

MOTİF AKADEMİ HALKBİLİMİ DERGİSİ

Motif Academy Folklore Journal

ISSN 1308-4445

Sahibi / Owner

Motif Halk Oyunları Eğitim ve Öğretim Vakfı

Editör / Editor

Prof.Dr. Işıl ALTUN (Kocaeli Üniversitesi, Türkiye)

Misafir Editörler

Öğr. Gör. M. Tekin KOÇKAR(Osmangazi Üniversitesi, Türkiye)
Okt. Roza İJAEVA-KOÇKAR(Anadolu Üniversitesi, Türkiye)

Editör Yardımcıları / Assistant Editor

Yrd.Doç.Dr. Fatih İYİYOL(Süleyman Şah Üniversitesi, Türkiye)
Öğr.Gör. Barış AKSU (Kocaeli Üniversitesi, Türkiye)

Misafir Hakemler

Prof. Dr. Tanzila HACİEVA(Moskova Devlet Üniversitesi, Rusya)
Doç. Dr. Murat KARAKETOV(Moskova Bilimler Akademisi, Rusya)
Prof. Dr. Ufuk TAVKUL(Ankara Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Abdullah TEMİZKAN(Ege Üniversitesi, Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Nurullah TABAKÇI(Konya Selçuk Üniversitesi, Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Said ARBATLI(Alanya Alaaddin Keykubat Üniversitesi, Türkiye)
Öğr. Gör. M. Tekin KOÇKAR(Osmangazi Üniversitesi)

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof.Dr. Erman ARTUN(Çukurova Üniversitesi, Türkiye)
Prof.Dr. Gürbüz AKTAŞ(Ege Üniversitesi, Türkiye)
Prof.Dr. Mehmet AÇA(Balıkesir Üniversitesi, Türkiye)
Prof.Dr. Metin EKİCİ(Ege Üniversitesi, Türkiye)
Prof.Dr. Özkul ÇOBANOĞLU(Hacettepe Üniversitesi, Türkiye)
Prof.Dr. Turgut KARABEY(Erzincan Üniversitesi, Türkiye)
Yrd.Doç.Dr. Doğan KAYA(Cumhuriyet Üniversitesi, Türkiye)
Yrd.Doç.Dr. Özgür ERGÜN (Kocaeli Üniversitesi, Türkiye)
Sabri KOZ(Yapı Kredi Yayınları)

Redaksiyon & Dizgi

Ersin Çelik

Cilt / Volume: 8, Sayı / Issue:16

2015

Temsilcilikler / Representation

Azerbaycan / Azerbaijan Doç.Dr. Ağaverdi XƏLİL (*Azerbaycan Milli İlimler Akademisi, Azerbaijan*),
Dr. Elmira MEMMEDOVA, (*Azerbaycan Milli İlimler Akademisi, Azerbaijan*)

Bosna-Hersek / Bosnia and Herzegovina Doç.Dr. Azamat AKBAROV (*International Burch University, Bosna Hersek*),

KKTC / TRNC Yrd.Doç.Dr. Emel KAYA GÖZLÜ (*Doğu Akdeniz Üniversitesi, Kıbrıs*), Yrd.Doç.Dr. Mıhrıcan ÇETİNKAYA AYLANÇ (*Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi, Kıbrıs*)

Irak / Iraq Yrd.Doç.Dr. Zeynel POLAT

Özbekistan / Uzbekistan Doç.Dr. Azamat AKBAROV (*International Burch University, Bosna Hersek*)

Motif Akademi Halkbilimi Dergisi, altı ayda bir (Ocak-Haziran / Temmuz-Aralık) yayınlanan uluslararası hakemli bir dergidir. Motif Akademi Halkbilimi Dergisi'nde yayınlanan tüm yazıların hukukî açıdan, dil, bilim açısından bütün sorumluluğu yazarlarına, yayın hakları ise www.motifakademi.com'a aittir. Dergide yayınlanan yazıların yayın dili öncelikli olarak Türkçe, Türkçe'nin lehçeleri ve İngilizce'dir. Yayıncının yazılı izni olmaksızın kısmen veya tamamen herhangi bir şekilde basılamaz, çoğaltılamaz. Yayın Kurulu dergiye gönderilen yazıları yayınlayıp yayınlamamakta serbesttir. Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez. Dergide yer alan yazıların dijital baskı, grafik tasarım, DOI numaralarının alınması ve uluslararası indekslere tanıtılması gibi işlemler Motif Halk Oyunları Eğitim ve Öğretim Vakfı tarafından ücret karşılığında yapılmaktadır.

Motif Akademi Halkbilimi Dergisi; ASOS Index (Akademia Sosyal Bilimler İndeksi) ve ULAKBİM tarafından taranmaktadır.

Yazışma Adresi: editor@motifakademi.com

Baskı / Print

Pınarbaş Matbaacılık ve Reklam Hizmetleri San. ve Tic. Ltd. Şti.
www.pinarbas.com.tr

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

HALK RİVAYETLERİNE VE OSMANLI BELGELERİNE GÖRE KARAÇAY MALKAR TÜRKLERİ'NİN ANADOLU'YA GÖÇLERİ.....	193
Public Accounts and Ottoman Documents to According to Turkey in Migration of Turkish Karachai-Balkarian	193
Tuncay AÇIK.....	193
«BALKARISCHE STUDIEN» ВИЛЬГЕЛЬМА ПРЕЛЕ: СТРУКТУРА И СОДЕРЖАНИЕ	207
«Balkarische Studien» by Vilmoš Pröhle: Structure and Contents.....	207
ALIKAEV R. S. & BASHIEVA S. K. & TOGUZAEVA M. R.	207
КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКАЯ ЗАРУБЕЖНАЯ ДИАСПОРА: ИСТОРИОГРАФИЯ, ИСТОЧНИКИ	217
Karachay-Balkar Foreign Diaspora: Historiography, Sources	217
Alim Inzrelovich TETUEV	217
«KARATSCHAJISCHE STUDIEN» ВИЛЬГЕЛЬМА ПРЕЛЕ: СТРУКТУРА И СОДЕРЖАНИЕ.....	233
«Karatschajische Studien» By Vilmoš Pröhle: Structure And Contents	233
S. K. BASHIEVA & R. S. ALIKAEV & M. R. TOGUZAEVA	233
ЗАРОЖДЕНИЕ И СТАНОВЛЕНИЕ СУФИЙСКИХ ОБЩИН СЕВЕРО-ЗАПАДНОГО КАВКАЗА	247
The Origin And Development Sufi Communities The North-West Caucasus	247
Rashid T. HATUEV	247
КАРАЧАЕВСКАЯ СЕМЬЯ КАК СОЦИАЛЬНЫЙ ИНСТИТУТ	255
Karachai Family as a Social Institution	255
Fatima M. SHIDAKOVA & Ashat S. BICIEV & Anjela A. TEKEEVA.....	255
ПЕРЕСЕЛЕНЧЕСКАЯ ПОЛИТИКА ЦАРИЗМА НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ И ФОРМИРОВАНИЕ КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКОЙ ДИАСПОРЫ В ТУРЦИИ.....	263
Immigration Policy Of Tsarism In The North Caucasus And The Formation Of The Karachay-Balkar Diaspora In Turkey.....	263
Tamara Ş. BITTIROVA	263
КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКАЯ ВОЕННАЯ ТЕРМИНОЛОГИЯ И ОРУЖИЕ	277
Karachay-Balkar Military Terminology and Weapons	277
Harun AKBAEV.....	277
ЗАРУБЕЖНЫЕ ИССЛЕДОВАТЕЛИ О НАРОДАХ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА	295
Foreign Researchers About The People Of The North Caucasus	295
Aleksandr I. MUSUKAEV	295
К ВОПРОСУ МИГРАЦИЙ ФАМИЛИЙ У НАРОДОВ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА	301
To The Problem Of Surname Migration Of The North Caucasus Peoples	301
Aleksandr I. MUSUKAEV	301
ВЕРБАЛИЗАЦИЯ ПРОСТРАНСТВА В КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКОМ НАРТСКОМ ЭПОСЕ	309
Verbalization Of Space In Karachay-Balkar Nart Epic.....	309
Mariam AKHMATOVA.....	309

КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКАЯ МИФОЛОГИЯ.....	321
Karachay-Balkarian Mythology.....	321
Hamid H. MALKONDUEV.....	321
НАРТСКИЙ ЭПОС КАРАЧАЕВЦЕВ И БАЛКАРЦЕВ.....	337
The Nart Epic Of Karachays And Balkars.....	337
Tanzilya M. KHADZHIEVA.....	337
НАРТ'ЛАНИ ТОУ КҮНҮ (НАРТЛАРИН КУТЛАМА ГҮНҮ).....	357
The Nart's Celebration Day.....	357
Gürbüz AKTAŞ.....	357
KARACHAY-MALKAR FOLKSONGS AND THEIR HUNGARIAN CONNECTIONS.....	379
Karaçay-Malkar Ezgileri ve Macar Paralelleri.....	379
János SIPOS.....	379
ТҮРКІЙЕ'ДЕ YAŞAYAN KARAÇAY-MALKARLILARIN HALK DANSLARI VE MÜZİK GELENEKLERİ.....	397
Folk Dances And Musical Traditions Of Karachay-Malkars Living In Turkey.....	397
M. Tekin KOÇKAR & Roza İJAEVA KOÇKAR.....	397
КАФКАСЬА'ДАН АНАДОЛУ'YA БІР КАРАÇAY КӨYÜ: KONYA- BAŞHÜYÜK.....	425
From The Caucasus to Anatolia, a Karachay Village: Konya-Başhüyük.....	425
Ömer KARATAŞ.....	425
КАРАÇAY-MALKAR КҮЛТҮРҮНЕ САНАДАН КАТКИЛАР: BIZINGI КӨYҮНДЕН СӨЗЛҮ ТАРИХ-КҮЛТҮР DERLEMELERİ.....	441
Contribution to Karachay-Balkar Culture from The Field: Oral History and Cultural Compilations from Bizingi Village.....	441
Ufuk TAVKUL.....	441
ЭТНОФОЛЬКЛОРНАЯ ОСНОВА ДРАМЫ «БИЙНЕГЕР» АЛИМА ТЕППЕЕВА.....	455
Etno Folkloric Basics of Alim Teppeyev's Play "Biynoger".....	455
Alyona SARBASHEVA.....	455
ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ ЗНАЧЕНИЕ ТЕРМИНОВ ТРАДИЦИОННОЙ ПИЩИ КАРАЧАЕВЦЕВ И БАЛКАРЦЕВ.....	467
Ethno-Cultural Meaning of The Term Traditional Food Karachay and Balkar.....	467
Alim APPOEV.....	467
ТРАНСФОРМАЦИЯ ОБРАЗА КОНЯ В КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКОЙ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПЕСНЕ XIX ВЕКА (НА МАТЕРИАЛЕ ПРОИЗВЕДЕНИЙ Д-Х. Ш. ШАВАЕВА (АБАЙХАНОВА).....	477
Transformation of Horse Image in Karachay-Balkar Historical Song of Xix Century (Based on the works of D.-Kh. Sh. Shavaev (Abaikhanov).....	477
Boris Inzrelovich TETUEV.....	477
ВЕРТИКАЛЬНЫЙ МИР КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКОЙ КУЛЬТУРЫ.....	489
Vertical World of Karachay-Balkar Culture.....	489
Zuhra KUCHUKOVA.....	489

РОЛЬ АФОРИСТИЧЕСКХ ЖАНРОВ БАЛКАРСКОГО ФОЛЬКЛОРА В ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОМ РАЗВИТИИ И ВОСПИТАНИИ ПОДРАСТАЮЩЕГО ПОКОЛЕНИЯ.....	497
The Role of Aphoristic Genres of the Balkar Folklore in Psychological and Moral Development and Upbringing of The Younger Generation	497
Svetlana TYUBEEVA.....	497
КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКАЯ КУХНЯ: КУЛИНАРНЫЕ ТРАДИЦИИ И ЗАСТОЛЬНЫЙ ЭТИКЕТ	505
Karachay-Balkar Cookery: Culinary Traditions And Table Etiquette	505
Harun AKBAEV & Aminat AKBAEVA & Halimat AKBAEVA.....	505
НАЦИОНАЛЬНЫЕ ИГРЫ КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКОГО НАРОДА: ГЕНЕЗИС ИГРЫ, ВНУТРЕННИЕ И ВНЕШНИЕ ПРАВИЛА, КЛАССИФИКАЦИЯ.....	519
National Games of the Karachay-Balkar People: The Genesis of the Game, Internal and External Rules, Classification	519
Harun AKBAEV.....	519
ФОЛЬКЛОРНЫЕ ТРАДИЦИИ КАК ФАКТОР ФОРМИРОВАНИЯ И РАЗВИТИЯ БАЛКАРСКОЙ ПРОЗЫ.....	537
Folklore Traditions as the Factor of Formation and Progress of Balkarian Prose	537
Fariza H. GULIEVA –ZANUKOEVA	537
KAFKASLARIN CESUR SESİ: KERİM OTAR	547
Brave Voice of Caucasus: Kerim Otar	547
Adilhan ADILOĞLU.....	547
ÖMER HAYYAM VE KAYSIN KULİYEV.....	557
Omar Hayyam and Kaisyn Kuliyev	557
M. Said ARBATLI	557
KARAÇAY – BALKAR EDEBİYATINDAN KAZİM MEÇİ'NİN ESERLERİNDEN ÖRNEKLER.....	573
Kazim Meçi's Works Examples From Karaçay-Balkar Literature	573
Vedat BALKAN	573
КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКАЯ ЛЕКСИКОГРАФИЯ	587
The Karachai-Balkarian Lexicography	587
Aminat DODUEVA.....	587
ИЗ ЭПИСТОЛЯРНОГО НАСЛЕДИЯ КАЙСЫНА КУЛИЕВА.....	597
From Epistolary Heritage Of Kaysyn Kuliev	597
Janna K. KULIEVA.....	597
СОСТОЯНИЕ, ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ СОВРЕМЕННОГО КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКОГО ЯЗЫКА	607
Condition, Problems and Prospects of Modern Karachai-Balkar Language	607
Makhti ULAKOV.....	607
ЗООЛЕКСЕМЫ КАК РЕПРЕЗЕНТАНТЫ КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКОЙ ЯЗЫКОВОЙ КАРТИНЫ МИРА.....	623
Zoonyms as Representatives of the Karachay-Balkar Linguistic Picture of the World	623
Mussa B. KETENCHIEV	623

ОККАЗИОНАЛЬНОЕ ЗНАЧЕНИЕ АФФИКСА ВЗАИМНО-СОВМЕСТНОГО ЗАЛОГА -Ш- В КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКОМ ЯЗЫКЕ	637
Occasional the Meaning of the Affix Mutually-Joint Collateral -W - in Karachay-Balkar Language	637
Boris A. MUSUKOV & Jauhar M. LOKYAEVA	637
СЕМАНТИЧЕСКИЕ ТИПЫ ФРАЗЕОЛОГИЧЕСКИХ ЕДИНИЦ В КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКОМ ЯЗЫКЕ	647
Semantic Types of Phraseological Units in Karachai-Balkar Language	647
Sahadin M. KHUBOLOV	647
ПАССИВНАЯ ЛЕКСИКА КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКОГО ЯЗЫКА	663
Passive Vocabulary of Karachay-Balkar Language	663
Tanzila S. GELYASTANOVA	663
ОБРАЗ МИРА КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКОГО НАРОДА В ПОСЛОВИЦАХ И ПОГОВОРКАХ	673
Image Of The World Karachai-Balkarian People In Proverbs And Sayings	673
Fatima M. SHIDAKOVA	673
КОНЦЕПТУАЛИСТИКА КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКОЙ ПОЭЗИИ 2-Й ПОЛОВИНЫ XX В. ГНОСЕОЛОГИЧНОСТЬ И НАЦИОНАЛЬНЫЕ ФОРМЫ ОБЪЕКТИВАЦИИ	679
Conceptualism of Karachay-Balkar Poetry of the Second Half of the Twentieth Century. Gnoseology and National Forms of Objectification	679
Fatima UZDENOVA	679
СТРАТИФИКАЦИЯ КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКОГО ЯЗЫКА С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ДИАЛЕКТНЫХ ОСОБЕННОСТЕЙ	693
Stratification of Karachay-Balkarian Language from the Point of View of Dialect Features	693
Lyudmila H. MAHIEVA & Larisa B. KUCHMEZOVA	693
КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКИЙ ЯЗЫК В РАБОТАХ ОТЕЧЕСТВЕННЫХ И ЗАРУБЕЖНЫХ ВОСТОКОВЕДОВ	703
Karachai-Balkar Languages in The Work Native and Foreign Orientalists	703
Zuhra K. AYBAZOVA	703

SUNUŞ

2007 yılından bu yana yayın yaşamını sürdüren Motif Akademi dergisi yayınlandığı günden bu yana Sosyal Bilimler alanında çok güzel bir yer edindi. Türkiye’de bilim yaşamına ve bilimsel araştırmalara çok önem veren Motif Vakfı ve değerli kurucularının önderliğinde yayın yaşamını bilime olan inancıyla titizlikle sürdürmeye çalışan derginin bu sayısı Prof. Dr. Işıl Altun’un da önerisiyle “*Karaçay-Balkarlılarda Tarih, Mitoloji, Folklor - Etnoloji, Dil – Edebiyat, Sanat ve Kültür*” Özel Sayısı olarak çıkıyor.

Türkiye’ye 19. yy’ın sonları ile 20. yy’ın başlarında birkaç göç dalgası ile göç eden Karaçay-Balkarlılar, Kuzey Kafkasya’nın Türkçe konuşan halklarından birisidir. Avrupa’nın en yüksek dağı olan Elbrus Dağı’nın eteklerinde binlerce yıla dayalı geçmişleriyle Kuzey Kafkasya’nın en eski ve yerli halklarından olan Karaçay-Balkarlılar hem Türkçe konuşan halklar coğrafyasının hem de Kuzey Kafkasya’nın kadim kültürünün bir parçasıdır.

15. yy’dan bu yana Avrupalı Kuzey Kafkasya gezginlerinin en çok ilgilerini çeken halklardan birisi olan Karaçay-Balkarlılar 18. yy’ın ortalarına kadar eski pagan din ve kültürlerini sürdürmüşlerdir. 1782 yılında resmen Müslümanlığı benimseyen bu kadim halk geçmişten bu yana getirdiği Nart efsaneleri, şarkılar, geleneksel dans, töre ve törenleri, el sanatları, “Özden Adet” diye adlandırdıkları sosyal yaşam kurallarını ve birçok sözlü kültürel ürünlerini günümüze kadar taşımışlar, İslam inancıyla bu kültürel ürünleri belli ölçülerde sentezlemişlerdir.

Derginin yayınında katkıları bulunan bu sayının misafir editörlerine, değerli bilim insanlarına, hakem heyetine ve bu derginin Karaçay-Balkarlılar Özel sayısı olarak çıkarılmasında desteklerini esirgemeyen Motif Vakfı Genel Başkanı Sayın Zeki Baykal’a ayrıca teşekkürlerimizi sunuyoruz.

Editörler

Prof. Dr. Işıl ALTUN

Öğr. Gör. M. Tekin KOÇKAR

Okt. Roza İJAEVA-KOÇKAR

PREFACE

Motif Akademi journal, being published since 2007, has made a well-known place in Social Sciences field with its belief in science and meticulous publication. Motif Foundation paying importance to the science life and scientific researches in Turkey, and it's valued founders, with the suggestion of Prof. Dr. Işıl Altun, led this issue of the journal published as *"Karachai-Balkar's History, Mythology, Folklore- Ethnology, Language-Literature, Art and Culture"* Special Edition.

Karachai-Balkar's immigrating to Turkey, at the end of 19th century and beginning of the 20th century with a couple of migration wells, are one of the Turkish speaking nations of North Caucasus. Karachai-Balkar's, one of the ancient and native nations of Northern Caucasus, has been living in the piedmonts of Europe's highest mountain Elbrus for thousands of years and they are a part of North Caucasus ancient culture as well as being a part of Turkish speaking Nations geography.

Karachai-Balkar's, one of the most attracting nations for European explorers of North Caucasus since 15th century, sustained their ancient Pagan religion and culture, until the middle of 18th century. This ancient nation adopted Islam officially in 1872 and sustained Nart legends, songs, traditional dance, customs and rituals, hand crafts, social living rules named "Özden Adet" and many verbal cultural futures from their past until today, synthesized these cultural outcomes with Islam religion to some extent.

We would like to express our thanks to contributing guest editors of this issue, valued scientists, arbitration board and especially to Dear Zeki Baykal, Chairman of Motif Foundation, whom unsparingly supported the publishing of this issue as Karachai-Balkar's Special Edition.

Editors

Prof. Dr. Işıl ALTUN

Lecturer M. Tekin KOÇKAR

Lecturer Roza İJAEVA-KOÇKAR

ПРЕДИСЛОВИЕ

Публикации журнала «Мотив Академия» издаются с 2007 года и на сегодняшний день журнал занял достойное место в области социальных наук. Основатели фонда «Мотив» придают большое значение науке и научным исследованиям и с большой взыскательностью относятся к публикуемым работам, по предложению профессора доктора наук Ышыл Алтун этот выпуск посвящён теме «Язык и Литература, Фольклор, История, Этнология, Искусство и Культура Карачаево- Балкарского Народа».

Карачаево-Балкарцы, один из тюркоязычных народов Северного Кавказа, мигрировавших в Турцию в конце 19- го и в начале 20-го веков. Карачаево-Балкарцы, являющиеся одним из самых древних коренных народов Северного Кавказа, проживают в предгорья самой высокой горы Европы- Эльбрус и являются частью культуры как тюркоязычных народов, так и частью древних народов Северного Кавказа.

Начиная с 15-го века, европейских путешественников, посещающих Северный Кавказ, особый интерес вызывал Карачаево- Балкарский народ, у которых до середины 18-го века существовало языческое вероисповедание и культура. Официальное принятие мусульманство приходится на 1782 год, однако дошедшие до наших дней Нартские легенды, песни, национальные танцы, обычаи и обряды, ремесла, правила общественной жизни под названием «Узден Адет» и устное народное творчество, всё это культурное наследие синтезировало в какой-то мере с исламской верой.

Хочется поблагодарить всех, кто принимал участие в выпуске этого специального номера о Карачаево-Балкарском народе, отдельно хочется выразить благодарность приглашенным редакторам, учёным, экспертным комиссиям, а также мы хотели бы поблагодарить председателя фонда «Мотив», господина Зеки Байкала.

Редакторы

Проф. Док. Ышыл АЛТУН

Стар. Преподаватель М. Текин КОЧКАР

Преподаватель Роза ИЖАЕВА- КОЧКАР

HALK RİVAYETLERİNE VE OSMANLI BELGELERİNE GÖRE KARAÇAY MALKAR TÜRKLERİ'NİN ANADOLU'YA GÖÇLERİ*

Public Accounts and Ottoman Documents to According to Turkey in Migration
of Turkish Karachai-Balkarian

Tuncay AÇIK**

Öz: Rusya Federasyonu içinde Karaçay Çerkes Cumhuriyeti ve Kabardey-Balkar Cumhuriyeti, Türkiye, Suriye, Kırgızistan, Kazakistan ve Amerika Birleşik Devletleri başta olmak üzere dünya'nın muhtelif yerlerinde yaşayan Karaçay- Malkar Türkleri, 19. Yüzyılda Kuzey Kafkaslardan siyasi, dini, ekonomik ve sosyal v.b. birtakım nedenlere bağlı olarak Osmanlı Devleti topraklarına göç etmişler ve Türkiye'nin değişik yerlerine yerleşmişlerdir. Karaçaylılarda ilk göç fikri 1828 yılında Hasavka Savaşının kaybedilmesiyle başlamıştır. 1885-1886 ile 1905-1907 yılları arasında Karaçay göçleri en yoğun dönemini yaşamıştır. Biz makalemizde Kafkasya'dan Anadolu'ya göç eden Karaçay Muhacirlerin yıllardır anlata geldikleri bilgilerle, Osmanlı Arşivlerindeki bilgileri karşılaştırarak makalemizi hazırladık. Makalemizde Karaçaylıların göç etme sebeplerini, göç için yaptıkları hazırlıkları, göç güzergâhlarını, göç esnasında yaşadıkları sıkıntıları, Osmanlı topraklarına gelişlerini, Anadolu'da iskânlarını, iskân sırasında karşılaştıkları sorunları, Osmanlı Devletinin Karaçaylılara yaptıkları yardımları anlatmaya çalıştık.

Anahtar kelimeler: Kafkasya, Osmanlı Devleti, Rusya, Göç, Karaçaylar, iskân.

Abstract: Karachay-Balkar Turks who live in various places of the world, situated in the Russian Federation, mainly Karachay-Cherkes Republic and Kabardino-Balkaria Republic, Turkey, Syria, Kyrgyzstan, Kazakhstan and the United States of America emigrated from North Caucasus to Ottoman Empire territory in 19th century for reasons of political, religious, economic and social and settled down different areas of Turkey. The first idea of

Makale Gönderim:
09.10.2015
Kabul Tarihi:
10.12.2015

* Bu makale 23 – 29 Kasım 2014 tarihlerinde Rusya'nın başkenti Moskova'da Rusya Bilimler Akademisinde düzenlenen "Karaçay-Balkar Halkının Etnogenezi, Etnik ve Sosyal-siyasi Tarihi, Dil ve Kültürünün Oluşumu" konulu Kongrede sunulan bildirinin yeniden gözden geçirilmiş halidir.

** MEB, Öğretmen, Uludağ Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Doktora Öğrencisi, tacik26@mynet.com.

migration in Karachays began in 1828 with the loss of Hasavka War. Karachay migration experienced the most intense period between the years 1885-1886 and 1905-1907. We prepared our article comparing the information of Karachay immigrants who emigrated from Caucasia to Anatolia with the information of Ottoman archives. In our article, we try to explain the reasons for migration of Karachays, their preparations for migration, migration routes, problems they faced during the migration, their arrival in Ottoman territories, their settlement in Anatolia, the problems they encountered during the settlement and Ottoman Empire's support for Karachays.

Keywords: *Caucasus, Ottoman Empire, Russia, Migration, Karachays, settlement.*

Göç, dini, siyasi, iktisadi, sosyal nedenlerle veya başka zorlayıcı sebeplerle topraklarında eskisi gibi rahat yaşama imkânı kalmayan toplulukların kendi istekleri veya istekleri dışında bulundukları yeri terk etmeleridir. XIX. yüzyılın ikinci yarısından başlayıp 1907 yılının başlarına kadar aralıklarla devam eden Karaçay göçlerinin dini, siyasi, ekonomik, toplumsal v.b. olmak üzere birçok nedeni vardır. 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı sonrası ile 1905-1907 yılları arasında Karaçay göçleri en yoğun dönemini yaşamıştır. 2 Kasım 1828 tarihinde Karaçay topraklarının Ruslar tarafından işgaliyle neticelenen Hasavka Savaşının kaybedilmesiyle az sayıdaki Karaçaylı Kars ilinin sınır köylerine gelerek yerleşmişlerdir. Fakat bu göç edenler Karaçaylılık kimliğini devam ettirememişlerdir. Bunların büyük bir kısmı zaman içerisinde İstanbul, Ankara gibi büyük şehirlere göç ederek Karaçaylılık özelliklerini kaybetmişlerdir (Nevruz, 2000: 25).

İlk ciddi göç dalgası 1885-1886 yıllarında olmuştur. 1.500 kişiden oluşan bir Karaçay grubu (Tavkul, 2014:7)1885 yılında Rostof elçiliği (şehbenderi) aracılığıyla Dâhiliye Nezaretine başvurarak Osmanlı topraklarına göç etmek istediklerini bildirmiştir. Olumlu cevap alacakları düşüncesiyle göç hazırlıklarına başlamışlardır. Fakat bekledikleri olumlu cevap bir türlü gelmemiştir. Bunun üzerine Rus makamlarıyla resmi ilişkiyi kestikleri halde Rostof Şehbenderliği, Muhacirin Komisyonu'nca engel çıkarıldığı gerekçesiyle bizleri sürekli oyalamaktadır. Bizler de son çare olarak sizlere müracaat etmek durumunda kaldık diyerek Sadrazamlık makamına aşağıdaki telgrafı göndermişlerdir.

Rostof,

Yüce Başbakanlık Makamına, Kulları Kafkasya'da ikamet eden Karaçay halkı olup din ve devletimize hicret etmek arzusuyla bütün mal varlığımızı satarak pasaportlarımızı almışsak da Muhacirin Komisyonu'nca izin verilmediği sebebiyle Rostof Şehbenderi (konsolosu) hicretimize müsaade etmemektedir. Bizler ise geçimimizi temin edecek bütün hayvanlarımızı, arazimizi, eşyalarımızı satmış bulunmakta ve sokakta kalmış bir durumdayız. Lütfen! Allah ve Peygamberimiz aşkına hicretimize izin vermenizi istirham ederiz. 15 Mayıs sene 1885.

Ümeradan Vekil-i ahali-i Karaçay Hacı Zekeriya Abayef, Ümeradan Şambiyef
(BOA, Y, A. RES, No:29/41).

Yazışmalar neticesinde göç izni alan yaklaşık 500 aileden oluşan Karaçay grubunun büyük bir bölümü deniz yoluyla İstanbul, Samsun ve Suriye'ye ulaşırken küçük bir grup da kara yoluyla Kayseri'ye gelmiştir. 75 haneden oluşan bir muhacir grubu Şam şehrine 20 km mesafede kurulan Bley ve Boydan köylerine, İstanbul ve Samsun'da karaya çıkan 75'er haneden oluşan iki gruptan biri Eskişehir'e bağlı Yazılıkaya diğeri ise Akhisar köylerine yerleştirilmişlerdir. Samsun iline gelen muhacirlerden yaklaşık 100 ailelik bir grup Tokat ili Reşadiye ilçesine bağlı Çilehane köyüne, bir o kadarı da aynı ilin Artova ilçesine bağlı Arpacı-Karaçay köyüne yerleştirilmişlerdir. 25 aileden oluşan küçük bir grup da Sivas ilinin Yıldızeli ilçesine

bağlı Emirler köyüne aynı göç kafilesine bağlı 8-10 hanelik bir grup da Konya Ereğlisi'ne yakın bir mezraya yerleşmişlerdir. Kara yoluyla gelen 40-45 hanelik grup ise uzun ve yorucu bir yolculuktan sonra Kayseri iline ulaşmış ve Pınarbaşı ilçesine bağlı Eğri Söğüt köyüne yerleştirilmişlerdir (Nevruz, 2000: 25).

1885 yılında Türkiye'ye göç eden muhacirlere, Anavatan'da kalanlar "Birinçi İstampulçula/İlk İstanbulcular" adını vermişlerdir. Muhacirlerin arkasından Kafkasya'da kalan yakınları ağıtlar yakmışlar, mersiye tarzında türküler söylemiştir (Nevruz, 2000: 25). Bu yazılan türkülerden bir tanesi şu şekildedir (Bice, 1990: 209).

Karaçay Türkçesi

İstampul'çula İstampul'ga ketdile
Munda kalganlaga ne kıyınlıkla cetdile
Ol künlede bizge bolur bolgandı
Ak betleden kızıl nurla ongandı
Ol künle mahşarlanı künüdü
Oy anam! Seni eki eşigin kurugandı
Meni atam' İzlegeningi tabgansa
İçinden çılgan eki balanı
Gâvur koluna cuvuk cetmegen adamlaga
atgansa
Cılay cılay ol aruv sanlarım eki egeçim
Artımda kalgan carlı eki egeçim
Oramla da it küçükleça uluyla

Türkiye Türkçesi

İstanbulcular İstanbul'a gittiler
Burada kalanlara ne güçlükler yettiler
O günlerde bize olacak oldu
Ak yüzlerden kızıl nurla yükseldi
Ol günler mahşerlerin günüdür
Oy anam! Seni iki kapın kurudu
Benim babam! Aradığını bulmuşsun
İçinden çıkan iki yavrunu
Gâvur eline yakın olmayan adamlara
atmışsın
Ağlaya ağlaya o güzel vücudun kuruyor
Arkamda kalan zavallı iki kız kardeşim
Sokaklarda köpek yavruları gibi uluyor.

İkinci toplu göç 1905 yılında olmuştur. Bu göçe ise "Ekinçi İstampulçula/İkinci İstanbulcular" adı verilir. Rus-Japon Harbi için Karaçay erkeklerinin de askere alınmak istenmesi, vergilerin her geçen gün artırılması, Karaçay köylerinde Rus okulları açılarak Rusça öğretilmeye başlanması, arazilerin yetersiz olması, yetersiz olan bu arazilerinde Karaçaylıların ellerinden alınarak başka topluluklara verilmek istenmesi, Mekke, Medine, Şam gibi kutsal mekânlara yakın olunma isteği, gelecekte dini inançlarını yaşama konusunda tereddütler yaşanması gibi nedenler 1905 göçlerinin en önemli sebepleridir.

Endişelerin her geçen gün artması üzerine Karaçay büyükleri toplanmış ve demişler ki "Bunlar bizim ne dinimizi ne dilimizi ne adetlerimizi koymayacaklar, zor zamanlar yaklaşıyor. Bugün rahatımız iyidir fakat bir gün mutlaka huzurumuz bozulacaktır. Şimdiden bazı tedbirler almalıyız (Kallımcı, 2012: 10)". Bütün köylere göç meselesini görüşmek üzere haberciler gönderilmiştir. Karaçay ileri gelenleri bir araya gelmişler ve göç meselesini enine boyuna tartışmışlardır. Herkes görüşünü dile getirmiştir. Göç edilmesini savunan grup: "Ruslar 1828 yılında topraklarımızı işgal ettiler. O tarihlerden beri mücadele halindeyiz. 1885 yılında soydaşlarımızın bir kısmı Osmanlı topraklarına göçtü. Ruslar okullar açarak dilimizi, içkiyi yaygınlaştırarak

ahlâkımızı bozmaya çalışıyorlar. İslâm ve Türklük şuurunu zayıflatmak için var güçleriyle çalışıyorlar. Kafkas halklarının kurmuş oldukları birliği parçalamaya çalışıyorlar. Burada kaldığımız sürece Ruslar karşısında dayanabilmemiz mümkün değildir. Zaman kaybetmeden Osmanlı topraklarına, kardeşlerimizin yanına göç edelim. Ruslara kafa tutacak güce ulaşınca tekrar gelir bu güzel toprakları geri alırsınız (Kallimci, 2014: 22-23) demişlerdir.

Bazıları ise göç edilmesine karşı çıkarak: “Burada kalalım. Vatan terk edilmez. Kanımızın son damlasına kadar mücadele edelim. Kaderimizde ne varsa o olur. Rusların arzusu zaten bizim bu topraklardan göç etmemizi sağlamak ve topraklarımızı kendi kontrolleri altına almaktır. Sayımız azalırsa bunu daha kolay gerçekleştireceklerdir (Kallimci, 2014: 22-23)”. Uzun görüşmelerin neticesinde isteyen gitsin, istemeyen kalabilir fikri benimsenmiştir. Kalanlar bu toprakları savunurlar, gidenler ise kültürlerini muhafaza ederler görüşü ortaya çıkmıştır. Göç izni almak için İstanbul’a bir heyet gönderilmesi ve Sultan II. Abdülhamid’e göç izni için müracaatta bulunulması kararlaştırılmıştır. Karaçay’ın ileri gelenlerinden Osman Toğan Valide Sultan aracılığıyla Padişah II. Abdülhamid’e bir telgrafname yazarak Karaçaylıların göç edebilmeleri için izin istemiştir (BOA, Y.PRK. ZJ, NO:48/46).

Şanı Büyük Valide Sultan Hazretleri aracılığıyla Yüce Halifelik Makamına

Cenabı-ı Hakk sene-i Halifelik Makamı Korumuculuğunuzun sene-i devriyesini ziyadeleştirsün. Kulları, Kafkasya’da bulunan soylu Türk Karaçay kabilesinden olup, Rusya Devleti, kabilemiz halkını Müslüman kardeşlerimize karşı askerliğe sevk etmek, erkek ve kız çocuklarımızı Rusça okutmak yoluyla Ruslaştırmak için her köye mektepler yaparak Rusçayı öğrenmeye zorladığı gibi, İslâm dinine aykırı işler yapmamız konusunda ısrarlarından dolayı hicret yapmak için Rusya Hükümetinden aldığımız resmi evraklı 370 hanenin listesiyle 22 Mart 1903 tarihinde 77 ve 394 numarasıyla Dışişleri Bakanlığına verilmiş oradan Müslüman Göçmenler Büyük Komisyonu yazı ile Sadrazamlık Makamından Padişahlık makamına gönderildiği söylenmekte ise de henüz bir netice alınamadığından dört gözle birçok İslam evladı fermanınızı beklemektedir. Son söz şevketli Padişahımız efendimiz hazretlerindir. 17 Ağustos sene 1319 / [30 Ağustos 1903]

Sirkeci’de Osman Ağa ikametinde Vekil-i Ahali-i Kafkasya El-hac Osman Toğan

Göç meselesini görüşmek içinde bir heyet İstanbul’a gelmiştir. Bu gelen heyet şu kişilerden oluşmaktaydı: Sılpagarlanı Abek, Kurgaklanı Ramazan Efendi, Golalanı Osman Hacı ve Karabaşlanı Tuwganbiy. İstanbul’da yaklaşık olarak üç ay kalan heyet saray erkânı ile görüşerek Şam vilayetine hicret etmek istediklerini, geldikleri zaman her türlü yardımın ve kolaylığın sağlanacağı konusunda söz alarak Karaçay’a geri dönmüşlerdir. Rus makamlarından da izin alınarak göç hazırlıklarına başlanmıştır. Göç etmek isteyenlerin isimleri ve sayıları belirlenerek Novorossiysk liman şehrinde iki gemi kiralanmıştır. Daha sonra göç “Evveli Şam, ahiri Şam La ilahe illallah” zikirleriyle başlamıştır. İki gün süren zorlu bir yolculuktan sonra İstanbul’a ulaşılmıştır. Kafilenin

ileri gelenleri saray erkânına daha önceki yapmış oldukları görüşmeleri hatırlatarak geldiklerini ve yardımlarını beklediklerini söylemişlerdir (Bağcı,2003: 17-19).

Dağlık ve soğuk bir iklimden gelen kafilenin Şam'ın sıcak iklimine dayanamayacağını düşünen Saray erkânı İstanbul veya Anadolu'nun uygun bir yerine yerleşmelerinin kendileri açısından daha iyi olacağı söylemişlerdir. Saray'ın bu teklifi uzun görüşmeler neticesinde yapılan oylama ve istişare ile kabul edilmiştir. Ancak her şeye rağmen Şam'a gitme konusunda ısrarlı olan bir grubun etkisiyle trene binilerek Şam'a doğru yola çıkmıştır. Konya Valisi Faik Bey'e gelen bir telgrafa göre Karaçay kafilesi ikna edilerek Konya'da kalmaları Sultan Abdülhamit Han tarafından emredilmektedir. Konya Valisi Faik Bey'in Karaçaylıların ileri gelenleri ile yaptığı görüşmeler sonucunda ikna yoluyla trenden indirilen kabile, Konya'nın Sedirler, Araplar, Kadınlar Pazarı ve Eski Garaj gibi semtlerin civarında bulunan ev, misafirhane ve hanlara yerleştirilmiştir. Devlet onların yeni evler yapıncaya kadar her türlü ihtiyaçlarını karşılamıştır (Bağcı,2003: 17-19).

Bu arada muhacirler uzun araştırmalar neticesinde Konyanın o dönem bir köyü olan Sarayönü tren hattına yakın olan Başhöyük mevkiini kendilerine uygun bir yerleşim yeri olarak tercih etmişlerdir (BOA, A.MKT. MHM, NO:529/75). Osmanlı Devleti muhacirler için hemen ev inşasına başlamıştır. Evlerin yapımı bitince devlet töreniyle evler muhacirlere teslim edilmiştir. Yine göçmenlere yeterli miktarda arazi ve bu arazileri ekip biçebilmeleri için birer çift hayvan verilmiştir.

Konya'ya gelen muhacirlerden bir kısmı kendilerine gösterilen yerleri beğenmeyerek firar etmişlerdir (BOA, A.MKT. MHM.529/75). Muhacirlerin firar etmelerin sebepleri; Konya'nın tabiat şartları ve havasıyla uyum sağlayamamaları (BOA, A.MKT. MHM,530/40), dağlık ve hayvancılığa uygun yerlerde yaşamak istemeleri, Karaçaylılar arasında devam eden kölelik anlayışı, beylik- kulluk gibi toplumsal tabakalaşmadan kaynaklanan sorunların devam etmesidir (BOA, A.MKT. MHM, NO: 529/19).

Konya'dan firar eden 177 hane 1200 kişiden oluşan Karaçay grubu Afyon ilinin Aziziye kasabasının Kilise yaylasına yerleşmek istemişlerdir. Fakat muhacirlerin bu isteği diğer muhacir gruplara kötü örnek olabileceği endişesiyle Osmanlı Hükümeti tarafından kabul edilmemiştir. İkna ve iyi muamele ile muhacirlerin Konya'ya dönmelerinin sağlanmasına çalışılmıştır. Fakat başarılı olunamayınca iskan muhacirin teftiş reisi Mirliva Fevzi Paşa tarafından verilen talimatla gerekirse zor kullanılarak muhacirlerin Konya'ya gönderilmesini istemesi üzerine 40 kadar jandarma ile bölgeye gelen Kütahya jandarma komutanı muhacirlerin Konya'ya dönmeleri için ikna edilmeye çalışmış fakat başarılı olamamıştır. Muhacirler Konya'ya dönmeyeceklerini, kendilerinin ya Kilise yaylasına yerleşmelerine müsaade edilmesini veya Kütahya ve Afyonkarahisar illerinden uygun arazi verilmesini aksi takdirde Rusya'ya dönmek üzere pasaportlarının verilmesini talep etmişlerdir. Muhacirlerin bu kararlılığı karşısında konunun hassasiyeti iskan muhacirin teftiş reisi Mirliva Fevzi paşa tarafından Muhacirini İslamiye Komisyonuna iletilmiştir (BOA, A.MKT.MHM, NO: 529/19).

Sadaret makamından komisyona verilen cevapta Konya'dan firar ederek Hüdavendigar vilayetine gelen yüz altmış yedi hanede (hane sayısı on eksiltiştir) bin iki yüz küsur nüfus bulunmaktadır. Bunlardan yirmi yedi hanede yüz altmış nüfus iskân edilmek üzere Sivrihisar'a gönderilmiştir. Kalan muhacirlerin maddi durumlarının iyi olduğu devletin yardımına ihtiyaçlarının olmadığı görülmektedir. Çünkü herhangi bir yardım talebinde bulunmadıkları, kendi arabalarıyla pazara geldikleri zahire ve levazım ihtiyaçlarını karşıladıkları, küçükbaş ve büyükbaş gibi hayvan ihtiyaçlarını kolayca satın aldıkları görülmektedir denilmektedir (BOA, A.MKT. MHM. No: 529/70).

Hüdavendigar vilayetinde yaklaşık yüz kırk hanede bin küsur nüfus olduğu muhacirler Kilise Yaylası'na gelip halkın evlerine birer birer izinsizce yerleşmiştir. Afyonkarahisar ve Kütahya sancakları sınırlarında kendilerine münasip arazi verilirse oraya yerleşeceklerini ve Kilise yaylasını terk edeceklerini fakat Konya'ya gitmeyeceklerini kararlı bir şekilde ifade etmişlerdir. Bunun üzerine muhacirlerin bölge halkının arazi ve evlerine zarar vermemek şartıyla Hüdavendigar Vilâyeti sınırlarında uygun yerlere iskân edilmesi, Hüdavendigar ve Konya'da iskân edilmiş olanların da firarlarına izin verilmeyerek yerlerinde kalmaları emredilmiştir (BOA, A. MKT. MHM, 529/75).

Sadrazamlık makamınca muhacirlerin yerleştirilmeleri için uygun yer araştırılması istenmiş ve Hüdavendigar vilayetine çekilen telgrafname ile bazı sorular sorulmuştur (BOA, A. MKT. MHM, No: 529/75).

- Konya'dan Hüdavendigar'a gelmiş olan muhacirinin Karahisar taraflarında ve yahut Kütahya ile Karahisar arasında yerleştirilmeleri mümkün müdür?

- Bugün nüfusları ne kadardır?

- İdareleri nasıl olmaktadır? Bu soruların sorulma nedeni firari muhacirlerin bir şekilde iskân sorununu çözmektir.

Uzun araştırmalar ve incelemeler neticesinde muhacirlerin de talepleri üzerine Ketendere denilen yer onlara tahsis edilmiştir. 160 haneden oluşan muhacirlerin oturacakları evlerin inşası için ev başına ikişer bin kuruş harcanacağı bunun toplamda üç yüz yirmi bin kuruş tutacağı, yedişer yüz kuruşla birer çift hayvan, yüzer kuruşla zirai aletler ve yüz seksener kuruşla muhtelif tohumluk zahire satın alınacağı üç kalemin toplamı yüz elli altı bin sekiz yüz kuruş genel toplamın ise dört yüz yetmiş altı bin sekiz yüz kuruş tuttuğu, bu fiyatların minumum fiyatlar olduğu, bu fiyatlardan daha düşük bir rakamla ihtiyaçların karşılanmasının mümkün olmadığı ifade edilmiştir. Bu meblağın Maliye Bakanlığından istenilmesi için izin verilmesi talep edilmiştir (BOA. MKT. MHM,530/40). Ketendere'de meskenlerin inşasına başlanmış fakat yaklaşık bir seneye yakın bir zaman geçmesine rağmen evler bir türlü tamamlanamamıştır. Bunun üzerine Dâhiliye Nezareti Hüdavendigar vilayetine Karaçay muhacirleri için yapılan meskenlerin birçok noksanı olduğunu evler bitirilmeden tamir ihtiyacı duyacak bir hale geldiğini bir an önce evlerin tamamlanmasını emreden aşağıdaki telgrafı göndermiştir (BOA, DH. MKT, NO:1284/88).

Hüdavendiğar Vilayet Âlisine

Karahisarın Aziziye kazasında mütemekkin Cemil imzasıyla komisyona verilmiş ihtarnamede Kıtandere mevkiinde Karaçay muhacirleri için inşa edilmekte olan meskenin birçok olmakla beraber ikmal edilmeden evvel muhtaç tamir bir hale gelmiş olduğu beyan edilmekte olduğuna olbabdaki liva vilayeti âlilerince de musaddık bulunduğu bahisle mukaddime mezkûr komisyonca icra kılınan dermeyan mucibince iktizasının serian ifa ve inbası hususuna muhacirin idaresi ifadesiyle beyanına iktidar kılana olbabda. 28 zilhicce sene 1326.

Karaçay muhacirleri, Ketendere'ye yerleştirilmelerini isterlerken aynı zaman da Bolvadin Kazası dâhilindeki miri çayırı zirai faaliyetlerde bulunmak için kendilerine verilmesini istemişlerdir ¹ (BOA. MKT. MHM, 530/40). Onların bu istekleri kabul edilmiş ve devlete yılda sekiz bin gurus gelir getiren miri çayır muhacirlere verilmiştir (BOA, DH. MKT, NO:1162/48, BOA, İ.HUS, NO:153/11). Fakat muhacirler kendilerine verilen bu çayırın senenin önemli bir kısmında sular altında kalarak ziraat yapmaya elverişsiz olduğunu belirterek kendilerine başka bir yer verilmesini talep etmişlerdir. Hüdavendiğar vilayetinden bu durumun araştırılması doğru ise komisyonca muhacirlere daha uygun bir yer verilmesi emredilmiştir (BOA, DH. MKT, 2628/79).

Muhacirlerden 100 hane (BOA, Y.MTV, NO: 300/114), Sivrihisar'ın Erten mevkiine yerleşmiştir. Fakat oranın havasına ve suyuna uyum sağlayamayarak ve birçok kayıp vermişlerdir. Bunun üzerine muhacirlerin bir kısmı Yalova ilinin Sultaniye denilen mevkiine bir kısmı ise Eskişehir'in Çifteler çiftliği yakınındaki Belpınar denilen yere göç etmişlerdir. Ancak gittikleri yerlerde de çok sıkıntılar yaşamışlardır. Yalova'ya göç eden gruptan Yusuf isimli muhacir: Dâhiliye Nezaretine çektiği telgrafta; Üç sene önce Rusya'dan gelerek Ankara'ya sevk edildiklerini oradan ise Erten denilen yere iskân edildiklerini fakat oranın çok kötü olan su ve havasının etkisiyle uyum sağlayamayarak birkaç ay içinde aile ve eşlerimizden doksana yakın ölü verdik, biz de hayatımızdan endişe duyarak bin bir meşakkatle Yalova'nın Sultaniye namındaki araziye göç etmek zorunda kaldık. Şimdi sefil ve sergerdan bir şekilde sokak ortasında kaldık. Lütfen bizleri bu bölgeye iskânımıza izinle bizlere iâşe verilmesini istirham ederiz, diyerek aşağıdaki telgrafi çekmiştir (BOA, DH. MKT, NO: 1301/2)

Dâhiliye Nezaret-i Celîlesi'ne

Ma'rûz-ı kullarıdır,

Üç sene mukaddem Rusya'dan Memalik-i Osmaniye'ye hicretle tabiiyet-i Devlet-i Aliye'yi kabul ve münasibe bir mahalde de iskânımızı istida etmezliğimiz üzerine Ankara'ya sevk ve izam ve Erten nam mevki'de de iskân olunmuş isek de oranın gayet vahim olan ab ve havasıyla katıyyen imtizâc edemeyerek birkaç ay zarfında aile ve rûfekamızdan doksan nüfus telef olduğu gibi bizler dahi hayatımızdan kat'ı ümide etmiş

¹ Bkz. Ekler, Belge 1.

olduğumuzdan bin müşkülât ve sefaletle Yalova'ya gelmeğe mecbur olduk. Şimdi de orada sefil ve ser gerdan, sokak ortalarında kaldık. Lütfen duçar olduğumuz bunca mihen ve meşakkate terahhumen Yalova'da Sultaniye namındaki arazi-i hâliyyede iskânımızla beraber telefden vikaye zımnında tayinât ita buyrulmasını istida eyleriz. Her halde emr u ferman hazret-i men lehül-emrindir.

Fi 21 Şubat sene 1324 Karaçay muhacirlerinden beş hane namına Yusuf.

Bunun üzerine Dâhiliye Nezaretinden Ankara vilayetine bir emirname gönderilerek Yusuf isimli muhacirin verdiği arzuhalin araştırılmasını olayın iç yüzünün ortaya çıkarılmasını gerçekten Erten beldesinin havasının ve suyunun insanları orayı terke mecbur edip etmediğinin ortaya çıkarılmasını istemiştir (BOA, DH. MKT, N0: 1301/2). Ankara ilinden gelen cevapta muhacirlerin kendi istek ve arzularıyla Erten köyüne yerleştikleri şeklindedir. Fen memurları ve doktorlar tarafından verilen raporlarda beldenin havası ve suyunun yerleşim için müsait olmadığı göçmenlere söylendiği halde muhacirlerin ısrarla oraya yerleşmek istedikleri, bunun üzerine orada ev yapımına başlandığı, evlerinin yapımı ve çift sürececek hayvan bedelleri için hazineye büyük miktarda masraf yapıldığı, tohumluk ve yemeklik zahire ve ziraatları için de kendilerine yeterli kadar arazi verildiği ifade edilmiştir (BOA, DH. MKT, 2841/97).

Erten muhacirlerinden 36 hane 138 nüfus, Yalova'ya göç eden muhacirler gibi beldenin havası ve suyuyla uyum sağlayamayarak Çifteler çiftliğine bağlı sulak bir yer olan Belpınar mevkiine yerleşmek istemişlerdir² (BOA, DH. MKT, N0:1301/2). Kendilerine Çiftlik Müdüriyeti büyük bir kolaylık göstermiştir. Bu muhacirlere yanlışlıkla yazılsa gerek belgelerde çeçen muhacirleri denmektedir (BOA, DH. MKT, 1301/2). Hâlbuki gerek sözlü kaynaklar gerek yazılı kaynaklar Erten'de Çeçen muhacirlerinin değil Karaçay muhacirlerinin ikamet ettiğini söylemektedir.

Belpınar'a gelen Karaçay muhacirleri ilk zamanlarda çok zor durumlarda kaldılar. Büyük bir kısmı hasta durumdadır. Açlık ve barınma sorunu yaşadılar. Onları bu zor durumlarından kurtarmak için çiftlik idaresi tarafından nüfus başına birer kile buğday verilmiştir. Fakat bu yardımlar yeterli olmayınca muhacirlerden Ahmed oğlu Bekir aracılığıyla açlıktan yok olma derecesine geldiklerini söyleyerek kendilerine yeterli miktarda yemeklik buğday, zirai faaliyetlerde kullanmak amacıyla tohumluk ve ziraata uygun arazi verilmesini istirham etmişlerdir (BOA, DH. MKT, N0:1301/2_ 4, 13, 10, 2). İçişleri bakanlığına gönderilen telgrafname şu şekildedir:

Ankara vilayet Âlisine

4 kanuni sani 1924 ve 23 Şubat 1324 tarihli muharrerata zeyildir. Evvelce mahalli İskânlarına iade edilmiş ve otuz altı hanede 138 nüfustan ibaret bulunan muhacirin tekrar çifteler çiftliği dâhilindeki Belpınar mevkiine avdet ederek bunların ekseri hasta ve fevkalade zaruret ve ihtiyaç içinde bulundukları canı muhafazayı hayatları için çiftlik tarafına dokuz

² Bkz. Ekler, Belge 2.

kanuni sanı 1324 tarihinde her birine ianeten verilen bir kile huntayı sarf ve istihlal ile yine pek ziyade duçar zaruret olup aklıktan telef olmak derecesine geldiklerinden bahisle temin idareleri için miktarı kâfi yemeklik ve tohumluk, itasını ve Belpınar'dan münasip miktar arazinin ziraatlarına tahsis istid'a ettikleri ve mevkii mezkûr dört karyenin sulak mahalli olup kendileri ise civar karyelerde 3-5'er hane olarak müteferrikan yerleşmeye muvafakat etmedikleri mezkûr çiftlik müdüriyetinin işlerinin anlaşılmasına ve sulak mahalli olmak münasebetiyle muhacirin merkumesine mevkii mezkûra yerleştirilmesi mahzurdan salim olmayacağı gibi çiftlik dâhilinde müctemian diğer münasip bir mahalle tevattunada muvafakat itmemekte olmalarına binaen diğer münasip bir mahalde iskânları vikayeden idarelerinin teminlerinin harbiye nezaret celilisinden alınan tezkerede dermeyan kılınmasına ve İş'arat nazaran iktizayı halin serian ifa ve inbasına himem. 2 Mart 1325.

Muhacirlerin dört köyün otlak ve yaylak mekânı olan Belpınar adlı yere yerleşmek istemeleri yetkililer tarafından endişe ile karşılanmıştır. Çünkü Belpınar, Kadı Kuyusu, İhsaniye ve Çifteler Karyelerinin iki yüz bin dönüm civarındaki tarlanın ve bunlara bağlı sekiz ağılın sulak ve merası durumundadır. Bölgedeki nüfus değişimleri ekonomik kayıplara ve toplumsal huzursuzluğa sebebiyet verebilir. Tarım ve hayvancılık faaliyetlerinin aksaması hem köylülerin gelir kaybına hem de onlardan öşür ve ağnam vergisi alan devletin zararına olacaktır. Bu gibi sebeplerle muhacirlerin bir an önce Erten'e gitmeleri veya üçer beşer hane köylere dağıtılması düşünülmüştür. Yapılan teklifi kabul etmeleri durumunda eşya, aile ve geçici olarak yapılan kulübelerin ücretsiz bir şekilde taşınacağı söylenmiştir. Fakat bu teklifler Karaçay muhacirler tarafından Belpınar suyundan (Sakarya Nehri) hoşlandıkları vazgeçmelerinin mümkün olmadığı şayet zor kullanılma durumunda son nefeslerine kadar mücadele edecekleri cevabıyla kabul edilmemiştir. Erten köyüne gönderilmeleri için Ankara ve Sivrihisar'dan yeterli miktarda Jandarma kuvveti gelmesine rağmen gönderilmeleri mümkün olmamıştır. Muhacirlere eğer Erten'e geri dönmezlerse Ertedeki ev ve arazilerinin alınacağı söylenmiş olmasına rağmen geri adım atmamışlardır (BOA, DH. MKT, NO:1301/2_ 4, 13, 10, 2).

Ankara valiliği de muhacirleri Ertene geri getirmenin mümkün olmadığı kanaatine varınca Dâhiliye Nezaretine bir yazı ile muhacirlerin Belpınar'a yerleştirilmelerinin daha uygun olduğunu bildirilmiştir.

Ankara'ya gelen muhacirlerden 190 hane havasını ve suyunu beğendikleri Yakapınar'a yerleşmişlerdir (BOA. Y.MTV,29/164). Fakat Yakapınar'a gelmeden önce evler yapıncaya kadar Ankara'da misafir edilmişlerdir. Evlerin inşası bitince devlet töreni düzenlenerek evler sahiplerine teslim edilmiştir. Muhacirler üç defa Padişahım çok yaşa diyerek memnuniyetlerini bildirmişlerdir. Daha sonra Hüdavendigar vilayetinden gelen 27 hane ile birlikte Yakapınar toplam 217 haneye ulaşmıştır.

Yakapınar köyünün ismi daha sonra Ertuğrul (BOA, DH. MK, NO:1201/4), Erten Köyünün ismi Süleymaniye (BOA, DH. MHK, NO:1235/59), Başhöyük'ün ise Ümrân-ı Hamidiye olarak değiştirilmiştir (BOA, DH. MKT, NO:1140/6), (BOA, A.MCT. MHM, NO:530/9), (BOA, İ.HUS, NO:149/65).

Kafkasya'dan göç ederek gelen her topluluğa yaygın ve yanlış olarak “Çerkez” denilmesi ve kayıtlara da bu şekilde yansıtılmış olması sebebiyle Osmanlı topraklarına göç eden Karaçay-Malkarlı nüfusunu tespit etmek mümkün olmamıştır (Bice,1990: 122)

İkinci göç dalgasıyla yaklaşık 750 hane civarında aile Anadolu'ya göç etmiştir. Bunların 400 hane civarı Konya vilayetine gitmiştir. Bu 400 aileden 150-180 civarında aile Konya ilinden ayrılmışlardır. 350 civarında aile ise Ankara iline gelmişlerdir. Bu ailelerden 100 civarı Eskişehir'in Beylikova ilçesinin Erten köyüne, 50 civarındaki aile Ankara Gölbaşındaki Yağlıpınar köyüne, 190 civarındaki aile ise Eskişehir'in Sivrihisar İlçesinin Yakapınar köyüne yerleştirilmiştir. Bu göçler haricinde de 1907 yılında Çegem bölgesinden 70-80 civarında bir aile önce Bursa iline gelmiş fakat buraya uyum sağlayamayarak İncehisar ilçesine bağlı Doğlat köyüne yerleşmişlerdir.

Birinci ve ikinci göç dalgasıyla birlikte 1200-1250 civarında aile Anadolu'ya göç etmiştir. Ailelerin nüfus ortalamaları yüksektir. Osmanlı belgelerinden çıkardığımız kadarıyla bu rakam altı yedi civarındadır. Karaçay ve Malkar bölgesinden gelen hane sayısını 7 ile çarptığımızda göç edenlerin sayısı dokuz bini aşmaktadır.

SONUÇ

Tarihin en eski çağlarından itibaren Doğu ve Batı arasında bir köprü vazifesi gören Kafkasya, birçok millete ev sahipliği yapmış ve yapmaya devam etmektedir. Bu milletlerden birisi de Karaçay-Malkar Türkleridir. Kökenleri Kimmer, Saka, Hun, Bulgar, Alan ve Kıpçak Türklerinin binlerce yıl süren etnik karışma ve kaynaşmasından süzülerek ortaya çıkmış bir Türk halkı olan Karaçay-Malkarlar Elbrus Dağı eteklerinde uzun yıllar yaşamlarını devam etmişlerdir. Osmanlı Devleti ve Rusya arasında 1829 yılında imzalanan Edirne Antlaşmasından sonra bölge tamamen Rusya'nın eline geçmiştir. Rusların her geçen gün baskılarının artması üzerine Karaçay- Malkarlar gruplar halinde Osmanlı topraklarına göç etmeye başlamıştır.

Asırlar boyunca yaşamış oldukları yerleri terk etmek zorunda kalan Karaçaylılar göç esnasında açlık, kıtlık ve salgın hastalıklar gibi sebeplerle büyük kayıplar vermişler ve çok sıkıntılar çekmişlerdir. Kafkasya'dan çıkarken amaçları kutsal topraklara yerleşmek olmasına rağmen Sultan II. Abdülhamid'in ve bazı devlet adamlarının tavsiyeleriyle büyük kısmı Anadolu'nun muhtelif yerlerine yerleşmişlerdir. İskânlarının Kafkasya'nın coğrafi özelliklerini taşıyan dağlık ve yüksek yerler olmasını istemişlerdir. Fakat bu her zaman mümkün olmamıştır. Yerleştirildikleri beldenin havasına ve suyunu uyum sağlayamayarak yerleştirildikleri yerleri terk ederek daha uygun yerler aramışlardır. Sıtma, tifo gibi hastalıklar ve savaşlar Karaçaylıların birçok kayıplar vermesine ve büyük acılar çekmelerine neden olmuştur.

Osmanlı Devleti imkânları ölçüsünde Karaçay muhacirlere her türlü yardımı yapmaya çalışmıştır. Onlar için yeni evler inşa etmiş, ziraat yapabilecekleri toprak tohumluk-yemeklik buğday vermiş, çift sürecekları hayvan yardımında bulunmuştur.

Bugün, Karaçay muhacirleri her türlü olumsuzluğu aşarak ülkenin vazgeçilmez bir unsuru haline gelmişlerdir. Kendi aralarında bütünleşerek, farklı etkinliklerde bulunarak her geçen gün biraz daha organize bir şekilde hareket etmektedirler. Kurdukları dernek ve vakıflarla Karaçay kimliğini güçlendirmeye ve kültürel etkileşimi arttırmaya çalışmaktadırlar.

KAYNAKLAR

- BAĞCI, Abdurrahman. “Bashüyük Karaçay-Malkar Türklerinin Muhacereti”. Konya 2003.
- BİCE, Hayati.(1991). Kafkasya’dan Anadolu’ya Göçler. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- KALLİMCİ, Hasan.(2002). Karaçay Türklerinin Köyü Gökçe yayla. Ankara: Bengü Yayınları.
- KALLİMCİ, Hasan.(2014). Önce Hürriyet. Ankara: Bengü Yayınları.
- TAVKUL, Ufuk. (2014). Eskişehir: Aycarık Dergisi.
- YILMAZ, Nevruz. (2000). “Türkiye’de Yaşayan Karaçaylılar”. Eskişehir: Birleşik Kafkasya Dergisi, Ocak-Şubat-Mart 2000, S:21, s.25-30.

Arşivler:

Sadaret, Mektubi Mühimme Kalemi Evrakı

- BOA, A.MKT. MHM,530/40
- BOA, A.MKT. MHM, NO:529/75
- BOA, A.MKT. MHM, NO: 529/19
- BOA, A. MKT. MHM. No: 529/70
- BOA, A.MKT. MHM, NO:530/9

Dahiliye Nezareti Mektubi Kalemi

- BOA, DH. MKT, NO:1284/88
- BOA, DH. MKT, NO:1162/48
- BOA, DH. MKT, 2628/79
- BOA, DH. MKT, NO:1301/2_ 4, 13, 10, 2
- BOA, DH. MKT, 2841/97
- BOA, DH. MHK, NO:1201/4
- BOA, DH. MHK, NO:1235/59
- BOA, DH. MKT, NO:1140/6

Yıldız sadaret resmi maruzat evrakı

- BOA, Y, A. RES, No: 29/41

Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı

BOA, Y.MTV, NO:300/114

BOA. Y.MTV,29/164

BOA, Y.PRK. ZJ, NO:48/46

İrade Hususi

BOA, İ.HUS, NO:153/11

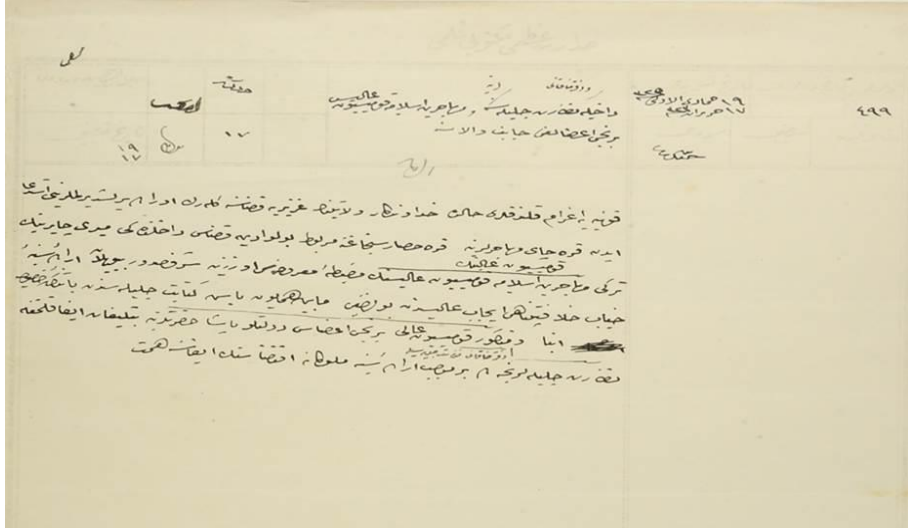
BOA, İ.HUS, NO:149/65).

EKLER

Belge 1. Karaçay Muhacirlerine Bolvadin Miri Çayırın Terki

Dâhiliye nezaret celicesine ve muhacirin İslami komisyon âlisi Birinci azalığı canibi valasına

Konyaya i'zam kılındıkları halde Hüdavendigar vilayetinin Aziziye kazasına gelerek orada yerleştirilmelerini istid'a eden Karaçay muhacirlerine Karahisar Sancağına merbut Bolvadin kazası dahilindeki miri çayırın terki komisyon âlinin mazbatai maruzası üzerine şerefsüdur buyrulan iraei seniyye cenab-ı Hilafet penahi icabı âlisinden mabeyni hümayun baş kitabet celilesinden ba tezkere inba ve mezkûr komisyon âli birinci azası devletlû paşa hazretlerine tebligat ifa kılınmakla nezareti Celilelerince bir mucibi irad-ı seniyye mülûkane iktzasının ifasına himmet. Cemaziyel ula sene 1325-18 Haziran sene 1323



BOA. MKT. MHM, 530/40

Belge 2. Karaçay Muhacirlerinin Tabiat Şartlarından Dolayı Yerlerinin Değiştirilmesi

Dâhiliye Nezaret-i Celfilesi'ne

Devletlü efendim hazretleri,

Evvelce iskân olundukları Sivrihisar Kazası'na tâbi' Erten karyesinin ab u havasıyla imtizaca edemeyerek birçok vefiyat vermeleri üzerine karye-i mezkûreyi terk ile Çifteler Çiftliği dâhilinde vaki' Belpınar mevki'inde tavattun etmek isteyen Karaçay muhacirleri hakkında vârid olan 29 Temmuz sene 1325 tarih ve dört yüz otuz dört numaralı tahrirat-ı âliye-i Nezaret-penâhîleri Sivrihisar ve Mihaliççık kaymakamlıklarına tebliğ edilmiştir. Mezkûr Çifteler Çiftliği Eskişehir kazası dâhilinde bulunduğundan keyfiyetin kaza-yığ mezkûrun tâbi olduğu Hüdavendigâr Vilâyeti'nde emr u izbârına müsaade buyrulması babında emr u ferman hazret-i men lehü'l-emrindir.

Fî 10 Şaban sene [1]327 ve fî 13 Ağustos sene [1]325 / [27 Ağustos 1909]

.....Ankara Vali Vekili

.....Ferik Hasan Hüsnü



BOA, DH. MKT, N0:1301/2

«BALKARISCHE STUDIEN» ВИЛЬГЕЛЬМА ПРЕЛЕ: СТРУКТУРА И СОДЕРЖАНИЕ

«Balkarische Studien» by Vilmoš Pröhle: Structure and Contents

ALIKAEV R. S. * & BASHIEVA S. K. ** & TOGUZAEVA M. R. ***

Резюме: Настоящая статья посвящена анализу исследования австро-венгерского тюрколога Вильгельма Прёле «Balkarische Studien», который до настоящего времени не был объектом научного описания. В ней рассматриваются структурные особенности работы, уточняется ее объем и дается краткая характеристика каждому разделу.

В статье отмечается уникальность собранного Вильгельмом Прёле языкового материала малкарского диалекта карачаево-балкарского языка как в отечественной, так и в зарубежной филологической науке. «Balkarische Studien» В. Прёле включают очерки фонетики и морфологии малкарского диалекта балкарского варианта карачаево-балкарского языка, фольклорные тексты (загадки, пословицы, эпические и лирические песни и сказки), этнографические этюды и словарь, которые, безусловно, представляют научный интерес для широкого круга исследователей истории языка, фольклора, культуры и быта балкарцев в начале XX столетия. В штудиях В. Прёле дал системное описание фонетических и морфологических особенностей малкарского диалекта, представил образцы балкарского фольклора, впервые составил, всесторонне описал и ввел в научный оборот системно структурированный словник, отражающий совокупность лингвокультурной информации, важной для понимания этнической картины мира балкарцев в его историческом развитии. Особую научную значимость в работе представляют его комментарии, показывающие глубину и широту филологических интересов и познаний автора.

Makale Gönderim:
14.11.2015
Kabul Tarihi:
10.12.2015

* Р. С. Аликаев, Doctor of Philology, professor, head of the German Language Chair of Kh. M. Berbekov Kabardino-Balkarian State University (Russia). E-mail: ralikaev@mail.ru

** С. К. Башиева, Doctor of Philology, professor, head of the Russian Language and General Linguistics Chair of Kh.M.Berbekov Kabardino-Balkarian State University(Russia). E-mail: bfo-pdo@mail.ru

*** М. Р. Торузаева: PhD in Philology, associate professor of the Foreign Languages Chair of Kh.M.Berbekov Kabardino-Balkarian State University(Russia). E-mail: ralikaev@mail.ru

Ключевые слова: В. Прёhle, балкарские штудии, карачаево-балкарский язык.

Summary: The article is devoted to the analyzes of the research by the Austro-Hungarian Turkologist Vilmoš Pröhle «Balkarische Studien», which has so far not been the object of scientific study. It discusses the structural features of the work, clarifies the scope and provides a brief description of each section. The article emphasizes the uniqueness of the linguistic data on the Malkar dialect of Karachai-Balkar language collected Vilmoš Pröhle and its value both for the domestic and world Philology. «Balkarische Studien» by V. Pröhle include essays on Phonetics and Morphology the Malkar dialect of the Balkar variant of Karachai-Balkar language, folklore texts (riddles, proverbs, epic and lyrical songs and tales), ethnographic studies and a glossary, which are certainly of scientific interest for a wide range of researchers in the history of the language, folklore, culture and life of Balkars in the early twentieth century. In his research V. Pröhle gave a systematic description of phonetic and morphological features Malar dialect, presented samples of the Balkar folklore; he was the first to comprehensively describe and introduce into scientific circulation a systematically structured vocabulary that reflects the totality of the lingvocultural information important for the understanding of the historical development of the world view of ethnic Balkars. Of special scientific importance in the work are the author's comments, showing the depth and the scope of philological interests and knowledge of the author.

Keywords: V. Pröhle, Balkarische Studien, Karachay-Balkar language.

Обращение к истокам языка и культуры народа всегда оказывалось полезным и плодотворным для дальнейшего развития науки. В этом смысле особое значение для истории языка, фольклора, культуры и этнографии балкарцев имеют «Balkarische Studien» («Балкарские штудии») австро-венгерского языковеда Вильгельма Прёле, опубликованные на немецком языке в XV и XVI томах журнала «Keleti Szemle» («Восточное обозрение») за 1914-1916 годы. Авторы различных историко-этнографических и филологических работ делают ссылки на данный источник, в реальности же создается впечатление, что они не совсем знакомы с полным его содержанием, о чем свидетельствуют также фрагменты этой работы, представленные в «Карачаево-балкарском фольклоре в дореволюционных записях и публикациях» (Нальчик, 1983 г.). Публикация исследуемого источника в полном соответствии с его оригиналом ждет все еще своего часа.

По приглашению председателя Русского комитета Международного Средне- и Восточно-Азиатского исследовательского Общества академика В.В.Радлова, подписавшего в свое время договор с аналогичной научной структурой с венгерской стороны о сотрудничестве в области тюркологических исследований, 29-летний В. Прёле был направлен в Россию для стажировки и сбора материалов по трем кыпчакско-тюркским языкам (башкирскому, карачаево-балкарскому и татарскому) при финансовой поддержке Министерства религиозного и народного просвещения Венгрии.

Сбор материала по балкарскому языку, а именно по малкарскому диалекту балкарского языка падает на завершающий этап его пребывания в России, на лето 1913 года, результаты которого он оформил в виде фундаментальных статей в 15 и 16 томах журнала «Keleti Szemle» («Восточное обозрение»).

Историко-культурное и лингвистическое значение публикации В. Прёле, в отличие от публикаций его современников в России (имеются в виду многочисленные работы отечественных исследователей до и после него), заключается в том, что ученый впервые ввел материалы балкарского языка в научный оборот среди западноевропейских ученых. Даже в приложении «Кавказские языки» (Халле, Берлин, 1814) к работе Юлиуса фон Клапрота «Путешествие на Кавказ и в Грузию, совершенное в 1807 и 1808 годах Юлианом Клапротом» в разделе «Татарские языки» имеется только мимолетное упоминание о балкарцах (Tatar=Kusch'ha), которых грузины называют «басиани» (Baṣiani), а осетины «асы» (Аṣи) (Klaproth, 1814: 272). Необходимо также упомянуть работу Родериха фон Эркерта о Кавказе и его народах, где также не уделяется внимание языку балкарского населения Северного Кавказа (Erckert, 1988).

«Балкарские штудии», в отличие от «Карачаевских штудий» (156 стр.), носят более объемный и детальный характер. Следует особо отметить, что балкарский материал представлен только данными малкарского диалекта,

который для Прёле олицетворяет балкарский язык, а чегемский и баксанский диалекты рассматриваются как промежуточные между балкарским и карачаевским вариантами карачаево-балкарского языка (Pröhle, 1914/1915: 171). Весь материал снабжен переводом автора на немецкий язык.

Текст «Балкарских штудий» в двух выпусках «Keleti Szemle» составляет 253 страницы, он разбит на 3 неравные части, не включая краткое предисловие (всего 2,5 стр.): I. Lautlehre und Formenlehre («Фонетика и морфология»), которая в свою очередь делится на А) Lautlehre – «Фонетика» (стр. 167-178; всего полных 11 страниц) и В) II. Formenlehre – «Морфология» (стр. 178-196; всего полных 18 страниц) и II. Wörterverzeichnis – «Словник, список слов» (стр. 196-276; всего 81 страница) и третья часть, опубликованная в XVI томе (стр. 104-243), включает А) эпические песни, В) лирические песни, С) пословицы, поговорки и загадки, Д) топографические и этнографические этюды и Е) сказки.

Первая часть «Балкарских штудий», опубликованная в XV т. журнала «Keleti Szemle» («Восточное обозрение») за 1914-1915 г.г. (Pröhle, 1914/1915. С. 165-276), в структурном отношении включает 3 части:

1. Предисловие (всего 2,5 стр.), в котором даются описание ландшафта Балкарии, важные этнографические и культурные сведения, краткая информация об этногенезе языка, о культурных и языковых контактах балкарцев и хронологии собранного В. Прёле фактологического материала. Особо ценным в этом кратком предисловии представляется его оценка функциональных и выразительных возможностей исследуемого диалекта балкарского языка, в связи с чем он пишет, что сами носители данного диалекта считают, что «их язык также беден, как их народ и земля, и не подходит для использования в письменности («...Ihre Sprache – so sagen die meisten – sei arm wie ihr Volk und ihr Land, und zum schriftlichen Gebrauch ungeeignet»), но «этот робкий взгляд на свежий, жизнеспособный и ориентированный на развитие язык не обоснован» («Diese zaghafte Anschauung ist aber in Bezug auf die frische, lebens- und entwicklungsfähige balkarische Mundart nicht stichhaltig»)». «Кто внимательно изучит предлагаемые мной прозаические и поэтические тексты, убедится, что язык, на котором составлены эти тексты, способен блестяще выразить всю красоту человеческой речи...». («Wer die von mir angebotenen prosaischen und poetischen Texte aufmersam studiert, muss zur Überzeugung gelangen, dass die Sprache, in welcher diese Texte abgefasst sind, der prächtigsten Entfaltung aller Schönheiten der menschlichen Reder fähig wäre...») (Pröhle, 1914/15: 166).

Важным для оценки языковой ситуации в Балкарии описываемого периода является примечание В. Прёле о том, что «многие балкарцы совершенно бегло говорят на кабардинском языке» («Viele Balkaren sprechen ganz geläufig kabardinisch»), а русский язык активно проникает в повседневный обиход (Pröhle, 1914/15: 167). Данное замечание В. Прёле позволяет утверждать о

билингвальном характере балкарского населения, а также о становлении нового языка межнационального общения в лице русского языка.

Далее следуют два раздела под латинскими цифрами I (очерки по А) фонетике и В) морфологии) и II (словник, список слов).

I . Очерки по фонетике и грамматике. Данный раздел состоит из а) фонетики, посвященной общей характеристике звуковой системы малкарского диалекта балкарского языка (части 1-15), гармонии звуков (части 16-20), изменениям в системе вокализма (части 21-25) и консонантизма (части 26-35), ударению (часть 36) и качеству согласных звуков (части 37-40); б) морфологии, включающей сведения о словообразовании (части 41-43), притяжательных суффиксах (части 44-50), склонении имен существительных (части 51-62), именах прилагательных (часть 63), разрядах местоимений (части 64-70) и имен числительных (части 71-75) и завершается глаголом (части 76- 82).

II. Словник (с.196-276), в начале которого дана информация о порядке следования транскрипционных знаков. В нем представлены 1620 словарных статей, включающих не только лексические единицы, но и фраземы, а также различные типы сочетаний, на следующие буквы: а (146 словарных статей), b (156 словарных статей), с (75 словарных статей), č (8 словарных статей), d (27 словарных статей), e (58 словарных статей), f (9 словарных статей), g (15 словарных статей), γ (22 словарные статьи), h (2 словарные статьи), χ (38 словарных статей), i (32 словарные статьи), òi (13 словарных статей), j (4 словарные статьи), k (105 словарных статей), q (197 словарных статей), l (4 словарные статьи), m (68 словарных статей), n 24 словарные статьи), o (34 словарные статьи), ö (24 словарные статьи), p (7 словарных статей), r (3 словарные статьи), s (117 словарных статей), š (26 словарных статей), t (177 словарных статей), u (36 словарных статей), ů (25 словарных статей), w (3 словарные статьи), z (153 словарные статьи), ž (12 словарных статей). Балкарские лексемы снабжены немецкими переводами, незначительное число реестровых вокабул – эквивалентами из русского и ряда тюркских языков, а также данными об этимологии с привлечением материалов арабского, персидского, кабардинского и осетинского языков.

Продолжение «Балкарских штудий», опубликованное в XVI т. журнала «Keleti Szemle» («Восточное обозрение») за 1915-16 г.г. (Pröhle, 1915/16: 104-243), структурно состоит из раздела, включающего:

- а) эпические песни (с.104-111), в частности представлены тексты следующих песен: Занимланы Исмаилны зыры, Бахсанукъ, Мазир;
- в) лирические песни (с. 111-121) из 35 куплетов;
- с) пословицы, поговорки и загадки (всего 9, с.120);
- д) топографические и этнографические этюды (всего 8, с. 121-130);
- е) сказки (всего 8, с. 130-235): «Занулу Занакъайыт» – «Занов Занакъайт» (с.130-138),

«Айтекулу Айтек» – «Айтеков Айтек» (с.139-161), «Къаратон ханны азашыф кетхен уланы» – «Потерявшийся сын бездетного хана» (с.161-178), «Танду» (с.179-192), «Ногъайлыны тюшю» – «Сон ногойца» (с.192-193), «Бир къатынны тогъуз зашы» – «Девять сыновей одной женщины» (с. 193-203), «Бир зашны тели анасы» – «Глупая мать одного юноши» (с.203-209), «Тели къатыны болгъан киши» – «Мужчина, который имел глупую жену» (с.209-213), «Бир кишини юц къызы» – «Три дочери одного человека» (с.213-235).

Статья заканчивается примечаниями к балкарским текстам (с.235-243), которые дают представление о широте общепилологического кругозора В. Прёле.

Анализ «Балкарских штудий» представляет серьезный исследовательский материал для реконструкции фрагментов быта, культуры и истории языка балкарцев начала XX века.

В данной статье остановимся только на отдельных, наиболее интересных фрагментах «Балкарских штудий».

В них использовано фонетическое письмо, которое оформлено 36 транскрипционными знаками, из них 35 обозначают звуки, а 36-ым знаком (') передается сила аспирации, хотя она не релевантна для фонетической системы малкарского диалекта.

Интерес в части анализа фонетики малкарского диалекта вызывает тот факт, что Прёле пытается описать систему вокализма балкарского языка на основе вокализма немецкого языка, что бросается в глаза особенно при установлении им кратких и долгих гласных, как, например, краткое, **a** в личных окончаниях **ман**, **сан**. При этом следует заметить, что в малкарском диалекте установленная им краткость гласных носит существенно иной характер, чем в немецком языке.

Интересно и другое наблюдение В. Прёле: сильная аспирация звуков **ч**, **л** и **т**, которая характерна карачаевскому идиому, не так явно заметна в языке баксанцев и чегемцев, а в малкарском диалекте полностью отсутствует, что позволяет делать вывод о том, что язык чегемцев и баксанцев занимает промежуточное положение между карачаевским и малкарским диалектами (Pröhle, 1914/15: 171).

Частотность элизии как фонетического феномена в малкарском диалекте В. Прёле объясняет интенсивностью и быстрой манерой говорения носителей данного диалекта.

Он выделяет также явление кразиса как фонетическое явление, присущее формам слов только в эпических песнях и приводит форму «къарауцюм» (qaraucüm) <къарауцу – эм (qaraucú-ēm) <къарауцу – эдим (qaraucú-edim), кроме того, отмечает вариативные формы с двойными и одинарными консонантами, как, например, **къатты** (qatti) и **къаты** (qati).

В словарных статьях обращают на себя внимание приводимые им объяснения этимологического характера из ряда тюркских языков, а также из кабардинского, осетинского, персидского и арабского, что свидетельствует о глубине лингвистической компетенции В. Прёле.

Остановимся на тех фрагментах «Балкарских штудий», которые не были переведены на русский язык и опубликованы в печати.

В части фольклорных текстов интерес представляют эпические песни *Жанимланы Исмаилны зыры* (Песня, посвященная Жанимову Исмаилу), *Бахсанкъ, Мазир*.

Песня «*Жанимланы Исмаилны зыры*» – яркий образец песни-плача, или сарнау. Стратегии построения сюжетной линии дают возможность предполагать, что автор сарнау не является ближайшей родственницей покойника, ибо в самом тексте плача дается характеристика поведению матери (*Сен ёлген бла тохтамай барады къарт ананг жилау' у, аман кюн келгенди хажини кызына...* – здесь и далее даются формы оригинала) и сестер покойника (*эгешлерин итле кибик юрдюрюп*) (Pröhle, 1915/16: 105), а также достаточно детальная оценка его деяний (*ёлгеллеге таитан сынга салдытрхан..., зарлы адамлагъа бирер инек саудуртхан*) (Pröhle, 1915/16: 104), оценочный характер имеют также строки *бусурман адам, салам беригиз, ол шейт ёлюню айбат сынына* (Pröhle, 1915/16: 105).

В данном плаче встречается этноспецифическая номинативная единица *агъаи-тай* (носилки, на которых несут покойника на кладбище), которая носит поэтический характер. Сам В. Прёле в примечаниях отмечает совпадение этого поэтического образа с номинативными стратегиями его вербализации в венгерском языке и приводит форму *Szent Mihály lova* (*носилки для покойника*) – *лошадь святого Михаила* (Pröhle, 1915/16: 230).

Фонетическое оформление фамилии в сарнау, представленная в вариантах *Жанимланы* и *Жамимланы*, позволяет предположить, что речь идет не о малкарском регионе, а, скорее всего, заимствовано из карачаевского ареала.

Песня «*Бахсанукъ*» состоит из 36 строк, в ней высмеивается главный герой Бахсанук Казиев. Информант, чье имя остается неизвестным, так объясняет историю создания песни: «*Бахсанукъкъа зыр такъкъандыла зашла ойнап. Бахсанукъ аллын тогуз-он эхи къурагъанды. ол ехчиле кырылып кетхендиле. Ол заманда тенг зашлары Бахсанукъну хыликке этип зыр такъкъандыла*» (О Бахсануке ребята сложили, шутя, песню. Раньше Бахсанук пас девять-десять коз. Они все сдохли. Тогда друзья, высмеивая Бахсанука, сложили песню) (Pröhle, 1915/16: 236). В языковом отношении обращает на себя внимание проникновение в этот песенный жанр русских слов, частично уже в ассимилированной форме: курсавуйла (экскурсанты), заво́т-эхчиле (породистые козы), хутор, инарал (генерал, сам Прёле объясняет, как «начальник округа von

Naltschik» (Pröhle,1915/16: 236). бишлакъ-завот (сырзавод) и т.д. (Pröhle,1915/16: 107-108).

Третья песня «Мазир», определяемая автором как карачаевская, содержит 57 строк. В. Прёле считает, что песня похожа по содержанию на балладу, но сочинена в архитектонике инара (частушка). Песенный характер поддерживается регулярным рефреном Мен умут этеме Бий Мазир была (биле) къацаргъа (я надеюсь убежать с бием Мазиром). Обращает на себя внимание широкое функционирование и в этой песне русских ассимилированных заимствований: инаралла (генералы), ушкол (школа), абчар (офицер), ушкольникле (школьники), къайнакъ-аракъ (коньяк), устул (стол). Встречается редкий архаизм жюмель в значении «недоношенный».

Фамилия Мазира появляется в конечных строках песни (*Карабашланы Мазир*) (Pröhle,1915/16: 110).

Особое место в исследовании В. Прёле, опубликованном в XVI т. «Keleti Szemle» («Восточное обозрение»), занимают топографические и этнографические наброски.

В разделе 1 речь идет об географических особенностях, количестве населения и названиях сел в Балкарии (Pröhle,1915/16: 121-122).

В разделе 2 дается информация о Баксане, Чегеме, Холаме и Безенги, о количественном составе населения, о названиях населенных пунктов (Pröhle,1915/16: 122-123).

В разделе 3 повествуется о том, как проходят времена года в Балкарии и чем занимается население в каждое из времен года (Pröhle,1915/16: 123-124).

В четвертом разделе рассказывается о погодных условиях в Балкарии и о том, какие съедобные растения и бахчевые культуры растут, какие плодовые деревья культивирует местное население, о домашних и диких птицах и животных, обитающих в этой местности. Обращает на себя внимание балкарское название тутового дерева: *тутюа- терек*. (Pröhle,1915/16: 124-125).

В пятом разделе дается информация об особенностях архитектуры домов, о различных материалах, используемых при их строительстве. Детально описывается устройство кухни. В связи с этим повествуется также о культуре еды в горах. Информант особо подчеркивает очередность принятия пищи в горской семье. Тут же перечисляются виды мужской и женской одежды и порядок их ношения (Pröhle,1915/16: 125-127).

В шестом разделе речь идет о том, как празднично отмечается рождение ребенка в богатой семье (Pröhle,1915/16: 127).

В седьмом разделе дается информация о сословном составе Балкарии, объясняется статус таубиев, ёзденов, азатов и крепостных, определяется статус балкарского тёре. Сообщается также о том, что в селе руководит старшина, который, как и судья, избирается на три года, описываются особенности проведения выборов.

В восьмом разделе информант рассказывает о породах лошадей (шаухалла, трамла), на которых балкарцы отправлялись в поход в страну ногайцев и Крым, откуда пригоняли пленных и скот.

Мы не останавливаемся на сказках, которые все опубликованы в «Карачаево-балкарском фольклоре в дореволюционных записях и публикациях» (Нальчик, 1983). Отметим только, что они требуют определенной редактуры в части отражения аутентичного диалекта изложения, а также исправления отдельных искажений исходного текста.

Завершая фрагментарное изложение содержания исследования Вильгельма Прёле, отметим, что он первым представил системное изложение фономорфологических особенностей малкарского диалекта балкарского языка для европейского читателя, снабдив теоретическую часть практическим материалом, охватившим актуальные фольклорные, топографические и этнографические материалы. До настоящего времени такого объемного изложения по языку и фольклору балкарцев, а тем более по его малкарскому диалекту, на западноевропейских языках не существует. В этом смысле «Балкарские штудии» Вильгельма Прёле, несмотря на отдельные недочеты, имеют непреходящее историко-культурное и лингвистическое значение. Их публикация в аутентичном формате с переводом на русский язык, несомненно, представит интересный фактологический материал для широкого круга исследователей истории, культуры, фольклора, быта и языка Балкарии начала XX. столетия.

БИБЛИОГРАФИЯ

Karaçayev-Balkarskiy Folklor V Dorevolüsiyonñ Zapisâh I Publikasiyah. Sostavitel, vstupilnaya statâ i kommentarii A.İ.Aliyevoy. Nalçik, 1983. 432 s.

ERCKERT von, R. (1888). Der Kaukasus und seine Völker: nach eigener Anschauung. Leipzig/ 358 S.

KLAPROTH von, J. (1814). Kaukasische Sprachen. Anhang zur Reise in den Kaukasus und nach Georgien von Julius von Klaproth. Halle, Berlin. 288 S.

PRÖHLE W. (1914/1915). Balkarische Studien// Keleti Szemle, №15. Budapest/ S.165-276.

PRÖHLE W. (1915/1916). Balkarische Studien// Keleti Szemle, №16. Budapest, S.104-243.

КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКАЯ ЗАРУБЕЖНАЯ ДИАСПОРА: ИСТОРИОГРАФИЯ, ИСТОЧНИКИ

Karachay-Balkar Foreign Diaspora: Historiography, Sources

Alim Inzrelovich TETUEV *

Аннотация: В статье исследуется состояние изученности истории и культуры карачаево-балкарского зарубежья. Краткий обзор историографии и источников показывает, что в настоящее время наметился ряд важных тенденций в осмыслении развития истории и культуры зарубежной диаспоры карачаевцев и балкарцев, связанных с приближением верхней границы исследований к современности, что позволяет увидеть в комплексе все процессы, образованные различными миграционными потоками, процесс их взаимовлияния. Вместе с тем раскрываются имеющиеся пробелы в изучении истории формирования и развития диаспоры.

Ключевые слова: карачаевцы; балкарцы; переселение; диаспора; историография, источники, адаптация, взаимодействие, культура; образование; язык; ассимиляция.

Abstract: This article is devoted to the study of history and culture of Karachay-Balkar foreign Diaspora. The review of historiography and sources on the topic shows that nowadays there is a number of important trends in the understanding of the development of history and culture of Karachay-Balkar foreign Diaspora. It is connected with the approach of upper boundary part of the study to our time, which allows to see every process formed by various migration flows and the way they influence each other.

Key words: Karachays, Balkars; migration; Diaspora; historiography; sources; adaptation; interaction; culture; education; language; assimilation

Makale Gönderim:

16.10.2015

Kabul Tarihi:

10.12.2015

* Alim Inzrelovich TETUEV (Алим Инзрелович Тетуев) Главный Научный Сотрудник , Кабардино - Балкарский Институт Гуманитарных Исследований. alim-tetuev@mail. ru

В результате сложных, порой трагических событий в истории России миллионы наших соотечественников были вынуждены покинуть родную землю и обрести вторую родину во многих странах мира. Эта трагедия не обошла стороной и народы северокавказского региона, в том числе карачаевцев и балкарцев свыше 40 тысяч, которых проживают в Турции, Сирии, странах Западной Европы, США, Киргизии, Казахстане и других странах ближнего зарубежья.

Изучение проблемы карачаево-балкарского зарубежья позволит соединить одно из звеньев в истории российской диаспоры с единой историей России. Необходимость исследования темы определяется и ее собственно научной актуальностью. Накопленный фактический материал предстоит обобщить и аналитически осмыслить с использованием современных критериев и подходов.

Методологическую основу исследования составляют принципы историзма, объективности и системности, ставшими традиционными научными установками полноценного исторического исследования.

Теоретико-методологической базой исследования являются модернизационные и цивилизационные подходы. Определение «собственной системы координат», защита собственного символического пространства приобретает важнейшее значение в условиях глобализации, так как любая цивилизация стремится к подчинению иных обществ своей системе ценностей. При этом защита цивилизационных основ не только отвечает национальным интересам, но и соответствует общечеловеческим задачам, которые представляются нам как диалектическое единство разнообразия. Процессы глобализации вызывают, в свою очередь, стремление народов к сохранению своей культуры, языка, самоидентификации, что объясняет повышенный интерес общества к собственной истории, его «заказ» на выявление глубинных нравственных оснований своего бытия и развитие в связи с этим новых подходов в познании прошлого.

Другой методологический блок – эмпирические исследования, которые имеют большую практическую направленность (изучение литературы, архивных документов, результатов деятельности, опросы устные и письменные). Использование указанных методов позволяют представить в комплексе историю становления, эволюции и современных процессов развития карачаево-балкарской диаспоры.

Историю формирования и развития карачаево-балкарской зарубежной диаспоры хронологически можно разделить на три этапа:

первый этап – добровольное и вынужденное переселение части карачаевцев и балкарцев в страны Ближнего Востока (конец XIX – начало XX века);

второй этап – принудительная эмиграция, связанная с политическими репрессиями в СССР в 1920–1930 годы;

третий этап – депортация карачаевцев и балкарцев и формирование диаспор в странах постсоветской Центральной Азии (40-е годы – начало 90-х годов XX века).

Несмотря на наличие большого числа работ по истории северокавказских диаспор, проблема возникновения и формирования карачаево-балкарской диаспоры на первом этапе не исследована в достаточной степени. Во-первых, ввиду того, что факторы, вызвавшие переселение карачаевцев и балкарцев, не всегда совпадали с обстоятельствами, характерными для массовых переселений других, соседних народов. Во-вторых, до второй половины 60-х годов XX века полностью отсутствовала информация о депортированных народах. После Великой Отечественной войны из открытых фондов библиотек вообще исчезли все материалы о судьбе сосланных северокавказских народов. В соответствии с требованиями цензуры в спецхран были переведены не только книги, журналы, газеты, но и каталоги, содержавшие сведения о публикациях, посвященных депортированным народам.

Одним из первых дореволюционных исследователей, обратившимся к изучению, проблем, связанных с переселением балкарцев в Турцию, был известный балкарский историк, просветитель М.К. Абаев. В историческом очерке «Балкария», опубликованном им в журнале «Мусульманин» №№ 14 – 17 (Париж, 1911), он отмечал, что малоземелье, увеличение общественных и казенных повинностей способствовало обнищанию крестьян. Далее М. К. Абаев продолжает: «Такое безвыходное положение является главной причиной стремления масс к переселению в Турцию, несмотря на сильную приверженность народа к своей родине» (Абаев, 1911: 627-617).

В другой статье под названием «Большой вопрос» М.К. Абаев отмечает: «Несмотря на то, что значительная часть переселенцев возвращается ежегодно обратно, разоренная, изнуренная и лишившаяся членов своих семей, тем не менее, новые партии идут в Турцию, по-старому распродавая за бесценок свое имущество» (Абаев, 2007: 139). Понимая сложность причин переселения своих соотечественников, и соответственно, устранения их, он все же призывал своих образованных соотечественников: «которым дорого благополучие своих племен, работать серьезно с целью выяснения этих причин и устранения их, ибо недостаточно сказать: не переселяйтесь» (Абаев, 2007: 139).

С суждениями М. К. Абаева перекликается и мнение известного кавказоведа В.П. Невской о причинах переселения карачаевцев в конце XIX-начале XX века. «Колониальный гнет в Карачае отягощался острым малоземельем из-за нерешенности земельного вопроса - пишет она. Это вызывало народные волнения, которые мусульманское духовенство и кулацко-княжеская верхушка –

сторонники переселения в Турцию стремились использовать в своих целях. Они активизировали свою подрывную деятельность в аулах, запугивая крестьян солдатчиной и крещением, обещая им в Турции желанную землю. Одно селение за другим подавало в 1887 г. прошение о разрешении переселиться в Турцию» (Nevskaya, 1964).

Отдельные аспекты переселения части кавказских горцев, в том числе кабардинцев и балкарцев в Турцию, рассмотрены А.Х. Касумовым. В своей монографии «Разные судьбы» (Kasumov, 1967). он исследует причины переселения и способы его осуществления в Кабарде и Балкарии. Автор отмечает, что проблема переселения превращалась в важную часть внешней и внутренней политики как России и Турции, так и отчасти европейских держав. Другими причинами, на его взгляд, были малоземелье и безземелье балкарских крестьян, а также религиозный фактор. В работе также рассматриваются разные исторические судьбы горцев-переселенцев, в том числе представителей народов Кабардино-Балкарии (Kasumov, 1967: 6-9, 23).

Причины, этапы и ход переселения горцев в Турцию рассматриваются в обобщающей работе «История народов Северного Кавказа (конец XVIII в. – 1917 г.)». Однако сведения о переселенцах карачаевцев и балкарцев здесь представлены весьма скупо (История народов Северного Кавказа..., 1988: 202-212).

Проблемы, связанные с жизнью зарубежной диаспоры в странах Ближнего Востока (Сирии, Иордании) и Турции исследовались в 1990 и 1994 гг. комплексной экспедицией ученых Института гуманитарных исследований Правительства Кабардино-Балкарской Республики и КБНЦ РАН. Собранный материал по истории и культуре опубликован в сборнике научных статей «Адыгская и карачаево-балкарская зарубежная диаспора: история и современность» (Адыгская и карачаево-балкарская, 2000). Значительный интерес в этом сборнике представляет статья М.Ч. Кучмезовой «Карачаевцы и балкарцы в Турции и странах Ближнего Востока» (история и современность). Анализируя причины карачаево-балкарской эмиграции, она отмечает, что «отмена крепостного права кардинально изменила социальную основу общества в Карачае и Балкарии. Многие таубии, традиционно эксплуатировавшие даровой труд крестьян, после реформы не сумели приспособиться к ведению собственного хозяйства и постепенно разорялись. Впрочем, и зависимые крестьяне, получив личную свободу за выкуп, оставались без средств существования. И тех, и других объединяли полная несостоятельность и растерянность. Они пополняли ряды мухаджиров. Обанкротившихся феодалов как бы влекло колесо фортуны, обедневших крестьян – поиск лучшей доли» (Кучмезова, 2000: 73). Автор прослеживает процесс адаптации первых поколений переселенцев к новым условиям и дальнейшее развитие диаспоры. Анализируя характер изменений в жизни карачаево-балкарской диаспоры, М.Ч. Кучмезова приходит к заключению, что «полностью трансформировалась материальная

культура, в области соционормативной - законсервированы элементы кавказской архаики, которая оставалась привычной стихией для первых поколений переселенцев» (Kuşmezova, 2000: 93).

Широкий аспект вопросов, связанных с бытованием в Турции, Сирии и Иордании устной словесной традиции на родном языке рассматривается в статье Х.Х. Малкандуева «Устная словесность как духовный источник карачаево-балкарской диаспоры». Им же записаны несколько фольклорных текстов, отсутствовавших в репертуаре сказителей Балкарии и Карачая» (Malkonduev, 2000: 115-166).

Интересный материал содержится в работе лингвиста Л.Ж. Жабеловой. «Проблемы функционирования карачаево-балкарского языка за рубежом (в Турции, Сирии, Иордании)». В ней она впервые обратилась к исследованию трансформации языка. Автор выявила изменения, которые произошли в карачаево-балкарском языке на фонетическом, лексическом, морфологическом и семантическом уровнях (Jabelova, 2000: 241-270).

Значительный вклад в изучение истории карачаево-балкарской диаспоры в Турции внесла З. Б. Кипкеева. В ее монографии «Карачаево-балкарская диаспора в Турции» рассматриваются причины, этапы эмиграции, география расселения и формирование карачаево-балкарской диаспоры. Анализируя причины и условия переселения, автор обобщает и резюмирует: «Переселения были хотя и добровольными, но вынужденными из-за тяжелого социально-экономического положения, катастрофического малоземелья, и неопределенности прав в землепользовании в Карачае и Балкарии. Кроме того, мухаджирство подогревалось религиозными предрассудками народных масс и надеждами на обещание турецкого султана обеспечить землей всех переселенцев (Kipkeeva, 2000: 122).

Рассматривая проблемы сохранения и развития культуры и быта диаспоры, исследователь отмечает, что в первой половине XX века в диаспоре основным видом хозяйственной деятельности оставалось традиционное скотоводство, В этот период соответственно сохранялась национальная материальная культура, в основных своих чертах связанная со скотоводством. В настоящее время в быту карачаевцев и балкарцев в Турции остались незначительные элементы былой самобытности и специфичности в поселениях, жилищах, пище и одежде (Kipkeeva, 2000: 123).

Изучению проблем истории и современного положения зарубежной черкесской диаспоры посвящена монография А. В. Кушхабиева. В ней анализируются основные периоды миграции черкесов (адыгов), процессы адаптации и их роль в социально-политической жизни стран Ближнего Востока, Северной Африки, Восточной и Западной Европы, Соединенных Штатов Америки (Kuşhabiev, 2007). Автор рассматривает роль северокавказских общественных организаций в сохранении культуры диаспоры.

Проблемы зарубежной диаспоры карачаево-балкарцев исследовались автором данной монографии в статье «Карачаево-балкарская диаспора в странах дальнего зарубежья» (Tetuev, 2012: 59-69). В ней на основе архивных и полевых материалов, собранных во время экспедиции в Турции, рассматриваются вопросы переселения части населения Карачая и Балкарии с исторической родины и расселения ее на новой территории. Исследуются проблемы социально-экономического и культурного развития карачаево-балкарских общин, механизмы сохранения этнической культуры. В выводах отмечается, что в связи с переселением во второй половине XX в. основной части соотечественников в города, ассимиляционные процессы стали усиливаться. Возрос удельный вес межнациональных браков, происходит трансформация культуры в целом. В условиях дисперсного проживания основная часть молодежи не владеет родным языком (Tetuev, 2012: 68).

Определенный интерес представляет поэтический сборник «С любовью к родине отцов...», куда вошли произведения авторов карачаево-балкарской диаспоры, проживающих в Турции. Стихи сборника в значительной степени расширяют наши знания о духовной жизни наших соотечественников, дают представление о художественном мире, думах и чаяниях творческой интеллигенции зарубежной диаспоры (Bittirova, 2014).

Существенный вклад в научное осмысление проблем эмиграции наших соотечественников внесен и самими представителями зарубежной диаспоры карачаево-балкарцев. Среди них особое место занимают работы историка и фольклориста М.А. Дудова. В статье «Трагедия карачаево-балкарских тюрок» (Aslanbek M. (Дудов М.), 1952). ученый, анализируя причины переселения карачаевцев и балкарцев в Турцию, называет главную из них - отмена крепостного права и передел земельных отношений, повлекший за собой разрушение веками устоявшихся исторически обусловленных общественно-социальных отношений.ⁱ Одним из первых обращается М.А. Дудов к теме депортации карачаевцев («Истребление Советами карачаевского народа» (Aslanbek M. (Дудов М.), 1951: 9-15).

Плодотворной является исследовательская работа доктора социологических наук Уфука Тавкула. Им опубликовано 6 монографий и более сотни статей, посвященных изучению этнической, социальной, культурной структуры кавказских народов. В своей работе «Путешествие к сердцу Кавказа» (2012 г., перевод с турецкого Алия Урусова), опираясь на материалы турецких архивов, автор рассматривает причины переселения, историю расселения карачаевцев и балкарцев в Турции. Также Уфук Тавкул представляет карачаево-балкарские обычаи и традиции, записанные из уст информатора Медихи Теке, проживавшего в Башхюйюке в 1982 г. Этот материал представляет большой интерес с точки зрения документирования сохранности этнокультурных традиций жителями села Башхюйюк по состоянию на 1960 г. В последующий период,

отмечает ученый, под влиянием социальных и экономических факторов происходит постепенная ассимиляция языка и культуры. Механизация в земледелии и изменения в традиционном стиле жизни, связанные с животноводством, процессом урбанизации приводят к тому, что традиционная жизненная структура села Башхюйюк начала изменяться. Однако жителям села, вопреки всем новшествам, удаётся сохранять в значительной мере старинные обычаи и традиции (Tavkl, 2012: 242-256).

Отражение проблем мухаджирского движения народов Северного Кавказа в трудах арабских и турецких исследователей рассматриваются в работе представителя "восточной" школы историков Фасих Бадерхан. В своей монографии «Северокавказская диаспора в Турции, Сирии и Иордании (вторая половина XIX – первая половина XX века)» ученый увязывает «...феномен эмиграции с различного рода социально-драматическими коллизиями, приобретающими трагический оттенок. Однако причины переселения, связанные именно с глубинными социально-экономическими процессами, выпадают из его поля зрения. Главными причинами автор считает Кавказскую войну, политику России и заинтересованность Турции и мировых держав в переселении горцев (Baderhan, 2001).

Значительный научный интерес представляет работа турецкого исследователя Рахми Туна «Переселение черкесов с Кавказа». По сути дела это обширный доклад, сделанный автором на научной конференции, посвященной проблемам мухаджирства, которая проходила в Стамбуле в 1997 г. К тексту выступления Р.Туна прилагается карта основных путей переселения с Кавказа и статистические данные о численности "мухаджиров". Автор особое внимание обращает на внутренние и внешние причины переселения. В вводных разделах своей работы автор дает краткую историю русско-кавказских отношений, а также раскрывает политические интересы Турции, Ирана, Англии и др. стран, связанные с овладением Кавказом (Tuna, 1997).

Проблемы идентичности карачаевцев, проживающих в Турции, освещаются в работе Нуруллах Табакчи (Битдаев) «Идентичность культуры турецких карачаевцев». Автор выделяет в качестве компонента, подтверждающего идентичность обычаи, язык, музыку танцы, религию. Анализируя современные процессы в культуре карачаевцев, он делает вывод: «С уходом старшего поколения переселенцев этническая культура трансформировалась. Национальный колорит сохраняется в какой-то степени в семье, в свадебных обрядах» (Tabakci, 2009: 36-37).

Второй этап формирования карачево-балкарской диаспоры связан с принудительными миграциями в период советской власти (1920 – 1930 годы). Эти проблемы рассматриваются в трудах В.Н. Земскова, О.О. Айшаева, А.В. Казакова, Ф. А. Борлаковой.

Определенный научный интерес представляет исследование В.Н. Земскова, посвященное кулацкой ссылке. Автор указывает, что всего за 1933 – 1940 гг. из районов Северного Кавказа было выселено 418586 человек. Ученый нашел статистические данные по национальному составу взрослых спецпоселенцев контингента «бывшие кулаки» по областям Узбекской ССР (март 1940 г.). Так, только по Ташкентской области графе «другие» значилось 212 карачаевцев, 135 балкарцев (Zemskov, 1994).

Проблемам высылки крестьян в ходе коллективизации посвящена статья О. О. Айшаева, в которой указывается, что только в 1930 и 1931 гг. с Северного Кавказа было выселено 38404 семей (Ayshaev, 2012).

Среди работ, посвященных процессу и этапам формирования северокавказской политической эмиграции в 20 – 40-х гг. XX в. привлекает внимание статья А.В. Казакова (Kazakov, 2005).

Исследованию процесса формирования и этнокультурной трансформации карачаево-балкарской эмиграции посвящена кандидатская диссертация Ф. А. Борлаковой. Автор рассматривает основные этапы эмиграции карачаевцев и балкарцев: переселение в XIX – начале XX вв., эмиграция в советский период (1920 – 1940 гг.). Выявлены истоки эмиграционных настроений у карачаевцев и балкарцев, показана их взаимосвязь с условиями и формами социальной адаптации к жизни иностранных государств. Проведен анализ роли общественных организаций диаспоры и средств массовой информации в сохранении этнической культуры карачаевцев и балкарцев (Borlakov, 2009).

Третьему этапу формирования карачаево-балкарской диаспоры в странах постсоветской Центральной Азии, являющейся прямым следствием депортации карачаевцев и балкарцев, посвящено значительное число научных работ (Bugaev and Gonov, 1997; 1998; 2003; Sabanchiev, 2004; 2008; Akkiev, Sabanchiev, 2014).

В монографических работах Х.–М.А. Сабанчиева исследуется история депортации балкарского народа в Среднюю Азию и Казахстан. Рассматривается положение балкарского социума в условиях ссылки, проблемы его реабилитации, показано национально-культурное развитие народа на современном этапе (Sabanchiev, 2008). В книгах ученого содержится богатый материал, раскрывающий основные факторы зарождения балкарской диаспоры, связанные с оседанием части балкарского народа в местах депортации.

Определенный научный интерес представляет диссертационное исследование Л.Н. Дьяченко «Депортированные народы на территории Кыргызстана (проблемы адаптации и реабилитации)». Автор обращает особое внимание на экономическое положение спецпереселенцев, в том числе карачаевцев и балкарцев. Ученый приводит интересные данные об их обустройстве, обеспечении земель, организации форм хозяйствования,

дальнейшего закрепления на местах проживания, решения социальных проблем, в том числе в сфере культуры и образования (Dyachenko, 2013). Также в работах Л.Н. Дьяченко «Депортированные народы на территории Кыргызстана (проблемы адаптации и реабилитации)», «Из истории депортированных народов Кавказа в Кыргызстан» на основе архивных материалов рассматриваются проблемы, связанные с правовым положением и первичной адаптацией спецпереселенцев, деятельностью государственных органов власти по обустройству депортированных народов, участию представителей депортированных народов в политической и общественной жизни Кыргызстана (Dyachenko, 2010; 2013).

Проблемы возникновения карачаево-балкарской диаспоры ближнего зарубежья, формирования, развития ее и современного состояния исследованы автором данного исследования в ряде научных работ. Так, в статье «Повседневная жизнь и стратегия выживания спецпереселенцев в 40 – 50 годы XX века» на основе архивных материалов и других источников рассматриваются различные аспекты повседневной жизни карачаевцев и балкарцев, депортированных в 40-е годы XX века; анализируются правовое положение, быт, условия труда, демографическая ситуация, образование и культура спецпереселенцев, а также процесс адаптации спецпереселенцев к новым условиям, выработки стратегии и тактики выживания (Tetuev, 2012: 33-42).

Вопросы развития демографических и миграционных процессов в карачаево-балкарской диаспоре в странах Центральной Азии в постсоветский период на основе новых статистических материалов и других источников исследуются в статье А. И. Тетуева «Карачаево-балкарская диаспора в странах Центральной Азии: демографические и миграционные процессы» (Tetuev, 2013: 85-89).

Проблемам сохранения и развития культуры карачаево-балкарской зарубежной диаспоры в условиях информационного общества посвящена работа А. И. Тетуева. В ней рассматривается роль социальных сетей в системе межкультурных коммуникаций карачаево-балкарской диаспоры. Определены рекомендации по совершенствованию межкультурного взаимодействия карачаево-балкарской зарубежной диаспоры (Tetuev, 2014: 75).

Определенный интерес в плане исследуемой проблемы представляют очерки, статьи и эссе по истории депортации народов в Казахстан, опубликованные в сборнике «Депортированные в Казахстан народы. Время и судьбы». В книге содержится богатый фактический и аналитический материал о современной общественно-политической и культурной жизни народов Казахстана, в том числе и представителей депортированных народов (Депортированные в Казахстан народы, 1998).

История депортации народов в Кыргызстан и жизни спецпереселенцев рассматривается в книге «Архивные документы свидетельствуют.

(Депортированные народы в Кыргызстане)». В третьем разделе книги освещаются вопросы реабилитации и дальнейшая судьба спецпереселенцев (Kizaeva и др., 1995).

Жизнь диаспор народов Северного Кавказа в Кыргызстане после распада Советского Союза исследуется в статье Алана Кубатиева «Народы Северного Кавказа» (Kubatiev, 1991).

Источниковую базу исследуемой темы составляют неопубликованные и изданные архивные документы, публикации в периодической печати.

Неопубликованная часть источников в основном представлена фондами Государственного архива Краснодарского края (ГАКК), Центрального Государственного архива Республики Северная Осетия – Алания (ЦГА РСО-А), Центральном Государственном архиве Кабардино-Балкарской республики (ЦГА КБР).

События второй половины XIX - начале XX в Карачае отражены в частности: «1-е и 2-е казачьи отделения Кубанского казачьего войска» (ГАКК Ф.318. Оп. 2. д. 2152); «Канцелярия начальника Кубанской области и наказного атамана Кубанского казачьего войска». В них содержатся материалы о земельном устройстве карачаевцев, проведении административной и крестьянской реформы, подготовке их переселения в Турцию в конце XIX - начале XX в. В документах Государственного архива Республики Северная Осетия –Алания хранятся сведения о проведении земельной и крестьянской реформы в Балкарии (ЦГА РСО-А Ф. 224, 262).

Материалы, связанные с эмиграцией балкарцев в дореволюционный период сохранились в документах Центрального государственного архива Кабардино-Балкарской республик, в частности: фонда «Управление Нальчикского округа Терской области» (ЦГА КБР Ф. 6, Оп. 2. д. 172).

Материалы политической эмиграции балкарцев в 1920-1940-х гг. отразились в документах (ЦГА КБР фонда Р-195. Оп. 1. д.3.). Проблемы эмиграции в советский период отражены в документах фондов Государственного архива Карачаево-Черкесской республики (ГА КЧР).

Среди архивных документов особый интерес представляют документы отделов спецпоселений НКВД-МВД Казахской ССР и Киргизской ССР. Анализ документов архивов Республик Казахстан и Киргизии позволяет сделать вывод, что адаптация переселенных в эти районы карачаевцев и балкарцев сопровождалось серьезными трудностями, хотя со стороны государственных органов власти было сделано многое, чтобы облегчить их проблемы в хозяйственно-бытовом устройстве. Подлинники многих документов из архивов Казахской и Киргизской ССР, отражающих жизнь балкарцев на спецпоселении, выявлены специально командированными в 1963г. архивистами из Кабардино-

Балкарии. Копии архивных материалов включены в коллекцию Центрального Государственного архиве Кабардино-Балкарской республики (Ф. Р-774).

Вторую группу источников составляют архивные материалы, опубликованные в сборниках документов по истории народов Северного Кавказа: «Кавказ и Российская империя: проекты, идеи, иллюзии и реальность. Начало XIX - начало XX вв.», «Социально-экономическое, политическое и культурное развитие народов Карачаево-Черкесии (1790 -1917)», " «Вдали от Родины (К 130-летию окончания Кавказской войны (1864-1994))». " Документы об эмиграции балкарцев в 1920-е гг. представлены в сборнике «Органы государственной безопасности и общество. Кабардино-Балкария (1920-1992)»

Значительное количество документальных публикаций, посвященных депортации народов Северного Кавказа, были опубликованы в 1990—2000-е гг. Были изданы специальные сборники документов, дающие возможность для изучения как истории депортаций в целом, так и судеб отдельных репрессированных народов, в частности, балкарцев . Указанные публикации позволяют раскрыть технологию проведения депортаций, их масштаб и последствия, а также обустройство спецпереселенцев на новых местах (Депортация народов СССР, 1991-1995; Сталинские депортации, 2005; Погружены в эшалоны, 1991; 40-50годы, 1992; Так это было, 1993; Реабилитация репрессированных народов,1994; Реабилитация народов России,200; Реабилитация как это было, 2000-2003; Крачаевцы. Выселение и возвращение, 1993; Балкарцы выселение, 2001; Час испытаний, 2001; Административные, 2000; Депортированные народы Кавказа в Кыргызстане, 2010).

Представляют определенный интерес материалы периодической печати, а также публикации газет и журналов, издаваемых карачаево-балкарской диаспорой в последние десятилетия.

Проблемы межкультурного взаимодействия карачаево-балкарской зарубежной диаспоры в условиях информационного общества освещаются в электронных ресурсах – сайтах государственных органов власти и общественных объединений и групп (Официальные сайты).

Таким образом, краткий обзор историографии карачаево-балкарского зарубежья показывает, что исследование проблемы развивалось с установлением реальных контактов и связей между Россией и его регионами с эмиграцией на общественном и государственном уровнях. В настоящее время в этом процессе наметился ряд важных тенденций, а именно: по мере изучения истории и культуры зарубежной диаспоры карачаевцев и балкарцев происходит расширение верхней границы исследований все ближе к современности, что позволяет увидеть в комплексе все слои, образованные различными миграционными потоками, процесс взаимовлияния различных поколений миграций.

История и культура карачаево-балкарского зарубежья в странах Ближнего Востока освещена гораздо подробнее. Вместе с тем большинству исследований, раскрывающих различные аспекты жизни диаспоры, часто не хватает, пусть кратких, но внятных изложений методологических позиций занимаемых ее авторами. Кроме этого, крайне мало научных работ исследующих политическую эмиграцию в период советской власти, а также проблем диаспор балкарцев и карачаевцев в странах постсоветской Центральной Азии. Между тем опыт сохранения культурной и языковой идентичности дореволюционной эмиграцией приобретают все большее прикладное значение в отношении современного развития карачаево-балкарской диаспоры ближнего зарубежья.

Автор полагает, что изучение истории возникновения и развития зарубежной диаспоры карачаевцев и балкарцев окажет содействие:

- расширению сотрудничества зарубежных общественных объединений и соотечественников с республиками Северного Кавказа в сфере образования, науки, культуры и экономики;
- добровольной интеграции в политическую, социальную и экономическую жизнь государств, адаптации к местной культуре при сохранении собственной культурной самобытности;
- взаимодействию и трансляции культур с целью взаимообогащения и этнокультурного развития.

İSTOÇNİKİ

- Administrativno-territorialniye preobrazovaniya v Kabardino-Balkarii. İstoriya i sovremennost: Sb. dokumentov. Nalçik: «El-Fa» 2000.729s.;
- Balkarsı: viseleniye, na spesposelenii, rehabilitasiya. 1944-2001: Dokumenti, materialı, kommentarii. (Avt.-sost., Sabançiyev H.- M.A). Nalçik, 2001;
- Deportasii narodov SSSR (1930—1950-e godı). M., 1992-1995. Ç. 1, 2;
- Deportirovanniye narodi Kavkaza v Kirgızstane: Sbornik dokumentov i materialov. (Sost: T.D Dâçenko, L.N. Dâçenko, A. A. Karımsakova, D.Ş. Kızayeva)Bişkek,2010. 534s.
- Karaçayevsı. Viseleniye i vozvraşçeniye (red. Aliyev A.A). Çerkessk, 1993. 176;
- Pogrujeni v eşelonı i otpravlenı k mestam poseleniy... // istoriya SSSR. 1991. № 1;
- Reabilitasiya narodov Rossii: sb. dokumentov. M.,2000.;
- Reabilitasiya repressirovannıh narodov i grajdan. Dokumenti. 1954-1994,M: İEA RAN, 1994.104s.;
- Reabilitasiya: kak eto bilo: dokumentı Prezidiwma SK KPSS i drugıye materialı: v 3 t. M., 2000-2003gg.;

Stalinskiye deportasii. 1928-1953: Dokumentı. M., 2005;
40—50-e godı: posledstviya deportasii narodov (svidetelstvuyut arhivı NKVD - MVD) // istoriya SSSR. 1991. 1992. № 1 i dr.;
Tak eto bilo: nasionalniye repressii v SSSR. 1919-1952 godı: hudoj. - dokum. sb. M., 1993. t. 1-3.;
Ças ispitaniy. deportasiya, reabilitasiya i vozrojdeniye balkarskogo naroda: (dokumentı i materialı). Nalçık: Elbrus, 2001. 904s.;

Ofisialnıy saytı:

Ofisialnıy sayt Glavı KBR// Elektronniy resurs: www.president-kbr.ru; Ofisialnıy sayt Pravitelstva KBR//www.pravitelstvokbr.ru;
Ofisialnıy sayt Parlamenta KBR// www.parlament-kbr.ru;
Ofisialnıy sayt Glavı i Pravitelstva KÇR// www.kchr.ru;
Ofisialnıy sayt Narodnogo Sobraniya (Parlamenta) KÇR//parlament09.ru
Ofisialnıy sayt gazetı «Zaman» // Elektronniy resurs: www.zaman.smikbr.ru/downloads.php;
Ofisialnıy sayt gazetı «Karachay» www.karachay.smi09.ru/487-karachajj-25-aprelni-5.html;
//www.pravitelstvokbr.ru/k-br/kbr-
Ofisialnıy portal Fonda sodeystviya razvitiyu karachayevo-balkarskoy molodeji «Elbrusoid»// Elektronniy resurs: www.elbrusoid.org ;
Informacionniy portal// Elektronniy resurs: www.karachays.com/board/ ; Ofisialnıy sayt Kâzima Meçiyeva// www.k-mechiev.ru;
Ofisialnıy sayt Kaysına Kuliyeva// www.k-kuliev.ru;
Ofisialnıy sayt Omara Otarova // www.omarotarov.ru;
Ofisialnıy sayt İsmaila Miziyeva // www.misiev.ru. (data obraşçeniya 05.02.2014 g.).
Ofisialnıy sayt Karachay-Malkar Turkiye//www.kamatur.org (data obraşçeniya 05.02.2014 g.);
Ofisialnıy sayt «Cawcasus» // www.cawcasus.8k.com/indeh-eng.htm (data obraşçeniya 05.02.2014 g.);
Ofisialnıy sayt g. Afon// www.yowtube.com/user/AfyonKaracay (data obraşçeniya 05.02.2014)
Ofisialnıy sayt AKBA// Elektronniy resurs: www.akba.org (data obraşçeniya 05.02.2014 g.);

Literatura facebook:

Karachay-Malkar Turkiye // Elektronniy resurs: www.facebook.com.kamatur.org;
Karachay Arts Cultures// www.facebook.com/culduz?fref=tl_fr_boh;
Qaraçaylıla-Malqarlıla // www.facebook.com/growps/karachaymalkarlila/files/;

KavkazQaraçaydernegi//
[www.facebook.com/gokceyayla.kafkas.karacay.dernegi?hc_location=time line](http://www.facebook.com/gokceyayla.kafkas.karacay.dernegi?hc_location=time_line);
AKBA// www.facebook.com/AKB_Aorg; Qaraçay adet,na mıs// www.facebook.com/growps/karacay2011;
Qaraçaylar // www.facebook.com/growps/KARACHAYMALKAR;
As- alan kultur dernegi // www.facebook.com/growps/asalanbashuyuk;
Karacay-malkar-dernegi-eskisehir//115639165234051?fref=;
Karacay-malkar-dernegi /doglat/ www.facebook.com/growps/doglat/ (data obraşçeniya 05.02.2014 g.);
Ofisialniy sayt // Siriyada qaraçay malqar mileyet // URL: <http://www.facebook.com/growps/396368827114218> ;
Ofisialniy sayt «Karacay Malkar'lıların Duyuru Platformu»// www.facebook.com/growps/220857634594935/(data obraşçeniya 27.04.2014 g.).

Literatura

- ABAYEV M.K. Balkariya istoriçeskiy oçerk // J. Musulmanin.- Parij, 1911. №№ 14-17. S. 627-617;
ABAYEV M.K. Bolnoy vopros // Etüdi o Balkarii / Sost. T.Ş. Bittirova // Nalçik, 2007. 408 s.
Adıgskaya İ Karaçayevo-Balkarskaya Zarubejnaya Diaspora: İstoriya İ Kultura. Nalçik, 2000. 271 s.
AYSHAYEV O.O. Ssilki İ Vısılki Krestân, Repressirovannıh V Period Kollektivizatsii // Politiceskiye repressii v Kabardino-Balkarii v 1918- 1930gg.(Stati i dokumentı), Vip. 6. Nalçik, 2012. S. 20-24
AKKIYEVA S. İ., H.-M. A. Sabançiyev Balkarskiy narod v godı voynı i deportatsii (1941-1957gg.): (k 70-letiyu nasilsilstvennogo viseleniya balkarskogo naroda). Nalçik: Elbrus, 2014.320 s.
ASLANBEK M. (Dudov M.). Karaçay ve Malkar Türklerinin Faciası, Ankara, 1952.
ASLANBEK M. (Dudov M.). 'The Extermination by the Soviets of the Karachay people // Caucasian Review Munich, 1951. S. 9-15
BADERHAN F. Severokavkazskaya diaspora v Tursii, Sirii i İordanii (vtoraya polovina XIX - pervaya polovina XX veka). M., 2001.
BİTTİROVA T. Ş. Ata jurtnu iynaqlap. Nalçik, 2014. 159 s.
BORLAKOVA F.A Karaçayevo-balkarskaya emigrasiya: etapi formirovaniya i etnokulturnoy evolüsii (vtoraya polovina XIX -pervaya polovina XXv.). Avtoref. diss. na soiskaniye uçenoy stepeni kandidata istoriçeskih nauk. Pâtigorsk, 2009. 25 s.
BORLAKOVA F.A Karaçayevo-balkarskaya emigrasiya: etapi formirovaniya i etnokulturnoy evolüsii (vtoraya polovina XIX -pervaya polovina XXv.). Avtoref. diss. na soiskaniye uçenoy stepeni kandidata istoriçeskih nauk. Pâtigorsk, 2009. 25 s.
BUGAY N.F. and GONOV A.M Kavkaz: narodi v eşelonah (20—60-e godı).M.,1998.368s.;

- BUGAY N.F. and GONOV A.M. «Po rešeniyu Pravitelstva Soyuz SSSR...». Nalçik, 2003.927s.;
- BUGAY N.F. and GONOV A.M. V Kazahstan i Kirgiziyu iz Prielbrusâ. Nalçik, 1997;
- Vdali ot Rodinı (K 130-letiyu Okonçaniya Kavkazskoy Voynı (1864-1994) / Sost. H.M. Dumanov. - Nalçik: El-Fa, 1994; Deportirovanniye v Kazahstan narodi. Vremâ i sudbi. Almatı,1998. 414 s.
- DYACHENKO L.N. Deportirovanniye narodi na territorii Kirgizstana (problemı adaptasii i reabilitasii. Bişkek. 2013.390s.;
- DYACHENKO L.N. Deportirovanniye narodi na territorii Kirgizstana (problemı adaptasii i reabilitasii): avtoref. dis. ... d-ra ist. nauk. Bişkek, 2013.
- DYACHENKO L.N. İz istorii deportirovannih narodov Kavkaza v Kirgizstan. Moskva-Bişkek:izd-vo KRSU. 2010. 142s.
- JABELOVA L.J. Problemı Funkcionirovaniya Karaçayevo-Balkarskogo Yazıkı Za rubejom (v Tursii, Sirii, İordanii) //Adıgskaya i Karaçayevo-Balkarskaya Zarubejnaya Diaspora: istoriya i kultura. Nalçik, 2000. 270 s. S. 241-270.
- ZEMSKOV V.N. Sudba «kulaskoy ssilki»(1930-1954gg.)//Oteçestvennaya istoriya. 1994. № 1. S. 129-130.
- İstoriya Narodov Severnogo Kavkaza. Kones XVIII v. - 1917 g. / Otv. red. A.L. Naroçniskiy. M.: Nauka, 1988. 670 s.
- Kavkaz i Rossiyskaya imperiya: proyektı, idei, illüzii i realnost. Naçalo XIX - naçalo XX vv. / Sost. Ya.A. Gordin, V.V. Lapin, G.G. Lisisin, B.P. Milovidov. - SPb.: İzd-vo «Zvezda», 2005;
- KAZAKOV A.V. Deyatelnost organov bezopasnosti Kabardino-Balkarii po neytralizatsii podrivnih aksiy emigrantskih organizatsiy v 20-h - 50-h gg. XX veka. Dis. kand. ist. nauk. M., 2005.
- KASUMOV A.H. Razniye sudbi. Nalçik, 1967. 88 s.
- KİPKEYEVA Z.B. Karaçayevo-balkarskaya diaspora v Tursii. Stavropol, 2000. 184 s.
- KUBATİYEV A. Narodı Severnogo Kavkaza // Pod nebom Kirgizstana Frunze. 1991.
- KUÇMEZOVA M.Ç. Karaçayevsı i balkarsı v Tursii i stranah Blijnego Vostoka (istoriya i sovremennost) // Adıgskaya i karaçayevo-balkarskaya zarubejnaya diaspora: istoriya i kultura. Nalçik, 2000. S.70-97
- KUŞHABİYEV A.V. Oçerki istorii zarubejnoj çerkeskoy diasporı: Nalçik: El-Fa, 2007. 320 s.
- KIZAYEVA D.Ş., DosenkoT.D., Begaliyev S.İ. Arhivniye dokumentı svidetelstvuyut. (Deportirovanniye narodi v Kirgizstane. Bişkek, 1995. 96 s.
- MALKONDUYEV H.H. Ustnaya slovesnost kak duhovniy istoçnik karaçayevo-balkarskoy diasporı // Adıgskaya i karaçayevo-balkarskaya zarubejnaya diaspora: istoriya i kultura. Nalçik, 2000. 270 s. S. 115-166.
- NEVSKAYA V.P. Karaçay v poreformenniy period. Stavropol, 1964. 227 s.
- TABAKCI, Nurullah. Alt Kulturlerde Kimlik Turkiye deki Karacaylar. Konya, 2009. 179c

- Organı gosudarstvennoy bezopasnosti i obşçestvo. Kabardino-Balkariya (1920-1992) / Sost. A.V. Kazakov. - Nalçık, 2007Сабанчиева Х.-М. А Были сосланы навечно. Нальчик: «Эльбрус» 2004-160с.;
- SABANCHIYEVA H.-M. A. Vozvraşçeniye na Rodinu. M.: Pomatur,2007.192s.;
- SABANCHIYEVA H.-M. A. Balkarsı: viseleniye i vozvraşçeniye, Nalçık: «Elbrus», 2008. 437s.;
- Sosialno - ekonomiçeskoye, politiçeskoye i kulturnoye razvitiye narodov Karaçayevo-Çerkesii (1790 -1917) / Sost. V.P. Nevskaya, İ.M. Şamanov, S.G. Nesmaçnaya. - Rostov-na-Donu: İzd-vo RGU, 1985;
- TUNA R. Cerkleslerin Kafkasya'dan Gocu/ /Kafkazy Uzerine Bes Konferans. Istanbul, 1997.
- TAVKUL Ufuk. Karaçay-Malkar: Puteşestviye k serdsu Kavkaza. Pâtigorsk: OOO «RIA-KMV», 2012. 268 s.
- TETUEV A. İ. Karaçayevo-balkarskaya diaspora v stranah Sentralnoy Azii: demografiçeskiye i migrasionniye prosessi. Gumanitariy Ūga Rossii. 2013, №2. S.85 - 89
- TETUEV A.İ. Karaçayevo-balkarskaya diaspora v stranah dalnego zarubejâ // DE CAWCASO İstoriko-etnografiçeskiy almanah. Vip. 4. Karaçayevsk, 2012. S. 59-69
- TETUEV A.İ. Povsednevnyaya jizn i strategiya vijivaniya spespereselensev v 40 - 50 godı XX veka // Vestnik Kalmiskogo İnstituta gumanitarnih issledovaniy RAN.2012, №3. - S. 33-42
- TETUEV A.İ. Problemy mejkulturnogo vzaimodeystviya karaçayevo-balkarskoy zarubejnoj diasporı v usloviyah informasionnogo obşçestva Vestnik Kalmiskogo instituta gumanitarnih issledovaniy RAN. 2014, №3, 57-64.
-

«KARATSCHAJISCHE STUDIEN» ВИЛЬГЕЛЬМА ПРЕЛЕ: СТРУКТУРА И СОДЕРЖАНИЕ

«Karatschajische Studien» by Vilmoš Pröhle: Structure and Contents

S. K. BASHIEVA* & R. S. ALIKAEV** & M. R. TOGUZAEVA***

Резюме: Статья посвящена работе известного австро-венгерского тюрколога В. Прёле «Karatschajische Studien» как памятнику истории карачаево-балкарского языка. В статье отмечается необходимость филологического анализа данного исследования для его учета при реконструкции этапов развития карачаево-балкарской филологии и ее истории. В. Прёле включил в «Karatschajische Studien» лингвистический очерк карачаевского варианта карачаево-балкарского языка, состоящий из разделов фонетики и морфологии, фольклорных и этнографических этюдов, словаря, которые, безусловно, представляют научный интерес для широкого круга ученых в области истории языка, фольклора, культуры и быта карачаевцев в начале XX столетия. В данном объемном исследовании В. Прёле дал системное описание фонетических, морфологических, синтаксических особенностей карачаевского варианта карачаево-балкарского языка, впервые составил, всесторонне описал и ввел в научный оборот системно структурированный словник, отражающий совокупность лингвокультурной информации, важной для понимания этнической картины мира карачаевцев в ее историческом развитии. Статья имеет как теоретическую, так и практическую значимость. Полученные в ней результаты могут быть учтены и использованы при исследовании особенностей становления карачаево-балкарского языка в диахроническом плане.

Ключевые слова: В. Прёле, карачаевские штудии, карачаево-балкарский язык.

Makale Gönderim:

09.10.2015

Kabul Tarihi:

10.12.2015

* Bashieva Svetlana K. (Башиева Светлана Конакбиевна).-Ddoctor of Philology, professor, head of the Russian Language and General Linguistics Chair of Kh.M.Berbekov Kabardino-Balkarian State University(Russia). E-mail: bfo-pdo@mail.ru

** Alikaev Raşid S.(Аликаева Рашида Султановича) Doctor of Philology, professor, head of the German Language Chair of Kh. M. Berbekov Kabardino-Balkarian State University (Russia). E-mail: ralikaev@mail.ru

*** Toguzaeva Mirrat R. (Тогузиева Миррат Рашидовна) PhD in Philology, associate professor of the Foreign Languages Chair of Kh.M.Berbekov Kabardino-Balkarian State University (Russia). E-mail: ralikaev@mail.ru

Abstract: *The article is devoted to the work of the famous Austro-Hungarian Turkologist V. Pröhle «Karatschajische Studien» as a monument to the history of Karachai-Balkar language. The paper accentuates the necessity of philological analysis of this research for its consideration when reconstructing the stages of the development of the Karachai-Balkar Philology and History. V. Pröhle's «Karatschajische Studien» presents a linguistic essay of the Karachai variant of Karachai-Balkar language, consisting of sections of Phonetics and Morphology, folklore and ethnographic studies, dictionaries, which are certainly of scientific interest for a wide range of scientists in the field of the history of language, folklore, Karachai culture and life in the early twentieth century. In his research V. Pröhle gave a systematic description of phonetic, morphological, syntactic features of Karachay variant of Karachai-Balkar language; he was the first to comprehensively describe and introduce into scientific circulation a systematically structured vocabulary that reflects the totality of the linguistic information important for the understanding of the historical development of the world view of ethnic Balkars. The article has both theoretical and practical significance. It can be made use of in further studies on the peculiarities of the formation of Karachai-Balkar language in diachronic terms.*

Key words: *V. Pröhle, Karatschajische Studien, Karachay-Balkar language.*

Перед исследователями карачаево-балкарского языка стоят серьезные задачи по изучению памятников его истории, к числу которых можно отнести и работы Вильгельма Прёле «Karatschajische Studien» / «Карачаевские штудии» и «Balkarische Studien» / «Балкарские штудии» (Pröhle, 1909; Pröhle, 1914-1916). Необходимо отметить, что многочисленные ссылки на них в исследованиях филологов и историков не позволяют в полной мере судить об их истинной научной и практической ценности.

Как известно, до Октябрьской революции вопросы истории, этнографии, языка карачаевцев и балкарцев рассматривались эпизодически и не были объектом системного описания. В данном аспекте особую ценность представляют работы немецкого ориенталиста Ю. Клапрота, венгерского тюрколога В. Прёле, русского лингвиста Н.А. Караулова и других, которые дают нам представление о языке, фольклоре и этнографии карачаевцев и балкарцев. В этой связи мы обратились к тексту «Карачаевских штудий», полученному одним из авторов данной статьи из библиотеки Боннского университета (ФРГ), Университета Мачерата (Италия), библиотеки Конгресса США, благодаря помощи наших коллег ВитториоТомеллери и Н. Бондарко.

Согласно биографическим сведениям, В. Прёле – первый зарубежный ученый, начавший научное описание карачаево-балкарского языка. Он по приглашению академика В.В. Радлова, председателя Русского комитета Международного Средне- и Восточно-Азиатского исследовательского общества, приехал на стажировку с целью сбора филологического материала по трем тюркским языкам, в том числе и карачаево-балкарскому языку. В это же время в Дагестане венгерский языковед Юлиус Немет собирал материал по кумыкскому языку, в Чувашии – Дюла Месарош по чувашскому языку.

Известно, что бо́льшая часть собранного В. Прёле фактологического материала по карачаево-балкарскому языку, включающего сведения о языке, фольклоре и этнографии, опубликована в X, XV и XVI томах журнала «Keleti Szemle» («Восточное обозрение») за 1909-1916 гг. в виде параллельного карачаево-балкарско-немецкого текста.

Безусловно, «Карачаевские штудии» сегодня представляют огромный научный интерес прежде всего как богатый и системно структурированный источник, позволяющий рассмотреть проблемы карачаево-балкарской филологии в историко-культурном плане. Они включают в себя как тексты разножанровых произведений устного народного творчества, так и уникальные очерки фонетики, грамматики карачаево-балкарского языка, а также словарь. Известно, что в период пребывания в Карачае В. Прёле изучил карачаевский язык при помощи учеников мусульманской школы Мурата Аджиева и Мазана Тамбиева, которые также выступали в качестве информантов собранного им фактологического материала и посредниками в его общении с носителями карачаевского языка.

«Карачаевские штудии» В. Прёле, как и «Балкарские штудии», никогда не были объектом научного изучения, а тем более коллективного обсуждения. Впервые фрагменты фольклорной части были опубликованы в 1983 году в книге «Карачаево-балкарский фольклор в дореволюционных записях и публикациях» с комментариями А.И. Алиевой, транслитерацией и переводом балкарских текстов на русский язык – Т.М. Хаджиевой, карачаевских текстов – А.А. Джаппуевым. Их заслуга неопределима, так как они открыли не только отечественным читателям, но и ученым новые текстовые материалы. «Публикации В. Прёле, – отмечает А.И. Алиева во вступительной статье к изданию, – занимают исключительное место среди сохранившихся до наших дней дореволюционных записей карачаево-балкарского фольклора, ибо содержат тексты на языке оригинала. В силу этого они представляют несомненный интерес не только для фольклористов, но и для лингвистов» (Karachaevo-Balkarskiy Folklor, 1983. С.27).

Однако даже поверхностное сопоставление опубликованных материалов с оригиналом, полученным из указанных выше библиотек, показало, что «Карачаевские штудии» нуждаются в глубоком научном осмыслении как памятник истории карачаево-балкарской филологии. В этой связи задачей настоящей статьи является постановка отдельных проблемных вопросов для последующей тщательной работы над первоисточником и обоснования лингвистической значимости исследования В. Прёле.

Данная работа представляет интерес и в том, что впервые в научный оборот вводятся оригиналы текстов в полном объеме, в отличие от существующих в настоящее время фрагментов, представленных с нарушением структуры и содержания оригинала. Подобный подход к изучению и презентации памятника истории языка открывает новое исследовательское поле для ученых, которые получают аутентичный материал в той форме, в которой он зафиксирован более 100 лет тому назад. Особую значимость для исследователей имеет транскрипция устного языка, отражающая особенности обиходно-разговорного языка начала XX столетия.

Структура представленного В. Прёле материала включает:

Karatschaische Laut- und Formenlehre / Очерк фонетики и грамматики карачаевского языка (Р.215-135), который на русском языке не издан. В нем отражены фонетические и грамматические особенности карачаевского варианта карачаево-балкарского языка.

В первой части очерка Вильгельм Прёле вводит 38 транскрипционных знаков для выражения звукового состава карачаевского варианта карачаево-балкарского языка: a, b, c, č, d, e, f, g, ʏ, h, χ, i, ĭ, j, k, k', q, q', l, m, n, ŋ, o, ö, p, p', r, s, š, t, t', u, ŭ, v, w, z, ž, ž̇, дает характеристику качеству каждого звука в различных позициях его функционирования. Он затрагивает проблемы классификации

звуков, останавливается на их артикуляционных особенностях. Описание фонетики, проведенное В. Прёле, дает нам основание считать, что это была первая попытка научного описания звуковой системы карачаево-балкарского языка, безусловно, заложившая основы теоретической разработки данного раздела карачаево-балкарского языкознания.

Во второй части очерка В. Прёле рассматривает части речи: имя существительное, имя прилагательное, имя числительное, местоимение, глагол. Интерес для изучения истории карачаево-балкарского языка представляют прежде всего грамматические особенности, зафиксированные исследователем. Даже краткий сравнительный анализ представленного им грамматического описания с современной грамматикой карачаево-балкарского языка позволяет вести речь о тех изменениях, которые произошли в карачаево-балкарском языке в течение одного века. В частности можно проследить эволюцию морфолого-синтаксических особенностей карачаево-балкарского языка, реконструировать состояние карачаевского варианта языка, в том числе и живой устной речи, образцы которой сохранились в текстах, записанных В. Прёле.

Кроме того, следует отметить, что наличие фонетических, грамматических вариантов в представленных В. Прёле произведениях, а также в словаре свидетельствуют о том, что в карачаево-балкарском языке начала XX века сосуществовали древние общетюркские вариативные формы, одна из которых соотносится с рудиментами, находящими свое отражение в обиходно-разговорном языке, как, например,

формы множественного числа имен существительных: таула–таулар, адамла–адамлар, талала–талалар, атла – атлар, итле–итлер, юйдегиле – юйдегилер, карачайтыла–къарачайтылар, анала–аналар, къушла–къушлар; джырлар, кюйлер, кюллер;

местоименные формы: кимле – кимлер, була – была и т.д.

глагольные формы: келесе – келесен, суймегеллер – суймегенле, тыйаллар – тыйлла, къалама – къаламан – къаламын, къаласа – къаласан – къаласын – къалсалар, къоркъмайдылар – къоркъмайдыла, болдулар;

формы послелогов: ючю – ючюн, была – бла и т.д.

Среди представленных выше грамматических форм слов особый интерес вызывает древняя общетюркская форма множественного числа -лар/-лер (как специализированная форма, которая встречается лишь в фольклорных текстах), которая на сегодняшний день употребительна в карачаево-балкарском языке в усеченной форме (-ла/-ле).

В целом данный материал представляет собой богатый источник, позволяющий выявить особенности становления синонимических форм как

конкурентных образований в процессе становления нормы карачаево-балкарского языка в описываемый период. При этом отметим, что вариативность форм зависит, как показывает анализ фольклорных произведений, этнографического материала, от языковой личности рассказчика. Так, в сказках преобладают клишированные разговорно-бытовые формы, в некоторых лирических песнях – общетюркские формы и русизмы, на выбор которых, вероятно, существенное влияние оказывали фоновые знания и социокультурный уровень адресанта.

Полагаем, что анализ примеров устной разговорной традиции позволит осветить и грамматические факты общенародного языка, то есть языковую действительность того периода, а также проследить этапы становления и развития фонетических и морфологических норм.

Особый интерес представляет и такой аспект, как пространственная картина мира карачаевцев и балкарцев в начале XX века, в частности географические наименования, личные имена – для ономастических исследований как фрагменты концептуального мира карачаевцев и балкарцев. В материалах В. Прёле зафиксированы древние формы карачаевских фамилий, представленные в таких вариативных образованиях: Салпагар – Салпагарла, Чотча – Чотчала, Акъмакъ – Акъмакъла, Чома, Ижа, Жамбекле, наряду с употребительными сегодня формами: Салпагарлары, Чотчалары, Акъмаклары, Чомалары, Ижалары, не используемые ныне или редко встречающиеся женские имена: Абап, Балду, Балдан, Балли, Чабы, Сыйлыхан, Тана, мужские имена: Чопан, Акъбай, Дебош, Гапалау, Кёкез, Къату, Махра, Семен, географические наименования: Ахметовски «казачья деревня на Кубани», Акъ-къала «город на Кубани», Ысхауат «карачаевское село», Бахсан «Баксан», Гегин «река в районе Майкопа», Кырым «Крым», Къобан «Кубань», названия этносов: балкъар «балкарец», черкес «кабардинец», къумукъ «кумык», тау къумукъ «горный кумык», тюз къумукъ «равнинный кумык».

В «Карачаевских штудиях», помимо грамматического очерка, представлены в последующем разделе разнообразный фольклорный и этнографический материалы, что, безусловно, имеет огромную научную ценность, открывает новое исследовательское поле как для фольклористов, так и для лингвистов.

В наши задачи в соответствии с заявленной темой не входит анализ этих произведений, тем не менее мы перечислим фрагменты, включенные В. Прёле в раздел «**Karatschajische Texte**» / «Карачаевские тексты».

2. Karatschajische Texte. S. 235-304 //Карачаевские тексты (с.235-304):

А) Sprichwörter / Пословицы. Этот раздел состоит из 16 пословиц и поговорок, как, например: 1. *Ашыкъкъан суу тенгизге джетмез.* 2. *Къартны бурнун сюрт та оноугъа тут.* 3. *Джарлыны чырагъы мутхуз джанар.* 4. *Эртте*

тургъанны эркек-аты тай табар. 5. Акърын аякъ тап басар и др. (Здесь и далее все формы даны в варианте оригинала – Башиева С.К., Аликаев Р.С.).

В) Rätsel / Загадки, включающие шесть единиц:

Не барама, не барама, балта узуну баралмайма. – Тирмен-таш.

Суугъа кирсе бир бола, суудан чыкъса минг бола. – Ат-къуйругъу.

Таш тубюнде мыйала-мынчакъ. – Чабакъ.

Сууда туады, джерде джашайды, анасын кёрсе ёледи. – Буз.

Башы тешик, тубю тешик, ортасы от была суу. – Самовар.

Биз ангнга къарай, ол кёкке къарай. – Лампа.

В данном разделе обращают на себя внимание две последние загадки, ответы на которые отражают процесс активного проникновения русского языка в такой исконно этноспецифический жанр, как загадка.

С) Lyrische Volkslieder / Лирические народные песни.

Этот

раздел состоит из 34 куплетов, из которых в издании «Карачаево-балкарский фольклор...» 4, 6, 8, 10, 11, 13, 14, 20, 26-30, 33, 34 куплеты отсутствуют. Кроме того, ссылки на страницы оригинала не всегда совпадают, например, вместо 241 страницы указана 242 страница. В качестве примера можно привести следующий фрагмент:

Къап-къара ды къашларын,
кюмюш-мыйала кёзлерин;
Къуранны хаттын айтхаллай
аузунгнан чыкъкъан сёзлерин.

Сорсам, хапар айтады
кёкте баргъан кёгюрчюн;
Петербугъа деричин
барырэм сени кёрю'чюн....

D) Epische Volkslieder / Эпические песни. Раздел состоит из шести песен:

1. Abap/ Абап – из двух частей (а и b), состоящих соответственно из 29 и 12 строк. Песня отсутствует в указанном выше издании. В качестве примера приведем отрывок:

a)

Юйюбюзню артында юч терек,
юйюбюзге тиреу болгъай эди!
ол акъ-танглай, саз-бет джаш
анама кюйёю болгъай эди!
Къарылгъачым, къайдан уча келесен
къанатларынгы талдырып?
бир ёлгеннен сонгра кимни кёргенсиз
орус дохтурлагъа дарман салдырып, сау болуп?...

2. Salpayarlanı Гаpалаunu žiri / Салпагъарланы Гапалауну джыры. Песня состоит из состоит из двух частей (а и b), каждая из которых соответственно из 22 и 6 строк. В качестве примера приведем следующий отрывок:

a)

Къара кюллер мангнга келген заманда
нёгерлерим хомух болдулар, амалла:
тогъуз гйаур мангнга джетхен заманда
ыстауатта къачып бугъуп къалалла....

3. Qanamatn i žiri / Къанаматны джыры состоит из 26 строк. В качестве примера приведем отрывок:

Ойра, Алий-улу, тулпар туугъан Къанамат!
тёрт санынгнан бирча уруп къан агъады!
Сени сойгъан Учкъулан-эл джамагъат.
Иги-сагъан бурун кибик эки айны джашар эди
Мёлехангнга терс-къобузну тарттырып,
Къанаматха къара перданны аттырып,
Къашту-улу Къаспотха джырлар, кюйлер айттырып,
джаш Кёкезни джаш-джумушха чаптырып....

4. Iļjasnı žiri / Ильясны джыры. В издании «Карачаево-балкарский фольклор...» (Нальчик: Эльбрус, 1883) отсутствует. Песня состоит из 32 строк. Приведем фрагмент песни:

Анамдан туугъанлы Къобанны бойнунда атлы болуп джюрюдюм,
бу джол болмаса,къойан чыкъмагъан эди джолумдан,
тюз закон была сары гйаурла мал тутмагъан эди къолумдан.
Окъ тийгенде алтын-сагъатым чачылып тюшкенди къолумдан.
джыйырма была сегизден азны сюрмей эдим
аргъы Лаба была берги Гегинни бойнуннан.
Аллах юлюш этсин сыйлы дженнетлерни джолуннан!

5. Yörme / Джёрме в издании «Карачаево-балкарский фольклор...» опубликован под номером 4, в оригинале идет под номером 5, состоит из 31 строки, приведем отрывок из песни:

Къарачайдан чыкъкъанды зыччуу аскер
кеч была Акъмакълагъа джыйылдыла;
Акъмакъланы эски арбазгъа кючтен сыйындыла.
Акъмакъланы Семенни алдыкъ джол-устагъа...

6. Solman /Солман. В издании «Карачаево-балкарский фольклор...» отсутствует, песня состоит из 29 строк. Приведем фрагмент песни:

Атха аруу джарашады кюмюш-ёшюллюк
келинин ойнатады Солман, башы кесиллик!

В целом и лирические, и эпические песни, записанные В. Прёле, как образцы многовекового устного народного творчества карачаевцев являются ярким отражением фрагментов этнической картины мира, содержащей важную для восприятия и понимания быта, нравов, мировоззрения, аксиологических установок, духовных ценностей карачаевцев в начале XX столетия лингвокультурную информацию, которая, полагаем, будет интересна в научном плане широкому кругу исследователей.

Е) Etnographisches/Этнографическое состоит из 8 частей, из которых в издании «Карачаево-балкарский фольклор...» опубликована часть (с пропуском абзаца g) № 7 без пагинации. Небольшой материал, записанный В. Прёле, содержит географические, этнографические, исторические, социологические и культурологические сведения, касающиеся быта, ареала проживания, численности, особенностей материальной, обрядовой и религиозной жизни карачаевцев.

F) Volksmärchen/ Народные сказки. Из 10 сказок в издании «Карачаево-балкарский фольклор...» опубликованы 8 сказок; в сказках № 1, 2 пропущены некоторые фрагменты, нарушено абзацное членение.

Следует отметить, что записанные В. Прёле сказки представляют научную

значимость не только как фольклорные произведения, но прежде всего как фрагменты специфической этноязыковой картины мира с особыми лингвокогнитивными моделями, отражающими ментальное пространство карачаевцев.

3. Словарь карачаевского языка, материал для которого был собран, как пишет сам В. Прёле во вводной части, летом 1908 года. Он включает в себя 1837 словарных статей на следующие буквы: а (148 словарных статей, с. 84-90), б (161 словарных статей, с. 90-96), с (1 словарная статья, с.96), щ (96 словарных статей, с.96-99), d (29 словарных статей, с. 99-100), е (54 словарные статьи, с.100-102), f (6 словарных статей, с.102), g (9 словарных статей, с.103), γ (18 словарные статьи, с.103), h (4 словарные статьи, с.104), χ (64 словарных статей, с.104-105), i (27 словарных статей, с.106), i (36 словарных статей, с.107-108), j (8 словарных статей, с.108), k (120 словарных статей, с. 108-113), q (236 словарных статей, с. 113-122), l (9 словарных статей, с.122), m (75 словарных статей, с.122-123), n (22 словарные статьи, с. 125), o (42 словарные статьи, с.125-127), ö (30 словарных статей, с.127-128), p (17 словарных статей, с.128), r (9 словарных статей, с.128-129), s (132 словарные статьи, с.129-133), ş (39 словарных статей, с. 133-135), t (207 словарных статей, с. 135-141), u (41 словарная статья, с.141-143), ü (18 словарных статей, с.143-144), w (5 словарных статей, с.144), z (17 словарных статей, с.144-145), ž (157 словарных статей, с.145-150).

Лексические единицы, зафиксированные в словаре, можно разделить на две группы: карачаевскую и заимствованную лексику. В первой группе особое место занимает пласт, содержащий лингвокультурную информацию о карачаевцах:

наименования одежды и аксессуаров: чарыкъ «чувак, тапочка», наряду со словом «чурукъ», чепкен «платье», кёре тон «мерлушковая шуба», къаптал «чекмень, казакин», шалбар «шаровары»;

нумеративы: апас «двадцатикопеечная монета»; двугривенный, аршин «аршин»;

названия месяцев: кьыркъауз «январь», луккола «апрель»;

этнографизмы: багъана «свая, столб, опора (дома)», къара багъана «основная опора (дома)»;

названия пищи: биялумъ «мучная похлебка», боза «буза», хантуш «жидкая похлебка (из крупы, приправляется молоком, айраном и т.д.)», хычин «хычин», как «мамалыга», айран жау «масло, сбитое из айрана», чайкъагъан айран «пахта»;

наименования сословий: чанка «сословие между бием и ёзденом», хан «хан»;

названия дней недели: кюрге-кюн «вторник»;

названия болезней: чечек «оспа», чымылтыр «грыжа», кёме «корь»;

названия растений: чырчыкъ «цветок», чёплеу «подсолнух», даржана «рожь», кендир «конопля»;

названия животных: чочха «свинья»;

названия сельскохозяйственных орудий: кьалажукъ «плуг».

Приведенные примеры отражают до известной степени специфику многомерного жизненного уклада карачаевцев, значительная их часть представляют собой в силу своей архаичности исчезающий культурно-исторический пласт в современном карачаево-балкарском языке.

Во второй группе обращают на себя внимание многочисленные заимствования из русского языка, фиксация которых свидетельствует о начале интенсивного взаимодействия карачаевского и русского языков в начале XX в. Это такие слова, как: пратакол «протокол», доктур «доктор», печ «печь», галошла «калоши», школ/ушкол «школа», пригауар «приговор», банк «банк», панатой «фаэтон», пердан «берданка», закон «закон», инарал/гинарал «генерал», самовар «самовар», лампа «лампа», писмо «письмо», ручка «ручка», салдат «солдат», аристан «арестант», барышна «барышня», гаспада «господа», разлука «разлука», канияк «коньяк», румка «рюмка», правлен «правление», муштукъ «мундштук», мешина «машина», амбар «амбар», асмушка «осьмушка» (одна восьмая), бёчке «бочка», чёгюн «чугун», догит «дёготь», газет «газета», кристийан «христианин», курс «курс», мастер «мастер», станок «станок», палто «пальто», папрос «папироса», пара «пора», июн «июнь», разговорные фразы типа пашол чорт «пошел к чёрту» и т.д.

Как видно из приведенных примеров, представленных как отдельными лексическими единицами, так и словосочетаниями, все русицизмы получили в карачаевском варианте карачаево-балкарского языка фонетическую адаптацию, например, гинарал/инарал «генерал», аристан «арестант», бараза «борозда», экизамен «экзамен», ыстакан «стакан», кылас «класс», ышкаф «шкаф», в отдельных случаях можно вести речь и о морфологической адаптации типа «разлуканы тартайыкъ». При этом обращает на себя внимание то, что некоторые русицизмы функционируют наряду с имеющимися в карачаево-балкарском языке эквивалентами, например, бёчке – чыккыр «бочка». Некоторая часть русицизмов использована в песне «Абап», адресантом в которой является девушка, что обусловлено статусом адресата.

Анализ лексических единиц русского языка, встречающихся в основном в лирических песнях, показывает, что тематически они разнородны, отражают диапазон и специфику освоения карачаевцами иноязычных слов, в основном не имевших эквивалентов в родном языке, а также сферы их использования. Следует также отметить, что русицизмы придают зафиксированным В. Прёле произведениям устного народного творчества особый стилистический колорит. В целом заимствования из русского языка свидетельствуют не только о наличии контактов информантов с носителями русского языка, но и о владении ими в определенной степени сведениями географического, историко-культурного характера (Петербургъха, самовар, лампа и т.д.).

Знакомство со словарем, анализ словарных статей и материалов устного народного творчества вызывают различные вопросы, в том числе и такой, каким образом русицизмы попали в карачаево-балкарский язык, среди носителей которого лишь малая толика владела грамотой? Еще больше вопросов возникает при прочтении предложений типа «Qislovodsqi ponravicca etti-mi sanŋa? – Къысловодски понравивца этти-ми сангнга?» (досл.: Кисловодск понравился тебе?), свидетельствующих о начале интерференционных процессов в карачаевском варианте карачаево-балкарского языка начала прошлого столетия. Объясняется это смешение языков тем, что в конце XIX-начале XX вв. Кавказ, в частности Кавказские минеральные воды, как известно, активно осваивали как курортный регион, что оказало заметное влияние на многие стороны жизнедеятельности горского населения и т.д. Безусловно, карачаевцы, оказавшись в центре новой для них культурной среды, адаптировались к ней, о чем свидетельствует и язык некоторых произведений, записанных В. Прёле. В этот период именно русский язык являлся связующим элементом между представителями русского и карачаевского этносов, между русской культурой и традициями местного населения. Таким образом, курортное строительство положило начало долговременному сосуществованию двух языков и развитию национально-русского билингвизма, а карачаево-балкарский язык, как и другие региональные тюркские языки (кумыкский, ногайский), игравший к этому времени роль *lingua franca*, постепенно стал терять свою значимость как язык межэтнического общения на Кавказе.

Следует отметить, что в научных источниках, посвященных проблемам контактирования карачаево-балкарского и русского языков, этот период не нашел до сих пор своего отражения. Полагаем, что данная проблема станет в последующих наших работах объектом глубокого анализа, рассмотрения экстралингвистических (исторических, политических, культурных и иных) факторов, повлиявших на процессы контактирования, взаимодействия языков на заре зарождения современной письменной культуры у карачаевцев и балкарцев, выявления путей заимствования русской лексики, а также особенностей ее функционирования в карачаево-балкарском языке.

Большой пласт составляют арабизмы, отдельные из которых в современном карачаево-балкарском языке не используются: зиярат «паломничество», хукум «приговор», файхаммар «пророк», факир «нищий», фарк «различие», фатар «гостиница», фил «слон», гяур «иноверец», хариф «буква», хатт «шрифт», мерекеб «чернила», китап «книга», сохта «ученик», кьалам «ручка», кьагьыт «бумага», Инжил «Евангелие», кебин «саван». Как видно из приведенных примеров, заимствуются не только религиозные понятия, но и понятия школьного обихода, что свидетельствует о значимости арабоязычных медресе в становлении системы школьного образования в Карачае.

Особый интерес представляют названия месяцев по мусульманскому календарю, которые по известным причинам (процесс заимствования из арабского языка был связан с актуализацией в жизнедеятельности карачаевцев ислама, а вместе с ним и самого арабского языка и арабской культуры) полностью вытеснены из современного языка: рабиулаал «третий месяц», рабиуллахир «четвертый месяц», жумадилула «пятый месяц», жумадилахра «шестой месяц», ражжаб «седьмой месяц», шаабан «восьмой месяц», рамазан «девятый месяц», шаввал «десятый месяц», зулкаада «одиннадцатый месяц», зулхужжа «двенадцатый месяц».

Приведенные выше примеры являются свидетельством того, что в начале XX века заимствования из русского, арабского языков активно использовались в обиходно-разговорной речи карачаевцев.

Безусловно, огромный научный интерес представляет и сопоставление балкарских и карачаевских текстов В. Прёле для определения типологических черт в процессе становления языка и культуры.

На наш взгляд, предстоящая нам комплексная работа с «Карачаевскими студиями» В. Прёле позволит воссоздать состояние лексической, фонетической, морфолого-синтаксической системы карачаево-балкарского языка в начале XX века в рамках определенных жанров фольклора. Несомненно, она связана не только с переводом текстов на русский язык как с карачаевского, так и с немецкого языков, но и с их историко-лингвистической интерпретацией, системным анализом грамматического очерка, описанием функционально-стилистических особенностей текстов, сопоставлением бесписьменных грамматических форм с письменными грамматическими формами, установлением различий между ними, особенностями структурирования лексических средств.

Учет теоретического материала по карачаевскому языку, а также представленных разножанровых текстов и словаря позволят воссоздать картину карачаево-балкарского языка и его историко-культурных фрагментов в хронологической перспективе.

БИБЛИОГРАФИЯ

Karachaevo-Balkarskiy Folklor v Dorevolüsiionnıh Zapisâh i Publikasiyah/ Sostavitel, Vstupitelnaya Statya i Kommentarii A.İ. Aliyevoy. Nalçık, 1983. 432 s.

PRÖHLE W. (1909). Karatschajische Wörterverzeichnis //Keleti Szemle, Bd.X. Budapest, S.83-150.

PRÖHLE W. (1909). Karatschajische Studien// Keleti Szemle, Bd. X, Budapest, –S. 215-304. II. Karatschaische Texte. S.235-304.

PRÖHLE W. (1914/1915). Balkarische Studien// Keleti Szemle, №15. Budapest. S.165-276.

PRÖHLE W. (1915/1916). Balkarische Studien// Keleti Szemle, №16. Budapest. S.104-243.

ЗАРОЖДЕНИЕ И СТАНОВЛЕНИЕ СУФИЙСКИХ ОБЩИН СЕВЕРО-ЗАПАДНОГО КАВКАЗА

The Origin and Development Sufi Communities The North-West Caucasus

Rashid T. HATUEV*

Резюме: Имеющиеся материалы позволяют утверждать, что решающую роль в преодолении архаичных воззрений на власть у народов Западного Кавказа принадлежит не просто исламу, а его мистическому течению – суфизму. Очевидно, не будет большой смелостью констатировать, что суфийская тематика применительно к Западному Кавказу остается «белым пятном» современной этнографии, по крайней мере – отечественной.

Ключевые слова: Северо-Западного Кавказа, Черкесы, карачаевцы, суфийских общин, Нахшбандийа

Abstract: The article summarizes the theme of the emergence of communities of different areas of Sufism from the middle ages to the twentieth century. The author considers the spread of Sufism among the indigenous peoples of the Northwest Caucasus – Circassians, Karachays, Nogays under the influence of missionaries from Central Asia, the Ottoman Empire. Special attention is paid to the order of the Naqshbandiyya, which was the most popular during the last two hundred years.

Keywords: Northwest Caucasus, Circassians, Karachays, Sufi communities, Naqshbandiyya.

Makale Gönderim:
13.10.2015
Kabul Tarihi:
10.12.2015

* Рашид Тохтарович Хатуев, кандидат исторических наук, г.Черкесск, Карачаево-Черкесская республика, zuras66@yandex.ru

Имеющиеся материалы позволяют утверждать, что решающую роль в преодолении архаичных воззрений на власть у народов Западного Кавказа принадлежит не просто исламу, а его мистическому течению – суфизму. Очевидно, не будет большой смелостью констатировать, что суфийская тематика применительно к Западному Кавказу остается «белым пятном» современной этнографии, по крайней мере – отечественной.

Совокупность имеющихся материалов (которые мы подробнее рассмотрим по ходу изложения темы), позволяет считать, что на Западном Кавказе суфизм в качестве *господствующего* течения ислама впервые появился во времена Золотой Орды. Одной из основных причин того, что суфизм занял прочные позиции в Золотой Орде было, по мнению Дж.С.Тримингэма, то, что доминировавшие в этом государстве «тюрки и монголы разделили веру мусульман в бараку святых»¹ (араб. *барак* – по суфийским понятиям, духовная сила, переходящая по мистическому наследству), т.к. вера в магическую "силу" (кут) являлась неотъемлемой частью религии алтайских народов.

Исследователи отмечают, что исламизация Золотой Орды «протекала во многом благодаря миссионерской деятельности суфийских проповедников из Бухары и Хорезма» и «именно суфии были наиболее активными распространителями ислама среди тюркских кочевников евразийских степей»².

Конечно, одного желания суфийских проповедников было недостаточно для успеха их деятельности. Более того, учитывая первоначальную мощь золотоордынской государственности и его карательной системы, можно считать, что такого успеха не было бы вообще, если не имело бы места желание или, как минимум, веротерпимости правящего класса Орды. Такая толерантность единодушно отмечается специалистами по золотоордынской и в целом чингизидской тематике, поэтому наличие благоприятных условий для суфийского миссионерства, видимо, следует признать очевидным.

Эти условия стали еще более теплыми, когда на престоле улуса Джучи (Золотой Орды) в 1258 году оказался хан Берке. Дело не только в том, что он стал первым мусульманином на троне Орды; не меньшее значение имел сам факт того, что к исламу его приобщили в Бухаре и приобщили именно суфии. А конкретно – шейх суфийского *тариката* /ордена/ *Кубравийя* Сафаддин ал-Бахарзи (ум.1260 г.)³.

Таким образом, у среднеазиатских суфиев появился на западе мощный союзник, покровительство которого имело важнейшее значение для миссионерской деятельности. По всей видимости, и после смерти Берке-хана

1 Trimmingem C.S. Sufiyskiye ordeni v islame. Per. s angl. A.A. Stavisskoy, red. i predisl. O.F. Akimuşkina. - М.: «Sofiya», ID «Gelios», 2002: 120

2 Sizranov A.V. Kult musulmanskih svätih v Astrahanskom kraye//EO. – М.,2006. – С.127-128

3 Trimmingem C.S. Sufiyskiye ordeni..., С.83, 119

(1266 г.) в ордынской элите сохранялась просуфийская мусульманская прослойка и именно она подготовила Узбек-хана к встрече с суфийским шейхом Саййид-ата (ум.1291/2 или 1310/1), который и оформил прием ордынского правителя в лоно ислама⁴. Этот шейх и его учитель шейх Зенги-ата принадлежали к ордену *Ясавиййа*, созданному в Средней Азии на основе учения шейха Ахмада Ясави (ум.1166), мавзолее которого был возведен в его родном городе Яса (совр. г.Туркестане в Казахстане)⁵.

При Узбек-хане мусульманство стало государственной религией Золотой Орды, а при его дворе находились суфии, в числе которых называется шейх Нуман ад-Дин ал-Хорезми⁶, сам *лакаб* (прозвание) которого указывает на г.Хорезм. В одной из версий генеалогии ногайских князей дома Эдиге, составленной по указанию бия Нурадина, предком Эдиге выступал сам шейх Хаджа Ахмед Ясави⁷.

Кстати, Баба Туклас, могила которого в Астрахани почиталась нижеволжскими ногайцами, некоторыми исследователями отождествляется с суфийским шейхом ордена Ясавиййа⁸. «Мусульманская нить» этого образа у ногайцев четко прослеживается как в преданиях о том, что именно Баба Туклас обратил ногайцев в ислам⁹, так и в генеалогии дома Эдиге, где Баба Туклас соседствует с халифом Абу-Бакром¹⁰, к которому возводились духовные генеалогии (*силсила*) многих суфийских орденов¹¹.

Почтительное отношение золотоордынских государей к кавказским святыням суфиев видно и из следующего факта. Когда хан Узбек (1318 г.) вторгся в азербайджанские владения чагатайских ильханов, он посетил знаменитую ханаку шейха Хусайна ибн Али, известного под именем Пир-Хусайна Раванан (ум. ок.1074). Здесь Узбеку высказали жалобу на бесчинства его войск в отношении ханаки (разграбили имущество ханака и жилища суфиев, угнали в рабство население, жившее на вакуфных землях ханака, угнали 30 тыс. овец, 20 тыс. голов крупного рогатого скота и много вьючных животных). Хан приказал возвратить награбленное и освободить пленников (развалины обители расположены на берегу р.Пиргасат в 16 км от станции Наваи (по дороге Шемаха – Сальян)¹².

⁴ Sbornik materialov, odnosâšçihâ k istorii Zolotoy Ordi (SMİZO). İzvleçeniya iz soçineniy arabskih. Sost. V.G.Tizengauzen. - M.-L.,1941. - Т.ІІ, S.206, Sızranov A.V. Kult., C.129

⁵ Тримингэм Дж. Суфийские ордены..., С.80-81,85-87

⁶ SMİZO, т.І, С.307, 523

⁷ Safargaliyev M.S. Raspad Zolotoy Ordi // Na stike kontinentov i sivilizasiy. - M.:İnsan, 1996. – С.480

⁸ Sızranov A.V. Kult... S.134; Jirmunskiy V.M. Türkskiy geroičeskiy epos. – M.,1974. – С.383

⁹ Sızranov A.V. Kult., C.132

¹⁰ Sikaliyev (Şeyhaliyev) A.İ.-M. Nogayskiy geroičeskiy epos. - Çerkessk, 1994. – С.297

¹¹ Trimingem C.S. Sufiyskiye ordeni..., C.183

¹² Buniyatov Z.M. Popeçitelstvo mamlükskih sultanov Egipta nad sufiyskimi obitelâmi //Duhovenstvo i politiçeskaya jizn na Blijnem i Srednem Vostoke v period feodalizma. Bartoldovskiye çeteniya 1982. - M.:Nauka. Gl. red. vost. lit-rı,1985. - C.67

Итак, в Орду суфизм проник со Средней Азии, где к тому времени господствовал ислам именно суфийского направления. Из той же среднеазиатской среды происходили и многие представители духовенства северокавказских областей Золотой Орды. Это напрямую относится к городу Маджару, располагавшемуся на берегу р.Кумы (в районе совр. г.Прикумск в Ставропольском крае). В правление Узбек-хана в этом городе побывал арабский путешественник Ибн-Батута (1334 г.), сообщающий, что в главной соборной мечети проповедует Иездедин – священнослужитель из Бухары, имевший здесь своих учеников¹³. По-видимому, среднеазиатское происхождение имел и шейх Мухаммад ал-Батаихи, который жил в Маджаре, где пользовался такой популярностью, что, по данным Ибн-Батуты, к нему за благословением ходили, во время своего проживания в этом городе, сам Узбек-хан и его жены¹⁴. Кстати, как отмечают археологи, Маджар достиг своих максимальных пределов в правление Узбек-хана (1313-1339) и Джанибек-хана (1339-1357)¹⁵.

В последующие века к западным адыгам и ногайцам Кубани суфийское влияние шло преимущественно со стороны Османской империи (где позиции суфийских орденов были также весьма прочны¹⁶), а позднее – и из Дагестана¹⁷.

В XV в. на Западном Кавказе вели свою деятельность Йогуртчу-баба́, Ашчи-баба́, Башчи-баба́ (у тюркских суфиев *баба́* – это странствующие проповедники, выступавшие активными распространителями ислама¹⁸). Они были современниками турецкого военачальника Гедик Ахмед-паши (военачальника турецкого султана Мехмеда II /1440-1481/¹⁹), а их гробницы – *тюрге* – у города Азова фиксируются в 1640-1660-х гг.²⁰

В XVII в. у кабардинцев вели активную деятельность дагестанские суфии, о чем сообщает источник того времени: к святылищу Пяндж-и Хасан «приходят дервиши из Дагестана»²¹. Видимо, под этим влиянием в Кабарде появились местные суфийские общины. «И сие племя кабарты, - гласит тот же источник, - с тех пор, как стало мусульманским, и поныне носит белые шапки из грубой ткани и белые

¹³ Rtveldze E.V. K istorii goroda Macar //CA. – М., 1972. – №3, С.158

¹⁴ Sbornik materialov, odnosâщиhsâ k istorii Zolotoy Ordi (SMIZO). İzvleçeniya iz soçineniy arabskih. Sost. V.G.Tizengauzen. - SPb,1884. – Т.I, С.267

¹⁵ Rtveldze E.V. K istorii goroda Macar, С.159, 161

¹⁶ Trimmingem C.S. Sufiyskiye ordeni..., С.81, 87, 89, 91, 103-109

¹⁷ Stal K.F. Etnografiçeskiy oçerк çerкesskogo naroda //Russkiye avtorı HIIH veka o narodah Sentralnogo i Severo-Zapadnogo Kavkaza. Nauç. red. R.U. Tuganov, sost. H.M. Dumanov. - Nalçik: «El-Fa», 2002. – Т.1,С.268

¹⁸ Trimmingem C.S. Sufiyskiye ordeni С.98

¹⁹ Öztoprak, Fahrettin. Gedik Ahmet Paşa //Tarih. Türk dünyasi tarih ve kültür dergisi. – Istanbul, 2000. - №157, С.38-43

Çelebi, Evliya. Kniga puteşestviya..., Вып.2, С.29,31,

²¹ tam je, С.82

одежды... У себя дома они перебирают четки (непременный атрибут суфия; курсив мой, - Р.Х.)»²².

Судя по данным исследователей, северокавказские последователи тариката хорошо знали произведения крупнейших суфийских мыслителей, включая Абу Хамида Газали²³.

В позднем средневековье на Северном Кавказе появились приверженцы ордена *Накшбандийа*. Из всех тарикатов, когда-либо проявивших себя на Северном Кавказе, именно он стал наиболее популярным. Может быть, это объяснялось тем, что «накшбандизм впервые в истории суфизма осудил и отбросил его традиционную паразитическую монашескую ипостась, заменив ее призывом к активной жизненной деятельности и производительному труду»²⁴.

По утверждению зарубежного специалиста по суфизму Дж.С.Тримингэма, «на Кавказе накшбандийа возродилась в 50-х годах XIX в». В Дагестан, пишет он, этот орден «проник в конце XVIII в., и глава его – шейх Мансур (захвачен в 1791 г.) пытался объединить различные кавказские племена против русских. Он привлек на свою сторону князей и знать Убыхистана и Дагестана, а также значительную часть черкесов, которые после подавления движения муридов и присоединения к России (1859) предпочли изгнание покорности». Орден, отмечает далее тот же автор, «пользовался некоторым влиянием среди мусульманских народов Кавказа, хотя бы как фактор, объединяющий различные родовые группы»²⁵.

Дж.Тримингэм, как мы видим, не очень сильно ориентируется в религиозных реалиях Северного Кавказа того времени, а отсюда и цепь досадных ошибок: шейх Мансур не был «главой» ордена (его имя не числится в сильсия), он не действовал в Дагестане (ареал его акций – в Чечне, Кабарде, на Кубани), Черкесия неверно именуется "Убыхистаном", неправильно датируется окончание Кавказской войны в Черкесии (не 1859-й го, 1864-й), сомнительна его датировка проникновения Накшбандийа в Дагестан и т.д. Тем не менее, г-н Тримингэм верно указывает на интегрирующую роль суфизма на Северном Кавказе.

Этот тарикат проник на Западный Кавказ проник в основном через Дагестан, где он имеет «значительную историю и большое распространение» (к дагестанцам кадирийский тарикат проник лишь в конце XIX в. из Чечни, и

²² tam je, С.86

²³ Abdullayev M.A. Obščestvenno-političeskaya misl v Dagestane v načale HH v. - М.:Nauka. Glavnaya redakciya vostočnoy literatury,1987. - С.44; Bobrovnikov V.O. Musulmanskaya knijnaya kultura Balkarii //Istoričeskiy vestnik: VII vı-pusk. - Nalçık: İzd-vo M. i V.Kotlyarovıh, 2008. - С.177, 178

²⁴ Boldirev A.N. Eşçe raz k voprosu o Hoce Ahrare //Duhovenstvo i političeskaya jizn na Blijnem i Srednem Vostoke v period feodalizma. Bartdoldovskiye čteniya 1982. - М.:Nauka. Glavnaya redakciya vostočnoy literatury,1985. – С.51

²⁵ Trimingem C.S. Sufiyskiye ordenı..., С.158-159-

«получил распространение только в некоторых соседних с Чечней аулах»²⁶).

Судя по тому, что наиболее мощное суфийское воздействие на Черкессию шло из Дагестана²⁷ – оплот кавказского накшбандийства, можно априори утверждать, что это воздействие было накшбандийским. Возможно, и в Карачай крупнейший религиозный просветитель шейх Абдуллах Бухарский (кар.-балк. *Бухарачы*) перебрался именно через Дагестан, к деятельности которого мы вернемся чуть ниже.

Здесь уместно напомнить, что на Кавказ этот тарикат, вернее, распространившаяся здесь его модификация попала отнюдь не из Средней Азии, где он зародился. Он связан со следующими обстоятельствами. Первый накшбандийский мюрид в Индии – шейх Ахмад Фаруки (1563/4-1625) был провозглашен реформатором, точнее обновителем религии (араб. «муджадид»), после чего ветвь его последователей получила наименование накшбандийа – *муджадидийа*²⁸. К этой ветви принадлежал иракский шейх Халид Багдади (ум. 1242 г.х./1827 г.), который частью суфиев этого ордена был признан обновителем XIII века по хиджре²⁹. От его имени новая ветвь тариката получила название накшбандийа – муджадидийа – *халидийа*. Именно его учеником был первый мюрид кавказских накшбандийцев – шейх Исмаил Кюрдамирский (из восточнокавказской провинции Ширван). Согласно преданию, он получил от своего наставника сан мюрида в 1230 г.л.х. (1814 г.)³⁰.

От шейха Исмаила ведут начало две кавказские ветви данного тариката, зачинателями которых были его мюриды: один – по линии Мухаммада Салиха Ширвани (р.1821), другая – по линии Хасмухаммада Ширвани³¹.

К последнему и восходит действующая по сей день в Карачае «старая» ветвь накшбандийцев. Выявленная нами нисходящая силъсия выглядит следующим образом: Хасмухаммад Ширвани → Мухаммад Яраги → Джамалуддин Казикумухи → Абдурахман Сугури → Тетекай-хаджи Кикунни → Шарафуддин Кикунни → Хаджт-Мухаммад Боташев (*Шакай улу*)³².

Последний был арестован в ходе репрессий 1930-х гг. и пропал без вести. От него наставничество над мюридами перешло (не в качестве *устаза*, т.е. мюрида, а уполномоченного – *аманатчы*) к Хаджи-Мурату Байрамукову /атаул

²⁶ Abdullayev M.A. Obşçestvenno-politişekaya mısl., C.41

²⁷ Stal K.F. Etnografişekiy oşerk..., T.1,C.268

²⁸ Subhan, Con A. Sufizm. Ego svâtiye i svâtini. Per. s angl. - SPb:Dilâ,2005. - C.192-194

²⁹ Abdurahmanov Muhammad-haci. Zolotaya sepoşka nakşbandiyskih şeyhov. - Mahaşkala, 2004. - C.100-103

³⁰ Tam je, C.103

³¹ Tam je, C.6

³² Soobşçeniye müridov Laypanova İbrahima, Laypanova Azamata, Kuşçeterova Soltana (vse - s.Çapayevskoye, Prikuban-skiy rayon, KÇR), 2008.

Хабич улу/ и Локману Байрамукову /атаул Бюттю улу/. Последний передал эту функцию Юнус-апенди Уздену, от которого ее переняли его сын Ахмат-хаджи (а.Нов. Джегута) и Олий Локманович Байрамуков (с.Красный Курган)³³.

В последнее время в Верхней Кубани появились мюриды накшбандийа - муджадидийа - халидийа по линии упоминавшегося Мухаммада Салиха, признающие не местных наставников, а дагестанского шейха Саид-афенди Чиркейского

³³ Materialı ekspedisii Karaçayevskogo Nil, 7.08.2008, Soobşçeniye Uzdenova Ahmat-haci Ünusoviça, , 1938 g.r., a.Nov. Ceguta, KÇR

КАРАЧАЕВСКАЯ СЕМЬЯ КАК СОЦИАЛЬНЫЙ ИНСТИТУТ

Karachai Family as a Social Institution

Fatima M. SHIDAKOVA* & Ashat S. BICIEV** & Anjela A. TEKEEVA***

Аннотация: Человек является частью той реальности, в которой происходит его жизнедеятельность. Географическое положение Карачая и его природные особенности, во многом являются ключом, определяющим культурно-экономическое и историческое состояние карачаевцев. Традиционные социальные институты (тийре, тукум, родственная семья и др.) отвечали потребностям народа выживать в соответствующих условиях. Семейно-родственные структуры в Карачае помогли адаптации человека в системе общинных связей. Карачаевцы и балкарцы воспитывали своих детей в строгости. Строгость в воспитании - залог того, что ребенок вырастет с запасом жизнестойкости, адекватности, коммуникативной компетентности, социально адаптированным.

Ключевые слова: Карачаевцы и балкарцы, социальный институт, семья, воспитание

Abstract: Man is part of the reality, which is its vital functions. The geographical location of Karachai and its natural features, in many respects is the key determinant of cultural, economic and historical state of Karachay traditional social institutions (tiyre, Tukum, siblings and other family.) Meet the needs of the people to survive in appropriate conditions. Family-related structures in Karachai assisted human adaptation in the community ties. Karachay and Balkar raise their children in austerity. Austerity in education - a guarantee that the child will grow up with a reserve of resilience, adequacy, communicative competence, socially adapted.

Keywords: Karachay and Balkar, social institution, the family, education

Makale Gönderim:
02.11.2015
Kabul Tarihi:
10.12.2015

* Шидакова Фатима Магомедовна. Кандидат Психологических Наук, Доцент Заведующий Кафедрой Педагогической Психологии Карачаево-Черкесского государственного университета, г.Карачаевск, fatima_m@rambler.ru

** Биджиев Асхат-Солтанмуратович. Кандидат Психологических Наук, Старший Преподаватель Кафедры Педагогической Психологии Карачаево-Черкесского государственного университета, г.Карачаевск

*** Текеева Анжела Адеевна. Ассистент Кафедры Педагогической Психологии Карачаево-Черкесского Государственного Университета, г.Карачаевск

События последнего времени убедительно свидетельствуют, что вследствие разрушения прежних и затрудненного формирования новых политических, правовых, идеологических и экономических регуляторов общественных отношений, на первое место выступает регулятор, данный людям от рождения — этнический, и, прежде всего, архетипы и структуры этнического самосознания.

Каждый народ имеет свой особенный идеал воспитания человека, который соответствует его характеру, определяется его общественной жизнью и развивается с его развитием. Народ приписывает этому идеалу лучшие свои качества. Это и есть модель совершенного человека. В ней сочетается преданность своему народу, трудолюбие, ум, хорошая физическая подготовка, умение любить и создавать красивое.

Человек является частью той реальности, в которой происходит его жизнедеятельность. С самого рождения и до последней минуты жизни каждый из нас ощущает структуру, функцию, значение среды, в которой находится. Структура среды воздействует на психику и поведение людей таким образом, что одна и та же среда характером своей структуры как бы предписывает нормы, образ поведения, сходную реакцию. Восприятие среды всегда цельно, но вместе с тем и избирательно (Chernoshek, 1989)

Географическое положение Карачая и его природные особенности, в частности, во многом являются ключом, определяющим культурно-экономическое и историческое состояние карачаевцев, т.к. естественноисторические факторы — климат, почва и флора — оказывают вообще могущественное влияние на характер, энергию человека и на формы его хозяйствования.

Карачаевцы исстари жили в предгорьях Эльбруса в Карачаевском и Тебердинском ущельях. Географическое положение Карачая и его природные особенности, в частности, во многом являются ключом, определяющим культурно-экономическое и историческое состояние карачаевцев, т.к. естественно - исторические факторы - климат, почва и флора - оказывают вообще могущественное влияние на характер, энергию человека и на формы его хозяйствования. Естественная природа пастушеского народа, несмотря на свою поэтическую грандиозность и причудливость форм, была в тоже время злой мачехой для него. Жизнь карачаевцев была обставлена сплошными неблагоприятными естественными условиями: вечные снежные вершины (ледники) или безводные песчаные отроги; обилие влаги или почти совершенное отсутствие ее, каменистая почва или недостаток даже и такой; каменные обвалы, груды и т.д. - таковы эти условия.

Почва в Карачае представляет большей частью грандиозное нагромождение обломков механического разрушения (денудация и эрозия) горных пород и главным образом, гранитов и гнейсов, пустоты между которыми заполнены продуктами выветривания и разложения этих пород: диабазов, сиенитов, порфиритов, различных сланцев. Местами наблюдается почва наносного образования и состоит из пластов глины, слоя булыжника и речных валунов с песком. Поверхность почвы наносного образования и состоит из пластов глины, слоя булыжника и речных валунов с песком. Самая поверхность почвы прикрыта тощим или более значительным по толщине слоем перегноя.

Значительные возвышенности в большинстве случаев имеют почву каменистую, только слабо прикрытую перегнившими растениями, или представляют (хотя и редко) голый камень; в долинах, обыкновенно, почва наносного образования и сверху прикрыта более значительным по толщине слоем перегноя. Почвы в лесных районах подзолистые, часто неразвитые, попадают в деградированные черноземы. Почвы высокогорных районов отличаются значительной влажностью, в низинах встречаются заболоченные места (Aliev, 1991).

Выше границы лесов начинаются заросли рододендрона, а еще выше - альпийские и субальпийские луга. Они служат базой для животноводства. А еще выше в горы на склонах и каменных россыпях растут лишь мхи и лишайники.

Таким образом исконные географические условия обитания карачаевцев отличались суровым климатом, каменистой почвой узкими ущельями, земельными угодьями и пастбищами на крутых склонах гор, которые предъявляли высокие требования к человеку и являлись фактором формирования его жизнестойкости, выносливости, физической силы, трудолюбия, работоспособности, силы, ловкости, высочайшей дисциплинированности, экономии энергетических ресурсов человека, взаимовыручки, взаимоподдержки и добрососедских отношений.

Традиционные социальные институты (тийре, тукум, родственная семья и др.) отвечали потребностям народа выживать в соответствующих условиях, и были направлены на формирование:

- круговой поруки, обеспечивающей групповое выживание и на охоте, и при возделывании жилищ (десять рук лучше одной);
- максимальной занятости трудоспособных людей деятельностью, направленной на материальное обеспечение жизни (скотоводство, земледелие, охота);
- социально-психологической взаимосвязанности детей и воспитывающих их взрослых, обоюдно повышающей их жизнеспособность;

Веками вырабатывались и оттачивались свои институты социализации ребенка, благодаря эффективности, которых у карачаевского народа никогда не было нищих, старики не были заброшены, сироты не были бездомными, обездоленными.

В результате тысячелетнего господства патриархального уклада жизни горских народов, у них сложилась определенная своеобразная ментальность, которая и определяет характер их восприятия окружающей действительности и общения как формы взаимодействия, в том числе семейно-родственного.

- участия всех родственников и соседей в социализации и воспитании детей, обеспечивающей компенсации недостатка внимания со стороны трудоспособных родителей поглощенных жизнеобеспечением;

- укреплению семейно-родственных отношений, обеспечивающих взаимовыручку и взаимоподдержку.

Семейно-родственные структуры в Карачае являлись одновременно звеньями, из которых собиралась община и посредниками между общиной и человеком. Они несли ответственность за своих членов перед остальной общиной, предоставляли им материальную и моральную поддержку в трудных жизненных ситуациях. Тем самым, семейно-родственные структуры помогали адаптации человека в системе общинных связей.

Социальный статус человека в общине определялся его положением в семейной иерархии. В карачаевских семьях существовала сложная иерархия подчинения, основанная на половозрастных статусах членов семьи.

Статус детей обычно подчинен взрослым, и от детей ожидается почтительность по отношению к последним. Статус женщины, отличается от статуса мужчин, и потому от них ожидают иного поведения, чем от мужчин и т.д.

Поддержанию гармоничных отношений в карачаевской семье, как и во многих других горских семьях, способствовало строгое соблюдение традиций и обычаев, утверждающих большое количество ценностных ориентаций. Безусловно, обучение «первоосновам действий» осуществляется в семейной жизни, но в условиях ухода в небытие традиций предков, вряд ли можно ожидать компетентности родителей в этой сфере.

Традиция в переводе от латинского tradition означает передача, повествование. Нам ближе следующее определение: «Традиция – исторически сложившиеся и передаваемые из поколения в поколение знания, формы деятельности и поведение, а также сопутствующие им обычаи, правила, ценности, наставления... Традиции складываются на основе тех форм деятельности, которые неоднократно подтвердили свою общественную значимость и личную пользу. С изменением социальной ситуации развитие той или иной общности традиции

могут разрушаться, трансформироваться и замещаться новыми. Традиции служат одним из важных факторов регуляции жизнедеятельности людей» (Kocaspigova, 2000).

Карачаевцы, как все горцы, понимали, что успех воспитания детей только тогда возможен, когда взрослые твердо знают, чего они добиваются, ясно ставят перед собой определенные общественно значимые психолого-педагогические задачи, имеют конкретную программу взаимоотношений.

Многие трудности современного воспитания, которые педагоги по инерции объясняют неадекватностью его средств и методов, на самом деле обусловлены непродуманностью и нереалистичностью поставленных задач.

Вместе с тем следует отметить, что нецелесообразно идеализировать традиционные внутрисемейные отношения в карачаевской горской семье, которые были обусловлены патриархальным укладом жизни, но необходимо изучить и показать общечеловеческое и гуманистическое в их содержании, так как регулирующая роль в семейной жизни сохранившихся семейных традиций очевидна. Для традиционных взаимоотношений в карачаевской горской семье было присуще взаимное уважение всех членов семьи, независимо от пола и возраста. Раскрытие этого принципа особенно значимо в вопросе подготовки молодежи к семейной жизни в условиях нынешнего духовного кризиса.

Образ жизни карачаевцев наложил специфический отпечаток на характер воспитания подрастающего поколения. Повседневное обучение детей и подростков происходило, прежде всего, в трудовой, хозяйственно-бытовой деятельности. Следует отметить, что, прививая детям, определенные умения и навыки трудовой деятельности, обучая их комплексу правил поведения, а также обычаям народа, их готовили, прежде всего, к семейной жизни, т.к. семья рассматривалась как величайшая человеческая ценность.

Карачаевцы и балкарцы воспитывали своих детей в строгости. О карачаевской семье в 1830-е годы писал генерал-лейтенант Российской армии И.Ф.Бларамберг, подчеркивая то, что «воспитание детей поставлено очень строго и достойно всяческого поощрения» (Aliev, 1991:102). Строгость в воспитании - залог того, что ребенок вырастит с запасом жизнестойкости, адекватности, коммуникативной компетентности, социально адаптированным. Детство - сенситивный возраст для воспитательных воздействий, и если родители упустят его, то ребенка воспитают улица. Большое внимание уделялось формированию умения жить в реальном мире.

Подготовка к семейной жизни у карачаевцев, как и других народов Карачаево-Черкессии, заключалась и в воспитании качеств, необходимых для будущей семейной жизни. Среди основных качеств семьянина важное место занимает трудолюбие, т.е. способность и желание трудиться и обеспечивать

материальный достаток семьи. Другими словами, у будущих супругов необходимо сформировать правильное, уважительное отношение к труду, как к домашнему, так и производственному.

Немаловажное значение имеет тот факт, что трудолюбие является ярко выраженной чертой национального характера горцев. В Карачае трудолюбие приобретало подлинно нравственный смысл, связанный с осознанием индивидом того, что его труд служит общему делу, которое становится его собственным, кровным делом, в результатах которого он заинтересован, они знали, что трудолюбие одно из средств самоутверждения личности, и в то же время был неотъемлемым критерием выживания в той местности в которой проживал народ.

Традиционно в карачаевском этносе была установка на многодетность. Достаточно вспомнить поговорку: *Бир - джокъ, эки – бирди. Дословно это означает: один-нету, два – один*. Смысловой перевод означает, что один ребенок, считай, что его нет, два ребенка все равно, что один.

Выражение "мой дом – моя крепость" хорошо выражает мысль, что здоровая, неконфликтная семья - наиболее надежная опора, наилучшее убежище, где человек может укрыться от всех поползновений далеко не дружелюбного внешнего мира, разрядить свои отрицательные эмоции. Аналогичное утверждение на карачаевском языке звучит так: *«Юйю джокъну – кюню джокъ»*, что означает: *«У кого нет дома, у того нет жизни»*.

Следует отметить, что в карачаевском этносе традиционно уделяли большое внимание взаимопониманию, согласию в семье, высоко ценили психологический климат семьи, о чем свидетельствует поговорка: *«Юйдегинг бла туююшгенден эсе элинг бла туююш ≅ Лучше поссориться с народом, чем поссориться с семьей»*. Если будет ссора в семье, т.е. нарушен психологический климат, то мир окажется не мил. Отрицательное душевное состояние будет отражаться на всем и вся. Не будет радости общаться и с людьми. А со всем народом одновременно не поссоришься. Если поссоришься с кем-то одним, то будешь общаться с другими и, придя домой в семью, где мир и покой восстановишь душевные силы.

Социализация в семье происходит как в результате целенаправленного процесса воспитания, так и по механизму социального научения. В свою очередь, сам процесс социального научения также идет по двум основным направлениям. С одной стороны, приобретение социального опыта идет в процессе непосредственного взаимодействия ребенка с родителями, братьями и сестрами, а с другой стороны, социализация осуществляется за счет наблюдения особенностей социального взаимодействия других членов семьи между собой. Кроме того, социализация в семье может осуществляться также посредством особого механизма социального научения, который называется викарным научением.

Викарное научение связано с усвоением социального опыта за счет наблюдения научения других.

В традиционной карачаевской семье преобладало викарное научение, в процессе, которого уделялось большое внимание подготовке к новым семейным ролям. О викарном научении, на наш взгляд, говорится в пословице: «Къызым айтама, келиним эшит», что означает: «Говорю дочери: услышь невестка». Иначе говоря, невестка, наблюдая за воспитанием дочери свекровью, должна была делать выводы и для себя. В современной карачаевской семье в целом викарное научение теряет прежнее значение и эффективность, уступая непосредственному взаимодействию детей и родителей, братьев и сестер. Здесь кроется следующее противоречие между старшими и младшими в семье. Старшее поколение приобрело социальный опыт преимущественно на основе викарного научения в традиционных семьях. Молодые же, являясь детьми своего времени, получили социальный опыт преимущественно на основе непосредственного взаимодействия с родителями, из книг и средств массовой информации.

ЛИТЕРАТУРА

- ALİYEV U. (1991) Karaçay. Çerkessk.
- CHERNOSHEK M. (1989) Psihologiya jiznennoy sredı / Per. s çeş. İ.İ. Popa. - M.: Misl.
- KOCASPIROVA G.M. (2000), Kocaspirova A.Ü. Pedagogiçeskiy slovar. M.

ПЕРЕСЕЛЕНЧЕСКАЯ ПОЛИТИКА ЦАРИЗМА НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ И ФОРМИРОВАНИЕ КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКОЙ ДИАСПОРЫ В ТУРЦИИ

Immigration Policy of Tsarism in The North Caucasus and The Formation of
The Karachay-Balkar Diaspora in Turkey

Tamara Ş. BITTIROVA*

Резюме: формирование карачаево-балкарской диаспоры в Турции проходило в несколько этапов. Обусловлены они были многими причинами, в том числе переселенческой политикой царизма. Карачаево-балкарские общественные деятели, публицисты старались противодействовать процессу мухаджирства, выступая в российских печатных органах конца XIX – нач. XX вв. они также обращались в официальные правительственные органы с предложениями о социальных преобразованиях в горской жизни, что остановило бы, на их взгляд, поток эмигрантов. Несомненно, их деятельность имела значение в уменьшении мухаджиров в сравнении с другими северокавказскими народами. Тем не менее, карачаево-балкарские мухаджирцы оказались рассеянными по всем областям Турции и в тех населенных пунктах, где они оказались в меньшинстве в процессе ассимиляции перешли в иноэтнические образования – турков, адыгов, кумыков, вайнахов. Те же, кто оказался в моноэтнических поселениях, сохранили до последнего времени язык и культуру, несмотря на высокие темпы урбанизации среди карачаево-балкарской диаспоры.

Ключевые слова: балкарцы и карачаевцы, публицистика, мухаджирство, диаспора, землячества-дернеки, этническое рассеяние.

Makale Gönderim:

19.10.2015

Kabul Tarihi:

10.12.2015

Abstract: The formation of Karachai-Balkarian Diaspora in Turkey took place in several stages. They were due to many reasons, including the resettlement

* Биттирова Тамара Шамсудиновна, доктор филологических наук, Заслуженный деятель науки КБР, Заслуженный работник культуры РИ, Организация - ИГИ КБНЦ РАН, Должность - главный научный сотрудник, tbittir@mail.ru

policy of the tsarism. Karachai-Balkar public figures, editors tried to counteract the process of muhajirun, by communication in Russian print media late XIX - early. XX centuries. They also appealed to the official government bodies with proposals for social transformation in the life of mountaineers' population, what would stop, in their opinion, the flow of immigrants. North Caucasian peoples. However, the Karachai-Balkar emigrants were scattered in all regions of Turkey. In the communities where they were in minority they joined other ethnic groups in the process of assimilation - Turks, Circassians, Kumyk, Vainakh. Those who were in mono-ethnic villages have preserved until now the language and culture, despite the high rate of urbanization among Karachai-Balkarian Diaspora.

Key words and phrases: *Balkars and Karachai, journalism, editing, muhajirun, Diaspora, communities- derneks, ethnic scattering.*

Весь пореформенный период на Северном Кавказе, где на небольшом пространстве проживали десятки народов со своей уникальной культурой и историей, горские общества были раздираемы социальными противоречиями. Сразу после отмены крепостного права возникли проблемы, порожденные разрушением традиционной социальной структуры, и этот круг проблем обозначился как «вопрос сословный». С данным вопросом неразрывно были связаны вопросы земельные, т.к. плотность населения на этой вновь приобретенной территории России в несколько раз превышало среднероссийский показатель. «На протяжении всего пореформенного периода вопрос поземельного устройства в Балкарии сохранял особую остроту и злободневность. Вокруг него шла борьба различных общественных направлений», - отмечает Х.-М. Сабанчиев. (KPSS, 1983) Басият Шаханов, как и Мисост Абаев, при таком положении дел не могли оставаться в стороне и не высказать своего мнения. М. Абаев выступил в печати с несколькими статьями о бедственном положении балкарцев, причиной которого он считал неразрешенность земельного вопроса. А Б.Шаханов также рассматривал в своих публикациях различные проекты выхода из кризиса, впоследствии развернул активную деятельность по защите их земельных прав, в первую очередь, он принялся за правовое обоснование владения землей горцами, для чего сконцентрировал в своем «Возражении Абрамовской комиссии...» большой фактический материал по обычному праву и истории балкарцев (Komissiya ofisialno nazivalas, 1908).

Творчество известного балкарского общественного деятеля и публициста Басията Шаханова приходится на конец XIX – нач. XX века и в нем отражены актуальные проблемы северокавказского общества на рубеже веков. Царское правительство в поисках выхода из сложившейся ситуации выдвигало различные проекты по разрешению кризиса. И среди таких проектов, вызвавших бурю негодования в обществе, были проекты, связанными с переселением горцев Кавказа и одновременным образованием новых поселений с русским населением. Эту проблему освещали в той или иной степени практически все прогрессивные деятели Северного Кавказа, их озабоченность складывающимися обстоятельствами поддерживало русское демократическое движение. Большое внимание проблемам переселенческой политики царизма уделил В. И. Ленин, осветивший в своих работах причины, породившие столыпинскую аграрную реформу и Переселенческую политику как составную ее часть, цели и задачи, которые ставили перед собой организаторы ее проведения, итоги многолетней волны переселений на отдаленные окраины России. К таким работам относится статья "Переселенческий вопрос", в которой он прямо пишет: «Если в отношении малоземелья положение кавказских крестьян мало чем разнится от положения крестьян в России, то, спрашивается, откуда же образуется колонизационный земельный фонд на Кавказе и зачем производится туда выселение, вместо того, чтобы произвести расселение местных крестьян?

Переселенческий фонд образуется путем вопиющего нарушения земельных прав туземцев, а переселение из России производится во славу все того же националистического принципа «русификации окраин» (Lenin, t.21).

Основное содержание художественно-публицистических очерков и статей А. Шаханов – защита интересов горцев от произвола царских чиновников. Одаренный от природы литературным даром и, получив блестящее образование в лучших учебных заведениях России, А. Шаханов, начиная с 1908 года, в течение 10 лет защищал интересы горцев и как публицист, и как присяжный поверенный Владикавказского окружного суда.

Первая проба пера будущего публициста и общественного деятеля Басията Шаханова - "По поводу одного удивительного проекта" напечатана в газете "Казбек" от 8 января 1899 г. Поводом для ее написания послужили статьи некоего Карцова в "С-Петербургских ведомостях" о причинах разбоев на Кавказе, где автор для искоренения абречества предлагал выселить горцев Кавказа в Среднюю Азию. По мнению Карцова, там горцам «могла быть предоставлена свобода самоуправления, согласная с их бытом, без слишком близкого соприкосновения с русской полицией». Но Басият Шаханов высмеивает доводы Карцова: «Не менее забавен и еще один аргумент, которым г. Карцов пытается поддержать досужий плод своей фантазии. По его мнению, переселение это должно состояться тем легче, что, «по словам историков, из Средней же Азии и вышли Кавказские горцы!». Это уже настолько наивно, что и возражений не требуется» (Shahanov, 1991)

Б. Шаханов с негодованием отвергая "проект" Карцова, ищет истоки абречества в историческом прошлом народов Северного Кавказа. "До сих пор мы слышали немало всякого рода проектов борьбы с этим злом (абречеством - Т.Б.): были тут и хорошие, и дурные, и постепенные, и энергичные, но из всех них проект г. Карцова является, без сомнения, самым... удивительным!" [там же]

В статье "Еще переселение" Б.Шаханов продолжает полемику с теми, кто выдвигает в кавказской печати проекты выселения горцев для обуздания "головорезов". Статья посвящена в данном случае проектам заселения Кавказа русскими малоземельными крестьянами. Здесь публицист упрекает "прожектеров" в поверхностном подходе к условиям жизни горцев Кавказа, в частности малоземельной бедноты, разоблачает лицемерие и фальшь официальной пропаганды, утверждающей об излишках земель у кавказских горцев. Приводя данные официальной статистики, Б. Шаханов убедительно показывает, насколько беспросветна и тяжела жизнь беднейших горских масс. «По количеству надела земли, – читаем в одной книге по статистике Терской области, – чеченцы Грозненского округа стоят ниже беднейших крестьян Европейской России, где средний **минимальный надел** на ревизскую душу считается **одной**

удобной земли 3,43 д.»*. Надел чеченцев (4,5 д.) автор цитируемой книги считает **малым**, признавая **достаточными** (4,5-6,3 дес.) наделы плоскостных осетин и кумыков и **более чем достаточными** наделы одних лишь кабардинцев (6,3 дес. на душу). Вот в каких условиях находится землевладение на плоскости. Приведенные цифры взяты из сочинения, изданного официально, а потому и стоящего вне всяких подозрений и пристрастий к туземцам и красноречиво говорят за себя сами, что не нуждаются в каких-либо комментариях. Остается только обратить внимание на то обстоятельство, что «Военно-статистическое описание Терской области» издано в 1888 г., т. е. более 19 лет тому назад. За это время положение крестьянского землевладения сделалось еще тяжелее: «более чем достаточные» наделы стали «только достаточными», то, что было «достаточно» в 88 году, **«граничит теперь с нуждой»**. В горах и Чечне положение тоже ухудшилось (если только вообще была возможность ухудшений). За 10 лет народонаселение области увеличилось в 200 000 душ, а что же будет лет через 20-30?» Сравнивая проект Карцова и новый проект заселения Кавказа малоземельными русскими крестьянами, Б. Шаханов низводит эти проекты до абсурда: "который из этих проектов лучше - дело вкуса. По-моему - так оба лучше".

Проблемы, порождаемые аграрной политикой царизма, были в центре внимания передовых общественных деятелей Северного Кавказа. Не было среди них публициста, который в той или иной мере не коснулся бы этих вопросов в своих выступлениях в печати. Башир Далгат, Мисост Абаев, Чах Ахриев, Талиб Кашежев, Саид Габиев, Георгий Цаголов, Коста Хетагуров, Ислам Хубиев и другие написали яркие публицистические статьи, в которых отразили всю тяжесть экономического положения горцев, предлагали свои проекты для поднятия их жизненного уровня. При этом они придавали исключительно большое значение просвещению горцев, приобщению их к передовой европейской культуре и видели путь к благосостоянию своих народов через просвещение. Северокавказские просветители старались привить своему народу, занятому крестьянским трудом, также передовую агрокультуру. Они писали о многовековой истории сложившегося хозяйственного уклада горцев и о разрушении его кавказской войной, о традиционных формах ведения хозяйства и необходимости их усовершенствования, о нехватке земли в Нагорной полосе и порождаемых этими обстоятельствами драматических событиях...

Об этом же писали и осетинские публицисты А. Ардасенов и А. Гассиев, которые «хорошо понимали, что переселение безземельных русских крестьян в Терскую и Дагестанскую области ущемляет интересы коренных малоземельных крестьян и вызывает между ними вражду, ссоры, доходящие до кровопролития» (Ardasenov, 1976).

* Военно-статистическое описание Терской области. Г. Н Казбек. Издание отдела ген. штаба Кавказ, воен. округа, 1888, г. Тифлис.

Царское правительство с переселением безземельных и малоземельных крестьян Центральной России на окраины страны преследовало одновременно две цели: разрядить революционную обстановку Центра и ослабить протестные настроения на Кавказе, противопоставив интересы переселенцев и коренных жителей. Об этом Б. Шаханов напомнил в своей речи на объединенном собрании казаков и горцев уже после свержения самодержавия: «Старое правительство, раздавив нашу и казачью свободу, в своем правлении пошло далее, оно оскорбило как горцев, так и казаков, натравливая казаков на горцев и горцев на казаков. Была пущена в ход система недоверия. Но теперь все рухнуло, все изменилось. Русская революция стерла все старое, не стало ни казаков, ни горцев, есть русские свободные граждане» (Terskiy Vestnik, 1917).

В начале XX в. страсти разгорелись вокруг земельного вопроса. В то время как для царской администрации его решение было необходимо для облегчения управления областью, социальные верхи, воспользовавшись сложившейся ситуацией, ставили своей целью доказать исключительное право собственности высших сословий. А зарождавшаяся буржуазия пыталась укрепить свои позиции, отрицая наличие частной земельной собственности, с одной стороны, утрируя общинный характер землепользования, а с другой – утверждая, что все земли Нагорной полосы должны принадлежать казне, которая, естественно, даст их на откуп «денежному мешку». Положение усугублялось еще и тем, что земельная собственность в Нагорной полосе была юридически (относительно русской юриспруденции) слабо оформлена, хотя обычное право горцев, складывавшееся веками, имело довольно стройную систему земельных отношений. Каждый клочок земли имел своего хозяина, право собственности которого веками охранялось традицией. Тем не менее, проект Абрамовской комиссии, занимавшейся изучением состояния землевладения и землепользования в Нагорной полосе, предполагал отчуждение казне всех земельных наделов горцев. Б. А. Шаханов еще за несколько лет до создания Абрамовской комиссии считал, что «для правильного разрешения характера и пространства землевладения в горах является необходимость учредить специальную комиссию из юристов и знатоков края и подробно исследовать этот вопрос на месте, только тогда можно будет правильно решить, кому по справедливости и какая земля принадлежит в горах и у кого, как захватчика, можно отобрать землю для наделения ею народа». В этой же статье («О поземельном вопросе в Нагорной полосе Терской области») Б. Шаханов с тревогой писал: «...местное управление государственных имуществ отобрало фактически все леса в горах в казну и считает казенною и безлесную часть горной полосы» (Kazbek, 1901).

Публицистика и общественная деятельность Б. Шаханова пришлись именно на те годы, когда буржуазия (в основном русская и иностранная) постепенно брала верх над местными землевладельцами и всеми силами старалась прибрать к рукам недра Нагорной области, а также контроль над зарождающимися

курортно-рекреационными объектами. Буржуазия использовала свои связи, практиковала подкуп и подлог, чтобы добиться своей цели. Такой грубой оценкой традиционных форм землепользования как несоответствующим российским земельным отношениям был и проект Абрамовской комиссии. Ведь если доказать, что горцы - не хозяева земли Нагорной полосы, то, естественно, ее хозяином является государство. Поэтому и возможно было появление различного рода планов переселения и выселения горцев, которые были основаны формально на том, что горцы не имеют права собственности, закрепленного документальными свидетельствами на землю. В ситуации, когда право собственности было главным имущественным правом в Нагорной полосе, и веками определяло ее хозяйственный уклад, этнокультуру и этнопсихологию, лишение такого права горцев означало этническую катастрофу. Об этом не устал писать и говорить Басият Шаханов. Данной теме посвятил значительную часть своего творчества и Мисост Абаев, который основную причину мухаджирства видел в ухудшении экономического положения горцев после ряда реформ на Кавказе.

Нерешенность земельных проблем создавало условия и поддерживало начавшееся стремление части балкарцев и карачаевцев покинуть Родину в поисках лучшей доли. Мисост Абаев испытал тяжесть переселенческого движения и через собственный жизненный опыт. Отец Мисоста – Кучку после неоднократных неудачных попыток улучшить материальное положение семьи, в 1865 году «продал все свое движимое и недвижимое имущество, но внезапно скончался», – пишут авторы книги «Мисост Абаев», оставив без средств к существованию жену и малолетних детей (Azamatov and Hutuev, 1980). Что же побудило Каучука Абаева искать счастья в незнакомой «земле обетованной» – «муслиман топракь», как называли балкарцы и карачаевцы Турцию и страны Ближнего Востока? На этот вопрос Мисост Абаев ответил в своей специальной статье «Больной вопрос», считая это общественное явление основным злом в общественной жизни рубежа веков. «Главным тормозом для горцев-мусульман в деле улучшения своего экономического положения на родине, образования, культуры - да и во всем служит вопрос о переселении в Турцию, периодически поднимающийся в народе начиная с 60-х годов прошлого столетия, – писал М. Абаев. - На моих глазах несколько раз начиналось сильное движение к переселению. Люди оставляли недостроенными начатые дома, в приготовленные ямы для посадки деревьев не сажали их, продавалось имущество, и лица, желавшие купить земли, отказывались от покупки, а владельцы земель продавали их за бесценок посторонним, пришлым людям, родители брали своих детей из русских школ и т. д. Попутно с этим дурной элемент усиленно начинал заниматься кражами и грабежами, якобы запасаясь средствами для переселения, а местная администрация начинала, естественно, принимать репрессивные меры против всего населения, одновременно создавая и исключительные законы вроде «Правил об охране имущества русского населения от хищничества туземцев», что еще более усугубляло движение к переселению,

как это было в 80-х годах в бытность главноначальствующего на Кавказе Дондукова-Корсакова...^{*} (Bittirova, 1993).

Драматические обстоятельства, предшествовавшие мухаджирству, Мисостом Абаевым описаны объемно и достоверно, в деталях и от этого, ситуация достигает своего трагизма: «Одни переселялись, другие оставались, почти лишившись состояния, и вновь принимались за хозяйство. Когда утихало это движение на несколько лет, население успокаивалось и вновь стремилось к улучшению своего имущества и отдавало детей своих в русские школы. Но вдруг являлся откуда-то новый толчок, и повторялось то же, что и раньше, и продолжается, к сожалению, до сего времени.

Несмотря на то, что значительная часть переселенцев возвращается ежегодно обратно, разоренная, изнуренная и лишившаяся членов своих семей, тем не менее, новые партии идут в Турцию, по-старому распродавая за бесценок свое имущество.

При поверхностном взгляде на это странное явление оно кажется не поддающимся объяснению, но если присмотреться ближе, то можно найти причину. Причины эти довольно сложные, устранить их окончательно нелегко и едва ли возможно в ближайшем времени, однако те немногие интеллигентные горцы-мусульмане, которым дорого благополучие своих племен, должны работать серьезно с целью выяснения этих причин и устранения их, ибо недостаточно сказать: «Не переселяйтесь» (там же).

Мисост Абаев ищет единомышленников в этом вопросе и неоднократно обращается к образованным горцам сделать все, чтобы приостановить поток мухаджиров. Он также анализирует сложившиеся стереотипы о причинах переселения горцев: «В русском обществе сложилось мнение, что будто бы единственная причина стремления горцев в Турцию – религиозный фанатизм, а в одно время приписывали и влиянию турецкого правительства. Это мнение поддерживали и кавказские администраторы. Но мнение это ошибочное, и если местная администрация остается убежденной в своем мнении, то приходится сожалеть, что она недостаточно осведомлена. Несомненно, среди переселенцев есть люди, которых тянет в мусульманское государство и религиозное чувство, но главную роль играют не эти чувства, а экономические, политические и иные условия. Есть веские основания полагать, что истинные причины непрекращающегося переселения горцев в Турцию не вполне известны высшим правительственным сферам. Тем более, молодым (старых почти нет) интеллигентным мусульманам-горцам следует заняться выяснением этих причин». (там же)

^{*} Дондуков-Корсаков М. А. – в 80-е годы XIX века главноначальствующий на Кавказе.

Процесс переселения во многом был болезненным. Лицемерие царского правительства в этом вопросе раскрывали в своих публикациях, как представители горской интеллигенции, так и передовые общественные деятели России. Так, к примеру, в 1887 году, в самый разгар переселенческого движения в Карачае и Балкарии, в своих «Очерках Кавказа», обсуждая действия правительства, Е. Марков писал: «Поселить в туземных племенах неудовольствие, волнения, беспорядки, бросить их намеренно в объятия Турции, убедить правительство, что цивилизация и русское владычество несовместимы с их разбойничьими вкусами, и потом, в виде мудрой государственной меры, выкинуть их из их собственной страны, чтобы вознаградить самих себя за свои государственные заслуги садами и полями, терпеливо, в течение столетий, возделываемыми этими мнимыми разбойниками, – вот та система, которая смело поднимает голову...» (Markov, 1887).

Взгляд российского общества на трагические для северокавказских народов события был неоднозначен. Вместе с осуждением царского произвола со стороны демократов, существовало и мнение, что это «представляет одно из замечательных исторических событий нашего времени, хотя до сих пор оно не разъяснено и не описано так подробно, как бы следовало. Полумиллионное население из многих племен разного корня, с своеобразными этнографическими особенностями, с самобытным строем внутренней и общественной жизни, покинуло родные горы, в которых пережило длинный ряд веков и рассеялось по разным провинциям Европейской и Азиатской Турции, где частью погибло от трудностей переселения и других условий жизни, частью смешалось с разнородными племенами на местах нового водворения и с течением времени неизбежно должно утратить свои исторические предания и характеристические особенности» (Berje, 1882). Это написано не каким-нибудь военным стратегом или представителем латифундистов, данные мысли были озвучены ученым мужем, академиком А. Берже, который многое сделал для изучения языков народов Кавказа. Академику Берже могли бы достойно ответить мухаджиры - безымянные авторы большого цикла песен, посвященных теме потерянной родины, в которых беспредельная тоска перемежается с мыслями о безысходности.

Несмотря на то, что турецкое правительство официально и многократно объявляло о своей готовности создать эмигрантам комфортные условия для проживания, жители соседних турецких деревень оказывали на вновь прибывших повседневное давление. О характере взаимоотношений мухаджиров и турков в первоначальный период сохранилось множество устных преданий, свидетельства стариков и даже фольклорные произведения. Так, в песне «Килисаны тауруху» - «Легенда Килисы» рассказывается о драматических коллизиях истории выживания мухаджиров в новых условиях:

«Мен а айтайым а Килийса элини къарангы таурухун,
Уоу, Тюркменлени уа бизге да этген артыгъа жаулугъун, хой.
Биз чыкыгъан эдик уллу Тебердиден, уоу, къууанч была,
Ол ариу Кафказдан юзюлюп келгенек Тюрк Къыралына, хой.
Уллу кемелеге бизни да толтуруп ташыгъанелле,
Уоу, жууугъа тенг бизни жылай, сарнай ашыргъанелле, хой.
Шамгъа барабыз деп жууукъну-тенгни кьоюп кетгенедик,
Къарада тенгизни узунуна жарып биз ётгенедик хой.
Муслиман къырал деп, келип къуюлгъанек Истанпул шахаргъа.
Сиз тынглагъыз андан а сора кыйынлыкъ хапаргъа, хой..
Падчах Солтан Хамит бизни бергенеди Къония уилаятгъа.
Анда жашаялмай биз келгенедик Килийса жайлыкъгъа, хой...»

Подстр. пер.

«Я вам расскажу черную (трагическую) легенду села Килийса.
О том, как туркмены* с нами враждовали.
Мы вышли в путь из Теберды с радостью,
Покинув прекрасный Кавказ в страну Турцию, ой.
Нас везли, заполнив большие корабли.
Уой, родные и друзья со слезами нас провожали, ой.
Мы переплыли, разрезав пополам Черное море
Мы заполнили улицы Стамбула, стермась к исламской стране.
А теперь послушайте наши дальнейшие бедствия, ой.
Солтан Хамид паша отправил нас в вилает Кония,
Но мы не смогли там прожить и прибыли в Килийсу, ой...» (Polevie zapisi).

Однако и здесь судьба преподносила им удар за ударом. Кочевое племя йориков, в окружении которого оказались поселенцы, угоняло их скот, травило посеvy. Мухаджирам частенько приходилось защищаться с оружием в руках. И все же жизнь постепенно налаживалась благодаря тому, что сами переселенцы вели себя достойно и стойко:

«Алай жарашыу а къартларыбыз баред, адам сукъланырча,
Тиширыуларыбыз адепли элле алгъышда айтырча, хой.
Уоу, жашларыбыз а алай а бёгекле, алай а батырла,
Уоу, къызларыбыз а жарыкъ жулдузлача алай а ариула, хой...»

* в районах проживания карачаево-балкарской диаспоры живут потомки туркмен, которых еще называют йориками – кочевниками.

Подстр. пер.

«Но у нас были, на зависть всем, старики-миротворцы,
Женщины были столь воспитаны, чтобы говорить о них здравицы,
А ребята такие сильные, такие смелые.
А девушки красивые, как ясные звезды...» (там же).

В другой песне «Ракима» подспудно осуждаются браки между представителями диаспоры и местными жителями. Этот неосознанный страх перед ассимиляцией – тема большинства авторских и фольклорных произведений диаспоры.

Начиная с первых лет формирования, в течение 19 века, а по многим показателям и все сто лет, карачаево-балкарская диаспора находилась в режиме этнического гомеостаза, когда «ее жизненный цикл повторяется из поколения в поколение без существенных изменений, и система сохраняет равновесие с природой и всеми подобными (т.е. статистическими) этническими системами, не проявляя при этом каких-либо форм целенаправленной активности, изменяющейся среды» (Tavadov, 1998). Необходимо отметить, что и сама принимающая мухаджиров страна, ее основное население находилось в состоянии достаточно консервативного общества, основанного на идеологии османизма и религиозных адептов. Основное население страны – сельские жители вели традиционный патриархальный образ жизни. Все это давало возможность мухаджирам воссоздать собственные социальные институты в новой стране, ориентируясь на традиционную этнокультуру. Основная трудность в налаживании быта лежала не в сфере идеологических предпочтений (ибо они в большинстве своем совпадали), а в хозяйственном обустройстве.

По общепринятому у исследователей проблем карачаево-балкарского мухаджирства представлению, существуют две волны эмиграции, два заметных периода выселения части этноса за пределы России – это 1884-1887-е годы 19 века и 1905-1906 гг., послужившие основой для создания национальной диаспоры. По данным З. Кипкеевой, общее число переселенцев этих двух волн составило «не менее 12 000 человек» (Kipkeeva, 2000). Балкарцев было в эти два периода значительно меньше карачаевцев. Опираясь на подсчеты Т.Х. Кумыкова, автор пишет, что «число балкарских мухаджиров второй волны – это более 2 000 человек» (там же). У каждой из этих волн были свои причины и факторы для того, чтобы покинуть родные пределы.

Исследовав причины и факторы переселения карачаево-балкарских мухаджиров, Кипкеева З.Б. приходит к выводу, что «Мухаджирство большей части народов Карачая и Балкарии нельзя рассматривать на общем фоне вынужденного переселения адыгских и некоторых других этносов, связанного с

поражением в Кавказской войне и присоединением к России. Карачаевцы и балкарцы переселились в другое время по совершенно иным причинам и в иных условиях...» (там же, 121). И условия, по ее мнению, были чисто экономического характера.

Помимо этих двух периодов исхода, характеризующихся многочисленностью, существовали и небольшие потоки беженцев. Связаны они были с различными периодами российской истории, как периода царизма, так и советского – русско-японская и Первая мировая войны, революции, гражданская война, десятилетия сталинских репрессий, Великая Отечественная война, во время которых массы людей по политическим и другим мотивам покидали родину.

Первыми карачаево-балкарскими мухаджирами³⁶, возможно, были те, кто после походов Суворова на Северный Кавказ покидали его, т.е. в конце 18 века. Естественно, в виду малочисленности они давно ассимилированы в условиях Османской империи. Об этих фактах переселений документальных источников не обнаружено, только полевой материал говорит об этом. Первый небольшой поток, отразившийся в исторических источниках, состоял из тех, кто после присоединения Карачая и Балкарии к России и известного Хасаукинского сражения в ноябре 1828 года, покинул Кавказ. Об этом свидетельствуют исследователи эпических песен «Хасаука» и «Умар» (Batchaev, 2005). **По мнению Кагиевой Н.М. автор песен Кючюк улу Дебо покинул Карачай вместе со своими единомышленниками. В статье «Миграции карачаевцев и балкарцев» потомок карачаево-балкарских мухаджиров Алпарслан Сылпагар, живущий в турецкой республике, об этом движении пишет: «Некоторые семьи бежали в Турцию через Клухорский перевал. Перейдя границы Грузии, они оказались в провинции Карс. Это были отдельные семьи, и потом они оказались в больших городах, таких как Стамбул и Анкара, и на сегодняшний день их следы потерялись и они забыли родной язык, обычаи и традиции»³⁷.**

Карачаево-балкарские мухаджиры впервые компактно поселились в провинции Эскишехир в 1883 году, которая в последующем станет основным местом локализации диаспоры, образовав первое моноэтническое поселение Язылыккая. В провинцию прибыло тогда 75 семей, из которых 25 оказались в Язылыккая. Остальные расселились в ближних селах небольшими группами.

³⁶ Необходимо ввести уточнение в принятой научной литературе о кавказских диаспорах термин «мухаджир» («Махаджир»). Мухаджиры – это горцы, покинувшие пределы Кавказа в результате Кавказской войны, и их сегодняшние потомки, не потерявшие связей с исторической родиной. В самой турецкой республике мухаджирами называют выходцев из стран Балканского полуострова, как правило, турков. Карачаевцы и балкарцы мухаджиров называли «стампулчула» - «стамбульцы», а по времени исхода – «биринчи стампулчула», «экинчи стампулчула» («первые стамбульцы», «вторые стамбульцы»). В самой Турции мухаджирами называют выходцев с Балканского полуострова.

³⁷ view-source: <https://www.facebook.com/alparslancanbolat?fref=ts>

Переселенцы 1885 года, стали в народе называться «Стампулчула» - «стамбульцы» - «переселившиеся в Стамбул», т.к. сведения о Турции среди населения были весьма приблизительными и кроме столицы о других местах предполагаемого расселения горцев было неизвестно. В этом году переселилось приблизительно 500 семей, которые на кораблях приплыли в Самсунг и направились дальше в Сирию. Их поселили недалеко от Дамаска, в местечке Блей. По свидетельству Алпарслана Сылпагара приблизительно 100 семей оставались в Самсуне, часть, которой присоединилась к мухаджирам вилайета Эскишехир, большинство же ассимилировалось. Кроме того, в начале 20 века несколько сот балкарцев переселилось с кабардинцами и дигорцами и, оказавшись в их поселениях в меньшинстве, ассимилировались.

Последний, заметный поток беженцев влился в диаспору после 2 Мировой войны, оценка его численности по разным источникам колеблется от нескольких сот до нескольких тысяч. Кроме того, сами беженцы - мюльтежи (так их называли в диаспоре, от арабского – беженец), вскоре эмигрировали в большинстве своем в США и европейские страны.

В итоге карачаево-балкарские мухаджиры оказались рассеянными по всем областям Турции и в тех населенных пунктах, где они оказались в меньшинстве в процессе ассимиляции перешли в иноэтнические образования – турков, адыгов, кумыков, вайнахов. Те же, кто оказался в моноэтнических поселениях, сохранили до последнего времени язык и культуру, несмотря на высокие темпы урбанизации среди карачаево-балкарской диаспоры.

ЛІТЕРАТУРА

KPSS (1983) Torjestvo leninskoy natsionalnoy politiki. Nal'chik, s.179.

Komissiya ofisialno nazivalas (1908) - «Komissiya po issledovaniyu sovremennogo polojeniya zemlepolzovaniya v Nagornoy polose Ter-skoy oblasti». Obrazovana prikazom po Kavkazskomu voyen-nomu okrugu 18 aprelâ 1906 g. dlâ razresheniya voprosa o zemleustroy-stve naseleniya Nagornoy polosy Terskoy oblasti i karaçayevsev Ku-banskoy oblasti. Komissiya naçala svoyu rabotu 1 maya 1906 g. i rabotala v teçeniye 1907-1908 gg. Komissiya, prozvannaya vposledstvii po imeni eye predsedatelâ N. Abramova Abramovskoy, sostoyala iz semi çelovek: Abramov - ùriskonsult Kavkazskogo voyennogo okruga, Balkov - lesnoy revizor Stavropolsko-Terskogo upravleniya zemledeliya, İvanenko - pomoščnik upravlâüşçego Kubanskoy oblastnoy çertejnoj, Şanayev - lesnoy revizor Stavropolsko-Terskogo upravleniya zemle-deliya, Ter-Antonâns - pomoščnik upravlâüşçego Terskoy oblastnoy çertejnoj, Tulçinskiy - starşiy zemlemer Terskoy oblastnoy çer-tejnoj. «Trudi...» komissii vışli v 1908 g. v g. Vladikavkaze.

LENİN V. İ. (t. 21) Poln. sobr. soç., t.21, s.330.

SHAHANOV, Basiyat (1991). İzbrannaya publisistika. Vvodnaya statâ, sostavleniye, nauçnyy kommentariy Bittirovoy T.Ş.. Nal'chik, «Elbrus», Vse raboty B.Şahanova sitiruyutsâ po dannomu izdaniyu.

ARDASENOV İ. M. (1976) Alihan Ardasenov. Orconikidze, s. 109

Terskiy vestnik (1917). 7 maya. № 6.

Kazbek (1901). 22 apr. № 1028.

AZAMATOV K. G. and HUTUYEV H. İ. (1980). Misost Abayev. Nal'chik, s. 6.

BİTTİROVA T.Ş. (1993). Karaçayev-balkarskiye deyateli kultury H1H-naç.HH vv. Tom 1. Vvodnaya statâ, sostavleniye, nauçnyy kommentariy Bittirovoy T.Ş.. Nal'chik, «Elbrus», 170 s.

MARKOV E. (1887). Oçerki Kavkaza. SPb.- M. s.303.

BERJE A. P. (1882) Viseleniye gorsev s Kavkaza. Russkaya starina, №1,İnternet-resurs <http://www.vostlit.info/Tehts/Dokumenty/Kavkaz/H1H/1840-1860/Berze/teht2.htm>

Poleviye zapisi avtora v Tureskoy respublike

TAVADOV G.T. (1998). Slovar -spravoçnik «Etnologiya», M. str. 3

KİPKEEVA Z. B. (2000) Karaçayev-balkarskaya diaspora v Tursii. Stavropol, s.52.

BATCHAYEV, Ş.M. (2005) Karaçayevsı v voynah Rossii (vtoraya polovina H1H -naçalo HH v.) Tekst. / Ş.M. Batçayev. — M.: Representr, s. 176.

КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКАЯ ВОЕННАЯ ТЕРМИНОЛОГИЯ И ОРУЖИЕ

Karachay-Balkar Military Terminology and Weapons

Harun AKBAEV*

Резюме: С незапамятных времен человечество занимается охотой, ведет войны, и для всего этого требуется оружие. Все армии мира были вооружены, и каждая сторона старалась иметь самое современное и эффективное оружие. Но не все создавали это оружие и не все умели его делать. Лингвистические исследования в значительной степени помогут определить их языковую и даже временную принадлежность. В составе карачаево-балкарской лексики нами зафиксировано более 2000 военных терминов, при этом абсолютное большинство из них являются исконными. Исходя из функциональных особенностей, всю карачаево-балкарскую военную лексику формально можно разделить на а) воинские подразделения и команды «аскер терминле», б) воинское снаряжение «аскерчини кереклери», в) вооружение «аскер саўутла», г) инженерно-технические средства «лагъым керекле». Согласно выполняемым задачам и роду деятельности военных, можно выделить несколько групп: а) по роду службы – чериў аскер «профессиональная армия», зытчыў аскер «ополчение», мыртазакъ аскер «княжеская дружина» и др.; б) по типу передвижения – джаяў аскер «пехота», атлы аскер «кавалерия»; в) по типу вооружения – сюнжючу «пикинер»; джаячы «лучник», мараўчу (мерген) «стрелок» и т.п.; г) по внутренней службе – тахсачы «разведчик, лазутчик», ызчы «следопыт», таўчу «егерь» и т.д.; д) по званиям – аскер башчы «командующий», тамада «командир подразделения», джюз башы «сотник», сарайым «служилый дворянин, офицер» и др.

Ключевые слова: Карачай, Балкария, военная терминология, обмундирование, доспехи, оружие, инженерные средства

Makale Gönderim:
18.10.2015
Kabul Tarihi:
10.12.2015

* Харун АКБАЕВ, Карачаевский научно-исследовательский институт имени А.И. Батчаева, заведующий отделом языка, литературы и фольклора, aqharun@yandex.ru

Summary: *Since time immemorial, mankind has been hunting, is war, and it was going to take the weapon. All the armies of the world were armed, and each side tried have to the most modern and effective weapons. But not everything created these weapons and not all knew how to do it. Linguistic research will greatly help determine their language and even temporary affiliation. In the composition of the Karachay-Balkar vocabulary we recorded more than 2,000 military terms, the vast majority of them are indigenous. On the basis of functional features, the entire Karachay-Balkar military vocabulary formally can be divided into a) military units and commands "asker terminle", b) military equipment "askerchini kerecleri") weapons "asker sautla", g) engineering and technical means "lagim kerecle". According to the task and the nature of activity military, we can distinguish several groups: a) the nature of the service – cheriu asker "professional army", zitchiu asker "militia", mirtazaq asker "knyazheskaya Druzhina", etc.; b) the type of movement – jayau asker "infantry", atli asker "cavalry"; c) type of weapons – sunguchu "pikeman"; jaiaci "Archer", marauchu (mergen) "the shooter", etc.; d) domestic service – tahsachi "scout, scout", izchi "Pathfinder", tauchu "the huntsman", etc.; e) by rank – asker bashchi the "commander", tamada "unit commander", juz bashi "centurion", sarayim "military nobleman, officer", etc.*

Keywords: *Karachay, Balkaria, military terminology, military uniform, armor, weapons and engineering tools.*

Вступление

Мир, что вокруг нас, – он неимоверно богат, велик, многогранен, насколько не познан, настолько и бесконечен. Всевышний, сотворив Адама, в первую очередь дал ему язык – ключ к познанию и пониманию этого мира (2. Сура Аль-Бакара. 31 аят). Мир человека – это то, что он смог увидеть, ощутить, прочувствовать, познать, и всему этому он дает имена (Ufimtseva, 1989: 108-111, 133-138). Иначе говоря, языковая картина мира и есть наш мир. Каждый народ, проходя определенный исторический путь, создает свой уникальный мир, свою культуру, и все это перманентно фиксируется в его языке в форме слов, фразем и терминов. Язык, как зеркало, непременно отражает то, что было и есть: чего не было в истории народа, того мы и в языке не найдем, и наоборот, что есть в языке, то непременно было и в истории его носителей (Akbaev, 2011:8).

С незапамятных времен человечество занимается охотой, ведет войны, и для всего этого требуется оружие. Лингвистические исследования в значительной степени помогут определить их языковую и даже временную принадлежность. Изучая широкий спектр военной лексики, вникая в их лингвистические и экстралингвистические тонкости, в некоторой степени можно определить и исторически сложившийся корпус военного дела. Например, для совершения интервенции агрессору нужны профессиональная армия (*чериу аскер*), наемные солдаты (*джалдат*), средства быстрого передвижения (*атлы аскер*), служба разведки и регносцировки (*тахсачы*), осадные орудия (*дорбасын, бадрач, тоб*). Те же народы, что вели оборонительные войны, напротив, нуждались в ополченцах (*зытчыу аскер*), пограничниках (*чекчи*), оборонительных стенах (*хуна*), рвах (*индек, чунгур*), окопах (*бетджан*), крепостях (*къала*) и т.д.

Во все времена все армии мира были вооружены, и каждая сторона старалась иметь самое современное и эффективное оружие. Но не все создавали это оружие и не все умели его делать. Например, считается, что первыми порох изобрели китайцы. И хотя европейцы со временем научились пользоваться этим порохом, они еще долго не могли его производить (Karamzin, 1998: 526) и были вынуждены покупать у китайцев, арабов, турков. В этой связи при исследовании военной терминологии нам представляется весьма полезным изучение и некоторой специфической лексики, в том числе терминологии, связанной с производством самого оружия, с его региональными особенностями.

Так, например, карачаево-балкарцы производили порох, несколько отличавшийся от известного китайского черного пороха. Карачаевский порох в своем составе имел серный порошок *кюкюрт*, ископаемую калиевую селитру *отлукъ* (или *от ёзек*), азотно-аммиачный компонент селитры *ачыгъан эчки сийдик*, биодобавку *залыкълды* (точнее, *залыкълдыны баш чакълъаны*). Говоря о порохе, интересно отметить то, что он встречается еще в нартском эпосе, в его

основополагающем цикле¹. Есть и материальные подтверждения тому, что горцы с производством пороха были знакомы с очень давних времен – это огромные пороховые ступы легендарного Карчи (не позже конца XIV – начала XV вв.) в устье р. Худес в Большом Карачае.

В одном только Учкуланском обществе Большого Карачая было семь цехов и более десяти кузниц по изготовлению оружия (Karachaevtsi - Balkartsi, 2014: 189). Цеховая система имела свою иерархию, которым руководили дворяне (гекги-хутла), помощниками были деккушла. Существовала также специализация среди мастеров-оружейников: *хомпарчыла* (литейщики пуль), *салачы* (специалист по прикладам), *окъ-тоб непечи* (продавец оружия)², *джерчи* или *агъач уста* (мастер по изготовлению седел), *къайишчи* (шорник), *темирчиле* (кузнецы), *кюбечи* (плакировщик), а отделкой оружия и снаряжения занимался кюмюшчу (ювелир). Таких мастеров узнавали по почерку.

Во многих мировых религиях и языческих культах оружие имеет сакральное значение и нередко используется в ритуальных целях (Tsultem, 1984: 122-125). Что касается собственно карач.-балк. культового оружия, то оно, как правило, не использовалось как боевое – это *къызыл таякъ* (красная палка) в нартских походах, *гиздох таякъ* (палка гиздох) при братании и принятии присяги, *дохгадол балта* при экзекуции, *гудил бычакъ* и *хостаў бычакъ* в языческих обрядах вызывания дождя (Karaketov, 1995: 170). Нередко боевое оружие, попав в иную социально-культурную среду, трансформируется в культовое оружие, что, видимо, и отражено в случае с фитильным ружьем легендарных вождей – Бадината у дигорцев и Басията у балкарцев (Etüdi o Balkartsi, 2007: 142-143). Следует заметить и то, что некоторые средства ведения боя, в свою очередь, рождены религиозными мировоззрениями и ритуальной практикой, а потеряв сакральность, они переходили в разряд профанного, т.е. чисто военного. Поэтому функциональные особенности некоторых видов оружия, их название и семантика могут быть объяснены или этимологизированы иногда только при помощи этих же религиозных мировоззрений и обрядов.

Военная терминология

Любому народу, чтобы сохранить свою независимость, свое экономическое и культурное пространство, требуется хорошо организованная профессиональная армия. Будучи автохтонами Кавказа, карачаево-балкарцы являются потомками северокавказских майкопцев (нач. III – сер. II тыс. до н.э.) и кобанцев (XIV-IV вв. до н.э.), а значит, и полноправными наследниками всей их культуры, в том числе и военного дела. Вначале это были кованные, а затем литые

¹ Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев (1994). Москва: Наука. Издательская фирма «Восточная литература».

² Хатуев и Эльканов, 2014: 189.

бронзовые, а еще позже железные топоры, булавы, кинжалы, мечи, наконечники копий, стрел и т.п. В карач.-балк. языке собственно бронза обозначается словом *томпакъ* (KBRS, 1989: 644), хотя надо заметить, что четкой дифференциации между бронзой и разновидностями меди (*джез*, *багъыр*) особо не прослеживается, впрочем, как и во многих других языках. Например, в русском языке слово *бронза* появилось лишь к середине XVIII в. из фр. *bronze* «медь», в свою очередь европейские языки заимствовали данное слово из восточных языков (Chernih, 1994, т. 1: 112).



Нартский кузнец Дебет. Рисунок Н. Крицкого

Говоря о военной составной в истории Северного Кавказа, следует заметить то, что после скифских (VII в. до н.э. – I в. н.э.) легких конниц лучников, облаченных в кожаные доспехи, в первых веках (II-IV вв.) нашей эры здесь появляется своя тяжелая кавалерия (Curtubaev, 2003: 215) - аланские всадники в металлических пластинчатых латах, чешуйчатых панцирях и шлемах, с длинными копьями. Но настоящую революцию в военном деле произвели гунны с их стременами для седла³, плоскими колюще-режущими наконечниками для стрел и несколько изогнутыми назад саблями. Всадник с упором для ног теперь становился абсолютно устойчивым в седле, к тому же он не так уставал и мог преодолевать значительные расстояния. К концу VI в. на Кавказе появляется

³ Некоторые ученые полагают, что изобретателями стремян были не гунны, а родственные им тюркоязычные авары.

новый завоеватель – Тюркский каганат, который к сер. VII века распался на Великую Булгарию и Хазарский каганат. Что касается автохтонов, т.е. предков карачаево-балкарцев, то они ко времени Хазарии (VII в.) уже были знакомы со всеми тонкостями строительства централизованного государства⁴, а к X веку организовали самостоятельную Аланию. С тех пор, вот уже в течение тысячи лет, Карачай и Балкария в той или иной форме, в тех или иных границах, ни разу не теряя самостийность, берегут свою государственность.

Для этого, безусловно, нужны были хорошо организованная система государственной власти и отточенная в долгих сражениях профессиональная военная составная. Видимо, этими обстоятельствами и объясняется такая глубокая разработанность карачаево-балкарской военной терминологии (всего более 2000 единиц), особенно в части оборонной и инженерной лексики. В языке имеется необходимое количество терминов для обозначения военной структуры, рода и вида службы, для подачи тактических и иных команд, приказов, для оценки той или иной военной ситуации, – число отнесенных только к этому разделу терминов составляет более 400 единиц.

Карачаево-балкарскую терминологию, согласно выполняемым задачам и роду деятельности военных, можно разделить на несколько групп:

а) по роду службы – *чериу аскер* «профессиональная армия», *зытчы аскер* «ополчение», *мыртазак аскер* «княжеская дружина», *сакълаулла* (*чекчиле*, *къурчала*) «пограничники» и т.д.;

б) по типу передвижения – *джаы аскер* «пехота», *атлы аскер* «кавалерия»;

в) по типу вооружения – *сюнгючу* «пикинер»; *джаычы* «лучник», *мараучу* (*мерген*) «стрелок», *тобчу* «артиллерист» и т.д.;

г) по внутренней службе – *тахсачы* «разведчик, лазутчик», *ызчы* «следопыт», *таучу* «егерь», *бегеуол* «караул, часовой», *гёзет* «ночной дозор», *къазанчы* «кашевар, повар» и т.д.;

д) по званиям – *аскер баишы* «командующий, полководец», *тамада* «командир подразделения», *джюз баишы* «сотник», *сарайым* «служилый дворянин, офицер», *чаууш* «младший офицер, десятник», *чора* «рядовой дружинник», *аскерчи* «солдат», *байракъчы* «знаменосец», *атчы* «ординарец», *чабчы* «посыльный» и т.д.⁵

⁴ Тебурев Р.С., Хатуев Р.Т. (2002). Очерки истории карачаево-балкарцев. Москва - Ставрополь.

⁵ Также см.: Карачаевцы и балкарцы: этнография, история, археология. (1999). Хатуев Р.Т. Карачай и Балкария до второй половины XIX в.: власть и общество. Москва, 1999. С. 49-66.



Ночной дозор (гёзет). Рисунок Н. Крицкого

Обмундирование

Как же человечество, начав с самой примитивной одежды (фиговых листьев библейских Адама и Евы), дошло до современных пуленепробиваемых бронежилетов? Вопрос, конечно, не только исторический, но, в некоторой степени, и лингвистический. По правде говоря, первое, что сделал человек своими руками, это, хоть и фиговая, но одежда. И эта одежда имеет свое название – в разных языках по-разному.

Одежда не только прикрывала тело от «посторонних глаз», холода или жары, но еще являлась неким паспортом, идентифицирующим его хозяина. Многие народы (чтобы легко можно было различить своих от чужаков) старались носить уникальную, ни на чью не похожую одежду, а некоторые этнонимы и вовсе произошли от их национальных «пристрастий» к одежде: например, *каракалтаки* (букв. чёрные колпаки) в Азии, славянское племя *чёрные клобуки*, арабское племя *къызылбашла* (букв. красноголовые), а карачаевцы османцев называли *къызылкёнкекле* (букв. красноштанники). По одежде можно было различить не только племенную принадлежность человека, но и его социальный статус, сословное положение, пол (Gagen-Torn, 1933: 122). Например, в современной европейской мужской одежде пуговицы застёгиваются слева направо, а женская одежда справа налево, хотя в традиционной карач.-балк. одежде (как и во всем тюркском мире) и мужская, и женская одежда застёгивалась слева направо. Кстати говоря, в части одежды турки именно своей «правосторонностью» и отличались

от своих «левосторонних» соседей, китайцев и монголов (Sichev and Sichev, 1975: таблицы I-IV). Определенный мультикультуризм в некоторой степени сохраняется в одежде и современных армий.



Экспонаты Нижне-Архызского музея. VIII-X вв.

Что касается собственно карачаево-балкарской одежды, то ее великое многообразие, всю ее красоту и богатство невозможно представить без женской одежды, но так как военным делом занимались только мужчины, мы также ограничимся лишь мужской одеждой, и именно той одеждой, которой пользовались воины. Таким образом, раздел «Обмундирование» включает в себя чуть больше 100 терминов. Безусловно, комплект обмундирования в 100 предметов разом никто не надевал – как было замечено выше, у каждой одежды свое назначение, свой сезон и даже свой статус. Например, одежду коричневого или бордового цвета носили только князья⁶; показываться в нательном белье считалось сверхнеприличием; в домашних или в рабочих одеждах нельзя было ходить на торжества, свадьбы, танцы, а потеря головного убора для мужчины считалась большим позором (Tekeyev, 1989: 339).

Карачаевцы и балкарцы, будучи испокон веков отменными животноводами и охотниками, особой нужды в сырье для одежды не испытывали

⁶ Русские послы П. Захарьев и Ф. Ельчин, по пути в Мингрелию гостившие в Карачае (1639-1640), подарили князьям Эльбуздуку и Гилястану Крымшамхаловым ткань именно красного цвета: «четыре аршина сукна краснова аглискава» (Хатуев Р.Т. Карачаево-балкарская символика. Опыт этнической семиотики / Серия «Библиотека краеведа». - Черк.: ИКО «Аланский Эрмитаж», 2012, стр. 34).

– мехов для шуб, кожи для обуви и великолепной тонкорунной шерсти для домотканых и войлочных изделий было в избытке. Что же касается «заморских» товаров, то и они в народе весьма широко бытовали⁷. Это объясняется тем, что Великий Шелковый путь проходил и по территории Карачая. Поэтому лучшие материи для одежды и виды оружия в Карачай поступали намного раньше, чем к конечным покупателям Востока и Запада. Вместе с тем Шёлковый путь давал горцам возможность сравнивать свою одежду или оружие с иностранными аналогами, что-то взять у них или по их подобию модернизировать свое, а в чем-то и посоревноваться. По всей видимости, именно такой «транзитный синтез» и позволил нашим предкам создать один из самых практичных и красивых костюмов в мире⁸ – чекмень с газырями, бурку, башлык и папаху.

На все случаи жизни у горца есть соответствующая одежда: в дождь – непромокаемая бурка *джамчы* и башлык; в холод – тулуп *тон*, ватные штаны *джюн кёнчек*, валенки *уюкь*; от солнца – широкополая войлочная шляпа *кийиз бёрк*; для верховой езды – широкие шаровары *шалбар* или *кенг аулу кёнчек*, чекмень с широко распахивающимися полами и газырями на груди *чепкен*; мягкая обувь для удобной ходьбы по горам *чабырла* и т.д. Кстати, многие народы Европы и в конце средних веков не носили штанов – брюки придумали народы-конники. Подтверждением тому служат и слова великого русского ученого XIX века Н. Костомарова, который, описывая жизнь и быт великорусского народа XVI-XVII вв., писал: «Сапоги носились до колен и служили вместо штанов для нижней части тела» (1993: 88).

Карачаевскую мужскую одежду, в контексте военной тематики, можно разделить на четыре группы: а) верхняя одежда (*юс кийим*); б) нательное белье (*ич кийим*); в) обувь (*аякь кийим*) и г) доспехи (*кюбе кереги*). Одежду из первой тройки можно было носить всем и во всякое время, а вот доспехи разрешалось надевать только в военном походе и для боя. В мирное время на ношение доспехов существовал табу (*ырыс*), так что даже те, которые остерегались своих кровников, не смели носить в открытую кольчугу, шлем или другие доспехи (как правило, в таких случаях поверх кольчуги надевали бешмет, а под шапкой прятали малый шлем); *кюбе керек* вместе с остальным оружием и верхней одеждой вешали на *быдыркъы* «специальную круговую вешалку для одежды и оружия»; комплект той или иной одежды называется *къат* – *бир къат кийими* (полный комплект одежды), *эки къат кийими* (комплект одежды со сменным запасом) и т.д.

⁷ Студенецкая, 1968: 151.

⁸ Студенецкая, 1968: 152.

Доспехи

Человек, понимая уязвимость своего тела, старался обезопасить каждый миллиметр себя дорогого. Начав с самого примитивного (коры дерева, плетеных прутьев, скрепленных досок, шкур животных), он создавал все новые и новые материалы типа многослойной кожи, плотного войлока, железа; искал идеальную форму этой защите, постоянно совершенствовал. В сражениях, где перманентно сменялись атака с обороной, требовалось не просто безопасность укрытия, но и его мобильность. В итоге он оказался весь в доспехах, с головы до ног: шлем *такъья*, носимый щит *къалкъан*, кольчуга *кюбе*, наколенники *истем*, железные сапоги *темир чурукъ*. Если ход развития гражданской одежды определялся ее удобностью и эстетичностью, то к доспехам предъявлялись несколько иные требования – прочность и функциональность. Оружие и броня – вот два вечных антагониста. Чем острее становилось оружие, тем прочнее делали броню, а мощь последней снова толкала гений человеческого разума совершенствовать оружие.

Говоря об особенностях исторического развития защитных средств карачаево-балкарских воинов, следует обратить внимание как минимум на два момента. Во-первых, они горцы, а в горах выигрывает тот, кто способен быстро двигаться. А значит, доспехи воина должны быть максимально легкими и негромоздкими. Во-вторых, благодаря Шёлковому пути, предки карачаево-балкарцев были хорошо знакомы со всеми новейшими достижениями в области военного дела того времени и у них был прекрасный выбор как в европейских, так и в восточных образцах. Это в равной степени относится и к защитным средствам средневековых горцев.

При этом следует помнить и то, что горцы не всякое европейское или восточное оружие могли себе позволить, в первую очередь, из-за их непрактичности и малоэффективности в горах. Тем не менее, многие из этих европейских и азиатских видов оружия были знакомы горцам, и названия некоторых из них сохранились в языке до наших дней. В корпусе карачаево-балкарской военной терминологии, в частности касающейся доспехов и других защитных средств, прослеживается определенная общность в первую очередь с тюркским миром, немногим меньше с арабским Востоком и еще меньше с Европой. Это вполне согласуется и с историей военных конфликтов и иных контактов горцев.

Карачаево-балкарские воины, в зависимости от материального состояния и сословного статуса, носили доспехи с железной (*темирден кереги*), позолоченной (*алтындан кереги*) или серебряной (*кюмюшден кереги*) отделкой. В соответствии с комплектностью доспехи бывали *толу кюбе керек* «доспехи полного набора», *тоб кюбе* «комплект доспехов, сделанный одним мастером»; *бютеу кюбе* «цельная кольчуга»; рыцарское снаряжение (особенно кольчужный набор) стоило немалых денег и, как правило, передавалось по наследству от отца к сыну.

Кавалерийское снаряжение

Карачаево-балкарская мудрость гласит: «*Ат белден – джигит кёлден*» (Конь /узнается/ по крупу, а мужчина – по духу». И, конечно же, народ, который смог вывести известную на весь мир карачаевскую породу лошадей⁹ (кстати говоря, единственная порода в мире, представители которой покорили высочайшую вершину Европы – гору Эльбрус), также умел надлежащим образом обеспечивать себя достойным конским снаряжением.

Вот как описывает знаменитый русский путешественник и исследователь В.Я. Тепцов, гостивший в конце позапрошлого века в одном из высокогорных карачаевских кошей, ловкость и проворность горца-джигита (хотя его гостеприимный хозяин Шовгай и был обычным скотовладельцем, отцом большой семьи, т.е. гражданским лицом): «Наскоро пообедав, мы начали собираться в путь. Хозяин не задерживал нас и, по обычаю, предложил нам своих лошадей, от чего мы отказались, имея своих. Шовгай скрылся на несколько минут в сакле и вышел оттуда в богатом праздничном наряде, обвешанный оружием: на нем через плечо висела красивая пашка в серебряной под черную оправе, на серебряном поясе громадный кинжал; за поясом пара пистолетов; ружье в чехле (...). Ретивого серого коня его сдерживали два подростка. Сбруя на коне блестела серебром. Шовгай молодецкато вскочил на коня и сделал на нем несколько красивых аллюров: перепрыгивал через камни; сразу на всем скаку останавливал скакуна; подымал коня на дыбы и заставлял его делать громадные прыжки; бросал кинжал и подымал его на всем скаку за рукоятку; стрелял из пистолета, положив дуло его на голову ретивого коня ...» (2012: 423-424)¹⁰.

В зависимости от задач и служебных особенностей кавалерии ее снаряжение могло быть разным. Например, перед боевым походом или сражением коня накрывали плотной попоной с кольчужными элементами (*ат кюбе*), грудь же коня защищали широким кожаным нагрудником с круглыми металлическими пластинами-фаларами (*бютеу ёшюнлюк*), а уздечка была с шорами (*кёулакълыкъл*); при дальнем походе через заднюю луку седла закидывалась переметная сумка (*артмакъл*) с провиантом (*азыкъл*) и другим необходимым снаряжением (*кереклери*), к ней же привязывалась торба с запасом овса (*зынтхы*), аркан, позади них же – крепко притороченная бурка (*джамчы*); а если всадник отправлялся в гости или на торжества, то коня оседлывали парадным седлом (*забит атджер*) и сбруей с серебряной отделкой (*кюмюш ат керек*).

⁹ После сталинской депортации карачаевского народа, карачаевская порода лошадей также была репрессирована – она была «обезличена» и выведена из реестра пород. И только в 1990 г. главный специалист по коневодству министерства сельского хозяйства КЧР Урусов К.-Г. добился включения ее в реестр пород лошадей СССР. А по поводу происхождения породы Урусов К.-Г. пишет: «Карачаевская порода лошадей сформировалась в начале нашего тысячелетия в результате народной селекции» (ЛЖКП, стр. 6).

¹⁰ Цит. по Абайханова (Магаева) П.И. Москва: ООО Издательство «Перо», 2012, стр. 423-424.

Сбрую для коня подбирали индивидуально, согласно его статям. Например, деревянные щеки остова седла (*олтанла*) должны были идеально прилегать к спине лошади, плотность чепрака (*джаўурлукъ*) подбиралась по кожным особенностям спины коня, а толщина потника (*терлик*) определялась весом всадника и дальностью дороги. Так как кони имели разный характер, то и удила для уздечки выбирали по их норову, а остальная сбруя (нагрудник, пахва, катаур, подпруги и т.д.) подгонялась по размерам коня. Военные стремяна были немного больше и шире обычных, а длина путлиц регулировалась относительно всадника и цели той или иной езды.

Времена шли, менялись технологии, совершенствовались и оружие, и тактика ведения боя. В определенной степени изменениям подвергалась и сбруя. Например, с появлением огнестрельного оружия отпала нужда в кольчужной части сбруи. Сёдла стали более легкими, изящными, деревянные элементы частично сменились на металлические, а шорники стали использовать более современные и более красочные кожи. Тем не менее, из всех видов карач.-балк. военной экипировки наиболее консервативным, наиболее сохранившимся, наверное, можно назвать сбрую. Отрадно отметить и то, что терминология, связанная со сбруей, с ее кольчужной защитой, также сохранилась – в карач.-балк. языке их более 150 единиц.

Оружие

Если обратить внимание на номенклатуру оружия, которая в карачаево-балкарском языке составляет весьма значительный пласт (более 400 единиц), то у неискушенного читателя может сложиться впечатление, будто весь народ, отложив все мирские дела, веками занимался исключительно изготовлением оружия. Но это не так. Карачаево-балкарцы также были отменными животноводами¹¹, выведшими в долгой селекции местные породы лошадей, овец, коз, коров, собак. Их предки были великолепными строителями, создавшими на Кавказе уникальную каменно-срубную культуру типа шале (*тёнгертге, тохана*). Они также были очень неплохими земледельцами, о чем свидетельствуют используемая в гористой местности система подъема воды для террасного орошения (*суў салыў*) и отлаженный механизм ирригации (*илипин*)¹².

¹¹ Согласно подсчетам А.Д. Петровского-Ильенко, в 1913 г. в Карачае на душу населения приходилось 130 голов скота (Текеев, стр. 7). Сравнивая скотоводство Балкарии с таковым в других округах Терской области, Тульчинский Н.П. еще в 1903 г. отмечал, что балкарцы имели больше крупного рогатого скота, чем Грозненский округ, в 1,7 раза, Владикавказский – в 3,4 раза, Хасавюртский – 1,9 раза, Кабардинский – 1,3 раза, то же относительно овец – соответственно в 8,3 раза, 6,6 раза, 3,3 раза и 3,5 раза (Текеев, стр. 7).

¹² Текеев, стр. 72-77.



Серебряный щит, у которого основную композицию (крест) орнамента формируют 4 кар.-балк. магические (гадальные) кресты-пчелы (чибин). Фото из фондов Карач. НИИ

Карачаево-балкарцы оружие классифицировали, в первую очередь, по функциональному признаку, во-вторых, по размерам и форме, в-третьих, по его материалу, далее – по статусу оружия, по месту происхождения, по мастеру-изготовителю и т.д. Благодаря этим дифференцирующим особенностям, только от слова *бычакъ* (нож) образовано несколько десятков военных терминов и названий холодного оружия, и, видимо, в подобных особенностях различия и номинации кроется часть «секрета» кажущейся многочисленности оружейного корпуса. Хотя, с другой стороны, такая детализация может указывать на то, что карачаево-балкарцы оружейное дело знают не как простые пользователи, но как носители многовековых знаний по оружейному делу.

Исследование некоторых семасиологических особенностей названий видов холодного оружия у тюркских народов выявило еще одну особенность: режущее оружие различается, в первую очередь, по его длине и только потом уже по форме, по материалу и т.д. Например, сабля (*уллу бычакъ*) и меч (*кылыч*), на первый взгляд, различаются по форме (сабля имеет одно лезвие, а меч – обоюдоострое оружие), но у тюркских народов между этими двумя видами оружия, как справедливо заметил К. Мусаев, нет четкой дифференциации (SIGTYA, 2006; 507). Схожесть (для тюрков) этих двух видов оружия, по всей видимости, основана на одинаковой длине их лезвий: общая длина средневекового слабоизогнутого *уллу бычакъ* – 728 мм, ширина клинка – 25-28 мм, толщина – 5

мм¹³, а с XIX в. длина составляла 950 мм¹⁴, что сопоставимо с длиной мечей типа *кылыч* или *сырпын*. Следует учесть и то, что меч является рубяще-колющим (а иногда и ударным) оружием, в первую очередь, пешего воина, а тюрки в течение последних 1,5 тысячи лет были конниками и главным оружием для себя избрали изогнутую саблю (*уллу бычыкъ*, *суурулгъан бычакъ* и *джатхан бычакъ*), идеально подходящую для нанесения режуще-скользящего удара при их скоростных конных атаках. Таким образом, меч в вооружении карачаево-балкарцев потерял свою значимость и отошел на задний план, видимо, еще в давние времена, что косвенно подтверждается и тем, что его название в большей степени встречается в эпических и ранних произведениях карач.-балк. фольклора.

Карачаево-балкарцы от своих предков унаследовали также топоробразные рубящие виды холодного оружия, древние (каменные, бронзовые) и средневековые (железные) образцы которых археологи часто находят на территории исторического Карачая и Балкарии. В совр. карач.-балк. языке сохранились названия некоторых из этих видов оружия: *ай балта* (секира), *аталгъы балта* (разновидность кельта), *гида балта* (бердыш), *гитче балта* (легкая секира), *балтачыкъ* (топорок) и т.д.

Для ведения дистанционного боя горцы с древнейших времен пользовались метательными видами оружия типа дротика (*муджура*), лука (*джая*), арбалета (*солтанджая*), катапульты (*дорбасын*), пращи ремной (*сыйыртхыч*), пращи-бича (*садакъ*) и др. Многие из них встречаются в нартском эпосе и даже в тех циклах, где описываются доисторические времена. О средневековых луках можно судить по найденному археологами в могильнике «Мошечая балка» аланскому сложному луку (*джая*), длина которого составляет 1,4 м, сделан из кизилового дерева (*чум*), снабжен костяными накладками (*сюек гыпхын*) и подвязками из сухожилий (*чынды*), снаружи обклеен берестой (*тоз къабукъ*)¹⁵. Метательные виды оружия были одинаково успешны как в наступлении, так и при обороне. Но на рубеже XIV–XV вв. у них появляется несравнимо мощный конкурент – на Кавказ приходит фитильное ружье¹⁶. За истекшие 400-500 лет огнестрельное оружие сумело стать главной гордостью горца в его военном деле и тем самым не только безвозвратно вытеснило к XIX в. лук или арбалет, но и отодвинуло на задний план буквально все виды оружия. Многие из них были преданы забвению. Например, такие грозные средства

¹³ Кузнецов, 1993: 201.

¹⁴ К середине XIX в. в Карачае и Балкарии на определенные виды клинкового оружия стали популярны российские стандарты: шашка – общая длина 960 мм, длина клинка 810 мм; сабля – общая длина 950 мм, длина клинка 800 мм; кылыч – общая длина 960 мм, длина клинка 820 мм.

¹⁵ Размеры аланского лука приводятся по В. А. Кузнецову (стр. 202).

¹⁶ Историк Хатуев Р. пишет: «... фитильное ружье (пищаль) было впервые использовано и на Северном Кавказе – армией Тимура в сражении 1395 г. с золотоордынским ханом Тохтамышем на р. Тереке». (Хатуев, Оружейное дело).

ведения боя, как *бурдух кьамчи* (кистень), *ай балта* (бердыш) или *гида балта* (секира), большинством сегодняшних носителей кар.-балк. языка и вовсе не воспринимаются как виды боевого оружия, а слова *ушкок* (ружье) и *саут* (оружие), напротив, стали синонимами.

Не входя в особое противоречие с общепринятой классификацией в области средств ведения боя, мы сочли нужным учесть особенности народной дифференциации и в этой связи выделили следующие виды оружия: клинковые (*кескен саутла*), колющие (*чанчхан саутла*), ударные (*ургъан саутла*), метательные (*атхан саутла*), огнестрельные (*ушкокла*).

Говоря об оружии, по-видимому, нам следует сказать и о тех, кто работал над этим оружием. В научной и популярной литературе нередко можно увидеть, как некоторые исследователи без каких-либо на то оснований определяют национальную принадлежность мастеров-оружейников, а также этническое происхождение тех или иных образцов клинкового, огнестрельного и иного оружия. Так, например, усилиями специалиста по карач.-балк. оружию С. Эльканова была доказана ошибочность утверждения, что знаменитый на всем Кавказе и в Крыму мастер-оружейник Мечука (Машуко) якобы был черкесом. На самом деле он происходил из карачаевских Хубиевых: мастер выехал из Большого Карачая в первой половине XIX века в Кабарду, а позднее переехал в Крым (Elkanov, 2012: 100-101). Подобные ошибки допускаются и в некоторых энциклопедиях по оружию. Так, в электронном БЭО в разделе «Клейма...» такие мастера, как Ачабаев, Метов или Мечиев, указаны как «черкесские», хотя даже обывателю известно, что эти фамилии являются исконно карачаево-балкарскими как по происхождению, так и по антропонимике.

Крупнейший специалист по кавказскому оружию Э. Аствацатурян, анализируя клейма на саблях (со ссылкой на не менее выдающегося специалиста по оружию начала XX в. Э. Ленца), пишет, что «кавказский волчок сопровождался по бокам розетками с крестиком внутри – «пчелами», как их называли кавказцы <...>. В этих пчелах кавказцы видели указание на участие клинка в крестовых походах» (Asvtsaturyan, 2004: 31). В карач.-балк. языке, как и в других тюрк. яз., слово *чибин* означает «пчела»¹⁷, и, что примечательно, это же слово (*чибин*) в игральных картах означает «крести, трефы» – в языке других народов Северного Кавказа подобной омонимии мы как-то не наблюдаем (ср.: кабард.-черкес. *бадзэ* // *бжэ* «муха, пчела» и *жор* «крест»; ингуш. *моза* «муха» и *жлар* «крест»). Наличие гадальных карт у карачаево-балкарцев объясняется «суфийскими корнями ислама» у них (Natiev, 2014). Следует отметить и то, что изображение карач.-балк. креста-пчелы (*чибин*) весьма часто используется как элемент национальной орнаментики в отделке не только оружия и доспехов, но и на всевозможных

¹⁷ Др.-тюрк. *çibin* «муха, комар» (ДТС, стр. 145); кар.-балк. *чибин* «муха, пчела» (КьМОС, стр. 733); азерб. *чибин* «муха» (АРЛ, стр. 345); татар. *чебен* «муха» (Сафиуллина, стр. 182).

пряжках, ремнях, узорах одежды и украшениях. Как видим, крестоносцы, а на Северном Кавказе ими могли быть геноуэзцы или францисканцы (карач.-балк. *ференкле*), не имеют какого-либо отношения ни к мамелюкским, ни к карачаево-балкарским картам, а равно и к масти крест-пчела (*чибин*). Из этого мы делаем вывод, что клеймо «крест-пчела» на клинках – это не безликое «кавказское» изобретение и не символ крестоносцев, а собственно карачаево-балкарско-кумыкские¹⁸ крести-трефы (*чибин*).

К великому сожалению, при этнической локализации того или иного оружия, клейма, а также при определении национальности мастера-оружейника подобные исторические, этнографические, языковые и изобразительные реалии многими исследователями кавказского оружия (как начала, так и конца прошлого века) просто игнорировались. Думается, что методика определения национальной принадлежности оружия по месту приобретения того или иного музейного экспоната более чем некорректна.

Инженерно-технические средства

Для того, чтобы в военном деле быть успешным, наравне с оружием и боеприпасами требуется огромное число всевозможных инженерных средств – начиная с транспорта, временного жилья, дорог, мостов, кончая заградительными и иными фортификационными средствами защиты. Самая быстрая кавалерия абсолютно бессильна перед высокой крепостной стеной или заградительными валами из острых кольев, – перед подобными непреодолимыми преградами конница теряет все свои преимущества, становится уязвимой для пешего противника.

Крупный советский археолог проф. Х. Биджиев на территории КЧР и Центрального Кавказа насчитывал порядка 100 средневековых городищ (1993: 311). В одном только Карачае имеется более трех десятков городищ алано-хазарского периода с мощными каменными крепостными стенами (*Хумаринское*), цитаделями, укрепленными фортами, сигнальными и сторожевыми башнями, многие из них имели заградительные рвы и валы (*Байтал-Чапхан*). Безусловно, для строительства подобных военно-инженерных сооружений, а также для тылового обеспечения и иных нужд войск одного вьючного транспорта недостаточно – для этого требуется более эффективные средства доставки грузов и другие инженерно-технические возможности.

Обладание предками карачаево-балкарцев значительными военно-инженерными знаниями и фортификационными средствами доказывается не только археологическими изысканиями, но и самим лексическим материалом карач.-балк. языка. Одних только названий арбы и её разновидностей в

¹⁸ В данном случае карачаевцев, балкарцев и кумыков мы выделили в связи с тем, что именно они являются автохтонными тюркоязычными народами Северного Кавказа.

современно карач.-балк. языке насчитывается около двух десятков (Akbaev, 2011: 146-149); также имеются названия верховых, вьючных, санных, речных и ручных средств перевозок людей и грузов. В языке сохранилось значительное количество терминов, связанных со строительством фортификационных сооружений, защитных и заградительных средств, в том числе терминов, связанных с дорожным и мостостроительным делом. При этом, наряду с имеющимися поздними неологизмами, абсолютное большинство из них относится к исконной карач.-балк. лексике, что также указывает на то, что карачаево-балкарцы с военно-инженерным делом знакомы с давних времен.

Учитывая малочисленность специальных исследований по карачаево-балкарской военной терминологии, по военному делу и оружию, мы осознаем, что данная статья не может охватить всю глубину обозначенной проблемы и что она не может быть исчерпывающей.

ЛИТЕРАТУРА

- AKBAYEV H.M. (2011). Karaçayevskaya voyennaya terminologiya i orujiye (istoriko-etimologičeskiy slovar). - Stavropol.
- ASTVASATURYAN E. G. (2004). Orujiye narodov Kavkaza. İzdaniye 2-e, dopolnennoye. Sankt-Peterburg: OOO «İzdatelstvo „Atlant“».
- BİCİYEV H.H. (1993). Türki Severnogo Kavkaza. (Bolgari, hazari, karaçayevsi, balkarsı, kumiki, nogaysı: voprosı istorii i kulturi). Çerkessk.
- CHERNIH P.Ya. (1994). İstoriko-etimologičeskiy slovar sovremennogo russkogo yazıka. V 2-h tomah. Moskva: Russkiy yazık.
- CURTUBAYEV M.Ç. (2003). Karaçayev-balkarskiy geroičeskiy epos. Moskva: Pomatur.
- ELKANOV S.A. (2012). İz istorii orujejnogo dela karaçayevsev i bal-karsev // İzvestiya Karaçayevskogo Nii, vip. VIII. Çerkessk: İKO «Alanskiy Ermitaj», 2012.
- Etüdi o Balkarii: Urusbiyevı, Misost Abayev, Basiyat Şahanov (2007). Sost., st. ob avtorah, prim. i komment. T.Ş. Bittirovoy. Nalçık: Elbrus.
- GAGEN-TORN N.İ. (1933). K metodike izuçeniya odejdi i etnografii SSSR. SE.
- HATUYEV R. and ELKANOV. (2014). Karaçayevsi. Balkarsı /otv. red. M.D. Karaketov, H.-M. Sabançiyev; İn-t etnologii i antropologii im. N.N. Mikluho-Maklaya RAN; Karaçayev-Çerkesskiy universitet im. U.D. Aliyeva. Moskva: Nawka, 2014. s. 815, S. 189-195.
- HATUYEV R.T. (2014). Kavkaz mističeskiy. Çerkessk: İKO «Alanskiy Ermitaj», (rukopis).
- KARAKETOV M.D. (1995). İz tradisionnoy obrâdovo-kultovoy jizni karaçayevsev. Moskva: İzdatelstvo «Nawka».
- KARAMZİN N.M. (1998). İstoriya gosudarstva Rossiyskogo: V 3-h kn. Kn. 1. Sankt-Peterburg: Kristall.

- KOSTOMAROV N.İ. (1993). Domaşnâya jizn i nravi velikorussskogo naroda. Moskva: Ekonomika.
- Kultura i bit narodov Severnogo Kavkaza. (1968). Pod red. V.K. Gardanova. Moskva: İzdatelstvo «Nauka», 1968. / Studenetskaya E.N. Odejda. S. 151.
- KUZNESOV V.A. (1993). Nijniy Arhiz v X-XII vekah: K istorii srednevekovih gorodov Severnogo Kavkaza. Stavropol: Kavkazskaya biblioteka.
- SICHEV L.P. and SICHEV V.L. (1975). Kitayskiy kostüm. Simvolika, istoriya, traktovka v literature i iskusstve. Moskva.
- SIGTYA, 2006 - Sravnitelno-istoričeskaya grammatika türkskih yazıkov. Pratürkskiy yazık-osnova. Kartina mira pratürkskogo etnosa po dannim yazıka. (2006). Otv. red. E.R. Tenışev, A.V. Dıbo. Moskva: İzdatelstvo «Nawka».
- SULTEM, N.-O. (1984). İskusstvo Mongolii. Moskva: İzobrazitelnoye iskusstvo.
- TEKEYEV K.M. (1989). Karaçayevsı i balkarsı. Tradisionnaya sistema jizneobespeçeniya. Moskva: Nawka, Glavnaya redaktsiya vostoçnoy literaturı.
- TEPSOV V.Ya. (1892). Po istokam Kubani i Tereka // Sbornik materialov dlâ opisaniya mestnostey i plemen Kavkaza. Tiflis: 1892 (Sitir. po «Antalogiya pamâtnikov prava narodov Kavkaza». t. 10 // Pamâtniki prava Karaçaya / Sostav. P.İ. Abayhanova (Magayayeva). Moskva: OOO İzdatelstvo «Pero», 2012. S. 423-424.
- UFİMSEVA A.A. (1989). Rol leksiki v poznanii çelovekom deystvitelnosti i v formirovanii yazıkovoy kartını mira // Rol çeloveçeskogo faktora v yazıke. Moskva: İzdatelstvo «Nauka».

ЗАРУБЕЖНЫЕ ИССЛЕДОВАТЕЛИ О НАРОДАХ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА

Foreign Researchers About The People of The North Caucasus

Aleksandr I. MUSUKAEV*

Резюме: Статья посвящена научному анализу "Отчетов" данного общества о пребывании их представителей на Северном Кавказе в 1817-1819 годах. Автором статьи исследуются политические отношения России и народов Кавказа, история и культура черкесов, татар, карачаевцев и балкарцев, ногайцев, осетин и др. Особое внимание уделяется вопросам религии на Северном Кавказе, а также нравственно-этическим взаимоотношениям в быту у народов Северного Кавказа: обычаям, обрядам, нравам, законам обычного права и т.д.

Ключевые слова: история, культура, религия, миссионеры, Ислам, Христианство, обычаи, нравы.

Abstract: The article is devoted to the scientific analysis of the "Reports" of this society about stay of their representatives in the North Caucasus in 1817-1819. The author of the article investigates the political relations of Russia and the peoples of the Caucasus, history and culture of Circassians, theater of Karachays and Balkars, Nogais, Ossetians, etc. Special attention is paid to religion in the North Caucasus, as well as to moral and ethical relationships in the life of peoples of the North Caucasus: customs, traditions, ceremonies, laws of common law, etc.

Keywords: history, culture, religion, missionaries, Islam, Christianity, customs, traditions.

Makale Gönderim:

09.11.2015

Kabul Tarihi:

10.12.2015

* Мусукаев Александр Ибрагимович, доктор исторических профессор кафедры народного хозяйства Кабардино-Балкарского государственного университета, г. Нальчик.

Кавказ в истории мировой культуры представляет собой сложную в политическом, этническом, духовно-культурном и языковом отношении часть света (Arutyunov, 2012: 33-34). Греки видели в Кавказе таинственную окраину мира, Колхида считалась местом, где хранилось «золотое руно», а итальянцы относили горы Кавказа к сказочным и невероятно привлекательным местам земли, они предполагали, что Кавказ – это родина европейских народов (Tokaryev, 1958: 225).

Начало XIX века – время создания и расцвета миссионерских обществ – характеризовалось для Великобритании периодом противостояния просветительства и романтических тенденций в науке и литературе, сохранения устоев христианской веры в среде прогрессивной части религиозных деятелей. Эдинбургским миссионерским обществом было представлено три «Отчета»: 1917, 1918 и 1819 годов. Предисловие «Отчета» 1817 года, посвященное Богу, его роли и месту в жизни и делах людей, оправдано и объяснимо. Оно содержит в себе описание трудностей, ждущих миссионеров в их просветительской и, как они искренне считают, благороднейшей задаче обращения иноверцев в истинную веру.

Благородное начало всей деятельности миссионеров заложено было в состоявшемся 4 августа 1819 года общем собрании Ирландского миссионерского общества в Татарии и Черкессии. Следует отметить, что стремление любой ценой воплотить собственные цели порой мешало миссионерам увидеть в полной мере культуру, цивилизацию, уровень жизни татар, черкесов и других народов.

Миссионеры готовились к достижению цели тщательно и серьезно: они всерьез взялись за изучение татарского, персидского, еврейского языков. Кабардинский язык в связи со сложностью произношения вызывал у них особые трудности.

Эдинбургское миссионерское общество было также прекрасно осведомлено о письменных источниках и специальных работах, исследующих народы этого региона, такого таинственного и привлекательного для европейцев. В публикациях мы встречаем воспоминания многих документалистов: книги арабских, турецких, западно-европейских авторов (М. Броневский, Вахушти, И.А. Гильденштедт, Я. Потоцкий и многие другие) (Gardanov, 1974: 632).

Переведенные с французского языка на русский «Отчеты» Эдинбургского миссионерского общества за 1817-1819 годы с приложением географического и исторического описания миссионерских пунктов в Азиатской России вызвали особый интерес у нашего современного читателя (Zagadochniy Mir, 2000: 446). «Ослепительный яркий свет» исходил из Эдинбургской миссии, расположенной в Карассе, Астрахане и Оренбурге, - говорили современники на ежегодном собрании данного Общества. «Племена и народы смотрели на открытые и простые лица священнослужителей, что делало их также отвлеченными от проблем жизни, каждодневных, изнуряющих и разного рода ежедневных задач» (Musukaev, 1999: 40).

Эдинбургские миссионерские общества делятся своими знаниями и опытом о местных народах Северного Кавказа, впечатлениями о живописной природе Кавказа, о разнообразных народах и племенах, помогают разобраться в прошлой и современной истории адыгов, абазинцев, осетин, балкарцев и др., знакомят с законами, традициями, связанными с глубокой древностью, настоящим и будущим края (Zagadochniy Mir, 2000: 92).

Первой миссией Эдинбургского миссионерского общества в России был Карасс, расположенный на той части горы Бештау, что находится между Кумой и Подкумком (район Пятигорья и восточного склона Бештау). С той поры миссия служила распространению христианской религии в районах Центрального Кавказа и попутному изучению культуры, традиций и обычаев народов Кавказа.

Перед самым отъездом в Крым господин Патерсон получил интересные сведения об осетинах, об их реальном современном быте и формах религии. Большой специалист в области ираноязычных народов, хорошо знакомый с культурным укладом осетин, Патерсон вспоминал, что древние грузины называли осетин «осси», а их землю «Осетией», что с этим ираноязычным народом смешались кавказоязычные элементы. Осетины занимают земли на северных и южных склонах Большого Кавказского хребта. При своеобразии единства иронцев и дигорцев религии у них разные – христианская и мусульманская. Северные осетины, как известно, находились в подчинении кабардинских князей и платили им определенные политические и экономические подати. Но зависимой была только определенная часть дигорских феодалов, это впоследствии и ускорило процесс их феодального расслоения. Сложный общественный строй осетин с наличием в патриархально-родовых отношениях культа семейных пережитков серьезно отразился в вопросах религиозных верований. Поэтому Осетия была поделена между христианством и исламом, а на местном уровне нередко сохранялись и примитивные формы религии.

Суждения миссионеров о кавказских народах носят весьма субъективный характер. Они обвиняют осетин в коварстве и небескорыстном отношении к иностранцам-путешественникам, проезжающим по Военно-Грузинской дороге, кабардинцев – в воинственности и дикости, другие народы – в отсталости и т.д. Безусловно, здесь присутствует оценка, основанная на поведении и поступках отдельных представителей того или иного этноса, но никак не народа в целом. Не следует также забывать, что эти записки не публиковались, а являлись примечаниями к конфиденциальным отчетам данной организации.

Материал, предлагаемый шотландскими и ирландскими миссионерами и описывающий южные территории Российской империи начала XIX века, повествует о политическом и культурном состоянии Северного Кавказа, о генеалогических связях народов разных религий. Авторы «Отчетов» приводят уникальные примеры перехода освобожденных из рабской зависимости людей в

христианскую веру. Ценный список имен и фамилий представляет слой северокавказских народов, крещенных в миссии в данный период и ставших людьми другой национальности. Мужчины: кабардинцев – 10, татар – 2, «дюгор» (осетин) – 1; женщины: кабардинок – 10, чеченок – 1, осетинок – 1. Судьбы этих людей сложились по-разному. Кто-то из них покинул пределы Родины, и нам, вероятно, интересно было бы узнать, какова их судьба, какое место они занимали в английском обществе, что сохранилось в семейных архивах о том далеком времени начала XIX века.

Господа Патерсон, Брайтон, Голлоуэй, занимались делами миссии в районе Карасса, уделяли значительное внимание обычаям живущих здесь народов: туркмен, ногайцев, черкесов, татар (балкарцев и карачаевцев), осетин и др.

Выполняя свои задачи по распространению христианства, миссионеры с нескрываемым интересом изучали историю, культуру, особенности жизни и быта народов, населяющих Кавказ. Замечая территориальную и антропологическую смешанность кавказских народов, при которой, как они пишут, трудно отличить черкеса от татарина, они делают вывод о том, что великое смешение наций, языков, веры и обычаев – благодатное поле для выполнения их миссии. Эдинбургские миссионеры сохранили для потомков свои наблюдения относительно истории и культуры черкесов, ногайцев, татар, а также живущих на Северном Кавказе греков, армян, грузин, туркмен и др.

Первые поселения, на которые обратили внимание миссионеры, были группы тюркоязычного происхождения: ногайские и туркменские. Ногайцы разбросаны на разной этнической территории, они живут частью на нижней Кубани, на Тереке и в Дагестане. Первую часть называют кара-ногайцы, вторую – акь-ногайцы (район Карачаево-Черкесии).

Главным политическим деятелем ногайцев и Золотой Орды считался Ногай. В XVIII веке они кочевали в степях Крыма и Северной Тавриды. Настоящее расслоение этого народа связано с поздним происхождением: Едисанцы, Джембойлуки и Едишкульцы. Основу ведения хозяйства составляло скотоводство, ногайцы обменивали скот на предметы необходимости со своими соседями [4:5]. Ногайцы всегда были на высоте в вопросах гостеприимства, они отличались доброжелательностью, вежливостью. К обычным, широко распространенным в быту суевериям, у них добавлялось «большое количество обрядов, очевидно имеющих языческое происхождение» (Zagadochniy Mir, 2000: 93). Очень близким по культуре к местным народам оказались туркмены (трухмены).

В русской исторической и этнографической литературе XVIII – начале XIX века говорится о множестве племен трухмен и среди них особо выделяются такие как Чоудары и Игдоры. Последние жили в бассейнах Маныча и Кумы. Серьезные перемещения племен начались в XVIII веке в связи с войнами и

распрями между феодалами. На территорию Туркменистана совершают разорительные набеги Иран, Бухара и Хива, продолжается разорение народа и туркменскими феодалами. Все это обрекало Туркмению на общественно-политическую и культурную отсталость. Большое значение для развития Туркмении имел факт присоединения ее к России и прекращение набегов соседних стран Западной и Юго-Западной Азии.

Полуфеодальная знать придерживалась норм обычного права и адата, широко практиковавшейся неограниченной власти главы, соблюдения законов кровной мести, избегания и т.д.

Трухмены жили в юртах и меняли места жительства в зависимости от наличия корма на пастбищах. Особые воспоминания Эдинбургские миссионеры сохранили об одном из трухменских вождей по имени Баттерси, который многое поведал им о значении религии в жизни человечества, о месте мусульманской и христианской религии в быту кавказцев, об обычаях и порядках трухмен. Миссионеры отмечают, что Кавказ «населяет большое количество племен, языки которых отличаются друг от друга не только диалектами, но и корневыми словами и конструкциями» (Zagadochniy Mir, 2000: 92). Деятельность миссионеров была, по мнению некоторых современников, не совсем удачной и благополучной. Ответом на это могут быть слова одного из авторов «Отчета» который замечал, что «никто из людей, а насколько нам известно, и даже сам Господь Бог не делал свою работу безупречно с самого начала» (Zagadochniy Mir, 2000: 150).

И все же, отмечают миссионеры, жизнь отражает историю людей на разных этапах ее развития, а также особенности социально-экономической формации в динамике. Но нередко этот материал содержит немало вымысла и домысла в изображении бытовой и общественной жизни, обрастает вымышленными фактами. Будучи не совсем осведомленным и в вопросах ислама, они порой прибавляют к бытовым проблемам невероятное количество обрядов языческого происхождения. За стенами миссии члены общества все чаще обращают внимание на своеобразные кабардинские селения и на людей, живущих в них. Кабардинцы, встречавшиеся в этих селах, оказывались, по их мнению, красивым народом, с правильными чертами лица и открытыми, добродушными людьми.

Академик Российской Академии наук С.А. Арутюнов отмечает с искренней любовью и симпатией к адыгам и другим народам Северного Кавказа, что у них существует единство поведенческих и этических ценностей, они красивы и в символическом плане «все мужчины носят черкеску» (Arutyunov, 2012: 35). Миссионеры обращают внимание на общественное положение феодального сословия «пши», на то, что «уздени» не всегда поддаются их подчинению. Между тем, адыгская нация считалась самой значительной в Центральном Кавказе и непочитание узденями отдельных феодалов было

явлением, выходящим за рамки своего времени. «Во время набегов они захватывают пленных и обращают их в рабов» - отмечают современники (Zagadochniy Mir, 2000: 95). Данный момент, как известно, отрицательно сказался на образовании государства и способствовал утрате престижа феодальной власти в Кабарде. Законное единство адыгского народа, занимавшего почти весь Северный Кавказ, сегодня представлено значительно сократившейся численностью (Hafitse, 2000: 277).

Эдинбургские миссионеры, наблюдая жизнь, быт и обычно-правовые нормы адыгов, считали недостаточным характер просвещения адыгов к этому времени. В то же время, специалисты – кавказоведы, зная общий уровень культуры молодежи, делали конкретный вывод, что среди адыгов проявляется склонность к образованию и что уровень образованности достаточно высок (Taylor, 1989: 8). Миссионеры и сами наблюдали, что в конце XVIII – начале XIX веков начинается усиленный рост строительства учебных заведений при мечетях и значительная часть населения все более вовлекается в культуру и образовательный процесс, интересуется жизнью соседних народов. Своей деятельностью эдинбургские миссионеры старались нести мир и добро, благополучие и справедливость. Именно их «Отчеты», письма и дневники не дают нам права усомниться в их доброжелательном отношении к местному населению. Но мы, естественно, не отрицаем и того факта, что Англия XVIII – начала XIX веков деятельностью миссионеров преследовала свои политические и религиозные интересы и цели в Европе и на Кавказе.

ЛИТЕРАТУРА

- GARDANOV V.K. (1974). Adigi, Balkarsı v İzvestiyah Evropeyskih Avtorov XII-XIX v.v. Sostavitel-Nalçik, 632 s.
- ARUTYUNOV S.A. (2012). Silueti Etniçnosti Na Siviliasionnom Fone. - M., 387 s.
- Zagadochniy mir narodov Kavkaza (2000). // Zapiski İz Arhivov Edinburgskogo Missionerskogo Obşçestva İ Drugih İstoçnikov Konsa XVIII -XIX v.v. - Nalçik, 2000 - 446 s.
- KEREYTOV R.H. (1999). Etniçeskaya İstoriya Nogaysev. Stavropol, 175 s.
- MUSUKAYEV A.İ. (1999). Şotlandsı Severokavkazskogo Proishojdeniya. // Rossiya i Zarubeje: genealogiçeskiye svâzi.- M., s. 40-45.
- TAYLOR E. (1989). Pervobitnaya kultura. - M., 523 s.
- TOKARYEV S.A. (1958). Etnografiya narodov SSSR. İstoriçeskiye Osnovı Bita İ Kulturu. - M., 600 s.
- HAFİTSE M. (2000). Razbrosanı Adigi Po Belomu Svetu. - Nalçik, 277 s.

К ВОПРОСУ МИГРАЦИЙ ФАМИЛИЙ У НАРОДОВ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА

To The Problem of Surname Migration of The North Caucasus Peoples

Aleksandr I. MUSUKAEV*

Резюме: Статья посвящена проблеме переселения семей, миграции фамилий у северокавказских народов, начиная с эпохи средневековья. В статье анализируются причины миграции, особенности жизни и быта горцев, общее и своеобразное в жизни народов Северного Кавказа, объективные и субъективные факторы переселений.

Ключевые слова: миграция фамилий, условия жизни, причины переселений, религиозные мотивы, вера, военные походы, бытовые причины.

Abstract: The article is devoted to the problem of families resettlement, migration of the surnames of the North Caucasus people since the Middle Ages. The paper analyses the reasons of the migration of the mountaineers of the North Caucasus, common and specific features of their way of living, objective and subjective factors of the resettlements of the nations.

Keywords: migration of surnames, living conditions, reasons of resettlements, religious motives, belief, military campaigns, household reasons.

Makale Gönderim:
10.10.2015
Kabul Tarihi:
10.12.2015

* Мусукаев Александр Ибрагимович, доктор исторических профессор, кафедры народного хозяйства Кабардино-Балкарского государственного университета, г. Нальчик.

Переселение людей с одного места на другое при их природной склонности к оседлому образу жизни первоначально происходило в связи с поисками более удобных и благоприятных мест обитания: лесных и охотничьих угодий, водоемов, защищенных стоянок, затем к этим причинам добавились стихийные бедствия, расширение территорий для занятий хозяйством, военные захваты (Egnazarov, 1883: 5)

В позднее средневековье и новое время на Кавказе происходил заметный рост производительных сил, совершенствовалась техника и развивалась торговля. Естественно, что наиболее выделяющиеся мастера повышали свои профессиональные навыки, и это служило основанием их разрыва с сельским хозяйством и полным переключением своих сил и возможностей на любимое и прибыльное занятие (Leontovich, 2002: 25). Эти ремесленники часто покидали свои села и даже этническую среду, поселяясь не только в городах, но и вообще в местах скопления поселений и крупных населенных пунктах северокавказского региона. Баловы и Таовы черкесских аулов Зеюко и Кош-хабль обязаны своим происхождением осетинским Каргаевым, братьям Умару и Пыра, прославленным мастерам по обработке кожи. Высокого уровня профессионализма они достигли благодаря урокам их отца Карагы Каргаева. Услугами братьев пользовались кабардинские, карачаевские и ногайские князья и дворяне. Изменявшиеся социально-экономические условия явились причиной того, что Умар и Пыра Каргаевы оказались в черкесском Хабезе. Их гостеприимно приняла знатная семья Касаевых. О мастерах высокого класса и их изысканных изделиях прослышал владелец Зеюко Хатокшуко и пригласил специалистов к себе. Младший брат Пыра принял приглашение, старший же — Умар остался в Хабезе.

Занятие животноводством, а именно разведением крупного рогатого скота и плетением на уровне предпринимательства корзин, заставили Дудуевых сняться с родных мест в Северной Осетии и уйти в Кабарду, где, как они считали, больше возможностей для их хозяйственных дел. Инициатором переезда был Уважуко Дудуев. Род Дудуевых в Боташево (сейчас Плановское) продолжили Исмет, Лалу, Титу, Масхуд и Бердыко. Живя в кабардинском селе, они сбывали изделия своего производства, а также скот в Моздоке, Прохладном, Владикавказе, Нальчике, Георгиевске и других торговых центрах Кавказа. В наши дни Дудуевы живут в Кабардино-Балкарии, Северной Осетии, Турции и Иордании.

Разведением овец, коз и производством на профессиональном уровне разнообразных товаров из шерсти занимались кирджинские и ардонские Замбатовы. Так же, как и Уважуко Дудуев, Хажбатыр Замбатов решил, что Боташево более перспективное место для занятий хозяйством и ремесленным производством и переехал с семьей в это село. Замбатовы были очень талантливыми и предприимчивыми людьми, все у них ладилось и процветало... Так уже в Боташево Хурхоко Замбатов освоил пчеловодство и обучил этому делу

односельчан. Плетением из крупных прутьев и изготовлением стенок для жилых, хозяйственных построек, а из мелких прутьев - корзин для хранения кукурузы, зерна, муки и т.д. занимались мужчины осетинской семьи Евазовых. Их женщины практиковали плетение из камыша и соломы украшений для дома и предметов быта. Развивая свое производство, на семейном сходе Евазовы решили, что одна из их семей временно поживет и поработает в Бороково (сейчас Арик). Но жизнь так сложилась, что эти Евазовы продолжили свою историю в качестве уже малокабардинской фамилии.

Сабановы из Чиколы издревле специализировались на разведении породистых лошадей и отборных пород крупного рогатого скота. В XIX веке их хозяйство числилось в списках постоянных поставщиков лошадей в царскую армию. По мере расширения предпринимательского дела Сабановых негативно сказывались нехватка земельных угодий, ревностное отношение местной знати и периодические конфликты с ними и, наконец, поползновения конокрадов. Поэтому Наша Сабанов однажды твердо решил для себя, что будет заниматься этой престижной и прибыльной профессией только в Кабарде, и перебрался со всем хозяйством в Боташево.

Во второй половине XIX века в связи с ростом населения и нехваткой пахотных угодий в горных селах Северной Осетии, многие из семей обращались к начальнику Терской области с просьбой разрешить им переселиться в равнинные села северокавказского региона. В 1866 году начальник Терской области, граф М.Т. Лорис-Меликов, подписал бумагу о переселении из Лезгора в Хатуей (ныне Старый Урух) братьев Бетровых: Бачира, Джауиша и Джашая.

Крестьяне начинали понимать, что перспектива развития их хозяйства может осуществиться только на равнинной территории Осетии и Центрального Кавказа. В это время уже расширился ассортимент выращивания сельскохозяйственных культур, менялось качественное и количественное состояние разведения пород крупного рогатого скота и лошадей, созревающий предпринимательский рынок все более отодвигал на второй план примитивное натуральное хозяйство.

В поисках более приемлемых условий жизни в начале XX века из Северной Осетии в Кабарду переехали Кубати Калоев и один из потомков брата Калоя Цока. Таким образом, Цокоевы обзавелись землей в Первом Лескене, Калоевы - в Старом Урухе.

Между тем надо заметить, что ограниченность в земельных угодьях не всегда служила причиной переезда осетинских семей. Известно, что еще с начала XIX столетия царская администрация выделяла горским семьям земли в равнинной части Осетии и всячески уговаривала их туда переселяться. Но поскольку княжеские фамилии часто объявляли себя хозяевами вновь

образованных сел, а крестьян - своими подданными, последние (осетины и другие народы Северного Кавказа всегда отличались ярко выраженным свободолюбием) уезжали в Кабарду, Черкессию, Адыгею. Так в связи с подобным давлением Тугановых на Савкуевых из Дурдура, они решили арендовать земли у Анзоровых в районе Первого и Второго Лескенов. Само рождение фамилии Савкуевых связано с языческими верованиями. В одной из осетинских семей долго не рождались дети, и когда, наконец, родился мальчик, односельчане посоветовали назвать его Савкуем, то есть «черной собакой», в расчете на то, чтобы избежать влияния дурного глаза и злых духов. И действительно, в народе говорят, что мало того, что Савкуй рос здоровым и счастливым ребенком, в их семье родилось еще два сына: Темра и Занкиши, положивших начало Темраевым и Занкишиевым. Потомки основателя кабардинских Савкуевых дали начало еще такой кабардинской фамилии, как Казанчевы.

Выходцы из Северной Осетии и старолескенские (Кайсын-Анзорово) Белимготовы. Бабиц Гуадзаров был отменным скотоводом и содержал большое стадо крупного рогатого скота и отару овец. И однажды в непогоду его пастухи не смогли удержать пасшийся скот, и именно Бабиц разыскал в ближайшем лесу и окрестных балках разбежавшихся коров и овец, а по пути параллельно помог собрать и чужой скот. Это обрадовало сельчан, и они, памятуя о том, что Бабиц вообще отличался удачливостью в разведении животных, назвали его Былымгъуэт, то есть Белимготов.

Мастеровыми были и братья Туаевы, которые для своего места жительства избрали Абаево (сейчас Урожайное). Первым делом они построили большой, привлекавший внимание односельчан и приезжих, гостеприимный дом несколько в отдалении от остальных жилищ. И поскольку братья Туаевы первоначально жили без семей, соседи нередко готовили и носили им пищу. Говорят, когда однажды женщину и детишек, несших приготовленную еду, спросили, куда они направились, те ответили: «В Къуцхъэун», то есть «Осетинский дом». Отсюда и фамилия Кушхауновых.

Фамилии закреплялись за людьми по-разному, и, естественно, что неодинаковыми были у людей судьбы, от случая и многих субъективных и объективных факторов зависел выбор ими постоянного места жительства. Мазоковы, что означает «Сын леса», первоначально называли себя Мзоховыми и проживали в Ардоне. Постепенно члены фамилии разных поколений расселились в Алагире, Нарткале, Шапсуге и т.д. А корни этих семей ведут в 60-е годы XIX века к весьма одаренному и рассудительному человеку, служившему у одного из осетинских князей в качестве администратора и распорядителя хозяйства. Владелец с уважением относился к своему подданному и, ценя его личностные качества и ум, дал возможность по собственному желанию определить свою судьбу.

В Плановском живут и Мазоковы, родоначальник которых Батоко происходил из села Бирагжанг. Некоторые члены этой фамилии Мазоковых в прошлом были прекрасными охотниками, одомашнивали диких животных и птиц, заготавливали и продавали лес, занимались сбором лесных ягод, грибов и т.д.

Близкой по терминологической значимости, а именно отношению к лесу, является фамилия Мезовых из Шалушки и Герменчика. Старейшина герменчикских Мезовых Бечмырза относит корни своего рода к четырем братьям, живших в Осетии где-то около леса. Отсюда и фамильное имя Мэз.

Жанхотовские Экашаовы своим рождением обязаны сорокалетнему Хасину из Северной Осетии, человеку образованному, знавшему языки, умевшему показать себя в любом обществе. Он жил восемь поколений назад. В Жанхотово Хасин продал имевшиеся при нем драгоценности, купил дом, участок земли, женился. Но у Хасина была одна слабость: излишнее увлечение женщинами, за что в селе его прозвали «Ек1э щ1эуэ» - «увлекающийся женщинами». Фамилия Экашаовых распространилась в Зарагиде, Нарткале, Нальчике.

Фамильное имя кабардинских Эльмезовых близко фамильному имени верхнебалкарских Ольмезовых общим понятием "ёлмезлик" ("бессмертный"), свидетельствующим о том, что основатели разных по происхождению фамилий много пережили в своей жизни, побывали, проявляя храбрость, в разных передрыгах и неординарных ситуациях и тем не менее выжили. Поэтому люди и называли их "бессмертными". Верхнехуламский Ёльмез был также родом из Грузии. Одного генеалогического корня с Ёльмезом (Ольмезовы) являются и Махиевы. Некоторые из потомков Ёльмеза расселились в Урвани и Баксане, став кабардинцами.

Также традиции военных походов обязана фамилия Шокаровых. Кармовский владетель Маршенов славился на всю Кабарду и соседние территории подобными походами. Его знали от Сунжи до Кубани, но однажды он совершил поход и в сторону Грузии. И хотя этот поход был не очень удачным, Маршенов все же привез с собой молодую женщину и подростка. К мальчику он относился как к своему ребенку, воспитал, женил, обеспечивал материально. Парень этот был смуглокожим и черноволосым, да еще любил носить одежду черного цвета, - все это закрепило за ним в селе прозвище "Шуей къара" ("Черный джигит"), перешедшее в фамилию Шокаров.

Примерно двести лет назад в очередном военном походе группа хуламо-безенгиевцев тоже украла в Сванетии ребенка. И какое-то время скрываясь в горах, они послали информацию отцу мальчика, князю по происхождению, что за солидное вознаграждение ему вернут ребенка. Князь со своей свитой попытался окружить злоумышленников и вымогателей, чтобы отбить ребенка, но те вовремя ушли от погони.

Все время, пока происходили эти события, мальчик крепко спал, не подавая никаких признаков жизни. Старший из членов группы, притронувшись к лобику ребенка, ласково произнес: "Уян, уян" (то есть "проснись, проснись"), - и тот открыл глаза. Так на территории Балкарии началась жизнь основателя Уяновых.

Малочисленность балкарского населения при экзогамном браке ограничивала выбор невест в своей этнической сфере и заставляла балкарцев присматривать их у соседних народов. Одному из жителей Шыкы понравилась девушка в ближайшем селе Сванетии. Надо заметить, что и молодой человек пришелся по душе девушке. Но его нетерпеливый характер и крутой нрав не дали ему выполнить необходимые церемонии предсвадебного и свадебного церемониала. Он просто украл понравившуюся ему с первого взгляда красавицу. Увидев девушку на смотрах в первую же лунную ночь, жители села Шыкы поразились ее красотой и сразу же дали ей имя "Айша-Айча" ("Луно-подобная красавица").

Айша быстро адаптировалась в новой среде, освоила балкарский язык, прекрасно вела хозяйство. Все, казалось бы, шло хорошо, но в один из военных набегов ее молодой муж погиб, и Айша на долгие годы для сына Бийчоку, внуков Эсеуа и Гебека и подраставших правнуков осталась негласной главой семьи и авторитетом. В память о ней и ее Родине дети сделали ее имя фамилией Айшаевых.

Из Месхии Верхней Сванетии произошли Отаровы и Шахмурзаевы. Родоначальник первых Отар Дадешкилиани жил восемь поколений назад, вторых - Эльмурза Гуджеани - семь поколений. Те и другие, как балкарцы, начинали с Верхнего Баксана. В семье Отара родилось двое сыновей: Жаш-бек и Кала-бек, уже при жизни которых за ними закрепилась фамилия Отаровых. Ветка Жаш-бека продолжалась в Кёндегене его сыновьями Ботташем и Дуппуком. Начиная с последних, Отаровы расселились в Гюрхожане, Белой речке, Хабазе, Хасанье.

Эльмурза Гуджеани положил начало трем балкарским фамилиям: Шахмурзаевым, Атурмурзаевым и Текуевым, - и одной кабардинской - заюковским Черкесовым.

С занятиями хозяйством связывают рождение своих фамилий балкарские Теппеевы и кабардинские Тархановы.

Малоземелье в горной части Грузии заставило родоначальника Теппеевых Тёппе, что означает "макушка головы", перейти перевал и поселиться в Безенги.

По разным причинам и в разное время в Кабарде оказались грузины родоначальники Анзоровых, Бирсовых, Дикиновых, Кармоковых, Узденовых, Хасановых, Ципиновых и ряда других семей, о которых будет рассказано в готовящемся к печати втором томе книги "Века родословий". Свою же статью мы хотим завершить тем, что миграционные процессы в жизни людей - явление закономерное, особенно для народов, живущих на сопредельных территориях и в одном регионе.

Наши предки ценили контакты и взаимодействия между народами Кавказа и соседних регионов, относились к этому с уважением и зафиксировали в незыблемых законах обычного права, надеясь на то, что эти традиции будут поддерживаться последующими поколениями (Pershis, 1981: 79).

БИБЛИОГРАФИЯ:

- EGNAZAROV S.A. (1883) İssledovaniya po istorii uęrejdeniy v Zakavkaze. // Selskaya obęçina. - Kazan, 1883-ę.1
- LEONTOVICH F.N. (2002) Adatı kavkazskih gorsev. // Materialı po obięnomu pravu Severnogo i Vostoęnogo Kavkaza. Vıp.1, - Nalęik.
- MUSUKAYEV A.İ. (2003) Kabardinskiye i balkarskiye familii gruzinskogo proishojdeniya. // Kavkaz, Tbilisi, 2003-№6.
- PERSHIS A.İ. (1981) Tradisii i kulturno-istorięeskiy prosess. // Narodı Azii i Afriki. - M., 1981-№4.

ВЕРБАЛИЗАЦИЯ ПРОСТРАНСТВА В КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКОМ НАРТСКОМ ЭПОСЕ

Verbalization of Space in Karachay-Balkar Nart Epic

Mariam AKHMATOVA*

Резюме: В данной статье рассматривается пространство, отраженное в языковой картине мира карачаевцев и балкарцев на материале карачаево-балкарского нартского эпоса. Оно представлено рядом ключевых пространственных сегментов, одними из которых являются гора и равнина. Анализируя данные концепты, мы исходим из понимания категории пространства как культурной универсалии, которая играет огромную роль в восприятии человеком окружающей действительности, зависит от мировоззрения, складывающегося в определенную эпоху, детерминированного уровнем развития материальной культуры, что находит соответствующую реализацию в языке. В нартском эпосе гора, как один из основных элементов пространства, воспринимается как сакральное место, граница своего пространства, внешний мир понимается и строится по отношению к центру (горе). Равнина же является границей, особым местом встречи двух миров. В нартском эпосе в репрезентации концептов «гора» и «равнина» принимают участие, как различные лексические единицы, так и некоторые соматизмы.

Ключевые слова: карачаево-балкарский язык, нартский эпос, пространство, концепт, репрезентация, сакральное, профанное, соматизм.

Abstract: This article discusses the space reflected in the language picture of the world of Karachays and Balkars on the material of Karachay-Balkar Nart epic. It is presented by a number of key spatial segments, among which are the mountain and the plain. Analyzing these concepts, we proceed from the understanding of space as a cultural universal, which plays a huge role in human perception of reality depending on the worldview which prevails in a

Makale Gönderim:
11.10.2015
Kabul Tarihi:
10.12.2015

* Mariam Akhmatova, (Мариям Ахматова), ФГБОУ ВПО «Кабардино-Балкарский государственный университет им. Х.М. Бербекова», Нальчик, Россия (360000, Нальчик, ул. Чернышевского, 173), e-mail: mari.akhmatova@yandex.ru

certain era, determined by the development level of material culture, which finds its implementation in the language. In the Nart epic of the mountain, as one of the basic elements of space, is perceived as a sacred place, the border of personal space, the outside world is understood and constructed in relation to the center (mountain). The plain is the border, a special meeting place of two worlds. In the Nart epic in the representation of the concepts «mountain» and «plain» different lexical items, and some somatisms take part.

Keywords: Karachay-Balkar language, Nart epic, space, concept, representation, sacred, profane, somatism.

Среди базовых категорий, на которых строится вся система человеческих знаний, отражающих картину мира нации, категория пространства имеет первостепенное значение, что отмечается в специальных филологических исследованиях. Так, например, по Ю.М. Лотману, «... семантика пространства имеет исключительно важное, если не доминирующее, значение в создании картины мира той или иной культуры» (Lotman, 1996: 205). Пространство в различных культурах воспринимается по-разному. Как пишет Ю.С. Степанов, «... обращение с пространством – определенным образом нормированный аспект человеческого поведения, когда замечаем, что люди, воспитанные в разных национальных культурах, обращаются по существу с ним по-разному, в соответствии с принятыми в их стране моделями» (Narti, 1994: 8).

При анализе рассматриваемого феномена мы исходим из понимания категории пространства как культурной универсалии, которая находит отражение в человеческом мирозерцании и играет огромную роль в восприятии человеком окружающей действительности. Восприятие пространства зависит от мировоззрения, складывающегося в определенную эпоху, детерминированного уровнем развития материальной культуры, материальными и нравственными ценностями и др. Все это находит соответствующую реализацию в языке.

Очевидным представляется тот факт, что человек в первую очередь начинает осмысливать геопространство, из которого он вычленяет различные объекты, познание которых сыграло важную роль в формировании национального миропонимания. Процесс освоения внешнего мира сопровождается присвоением ключевым пространственным объектам дополнительных функций и символического содержания, а также позволяет беспрепятственно ориентироваться в нем и продолжать жизнедеятельность. Пространство, отраженное в языковой картине мира карачаевцев и балкарцев, представлено рядом ключевых пространственных сегментов (гора, равнина, плато и др.). Они являются микроконцептами по отношению к макроконцепту «пространство».

Как видно из текстов нартского эпоса носители карачаево-балкарского языка рассматривают горные образования как главную характеристику региона и место единения этноса. Архаичное мифопоэтическое мышление предполагает деление пространства. С одной стороны, это сакральное пространство, т.е. центр, обладающий абсолютной реальностью, с другой – профаническое периферийное пространство. Внешний мир понимается и строится по отношению к центру, символом которого выступает гора – священное место, зона духовной силы. По мере удаления от центра сакральность убывает, по мере движения от периферии к центру пространство становится наиболее сакральным, значимым.

Мифопоэтическое пространство неотделимо от времени и от предметов, наполняющих его. Пространству надлежит быть познанным, для чего герой эпоса проделывает путь, везде преодолевая некую границу между «своим» и «чужим»

пространством. Пространство и время в эпосе фрагментарны, дискретны и неотделимы от изображаемых действий героев, событий, эпизодов, обстоятельств, т.е. они ситуативны, прикреплены к конкретным ситуациям, обстоятельствам. Нет пространства вне вещей и событий, как и нет абстрагированного времени вне событий.

В карачаево-балкарском нартском эпосе пространство представляет собой бесконечную протяженность, которая не исключает его членимость, ассоциации целого формируются в единении его частей: языковое сознание четко выделяет отдельные его сегменты, структурируя и наделяя их смыслом (Bardamova, 2011). В текстах нартского эпоса представлены образы замкнутого и открытого, земного и космического, реального и воображаемого пространства и пространственная организация текстов связана с реальной географией. Пространство имеет центр и удаленные от него области. Вселенная представлена отдельными мирами, сторонами света, слоями неба, что делало мир принципиально познаваемым. Земля нартвов имела более или менее четко обозначенные границы и маркеры. Это гора-прародительница (Минги тау), сакральный центр территории, которая воплощает идею вертикали, связывающую воедино три мира (Gemuev, 1998).

В рассматриваемом нами эпосе архаичная модель мира предполагает наличие центра освоенного пространства – мировую гору. В карачаево-балкарском нартском эпосе образ мировой горы соотносится с реальной горой Эльбрус, или как его называют карачаевцы и балкарцы – *Минги тау* «Вечная гора». Она характеризуется следующим образом: а) мировая гора, у подножья которого жили нарты; б) на ее вершине имеется источник бессмертия; в) это место деятельности нартского кузнеца Дебета; г) Минги тау является священным местом, где вырос и окреп один из главных героев эпоса Карашауай и (по некоторым текстам) где родился крылатый конь Гемуда.

В эпосе гора интерпретируется как граница освоенного пространства, отличительная черта территории: **Эртте заманда юч нарт къарындаш болгъанды, Быладан бири нарт Сосурукъ Коштан тауда жашагъанды. Экинчи нарт Дых тауда туугъанды, Муну аты Къарашауай болгъанды. Ючюнчю нартны аты пелиуан Ёрюзмек болгъанды, Кеси да Тихтенген тауда туугъанды** «В давние времена было три брата-нарта. Один из них, нарт Сосурук, жил на горе Коштан. Второй нарт родился на горе Дых тау. Его звали Карашауай. Третьего нарта звали пелиуан Ёрюзмек, Сам он родился на горе Тихтенген».

Для карачаево-балкарской культуры весьма релевантна сакрализация горного пространства. Согласно древним верованиям карачаевцев и балкарцев языческие (тенигрианские) боги – **Жер Тейрисн** (*Тейри Земли*), **Суу Тейрисн** (*Тейри Воды*), **Кайнар Тейри** (*Тейри Солнца*), **Кёк Тейри** (*Тейри Неба*), а также их посланники – обитали в высоких горах, где они собирались: **Токъсан Тейри**

токъсан таугъа къондула, Къазман тауда, Дых тауда олтурдула. Алларына нартла бары келдице, Аtdан тюшюп, тейрилеге салам бердице. Къарт Элия таягъын кётюргенди, Сора нартлагъа былай дегенди: - Бизни сизге Кёк Тейриси ийгенди, Кючюгюзню ол сынаргъа сюйгенди *«Девяносто Тейри сели на вершины девяносто гор, На гору Казман и гору Дых. К ним пришли все нарты и поздоровались с ними. Старый Элия поднял свой посох и сказал нартам: - Нас к вам отправил Тейри Неба, чтобы испытать вашу силу».*

Образование гор связано с космозацией Вселенной, т.е. превращением Хаоса в Космос. Судя по текстам эпоса, между нартами начались междоусобицы, в результате чего некоторые из них погибли и превратились в горы, что является свидетельством того, что в космологии гора изображается в антропоморфном коде: **Бир бирлери бла сермешинде къарыулары бошалып, кёбюсю къырылгъанды, бир бирлери уа таула болуп къалып, бюгюн да атлары айтылады: Машукъ, Минги тау, Тегин, Казбек, Ушта** *«Враждуя друг с другом, они (нарты) обессилили, и многие из них погибли. А некоторые из них превратились в горы. Их имена известны и поныне: Машук, Минги тау, Тегин, Казбек, Ушта».*

Образование пространства в народном сознании также связывается с деятельностью героев эпоса: **Къарашауай Гемуда бла атланды, Ычхынмазгъа иерине къапланды. Ура, бере, кёз кёрмезге бардыла, Тик къаягъа жетип, ёшюн урдула. Тик къаяны жарып эки этдице, - Черек аууз ма бу болсун, - дедице. Туягъы бла Чирик кёлню ачды, Солууу бла къадау тауланы чачды. Чегем тарны аны кючю жаргъанды, Чынгылындан чучхурла тамдыргъанды. Ызы бла Тихтен таугъа келдице, Суу агъарча эки юлюшге бёлдюле. Сыртха келип, Минги таугъа къаралла, Юсю бла секирирге маралла. Бир секирип Минги таугъа жетдице, Юсю бла ол жанына кетдице. Тёппеси бла ызларына ётдюле, Туякълары тийип айры этдице** *«Однажды Карашауай на Гемуде в путь отправился, Чтобы не упасть к седлу припал. Долго скакали, в неоглядные дали уехали, Достигнув крутой скалы, (Гемуда) грудью ее ударил. Расколол крутую скалу на две части. Пусть это будет Черекским ущельем, - сказали. От удара копыта (Гемуды) озеро Чирик-кёл образовалось. Своим дыханием он вековые горы разрушил. Теснина Чегема от его удара образовалась, И потекли на ней водопады. Затем поскакали они к Тихтен тау. Рассекли эту гору на две части, чтобы река могла течь. Поднялись на гору, посмотрели на Минги тау, Через нее решили перепрыгнуть. Одним прыжком Минги тау достигли. Перепрыгнули через него на другую сторону. (Потом) через вершину назад перепрыгнули, Но (конь) задел копытом вершину, и образовалась седловина (Минги тау)».*

В архаичной модели мира членение пространства связано с базовыми оппозициями «свой» - «чужой», которые соотносятся с древнейшими архетипами сознания. В сознании карачаевцев и балкарцев свое пространство являлось освоенной, безопасной территорией, а неосвоенная, неизвестная, чужая территория считалась опасной. Между этими пространствами существовала граница, в роли которой выступала гора **Къуф тау**, за которой жили эмегены. В некоторых текстах эпоса границей являлся не природный, а возведенный людьми объект – мост **Гамар: Сора нарт Сосурукъ жолгъа атланды. Эмегенле жашагъан Къуф таулагъа жетип, аланы бирлери жашагъан бир уллу дорбундан тютюню чыгъа тургъанын кёрдю «И тогда нарт Сосурук отправился в дорогу. Когда он доскакал до Куфских гор, где жили эмегены, увидел дым, который валил из пещеры, где жил один из них».**

В карачаево-балкарском нартском эпосе в репрезентации концепта «гора» участвуют такие лексические единицы как **жалпакъ** «плато, плоскогорье; пологий склон», **бугъей** «расщелина; трещина в леднике», **жютю** «острая, коническая или другой формы вершина чего, пик», **ыран** «ступенька на склоне скалы», **къая** «скала, утёс», **тапка** «выступ», **чыран** «ледник (в горах)», **тёш** «бугор, холм, пригорок, возвышение», **дуппур** «холм, бугор, возвышенность», **быгъын** «область между бедром и ребром» и т.д.

Айры «седловина (горы)»: Минги тауну айрысында жерни къазып, бир ариу чокъуракъ суу чыгъаргъанды «(Он) выкопал в седловине Минги тау яму, и оттуда забил чистый, прозрачный ключ».

Аууш «горный перевал» - на вершине горы или скалы место (дорога) для перехода из одной стороны на другую. **Алай ауушдан ауа туруп, желден ауалмай, бек къыйналдыла «Из-за сильного ветра испытал трудности, когда шел через перевал».**

Бугъей «расщелина; трещина в леднике»: Узалып, тау бугъейлеге аузун салып, ичип, сууларын къурутханды «Он пил воду из трещин ледников».

Дорбун «пещера» - широкая дыра в земле или в скале (**Бугъоулу Дорбун, Накъут Дорбун**): **Бурун, сибил нартланы заманында, Минги тауну тубюнде, Накъут-Дорбун деп, сау эл ичине сыйыннган, накъуту, налмазы, джези, инджиси, алтыны, темири болгъан, ичи кече-кюн да джым-джым джылтыратып, джаныб, кёзю алдагъан бир джасанма дорбун болгъанды «В старину, во времена нарттов, у подножья Минги тау была пещера Накут-Дорбун, в которой мог поместиться аул. В ней хранились золото, железо, драгоценные камни, бронза нарттов. Пещера радовала глаз сиянием (этих драгоценностей)».** В текстах эпоса **дорбун** бывает только **къая дорбун «скалистая пещера»: «Пелиуан Пелиуан Алауган къая дорбунда жашайды, Ой, алай жашайды, Апсатыны кийик малларын, кесини маллары киби ашайды, Ой, ашайды «Алауган в**

пещере одной скалы живет, Ой, так живет. Диких зверей Апсаты (он), словно своих животных, ест, Ой, так ест».

Дуппур «холм, бугор; курган; возвышенность»: Эмегенле дуппурланы, алып-алып, ата элле, Асыры ачыудан, къяя ташла къяба элле «Эмегены бросались холмами (глыбами), от злости кусали скальные камни».

Жалпакъ «Плато, плоскогорье; пологий склон»: Ол бугъа Чегем тарында жатып, кюнчыгыш жанында Холам, Бызынгы тарларыны, кюнбатыш жанында Басхан, Минги тау жалпакъларыны кырдыкларын отлай, къара топуракъ этгенди «Этот вол лежал в ущелье Чегем, а пасся на востоке Хуламского и Безенгийского ущелий, на западе Баксанского плато, и на склонах Минги тау, где превратил все в песок».

Жар «обрыв, круча, яр» - крутой склон у берега реки или моря, холма, возвышенности. Сакълай туруп, кечелени биринде, бир акъсакъ тлюкючюк чаба, жорта келип, ол шахарны суу келген бир жарны кыйырында тохтап, бир затны кемирп башлагъанды «Однажды вечером, одна хромая лисичка, прибежав, остановилась у края обрыва и начала что-то грызть». Жар может быть бездонным; его можно латать: Тауну тегерегин да тау жютюле къуршалапдыла, туюбу уа – кёзкёрмез, туюсюз жар. Ары сугъуп, бери айландырып, жарны жёрмелеп, жамау эте эди, дейди «Гору окружали одни горные пики, внизу – бездонная круча. Кто-то латал обрыв, говорят». Жар обозначает вертикальное пространство, находящееся выше относительно другого пространства (в данном случае выше ущелья): Тышында, сермеп тереклени тамырлары бла къобарып, бир бирлерин ура, аудура, жардан бир терен кьолгъа къюлушдула «Тут они вырывали деревья с корнями и, нанося (ими) удары друг другу, приблизились к самому краю пропасти и свалились в глубокое ущелье».

Жютю «острая, коническая или другой формы, вершина чего, пик»: Хурзук башында, къуш жеталмаз деген бир жерде, тау жютюню тюз тёппесинде чыммакъ къала жылтырайды «В Хурзуке на вершине горы, куда не может добраться даже орел, сверкает балый замок».

Къая «скала, утёс»: Донгат къаяны башындан Къапчагъай къаяны башына киши секирип атлаялмайды «Никто не может перепрыгнуть с вершины скалы Донгат на вершину скалы Капчагай». На языке карачаево-балкарского эпоса къая «скала, утёс» может быть кыысыр «монолитная, цельная», тик 2 (къая) «обрывистый, крутой», таракъ-таракъ (къая) «гребнистый», гыйы 2 (къая) «глыба»: Нартла баргъандыла да, Архыз башында бир кыысыр къаяны ышыгына кыысылгъандыла «Нарты на верховьях Архыза дошли до скалы». Келе келип, тик къаядан жыгъылгъан эди, Тёбе чархы суу ташлагъа жайылгъан эди «Вот так шел он и с крутой скалы».

свалился, Его огромное тело о речные камни разбилось». Жабакылы жары тай, уллу къара агъачны, тенгизлени, терен тарланы, таракъ-таракъ къаяланы башлары бла, акъ булутланы ичлерин ары-бери жыра, келе келип, бир дорбунну аллында шош тюшдю «Неказистый жеребенок, разрывая белые облака, летел над дремучими лесами, морями, глубокими ущельями, горами и медленно опустился около одной пещеры». Ала Минги тауну тѣппесин къазаып, белкъау этип, ачыуланып, гыйы-гыйы къаяланы къобара тургъан Желмауузну кѣредиле «Они увидели на вершине Минги тау Джелмаууза, который, сердито срывая глыбы скал».

Тапка «выступ»: Ол (тюлкю) кечеле къалгъан жерле – къая тапкала, дейди «Места, где ночует лиса – скальные выступы, говорит».

Тѣш «бугор, холм, пригорок, возвышение» - возвышающееся над землей, похожее на низкую гору, т.е. местность в форме горы: Сюнгюлерин ала (Къарашауай эм Гемуда) айгъа бурдула, Сызып ийип, ай тѣшлеге урдула «(Карашауай и Гемуда) повернули свои копыта к луне, И выстрелили по лунным возвышенностям».

Хубур - Ала къая хубурлада, тау ыранлада, жилин ѳтмез къалын агъачлада кѣп жюриюле, сора къара тюлкюню ызын тапдыла, ызы бла кесин кѣрдюле «Они долго ходили по скалам, по выступам гор, по непроходимым лесам и нашли следы черной лисы, а следом и саму ее».

Чыран «ледник (в горах)». Чыранладан келген ырхыла тереклени, ташланы элтедиле «Сель, идущая от ледников, уносит с собой деревья и камни».

Ыран «ступенька на склоне скалы»: Ол (тюлкю) жюриген жолну сакъладыла, дейди, Ол жюриген жерле - къая ыранла, дейди «Они сторожат тропинку, по которой ходит лиса, говорит, Места, где она ходит – ступеньки на склоне скалы, говорит».

Ышыкъ - «место, защищенное от ветра, укрытие»: Нартла баргъандыла да, Архыз башында бир къысыр къаяны ышыгъына къысылгъандыла «Нарты пришли и укрылись в скале в Архызе».

В обозначении пространственных реалий, в данном случае концепта «гора», активно участвуют названия частей тела человека (соматизмы) – **баш** «голова», **бел** «пояс», **эрин** «губа», **къол** «рука», **аууз** «рот», **аякъ** «нога», **боюн** «шея», **аякъ** «нога», **сырт** «спина», **аркъа** «спина», **жух** «рожа», **быгъын** «область между бедром и ребром» и др. Каждая из них ассоциируется с частью определенного пространственного объекта. Например, **баш** – тауну башы (вершина горы), **къаяны башы** (верхушка скалы), **жерни башы** (поверхность земли), **бел** «середина чего-л.» - тауну бели «середина горы» и др.:

Быгъын «область между бедром и ребром»: **Къазман тауну быгъынларын ойдурду, Гемудасын тау кырдыкдан тойдурду** *«После они разрушили склоны Казман тау, Альпийскими травами накормил (Карашауай) своего Гемуду».*

Жух «выступ (скалы)»: **Садакъларын къая жухлагъа такъдыла, дейди, Аланы жюрек къайгъылары къара тюлкюдю, дейди** *«Оружье повесили на выступы скал, Их сердечная тревога – черная лиса, говорит».* **Чарх, аллындагъы къая жухланы оя, ташланы, юзмезча ууата, келип Сосурукъну тобукъларына тийди, Сосурукъну эки тобугъун сындырды** *«Колесо покатилося, разрушая скалы, превращая камни в песок, и, ударившись о колени Сосурука, перебило ему колени».*

Эрин «край, уступ (скалы, яра)»: **Ол чолпуну дуняда бир жан тапмазлай, нартла алай жашырыргъа излеп, Амгъата суу башланган жерде, тик къаяны эрнинде къала ишлерге оноулашхандыла** *«Чтобы спрятать кови от чужих так, чтобы никто из них не смог его найти, нарты решили построить крепость на вершине крутой скалы, расположенной у истоков реки Амгата».*

Равнина (степь) также является одним из концептов пространственной локализации. Данный фрагмент пространственной картины характеризуется денотативными и коннотативными признаками, наличием аксиологического и ассоциативного компонентов, которые в целом объективно отражают характерные его признаки. «Карачаево-балкарцы сложились как народ не в горах, а в степях, они – потомки кочевников: скифов, болгар, алан...» [3, с.146]. Степь как обобщенное представление о мире кочевника, играет немаловажную роль в жизни героев нартского эпоса, т.к. для древних карачаевцев и балкарцев степь являлась пространством знакомым. Но в какой-то момент степь становится для горца пространством опасным, губительным, смертельным, в тоже время до боли знакомым: - **Ай бизни уланла алай айтмагъыз! Быллай уллу тюзде кеси айланган а залим болады** *«- Эй, вы еще молоды, не торопитесь! По такой широкой степи только настоящий (мужчина) разъезжает в одиночку».* **Ол (Сатанай) къула тюзде дарман, уу чапыракъла жыйып, аланы сууларын алгъанды. Андан сора да, тенгиз жагъада къамишли кёллеге барып, уу жилинланы тутханды** *«На широкой равнине она собрала ядовитые травы и выжала из них сок. Оттуда она пошла к камышовому озеру, которое находилось возле моря, и, поймала ядовитых змей».* Степь является не просто пространством, но и границей, особым местом встречи двух миров. К степным просторам народ сохранил свое отношение: **Тауну сайла да, тюзню ал** *«Выбери горы, но возьми равнину».* **Тауну махта да, тюзню ал/Тауну махта да, тюзню сайла** *«Хвали горы, но выбери равнину».*

В эпосе, в отличие от гор и горных вершин, где каждая имеет свое название (Донгат кыая, Кыапчагыай кыая, Чуана кыая, Тырмы тау, Кыармур таула, Кыазман тау, Тыхтен тау, Гезам тау, Алф таула, Коштан тау, Кыала тау, Чынгыл тау и др.), равнина не имеет ни границ, ни названия, за исключением (Архыз ёзен, Элхур ёзен, Нарт ёзен): Нартла, жорта, Кёсе таугыа жетдиле... Кёсе таудан кыула тюзге кыачдыла (эмегенле) «Долго скакали нарты и до горы Кёсе домчались.... С горы Кёсе в бескрайние степи бежали (эмегены)».

В карачево-балкарском нартском эпосе равнина репрезентируется следующими лексемами:

Аулакь «*степь, равнина*» - широкая и ровная местность. Бу (Кыарашауай) бара-жорта кетгенди, дейди. Бир уллу аулакьда жорта да кетгенди да, дейди *«Долго он (Карашауай) ездил, говорят, Когда по одной большой степи он ехал, говорят»*. Аулакь может быть кьум «песок» - маленькие частички твердых минералов (в основном кварца): кьум аулакь «пустыня»: Кьум аулакьгыа чыгып, солуу алдыла. Тёгерекге кыарай, бираз кьалдыла *«Конь и нарт выехали в пустыню, отдохнули. Задержались немного, обозревая все вокруг»*. В другом значении аулакь «теснина»: Шауай кыаяны бир аулакьдан бир аулакьгыа атды *«Шауай перебросил скалу из одной теснины в другую»*.

Кыыр «*степь; равнина; поле*» (карач.) - широкая и ровная местность. Олтурдула, бойсундуруп, жарашып (Ёрюзмек бла Гемуда), Теппесинден кенг кыырагыа кыарашып *«Покорив все, решили отдохнуть (Ёрюзмек и Гемуда), Глядя с вершины горы на просторные дали»*. (Гемуда:) Генжетай кыыр атладанды, мен а суу атладанма. Аны ючюн мен суулада озама, Ол а кыырада хар бир атны озады *«(Гемуда:) Генжетай – из степных, а я – из морских коней. Вот потому я первый на воде, А он в степи обгоняет всех коней»*.

Тала «*поляна*» - ровное место посередине леса, где кроме травы ничего не растет. В текстах эпоса встречается сай тала, сай «плоский» (плоская/ровная поляна); чегет тала, где чегет «север, северная сторона», «лес» (карач.) (лесная или северная поляна); агъач тала, где агъач «лес» - (лесная поляна): - Сиз даулаша туругъуз, жашла уа, барып, агъач таладан буу сюрюп келсинле *«Пока вы спорите, а парни пусть пойдут на лесную поляну и пригонять буйвола»*. Сосурукъ айлана-жюрюй кетип, бир уллу агъачны ичинде сай талагыа чыкьды *«Сосурук долго ехал и доехал до какой-то ровной поляны посреди дремучего леса»*. Кетип бара тургъанлай, бир чегет талада бир эриши кыарелди кёрюндю *«В пути, на одной лесной поляне, он (Алауган) увидел какое-то страшное существо»*.

Тюз «*равнина, поле, степь*». Тюз может быть кенг «широкий», уллу «большой»: Андан жекни тюзлеге айландырып кыарагъанды (Сатанай), Ёрюзмекни кёрегенди *«(Сатанай) повернула жек в сторону степей, но*

Ёрюзмека так и не увидела». Кнеу жёнгерле барып, эмегенлени уллу тюзлерине тюшгендиле *«Дружки (Алаугана) подъехали к большой равнине эмегенов»*. Эрлай кимни алып келе эсе да бир кёрейим деп, (Акьбилек) билегин терезеден тышына узатып, дуу жандыргъанды Уллу Камны кенг тюзюн *«Чтобы узнать, кого же привел (Сосурук), (Акбилек) высунула в окно свою руку и осветила широкую степь у Большой Реки*. Здесь речь идет, вероятно, о Волге и о степи рядом с ним. Степь у реки Волги не раз упоминается в текстах нартского эпоса.

Тюз бывает кьула «буланый; с оттенком желтого» - место, где ничего не растет; кьула тюз «большая равнина, степь»: Ол (Сатанай) кьула тюзде дарман, уу чапыракъла жыйып, аланы сууларын алгъанды *«На широкой равнине она (Сатанай) собрала ядовитые травы и выжила из них сок»*. В текстах нартского эпоса встречаются: Бештамакъ тюз (беш «пять» + тамакъ «горло» + тюз «долина» - Бештамакъ тюз «на равнине Пятиречия»), Сары тюз (сары «желтая» + тюз «долина» - Сары тюз «желтая долина»), Кьула тюз (кьула «буланый» + тюз «равнина»): Келе келип, Сосурукъну, андан да бери уа келип, Къарашауайны аскерлерин да алып, *Бештамакъ тюзюне жыйылдыла «А пути сначала к ним присоединился Сосурук (со своим войском), а потом и Карашауай с войском. Все они собрались на равнине Бештамак»*.

Ёзен «долина, равнина, степь; ущелье». Нартскому эпосу известны три долины - Элхур ёзен, Архыз ёзен, Нарт ёзен: Бир жол нартла-гуртла жыйылып уугъа тебирегендиле. Барлыкълары Архыз ёзен болгъанды «Однажды нарт-гурты собрались на охоту. Они должны были пойти в долину Архыз». Аланы ичинде Элхур деп жангыз бир ёзен барды *«Среди них есть долина под названием Элхур»*. «Жашым, - дегенди Матчалау,- энди сен киши болгъанса, буздан чыкъ да, Нарт Ёзеннге да бир къара *«Матчалау сказала: - Сын мой, ты стал уже взрослым, покинь теперь ледники и познакомься с Нартской долиной»*. Ёзен может быть терен «глубокий» (если это ущелье), уллу «большой» (если равнина, степь, долина): Къыз андан эсе ёлюрге ыразы болуп, башын терен ёзеннге атханды, алай а Ибилис аны, жерге тюзюрмей, тыйып, кёгде Ай этип кьойгъанды *«Девушка решив, что ей лучше умереть, чем согласиться на это, бросилась вниз, в глубокое ущелье, но Ибилис не дал ей упасть. Он подхватил девушку и превратил ее в луну»*. Тереклени тюз тамырлары бла чыгъарып, уллу ёзенни буру ыскындык этгенди, кийик ёлтюрюп, къошну ичин этден толтурады *«С корнями выдернув деревья, (Сосурук) огромную долину огородил (ими), убив оленей, наполнил кошару (их) мясом»*. Буру ыскындык: буру, вероятно, имеет значение «сделать круглым, округлить», ыскындык «ограда (деревянная)».

В текстах нартского эпоса все объекты пространства имеют точное описание их местоположения: - Жылкыбызны табаргъа Адил сууну бойнунда ёзеннге уа барырса, Ат тутуучу сюек жюгенни, сермеп, кьолунга алырса

«Чтобы найти наш табун, пойдй в долину на берегу реки Адиль, Возьми с собой костяную узду для лова лошадей». Это говорит о том, что карачаево-балкарскому этносу с давних времен были знакомы и степи, и горы огромной территории от Поволжья до Азовского моря.

Таким образом, в карачаево-балкарском нартском эпосе гора как один из элементов пространства, воспринимается как сакральное место, граница освоенного пространства. В репрезентации концепта «гора» участвуют как лексические единицы (айры, жалпакъ, къя, жар, жютю, ыран, ышыкъ и др.), так и некоторые соматизмы (быгъын, жух, эрин). Другим концептом пространственной локализации является равнина, которая вербализуется следующими лексическими единицами (тюз, ёзен, къыр, аулак, тала и др.).

ЛИТЕРАТУРА

- BARDAMOVA E.A. (2011) Prostranstvo i vremâ v yazikovoy kartine mira burât: Avtoref. dis. d-ra filol. nauk. - Ulan-Ude, 2011. - 50 s.
- GEMUYEV İ.N. (1988) Tradisionnoye mirovozzreniye türkov Üjnoy Sibiri. Prostranstvo i vremâ. Veşçniy mir. - Novosibirsk: Nauka, 1988. - 227 s.
- CURTUBAYEV M.Ç. (2011) Mifologiya i epos karaçayev-balkarskogo naroda. - Nalçik, 2011.
- LOTMAN Ü.M. (1996) Vnutri mislâşçih mirov: Çelovek - Tekst - Semiosfera - İstoriya. - M., 1996. - 447 s.
- NARTI. (1994) Geroiçeskiy epos karaçayevsev i balkarsev. - M., 1994. -656 s.
- STEPANOV Ü.S. (1971) Semiotika. - M.: Nauka, 1971. - 168 s.

КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКАЯ МИФОЛОГИЯ

Karachay-Balkarian Mythology

Hamid H. MALKONDUEV*

Резюме: В статье рассматриваются своеобразие и особенности карачаево-балкарской мифологии, которая представляет древнейший пласт его воззрений на окружающий мир. Прежде всего следует подчеркнуть, что доминирующее место здесь отводится культу древнейших божеств-покровителей тюрко-монгольской мифологии.

Верховным божеством, творцом Вселенной и Земли выступает Кёк тейри или Уллу Тейри, которому народ посвятил три магические песни, где воспеваются его величие как создателя всего сущего.

Большое место отводится и воспеванию древнейшего и второго по значимости божества Умай или Умай-Эне (Мать Умай), имя которой широко распространено в древнем фольклоре всего тюрко-монгольского мира.

В богатырском эпосе «Нарты», магической, обрядовой, мифологической поэзии, а также в сказках этно-исторического содержания встречаются упоминания о божествах Тенгиз тейри, Суу тейри, От тейри, Энекей, а иногда и о покровительнице материнства у огузов Ал Халасы или Ал Анасы.

Множество текстов магического характера выражается терминами жилин алгыш «заговор змеи», кёме алгыш «заговор кори» и т.д.

Ключевые слова: мифология, магия, тюрко-монгольские мифы, алгыш (заговор), композиция, Тейри (Тенгри), Умай, Энекей.

Abstract: In article are considered originality and features of karachay-balkarian mythology, which represents the most ancient layer of its views on world around. First of all it is necessary to emphasize, that the dominating seat here is allocated to a cult of the most ancient deities-patrons of the turkic-mongolian mythology.

As the supreme deity, the creator of the Universe and the Earth acts Kök Teyri

Makale Gönderim:
15.10.2015
Kabul Tarihi:
10.12.2015

* Малкондуюев Хамид Х. Заведующий сектором карачаево-балкарского фольклора, ФГБНУ «Кабардино-Балкарский институт гуманитарных исследований», malkanduev47@mail.ru

or Ullu Teyri, to which people has devoted three magic songs, where are sung its greatness as the founder of all real.

The big seat is allocated also to chanting of the most ancient and second deity on importance Umay or Umay-Ene (Mother Umay), which name is widely widespread in ancient folklore of all turkic-mongolian world.

In a folk epic «The Narts», magic, ceremonial, mythological poetry, and also in fairy-tales of an ethno-historical content meet the mentions of deities Tengiz teyri, Suu teyri, Ot teyri, Enekey, and sometimes the patroness of motherhood at oguz people Al Halasi or Al Anasi.

The set of texts of magic character is expressed by terms jilyan alg'ish «plot of the snake », köme alg'ish «plot of measles» etc.

Keywords: mythology, magic, the turkic-mongolian myths, alg'ish (plot), a composition, Teyri (Tengri), Umay, Enekey.

Домонотеистическим верованиям балкаро-карачаевцев и их фольклору посвящена серия работ, из которых наиболее обстоятельны исследования Л.И. Лаврова (1969: 97-113), А.З. Холаева (1981а: 13-32), К.Г. Азаматова (1980: 143-161), А.И. Караевой (1961), Р.А. Ортабаевой (1967: 31-36), И.М. Шаманова (1982: 155-170) и З.Х. Толгурова (1984: 27-56). Изыскания указанных авторов существенно расширили представления о данной сфере духовной культуры предков балкаро-карачаевцев. Целью же данной статьи является, опираясь на сделанное, попытаться дополнить материалы по данному вопросу.

Балкаро-карачаевцы располагают богатым нартским эпосом (в том числе и песенным), заговорами, древнейшими жанрами тюркской народной поэзии – *алгышами* и *каргышами*, обрядами и ритуалами с приуроченной к ним хореографией. Языческий пантеон и связанную с ним религиозную обрядность Л.И. Лавров дифференцирует на три основных компонента: древнекавказский, аланский и тюркский (Lavrov, 1969: 109).

Во главе пантеона, как и у всех тюрко-монгольских народов вообще, стоит верховное божество Тейри (Тенгри), творец Вселенной и всего сущего, пользующийся особым почитанием. «Тенгри как персонифицированное мужское божественное начало, распоряжающееся судьбами человека, народа и государства» (Mifi, 1982: 500), известно еще в древне-тюркской мифологии. Небезынтересно, кстати, что связанные с его культом гимнические песнопения к настоящему времени удалось зафиксировать в фольклоре тюркоязычных народов только у балкаро-карачаевцев.

Нет сомнения, что балкаро-карачаевская мифология унаследовала культ Тейри в древнетюркской этнокультурной среде (Shamanov, 1982: 187). Это объясняется тем, что балкаро-карачаевцы, несмотря на синтез ряда верований в их среде, долгое время оставались язычниками и слабо подвергались воздействию мировых религий. Это дало возможность сохранить в большом количестве без значительной трансформации древнейший песенный эпос. При этом следует отметить, что самым высокочтимым был верховный бог Тейри. В языческом пантеоне он занимал главенствующее положение. От его воли зависимы в своих деяниях другие языческие боги, а потому они вынуждены всегда обращаться к нему с просьбой. Именем и клятвой Тейри начинаются благопожелания – алгышы и проклятия – каргышы, широко бытующие в песенном фольклоре балкаро-карачаевцев древнейшие жанры тюркской поэзии. Без имени Тейри не обходится ни один ритуал, ни одна приуроченная песня – будь она обрядовая или культовая. В песнях, воспевающих могущество Тейри, доминирует идея его космогонической функции. От его воли зависит судьба Вселенной, Земли 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 тејириси – тејри Солнца, *Ай тејириси* – тејри Луны, *Жер тејириси* – тејри Земли, *От тејириси* – тејри Огня и т.д.

В Чегемском ущелье выше часовни Хустос (Христос) сохранились развалины крепости Тейри-Кала. В прошлом язычники у этого святилища устраивали массовое национальное празднество «Тейри той», где исполняли гимнические песнопения в честь верховного божества, которое сопровождалось массовыми танцами и играми на музыкальных инструментах. Люди верили, что крепость была построена волей божества и особо почитали ее. Обряд всецело посвящался воспеванию Тейри как единственного и могущественного покровителя всего земного и небесного. Он имел и календарно-обрядовые функции.

Балкаро-карачаевская поэтическая культура сохранила до наших времен две небольшие обрядовые песни, в которых упоминается имя широко распространенной в древнетюркской мифологии богини материнства, плодородия и охоты Умай. Существует и нартская песня, в которой она предстает как дочь великого Тейри. В ней она наделена поистине божественными атрибутами. Очевидно, до христианской Марии (Мариам) роль покровительницы материнства в балкаро-карачаевской мифологии принадлежала Умай. Надо полагать, что и до богини охоты Байдымат, функцию покровительницы охоты выполняла Умай.

В древнем песенном фольклоре существуют также фрагментарные данные о покровительнице младенцев в мифологии тюрков-огузов Ал-Анасы или Ал Халасы. С песней-заклинанием к ней обращались языческие жрецы при обряде бракосочетания, благословляя молодых на счастливую и долгую жизнь.

Во всем этом видны яркие следы отголосков древнетюркской культуры. Они дошли до нас из глубины веков и уходят своими корнями в общетюркское этническое единство.

Многие темы и мотивы мифологии балкаро-карачаевцев обнаруживают поразительные аналогии в мифологических произведениях и эпосе народов Северного Кавказа. В их количестве значительно больше персонажей аланских полужыческих, полухристианских культов, что лишний раз подтверждает мнение исследователей о значительной роли алан в этногенезе балкаро-карачаевцев. В частности, такие образы балкаро-карачаевского фольклора, как Апсаты, Анай, Хардар, Чоппа, Данметтир, Тотур (Аш-Тотур), Элия, Тепена, Николла, Татартюп соответствуют божествам осетинской мифологии – Афсати, Анай, Хоролдар, Цоппа, Донбыттыр, Хутыр, Елия, Чепена, Николла, Татартуп и т.д.

Местный кавказский пантеон божеств в мифологии балкаро-карачаевцев также занимает значительное место. Это языческие божества Аймуш, Шибля, Мариам (Байрым), которые соответствуют божествам адыгской, грузинской, абхазской мифологии: Аймышу, Шибля, Мерем, Тха и т.д.

В языческом пантеоне балкаро-карачаевцев имеется ряд покровителей, не известных соседним народам: Дауле, Голлу, Байчы, Эрирей, Долай, Инай, Ажам, Сюлемен, Гери-Гери, Химикки, Юй Иеси, Дебет, Тымбыл, Маккуруш, Сандырак и т.д. О большинстве указанных божеств народ сложил песни, которые нередко сопровождалась обрядовой хореографией и прославляли сверхъестественную силу богов, их могущество, а также содержали просьбы о покровительстве, благополучии и т.д.

Многие образы балкаро-карачаевской мифологии характеризуются переходными чертами и по своей генетической природе синкретичны. С проникновением христианства на Северный Кавказ некоторые древние языческие божества стали персонифицироваться в образах христианских святых. Так, библейский Илья-пророк (Элия) воплощает в себе функции божества грома и молнии, в покровительнице материнства Мариам (или Байрым) нетрудно узнать святую деву Марию, а в полифункциональном божестве Тотур – святого Федора. То же самое можно сказать и относительно Николла (Николай-угодник), Геюрге (святой Георгий), чьи имена сохранились не только в религиозных верованиях народа, но и в названиях дней недели, в топонимике. Можно сказать, что синтез тюркских, древних северокавказских и в особенности аланских верований лег в основу балкаро-карачаевской мифологии. В песенном эпосе нашего народа сравнительно полно сохранилась смыслоносущая особенность, культовая приуроченность и хореография этих песен-обрядов, созданных различными народами на протяжении многих веков.

Покровителями земли, урожая и изобилия в древних верованиях балкаро-карачаевцев являлись Дауле, Перекет, Хардар, Голлу и Эрирей. От Дауле зависела судьба всего растительного мира, землетрясения и смена времен года. Как и Тейри, он был наделен космическими масштабами верховного бога и выступал хозяином не только земли, но и неба, то есть божество земли Дауле был вездесущим (Лаурапов, 1957: 40).

Языческим патроном изобилия и богатства, как и у других тюркоязычных народов, иногда выступает Перекет. В народе до сих пор сохранилась формула-заклинание «Бу Перекетни хакъына» – «Клянусь этим Перекетом». Позже это слово стало символом изобилия. Наиболее популярным божеством урожая был Голлу. В прошлом балкарцы в честь него ранней весной устраивали аграрные ритуальные празднества с песнями и хороводными танцами. «Голлу» в своем архаичном оформлении имел ярко выраженные черты аграрного праздника, который посвящался мифологическому покровителю урожая и отражал общинный способ земледелия. Нет сомнения, что в глубокой языческой древности причиной ее возникновения послужило коллективное стремление людей получить богатый добрый урожай. В приуроченной к обряду песне всячески старались воспеть 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 семенное зерно. Исключительный интерес представляет хореография танца «Голлу», главный исполнитель которого – *тёречи* – с полной чашей бузы обращается к божеству с просьбой о богатом урожае. Собравшиеся вокруг хоровода повторяли слова восхваления божеству. Ритуальный церемониал начинался того, что *тёречи*, т.е. старший, исполнял на популярном инструменте *сыбызгы* – дудке мелодию, которая извещала о начале обряда. По первому звуку дудки участники, взявшись за руки, становились в большой круг, начинали движение по кругу с круговой пляской и пением (Ойра, Голлу, Ойра, Голлу). Это был массовый танец-хоровод, продолжавшийся целую неделю (Ноллаев, 1981b: 9). Календарному характеру обряда явно придавалось магическое значение. Позже «Голлу» трансформируется, теряет свою аграрную функцию и превращается в свадебную песню-пляску.

Хардар представляется людям в образе златошерстного барана. К Хардару с просьбой о хорошем урожае обращались в ритуале «Сабан той», когда народ устраивал праздник первой борозды. Это происходило весной. Тамада брал чашу, наполненную бузой, и обращался со словами-заклинаниями к божеству Хардару, чтобы тот ниспослал обильный урожай.

Наиболее распространенным персонажем аграрного культа в Балкарии и Карачае был Эрирей. Песни в честь него пели на поле в процессе сеяния, и на гумне во время обмолота зерна. Люди, обращаясь к своему покровителю, клялись хорошо обрабатывать поле, и вовремя орошать его, лишь бы Эрирей дал осенью обильный урожай. Приуроченную обрядовую трудовую песню в честь него в основном исполняли поздней осенью, сидя на быках на специальной площадке, когда топтали собранный урожай, чтобы отделить зерно от соломы. Песня была призвана магически содействовать улучшению процесса труда и воздействовать на объект труда.

Мифология донесла до нас культ Долая – покровителя крупного рогатого скота, Аймуша – покровителя овец и Маккуруша – покровителя коз. О возникновении песни о Долае в пастушьей среде говорит ее содержание и приуроченность. Пастухи полны желания побольше сбить масла, потому они готовы славить щедрого и доброго Долая.

В народной памяти сохранились песня, наигрыш и ряд легенд, посвященных Аймушу. Он представлен как зооморфное существо в образе золоторогатого барана со снежно-белой шерстью. Согласно мифологическому воззрению, он ходит впереди стада и охраняет его от нечистой силы. Но постепенно «время стерло из народной памяти основные религиозно-мифологические атрибуты, связанные с именем этого божества» (Shortanov, 1981: 91). Позже Аймуш изображается белобородым старцем со свирелью в руках и делает наставления пастухам.

Мифологического покровителя коз Маккуруша люди представляли в образе огромного белого козла с острыми рогами. От его воли зависели приплод и сохранность стада.

Восхваляя покровителей шерстяных и ткацких изделий Инай (Онай, Анай), строго соблюдали соответствие ритма напева ритму труда. «Утилитарной же функцией песни чесальщиц шерсти является эмоциональное облегчение однообразной работы и предрекание изготовляемым из расчесанной шерсти вещам стать счастливыми» (Naloev, 1981: 13).

Покровителями грома и молнии в мифологии балкаро-карачаевцев являются Чоппа, Шибиля и Элия. Первоначально, обращаясь к божеству Чоппа, люди совершали круговой танец вокруг убитого молнией. Позже божество становится полифункциональным. Иногда наряду с Тейри Чоппа наделяется функциями верховного бога. В период затмения Солнца или Луны их пытались «спасти» от чудовища Желмауза и обращались с мольбой о помощи к Тейри и Чоппа. Ритуалы, связанные с почитанием божеств грома и молнии у балкаро-карачаевцев сопровождались, как и у многих народов мира, жертвоприношениями козы. К Чоппе часто обращались с просьбой о ниспослании дождя и оживления природы. Поэтому мнение, согласно которому связанные с ритуалами жертвоприношения коз отражают древнейший символ плодородия (Shortanov, 1981: 73; Sokolov, 1941: 145), нам кажется приемлемым. «По преданию, нарты, когда кого-нибудь поражала молния, пели всегда какую-то песню "Чоппа"» – писал в прошлом веке просветитель С. Урусбиев (1983: 83). «Так, на правой стороне реки Джилги еще не так давно существовал каменный домик. Против этого святилища на правой стороне Чегема была ровная площадка. На ней пели песню «Чоппа», откуда и называется местечко Чоппа чела (чоппачыла) («Люди, поющие песню "Чоппа"»))» Ту же песню «Чоппа» поют, когда человека молнией поражает», – подтверждали в прошлом веке русские ученые В. Миллер и М. Ковалевский (1983: 109).

Шибиля – покровитель, живущий на небе и ниспосылающий на землю гром и молнии. Он оберегает людей от воздействия злых сил, от беды. Данных о его внешнем облике (как и божества Чоппа) в мифологии не сохранилось. Известно лишь, что одна сторона его лица – Солнце, а другая – Луна, а сверканье молнии вызвано его дыханием.

Наиболее поздним напластованием в мифологии балкаро-карачаевцев является образ божества Элия. Связанные с его именем легенды и песни лучше сохранились в народной памяти. В 1807 году Клапрот писал о балкарцах: «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» (Adigi, 1974: 245). Элия представлен в образе благообразного белобородого старца, летящего над облаками и мечущего молнии движением пальца. Особо был

почитаем Элия богатырями-нартами и дружен с ними: помогал им не сбиться с пути ночью, а также одолеть сильных и многочисленных врагов. В стране нартов его ждали с хмельными напитками и обильным угощением.

Все эти покровители существовали в мифологии балкаро-карачаевцев, не вытесняя друг друга, а имена Шибилы и Элия стали терминами, обозначающими молнию.

Балкаро-карачаевская мифология сохранила ряд песен, преданий и легенд, связанных с охотничьей жизнью и поверьями народа. У охотников был свой табуированный язык, которому придавалось особое значение как одному из магических средств обеспечения успеха. Когда-то в мифологии божество Апсаты представлялось людям зооморфным существом. Но постепенно представление о его внешности трансформируется, божество очеловечивается – это уже белобородый старец. Он не только охранял дичь от истребления охотниками, но и обладал магическими свойствами – мог лечить раны у туров, оленей, коз и т.д. Согласно мифу именно Апсаты впервые на земле распространил айран, тем самым значительно сократив истребление диких животных. Миф об Апсаты и его могуществе лег в основу знаменитой песни о безжалостном охотнике Бийнёгере. «По древним представлениям (тюрков), царь любого вида животных обязательно должен был быть белым» (Urmancheev, 1978: 20). Видимо, балкаро-карачаевцы из тюркской этнокультурной среды унаследовали культ этого цвета, ибо яркий белый цвет значительно преобладает во внешности зооморфных и антропоморфных божеств: Элия, Апсаты, Хардар, Фатимат, Голлу, Аймуш и т.д. Вообще в охотничьей среде очень остерегались и почитали животных белой масти. «По преданию, балкарские старики, бывалые охотники, стреляли семь раз в белого тура и ни разу не попадали» (Kaloiev, 1979: 65). Следы охотничьей мифологии относительно хорошо сохранились в песнях охотников на зубра и на медведя. Если раньше эти песни имели приуроченный характер и сопровождали выход охотников на промысел, то в дошедшем до нас варианте они представляют сюжетную ситуацию подготовки к охоте и добычи зверя. В Чегемском ущелье Балкарии зафиксировано поклонение охотников Аш-Тотуру, который, очевидно, восходит к общекавказскому Тотуру, почитаемому ингушами, чеченцами и осетинами как покровитель волков (Korzun, 1966: 34-35).

Повсеместная охота на зверей сама по себе побуждала искать тайну охотничьего промысла и способствовала возникновению профессионального магического обряда – ритуального охотничьего танца (Kudaev, 1984: 17), который сопровождался подражанием рыку зверя, или же песни-заговора, выполняющего охотничью трудовую функцию, песни-заклинания божества охоты и лесных зверей. В охотничьей мифологии балкаро-карачаевцев имела место любовная связь богини Фатимат с охотником Тегеем.

Из древнего фольклора становится ясно, насколько высоко почитали в прошлом предки балкаро-карачаевцев огонь. Священным считался очаг, где горел огонь и вокруг которого собиралась семья. «Неугасимый огонь в очаге, по представлениям балкарцев, означал вечность семьи. Поэтому огонь в очаге старались поддерживать» (Azamatov, 1980: 143-161). Атрибутом мифологического мышления является похищение в богатырском нартском эпосе огня Сосуруком у чудовища эмегена.

Теологическое происхождение – характерное явление для некоторых мифологических персонажей древнего фольклора балкаро-карачаевцев. Мать нартского рода Сатанай родилась от Солнца и Луны (Nasieva, 1994: 22), а тамада нартского племени Дебет являлся сыном Неба и Земли. Сердце же у него было из огня.

Обряды «Тейри той», «Сабан той» и «Тепена» также были связаны с огнем. По сей день злейшей формулой-проклятием является словосочетание «Отунг ёчюллюк!» («Чтобы погаснуть твоему огню!»). «Огонь в очаге должен гореть все время и потухший огонь не может быть зажжен снова с помощью огня, взятого у чужого двора. Надочажная цепь у балкарцев, как и у осетин, считалась величайшей святыней семьи, играла важную роль в свадебном ритуале. Если кто-то осмеливался выкинуть цепь, его неминуемо ожидала месть. Продать цепь также считалось большим позором» (Kaloiev, 1979: 101).

Балкаро-карачаевцы, долго оставаясь язычниками, поклонялись различным камням и деревьям. Как указывали некоторые авторы, в Большой Балкарии вплоть до конца XIX века поклонялись дереву Раубазы терек, а в Большом Карачае – сосне Джангыз терек. В прошлом вокруг нее карачаевцы устраивали обряд «Чоппа», который сопровождался песней-хороводом, воспевающей божественную силу этой сосны.

Жители Чегемского ущелья Балкарии (аулы Уллу-Эл, Булунгу и Думала) почитали священные камни Байрым таш и Аштотур таш. Им обязаны были поклониться и другие балкаро-карачаевцы, приехавшие погостить или случайно оказавшиеся в Чегеме. Подобные священные камни были во всех обществах Балкарии и аулах Карачая. В Карачае они известны под названиями «Чоппаны ташы», «Къарачайны кьадау ташы», «Байрым таш» и т.д. Интереснейшие легенды и песни связаны с камнями Байрым таш и Аштотур таш.

Байрым или Мариам довольно распространенный персонаж в балкаро-карачаевской мифологии. С отступлением христианства и победой язычества, в сознании полуязычников, полухристиан происходит преломление образа святой Марии, и образ ее, перейдя в мифологию, превращается в богиню материнства. Оттуда ее образ переходит также в фольклор. В Чегемском обществе считали, что Мариам похоронена под Байрым таш и дух ее покоится под этим камнем. В 1884

г. известные русские ученые В. Миллер и М. Ковалевский писали: «Заметим, что в Балкарии также много следов древнего христианства. Есть и камень Байрым (осет. Мариам), некогда святилище Богородицы, которому женщины до сих пор приносят жертвы» (Miller and Kovalevskiy, 1983: 109). Как выяснилось позже, священные камни, носящие ее имя, были почти во всех старых селах Балкарии и Карачая.

Божество пожара, огня и ветра Ажам в основном живет в лесу. Внешне он близок к *Агъач Киши* (Лесному Человеку), но тело его как бы объято пламенем. Как и Лесной Человек, он огромного роста, покрыт шерстью, топор на поясе служит основным оружием его защиты и нападения. Ажам имеет и уязвимое место – это поясница. Людям он не показывается, а когда проходит мимо них, слышен только его свист.

Мифология в целом, как и весь древний фольклор балкаро-карачаевцев, был связан с традиционными ритуалами. К ним относятся ритуалы «Тепена» и «Сандырак», которые сопровождались песнями и танцами (Kudaev, 1984: 69, 80). Обряд «Тепена» под названием «Чепена» был известен и ближайшим соседям балкарцев – осетинам, что дает нам основание предполагать вероятность его возникновения в среде алан – общих предков балкаро-карачаевцев и осетин. В древности обряд «Тепена» носил свадебный характер и был приурочен к выходу невесты из родительского дома. Невесту водили вокруг горящего очага, при этом она вместе с другими исполняла песню-танец «Тепена». Осетинская «коллективная обрядовая пляска «Чепена», сопровождающаяся одновременной хороводной песней» (Galaev, 1964: 15), очень близка к балкаро-карачаевской «Тепене» не только по характеру предназначенной ей бытовой роли, но и по мелодии.

«Сандырак» известен как популярнейший в Балкарии и Карачае танец, сопровождающийся песней и исполняемый пастухами в ночное время отдыха и на свадьбах. В древности, очевидно, он был приурочен к обряду поклонения людям божеству Сандырак, конкретный образ и функции которого в балкаро-карачаевской мифологии утрачены.

Мифологическую основу имеют песня и наигрыш, исполняемые при поиске тела утонувшего в реке. Люди глубоко верили, что наигрыш или сопровождаемая наигрышем песня помогают найти утопленника, ибо они умиловливают божество воды. Покровителями воды в балкаро-карачаевской мифологии являются Данметтир и Сюлемен. Их называют Суу Анасы, т.е. Матерью воды. Божество Данметтир, на наш взгляд, восходит к покровителю воды в мифологии алан Донбыттыру, а Сюлемен – ни что иное как превращение библейского пророка Соломона в мифического покровителя водной стихии. Согласно народным поверьям, внешне они напоминают женщин с длинными светлыми волосами и живут на дне рек, озер и водоемов.

Покровительницей морей в мифологии балкаро-карачаевцев была Тенгиз Тейри. Как и другие покровители подводного мира, она наделена антропоморфными чертами и живет на морском дне. Богиня могла выходить на сушу, обернуться женщиной и похитить понравившуюся девушку, чтобы подчинить себе. Так она поступила с героиней нартского эпоса Сатанай.

Вообще в анимистических верованиях балкаро-карачаевцев наблюдается большое количество женских божеств, культ которых, очевидно, объясняется господствовавшим некогда матриархатом. Это такие покровительницы, как Жукъу Анасы (Мать сна) – Чомпараш, Кюл Анасы (Мать золы) – покровительница очага, Кёме Анасы (Мать кори), Эмина Анасы (Мать холеры), Азмыч – страшно уродливая женщина, искусно умеющая говорить проклятия. Нетрудно догадаться, что слово «ана» – «мать» – здесь употребляется только в значении патрона. Нет сомнения, что в прошлом каждый патрон (*ана*) имел свое имя, хотя со временем оно и исчезло из памяти людей.

В народе было и поклонение ветру. К покровителям ветра Гери-Гери и Химикки люди обращались при веянии зерна, а также в период долгих, сильных ветров с просьбой умерить их силу. По народным поверьям, они имели веники, на которых быстро взлетали на облака и направляли ветер в любую сторону.

В прошлом балкаро-карачаевцы почитали черного ворона – *къара къаргъа*, белую олениху – *акъ марал*, черную лису – *къара тюлкю*, а также барана и быка. «Среди почитаемых домашних животных на одном из первых мест стоит баран» (Azamatov, 1980: 155). Как отмечено выше, зачастую некоторые божества в балкаро-карачаевской мифологии фигурируют в образе барана. Так, знаменитый охотник Боташ вынужден был покинуть Большую Балкарию из-за того, что случайным выстрелом из лука убил барана, которому поклонялись люди. Позже, преследуя белую маралиху в горах Баксана, он прошел дальше и открыл еще незаселенные верховья Кубани.

Согласно народным воззрениям, черная лиса обладала свойствами оберега, а обладатель ее шкуры мог не бояться всяких бед.

Нельзя было стрелять в белую маралиху – это могло принести несчастье охотнику. Молоко же ее считалось средством от неизлечимых болезней.

Магические функции и семиотический знак обилия, плодородия и урожая придавали в прошлом карачаевцы жертвенной козе при исполнении обряда «Чоппа».

В мифологии балкаро-карачаевцев остались следы солярных, лунарных и астральных мифов. Согласно народным поверьям звезды – это искорки, летящие из камина верховного бога Тейри, Солнце – муж, а Луна – жена. В новолуние балкаро-карачаевцы обращали свои взоры к небу и просили у Луны помочь

исполнению их мечты. Бог Солнца (Кюн тейри) сильнее и могущественнее бога Луны (Ай тейри). Венера (Чолпан) считалась звездой, продавшей свою мать за золотую шубу. Яркое сияние звезды воспринималось в народе как блеск этой шубы. Пятна на Луне объяснялись тем, что на нее взлетел вместе с конем и собакой один из героев богатырского нартского эпоса Гиляхсыртан Злоязычный. Балкаро-карачаевцы считали, что затмение солнца и луны происходит из-за того, что их пытается проглотить чудовище – дракон Желмаууз. Люди стреляли в небо, били в тазы, кричали, разводили костры, чтобы отогнать Желмаууза прочь и разбудить небесных сторожей. Тералогические мифы оставили заметный след в воззрениях народа. В качестве злых духов выступают Байчы, Бастырыкьгъан, Азмыш и мифические существа, которые могут издавать неприятные звуки. Когда человек один, Байчы громко кричит, называя его имя голосом близкого тому человека. Но откликаться нельзя, так как, по народным поверьям, можно остаться зайкой. «В присутствии ребенка взрослые избегали разговоров о злом духе Байчы и никогда не пугали его именем детей» (Shamanov, 1980: 86). «Старики, знатоки старины, уверяют, что Байчы действует преимущественно ночью, зовет человека по имени, и если кто-либо по неосторожности отзовется, тот теряет силу, полностью подчиняется воле Байчы и становится его жертвой» (Лаурапов, 1957: 32).

Защитником маленьких детей, духом добра был «патрон, повсеместно почитаемый Тымбыл» (Shamanov, 1980: 88). Покровитель домашнего очага и семьи в целом – Юй Иеси (букв.: домовый) представлялся в образе необыкновенно высокой женщины с длинными волосами. Согласно традиционному ритуалу, ей должны были оставлять долю из приготовленной пищи, в противном случае она могла разгневаться и бить посуду, пугать детей и т.п.

В прошлом балкаро-карачаевцы почитали святилища. При этом остерегались бед и несчастий, которые могут постигнуть святотатца. В Верхней Балкарии и Чегеме были специальные рощи и места, где устраивали обряды «Голлу», «Чоппа», «Элия» и т.д. Например, Ач-Элия-Урган, Чоппачыла, Уллу Тотур и т.д. В Большом Карачае ритуальные трапезы устраивались вокруг камня Чоппа таш и у священных деревьев, церквей. Особо почитали *чуана* (бывшие христианские храмы) весной, когда народ выходил на праздник первой борозды. Тамада обряда (*тёречи*), исполняющий функции жреца, выходил к горящему костру и, обращаясь к божествам Чоппа, Голлу, Хардар, Перекет, Тейри просил о ниспослании богатого урожая и изобилии нив. «В Балкарии (в Терской обл.) 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», – писал Г.Ф. Чурсин (1913: 80).

В народной памяти остались отголоски о некогда имевшем место у балкаро-карачаевцев фаллическом культе. Так, общинники Чегемского ущелья,

как правило, спаривали овец и коз у подножья скалы Гильдор. Покровитель же коз Маккуруш отличался сверхъестественной половой активностью.

Различные виды магии и заговора нередко сопровождалась песней или формулами-заклинаниями. Будучи теснейшим образом связаны с мифом, они составляли его неотъемлемую часть и применялись в самых различных случаях и ситуациях. Заговоры в балкаро-карачаевской мифологии произносились особым табуированным архаическим языком, им приписывалась магическая сила, способствующая исполнению желаний.

Если животное не возвращалось с пастбищ или не могли его найти, брали ножницы и в сопровождении песни-заговора связывали их веревкой, будто этим обезвреживали животное от волчьей пасти, что соответствовало апотропеи – предупредительной магии.

По целевой направленности, предназначенной функции и степени сложности балкаро-карачаевские мифы имели обряды знахарства – лечебной магии, оберега – предохранительной магии, порчи – вредоносной магии, вербальной магии – магии слова, мантики – гадальной магии и т.д., на подробной классификации которых мы не можем остановиться.

В свадебном обряде «Тепена», когда невеста покидала отчий дом, ее осыпали зерном, чтобы ее не покидало изобилие, что соответствовало магии плодородия или контагиозной магии.

Наиболее распространены были заговоры змеи, волка, луны. Так, существовало поверье, согласно которому, если гонятся друг за другом три змеи, то ползущая впереди якобы обладает волшебным амулетом (*жилян минчакъ*), а две другие хотят у нее отнять его. Было также поверье, что, если амулетом завладеет человек, то змеи будут почитать его и никогда не тронут. При встрече со змеей ее не убивали, а заговаривали песней:

Жел къамичинги ал, жилян,	Ветреную плеть возьми, змея,
Жел жамычынги кий, жилян,	Ветреную бурку надень, змея,
Жел атынга мин, жилян,	На ветреного коня сядь, змея,
Жер тешике кир, жилян!	На земле в дыру уползи, змея!

(Ленинни байрагы 1983)

Апотропическими предметами у балкаро-карачаевцев были различные железные изделия; ножницы, ножи, гвозди и брусек. Г.Ф. Чурсин писал, что «карачаевцы для отогнания злых духов к люльке привешивают иногда когти волка и рыси» (1929: 9). «В какой-то период своей истории все цивилизованные народы мира прошли через подобную стадию интеллектуального развития, – подчеркивает о магии Дж.Дж. Фрезер (1986: 59).

Созданная в глубокой древности и перенесенная через века песенная культура явилась не только образцом древнего мышления, образа жизни и мировоззрения балкаро-карачаевского народа. В ней наиболее полно и весомо отразились характер и эстетика его творческого мышления. Ибо, являясь словесной первобытной культурой, миф выражает мироощущение и миропонимание эпохи его создания (Mifi, 1982: 14). Исследования показывают, что в основе мифологии балкаро-карачаевцев лежит синтез древнетюркского, аланского и общекавказского компонентов. Богата и разнообразна культура древних племен – предков балкаро-карачаевцев. Она и явилась источником формирования мифологии этого народа. Хотя прошедшие столетия и наложили заметный отпечаток на ее эволюцию, мифология балкаро-карачаевцев сохранила следы глубокого архаизма и донесла до нас религиозно-мифологические представления и древнее мышление народа в относительной полноте и разнообразии форм. Некоторые ее сюжеты послужили основой для создания замечательных песенных творений народа. Созданные мифотворчеством народа культовые образы во многом представляли культурных героев, деятельность которых была неразрывно связана с жизнью людей.

ЛИТЕРАТУРА

- Adigi, Balkarsı i Karaçayevsı v İzvestiyah Evropeyskih Avtorov VIII-XIX vv. Nalçik: Elbrus, (1974). 634 s.
- AZAMATOV K.G. (1980) Perejtki yazıçestva v verovaniyah balkarsev // İz istorii feodalnoy Kabardı i Balkarii. Nalçik: Elbrus, 1980. S. 143-161.
- CHURSİN G.F. (1929) Amuleti i talismanı kavkazskih gorsev. Mahaçkala, 1929. 66 s.
- CHURSİN G.F. (1913) Oçerki po etnologii Kavkaza. Tiflis, 1913. 191 s.
- FREZER C.C. (1986) Zolotaya vetv. M.: Politizdat, 1986. 703 s.
- GALAYEV B.A. (1964) Osetinskaya narodnaya muzıka // Osetinskiye narodniye pesni. M.: Muzıka, 1964. S. 7-20.
- HACİYEVA T.M. (1994) Nartskiy epos balkarsev i karaçayevsev // Nartla. Malqar-qaraçay nart epos (Nartı. Geroiçeskiy epos balkarsev i karaçayevsev). M.: Nawka. İzd-skaya firma «Vostoçnaya literatura», 1994. S. 8-66.
- HOLAYEV A.Z. (1981) K voprosu o transformasii obrâdovoy pesni-plâski «Gollu» u balkarsev i karaçayevsev // Hudojestvenniy yazık folklora kabardinsev i balkarsev. Nalçik: KBİİFE, 1981. S. 5-11.
- HOLAYEV A.Z. (1981) Narodnoye ustno-poetiçeskoye tvorçestvo // Oçerki istorii balkarskoy literaturı. Nalçik: Elbrus, 1981. S. 13-31.
- KALOYEV B.A. M.M. (1979) Kovalevskiy i ego issledovaniya gorskih narodov Kavkaza. M.: Nawka. Gl. redakciya vostoçnoy literaturı, 1979. 202 s.

- KARAYEVA A.İ. (1961) O folklornom nasledii karaçayevo-balkarskogo naroda. Çerkessk: Karaçayevo-Çerkesskoye kn. izd-vo, 1961. 60 s.
- KORZUN V.B. (1966) Folklor gorskih narodov Severnogo Kavkaza. Grozny: Çeçeno-İnguşkoye kn. izd-vo, 1966. 202 s.
- KUDAYEV M.Ç. (1984) Karaçayevo-balkarskiye narodniye tansı. Nalçik: Elbrus, 1984. 116 s.
- LAVROV L.İ. (1969) Balkariya i Karaçay do 30-h godov XIX veka // Kavkazskiy etnografiçeskiy sbornik. M.: Nawka, 1969. T. IV. S. 97-113.
- LAYPANOV X.O. (1957) K istorii karaçayevsev i balkarsev. Çerkessk: Karaçayevo-Çerkesskoye kn. izd-vo, 1957. 68 s.
- Leninni Bayrağı (Znamâ Lenina, gaz.). (1983), 22 dekabrâ.
- Mifi narodov mira. (1982) M.: Sov. ensiklopediya, 1982. T. I. 671 s.
- MİLLER V., Kovalevskiy M. V gorskih obşçestvah Kabardı // Karaçayevo-balkarskiy folklor v dorevolüsiionnih zapisâh i publikasiyah. Nalçik: Elbrus, 1983. S. 106-115.
- NALOYEV Z.M. (1981) O haraktere polifunksionalizma adıgskoy arhaiçesкой pesni // Hudojestvenniy yazık folkloru kabardinsev i balkarsev. Nalçik: KBIİFE, 1981. S. 12-21.
- ORTABAYEVA R.A. (1967) Karaçayevo-balkarskiye narodniye pesni. Çerkessk: Karaçayevo-Çerkesskoye otd-niye Stavrop. kn. izd-va, 1967. 152 s.
- SOKOLOV Ü.M. (1941) Russkiy folklor. M.: Gos. uç.-ped. izd-vo Narkomprosa RSFSR, 1941. 560 s.
- SHAMANOV İ.M. (1982) Drevnetürkskoye verhovnoye bojestvo Tengri (Teyri) v Karaçaye i Balkarii // Problemi arheologii i etnografii Karaçayevo-Çerkesii. Çerkessk: KÇNİİİFE, 1982. S. 155-170.
- SHAMANOV İ.M. (1980) Obrâdı i poverâ karaçayevsev, svâzanniye s rojdeniyem rebenka (XIX - naç. HH vv.) // Problemi etniçesкой istorii narodov Karaçayevo-Çerkesii. Çerkessk: KÇNİİİİYAL, 1980. S. 72-94.
- SHORTANOV A.T. (1981) Adıgskaya mifologiya. Nalçik: Elbrus, 1981. 196 s.
- TORGUROV Z.H. (1984) Dvijeniyе balkarskoy poezii. Nalçik: Elbrus, 1984. 248 s.
- URMANÇEYEV F. (1978) Po sledam Belogo Volka // Sovetskaya türkologiya. 1978, № 6, S. 12-23.
- URUSBİYEV S. (1983) Skazaniya o nartskih bogatırâh u tatar-gorsev Pâtigorskogo okruga Terskoy oblasti // Karaçayevo-Balkarskiy Folklor v Dorevolüsiionnih Zapisâh i Publikasiyah. Nalçik: Elbrus, 1983. S. 56-86.

НАРТСКИЙ ЭПОС КАРАЧАЕВЦЕВ И БАЛКАРЦЕВ

The Nart Epic of Karachays and Balkars

Tanzilya M. KHADZHIEVA*

Резюме: В данной статье рассматривается нартский эпос карачаевцев и балкарцев, который является одной из основных национальных версий общекавказской Нартиады. У карачаевцев и балкарцев, как и у других носителей «Нартиады», нартские песни и 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.).

Ключевые Слова: Нартский героический эпос, нартские песни и сказания, карачаевцы, балкарцы, нарты и эмегены.

Abstract: This paper considers the Nart epic of the Karachays and Balkars that presents one of the basic national versions of the Caucasian-wide entire Nartiade. Karachay and Balkar Nart Songs, as well as traditions appearing among other carriers of the Nart epic, form a range of large and small cycluses. Each cycluse comprises a group of small tales and songs about the origin of the Nart tribe there on the Earth, about different stages and events of the epic destinies of the heroes, namely birth, heroic childhood, the first heroic feat, wedding struggle against mythical monsters and with sworn enemies.

Key Words: heroic Nart epos, Nart songs and legends, the Karachays, the Balkars, the Narts and mythic Emegen-monsters.

Makale Gönderim:
18.10.2015
Kabul Tarihi:
10.12.2015

* Танзиля М. Хаджиева, Prof. Dr. Ph. D. of Philology, Leading researcher in A. M. Gorky Institute of world Literature of the Russian Academy of Sciences. E-mail: tanzila_@mail.ru

Карачаево-балкарская «Нартиада» - одна из основных национальных версий общекавказского нартского эпоса. Сказания о нартах, которые относятся к архаическому типу эпоса, известны многим кавказским народам: осетинам, адыгам, абхазам, ингушам и чеченцам, карачаевцам и балкарцам. Нартские сюжеты фрагментарно встречаются и в фольклоре народов Дагестана, у сванов и рачинцев. «Существенная особенность нартского эпоса состоит в том, что его версии, бытующие у разных народов, имеют общие черты: единое именование эпических героев «нартами», общие имена центральных героев и связанные с ними сюжеты. Вместе с тем, в каждой версии есть персонажи, известные только ей. Существенны также различия и в поэтике каждой версии нартского эпоса, своеобразно сочетающей общекавказские черты с традициями фольклора того или другого народа» (Alieva, 2012: 12-13). Так, в частности, в карачаево-балкарской версии кавказские и локальные самобытные эпические традиции сочетаются с эпической традицией тюркских и монгольских народов. Если кавказские традиции объясняются кавказским субстратом и типологическим единством, то тюрко-монгольские параллели помимо типологического сходства обусловлены генетической общностью, этническим и языковым родством, общей эпической архаикой.

Благодаря стихотворно-песенной форме существования в эпосе карачаевцев и балкарцев произошла консервация многих архаических элементов, которую подчеркивали многие исследователи «Нартиады». Так, С.-А. Урусбиев в 1881 г. в «Предисловии» к нартским сказаниям балкарцев отмечал, 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» (Urusbiev, 1881). М. В. Рклицкий, говоря об инновациях в осетинском эпосе, писал, «что испорченные... несуразностями места сказаний (осетин. — Т. Х.) восстанавливаются до некоторой степени в наиболее сохранившихся от этих влияний сказаниях балкарцев» (Rklitskiy, 1927: 28). Сохранность карачаево-балкарских сказаний в свое время отметил и Б.К. Далгат (Dalgat, 1901: 85). Консервации архаических реалий в эпосе карачаевцев и балкарцев способствовало и то, что они на протяжении длительного времени жили высоко в горах в относительной этногеографической изоляции (Laypanov, 1957; Lavrov, 1939; Batchaev, 1986).

Анализируемая версия «Нартиады» — композиционно разработанный и завершённый эпос: в нем воссоздана жизнь не только героев, связанных с архаическим слоем эпикки (Дебет, Сатанай, Ёрюзмек, Сосурук, Карашауай)¹, но и всего нартского племени от его появления на земле до гибели (по одним вариантам

¹ Имена нартских героев в статье приводятся в той огласовке, в которой они даются в публикациях дореволюционных и современных издателей и в полевых материалах собирателей.

нартских песен и сказаний) или переселения его на небо и в подземный мир (по другим вариантам).

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 циклы образуются из ряда сказаний, группирующихся вокруг имен нартских героев по биографическому (Ёрюзмек и Сатанай; Сосурукъ) или генеалогическому принципу (Дебет — Алауган — Карашауай; Ачей — Ачемез, сын Ачея; 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 (Чюерди, Шырдан и Нёгер, Сибильчи и др.).

Каждый цикл представляет собой достаточно самостоятельную и законченную группу сказаний, однако все они 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 подчеркивал, что «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» (Urusbiev, 1981: VIII).

Согласно карачаево-балкарским сказаниям, сотворение мира и нартов связано с деятельностью богов — Тейри (Тенгри) 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: *«Кюн Тейриси кюнню жаратханды. ЖерТейриси жерни жаратханды. Ючюнчюге тенгизле жаратылгъандыла. Кёк бла жер жаратылгъандан сора экисини ортасында адам улу жаратылгъанды»*. (Narti, 1994: 68). «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».

В сказании «Про первого нарта Дебета Золотого», где подробно описывается эпоха Первотворения, Бог из частей своего тела создает не только вселенную, но и первочеловека — нартского кузнеца Дебета (Narti, 1994: 304). А в эпическом тексте «Тейри» нарты сами говорят о своем божественном происхождении: *Нартла бары жаратылдыкь, Тейри, къанынгдан, // Нартха ётдю хар бир жигинг санынгдан*. (Narti, 1994: 283). — «В нартах течет твоя кровь, Тейри, // Нарты — часть твоей плоти!».

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 джортууулами... Все, 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 удалость и силу... В свободное от джортууулов время нарты устраивали увеселительные собрания, на которых предавались богатырским играм и танцам» (Urusbiev, 1881: II).

Нарты — воплощение героизма и мужества. В сказании «Рождение Сосурука» говорится: *«Ала кьоркьакьлыкьны, ёлюню билмегендиле. Жаулары бла уруида ким ёлседа, ол Тейрини жууугьууна саналгьанды... Обасыны тегерегине, гюрен айланып, теппегендиле. Батыр болургьа, жаудан артха турмазгьа Кёк, Жер, Суу, От тейриле бла ант, тоба этгендиле»*. (Narti, 1994: 118). — «Они не ведали, что такое страх, и не боялись смерти. Того, кто умирал в битве с врагом, они считали родственником Тейри... Кружась в танце вокруг могилы, они клялись именами Тейри Неба, Тейри Земли, Тейри Воды и Тейри Огня быть смелыми и не отступать перед врагом».

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; Ёрюзмек появился из хвостатой звезды, упавшей на землю; Сосурук — сын камня; Карашауай — внук Дебета, а мать его — эмегенша (великанша).

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 кровь Дебета из огня, он понимает язык огня, камней, зверей и птиц и т.д.; прекрасная Сатанай — чародейка и провидица; Карашауаю подвластна стихия холода, он и его богатырский конь Гемуда могут менять свой облик).

Нартские герои наделяются не только различными сверхъестественными способностями, они обладают и чудесными предметами: например, бочонок (чаша) Агунь, котел о сорока ушках, меч Ёрюзмек, талисман Чюерды, 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» (Meletinskiy, 1983: 47). В исследуемой версии «Нартиады» главная эпическая тема — борьба нартов с мифологическими великанами-эмегенами. 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 (Narti, 1994: 3838), а в сказании «Нарт Карашауай и Гемуда» речь идет и о морских эмегенах [Там же. 451].

С.-А. Урусбиев 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...» (Narti, 1994: 600). — источник зла и хаоса на земле. Быстро размножаясь, эти ненасытные чудовища пожирают все живое, и, чтобы очистить от них землю, Бог создает нартов, которые ведут с ними непрерывную борьбу до их полного уничтожения. [Нарты 1994, 305,596]. В эпосе почти все герои — Ёрюзмек, Сосурук, Алауган, Карашауай, Чюерди, Рачыкау и даже Сатанай (Dryatin, 1930; Narti, 1994: 347). — ведут постоянную борьбу с ними. Главным же истребителем эмегенов выступает нарт Ёрюзмек. У него, как и у других подобных ему эпических героев (Гильгамеша, Тора, Амирани, Нюргун-Боотура, героев бурятских улигеров и др.), задача одна — уничтожение чудовищ, которые нарушают мирную жизнь его племени.

Карачаево-балкарские эпические 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).

В карачаево-балкарском нартском эпосе цикл *Ёрюзмека и Сатанай* занимает центральное место. Сказания и песни о них составляют самостоятельный законченный цикл, в котором различные эпизоды из их «эпических биографий» разработаны во всех деталях.

Ёрюзбек в эпосе предстает не только как «вождь, муж и старец» [Дюмезиль 1976, 51], но и как могучий богатырь — предводитель нартских воинов: *«Нарты перед джортуулами — походами собирались у Урызмека и уж тогда оттуда отправлялись в странствия под его предводительством»*² (Narti, 1994: 465). В нартских песнях и сказаниях его устойчивые эпитеты: «деу» — «могучий великан»; «алф» — «богатырь»; «тёбе санлы» — «курганоподобный»; «пелиуан» — «богатырь» и т.д.

В одних сказаниях о детстве Ёрюзмека он - сирота [Там же, 308, 309], в других указывается, из какого он рода [Там же, 320—325]. В варианте же Н. П. Тульчинского Ёрюзбек *«в горах родился, на плоскости воспитан»* [Там же, 320]. А в сказании «Рождение Ёрюзмека» говорится, что однажды кузнец Дебет в горах увидел, как с неба на землю упала большая хвостатая звезда. Когда он пришел к месту ее падения, увидел расколовшийся надвое большой синий камень: между этих обломков лежал младенец-богатырь, который, *«крепко схватив громадную волчицу, сосал ее молоко»* [Там же, 305].

Первый подвиг юного Ёрюзмека — победа над божеством нартов, «всемогущим» Фуком/Пуком, который обложил их «непосильной данью». Во всех вариантах нартских песен и сказаний о борьбе Ёрюзмека с Рыжим Фуком очень четко проявляется гетерогенность образа Фука: наряду с чертами мифологического метеорологического божества нартов в этом образе присутствуют и черты князька-феодала, сложившиеся в более поздний период.

Спасаясь от преследования Ёрюзмека, 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»* (Narti, 1994: 322). По совету Сатанай Ёрюзмека зарядили в пушку (в одном из вариантов Ёрюзбек попадает в небесное жилище Фука при помощи бурдюка, наполненного воздухом [Там же, 311], а в другом при помощи джелим-топа — «воздушного шара» [Там же, 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.

² Здесь и далее, когда иллюстрируемые материалы даются только на русском языке — они цитируются из дореволюционных публикаций карачаево-балкарских нартских сказаний, которые были изданы только в переводе, без текстов на языке оригинала

Ёрюзмек возвращается на землю на коне-ветре, которого к нему прислала Сатанай. В некоторых вариантах сказаний на этот сюжет он слетает на землю при помощи орлиного оперенья (къуш къап) Фука. Нарты устраивают в честь него большой той (празднество) и поют величальную песню, в которой прославляют Ёрюзмек и его подвиг. А в варианте Урусбиева *«Урызмек за свой подвиг был сделан главою нартов, стал общим любимцем и женился на прекрасной всезнающей княжне Сатанай»* [Там же, 323].

Подвиг Ёрюзмек в исследуемом эпосе не менее значителен для жителей нартской страны, чем подвиг Сосурука, добывшего огонь у эмегена для замерзающих нартов. Убив злого Пука, наставшего на нартов засуху, голод и бесплодие, Ёрюзмек возвратил жизнь нартской земле, и поэтому можно сказать, что его подвиг имеет общенартское значение.

Во всех вариантах нартских песен и сказаний о том, как Сатанай спасла Ёрюзмек от смерти во время «пира с западней», Ёрюзмек одерживает победу над своими зложелателями благодаря советам и помощи своей мудрой и вешей супруги (Narti, 1994: 329, 330, 332). В сказаниях же о борьбе Ёрюзмек с эмегенами, в которых наиболее полно реализуется основная тема Нартиады — тема борьбы и подвига, он выступает отважным и неутомимым воином («Три нарта и три эмегена» (Narti, 1994: 486), «Как нарты покинули землю» (Narti, 1994: 592).

В карачаево-балкарском цикле об Ёрюзмек и Сатанай значительное место занимают нартские песни и сказания об их супружеской жизни. Они составляют две сюжетные группы: «Как Ёрюзмек хотел жениться на бесовке» и «Как хотели соблазнить Сатанай».

В рассматриваемом эпосе, как и в других национальных версиях подчеркивается исключительное место Сатанай в нартском обществе. Несмотря на то, что Ёрюзмек — предводитель нартов, почти во всех сказаниях он ничего не делает без совета и благословения Сатанай. Не только Ёрюзмек, но и все жители нартской земли — *«лишь исполнители ее воли и советов»* (Urusbieva, 1979: 48). Лучезарная, ослепляющая красота. (Narti, 1994: 306, 572), универсальность функций и культ Сатанай, вероятно, связаны с ее небесным происхождением: *Кюндю Сатанайны атасы, // Айды аны тапхан татлы анасы. // Айдан аны Тенгиз Тейри урлаганды.* — «Солнце — отец Сатанай, // Луна — родившая ее любимая мать. // У Луны ее Тейри моря похитил» (Narti, 1994: 306) и отдал на воспитание Матери Воды — Суу анасы. *«Сатанай, Желмауздан къачып, нарт элине келгенди, анда ол нартланы бек жигит эм къарыулу батырлары Ёрюзмекни къатыны болганды»* [Там же, 597]. — «Сбежав от Тейри моря, Сатанай пришла в страну нартов и вышла там замуж за самого смелого и сильного среди нартов — Ёрюзмек и «стала матерью нартов».

А по сказанию, записанному Н. М. Дрягиным в 1930 году в Балкарии, она «первая пионерка, пришедшая под Эльбрус со стороны Кубани, разогнавшая чудовищ эмегенов., славная прародительница Шауая, Алаугана и Сосуруко» (Dryatin, 1930: 28).

Помимо культа матери-прародительницы в ее образе, несомненно, прослеживается и культ какой-то астральной богини предков карачаевцев и балкарцев, связанной с их солярными и лунарными мифами. Кроме этого мы считаем, что в ее образе нашли отражение и их представления о матери-земле. Наверное, поэтому функции этой мудрой, вешей чародейки универсальны: она исцелительница и покровительница, советчица и помощница всех нартгов, восприемница и воспитательница Сосурука и Карашауая. В сказаниях на сюжет о рождении Сосурука один из постоянных эпитетов Сатанай — «каратон» («бездетная»). Нам кажется, что ее знаковость — бездетность — эпически предопределена: в силу того, что Сатанай сконцентрировала в себе ряд культов древних карачаевцев и балкарцев, она должна заботиться о всех нартских героях и покровительствовать им всем. Свидетельство тому — отсутствие в рассматриваемом эпосе сказаний, где бы она причинила зло кому-нибудь из нартского племени.

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 нарты 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», «возвращение огня» и др. При этом некоторые мотивы в сказаниях на эти сюжеты, имеют свою оригинальную интерпретацию. Так, в карачаево-балкарской редакции сюжета о рождении Сосурука, Сатанай, извлекая его из камня и перерезая ему пуповину, совершает магический обряд и заклинает Тейри Неба, Тейри Земли, Тейри Воды и Тейри Огня покровительствовать ее сыну.

«“Сиз муну кылыч кесмеген нарт уланладан этигиз, //Окъ кирмеген, жауларын хорлагъанладан этигиз! - “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: «... жети да

тау сени анангдыла, аланы сютлери бла ауузунгу чайкъагъанма. Мен сени алагъа аманат этеме, ала санга болушлукъ этерле!» - дегенди». (Narti, 1994: 118). — «“...эти семь гор твой матери, я прополоскала их молоком твой рот. Я прошу их покровительствовать тебе, они будут помогать тебе!”».

«В эпосе тюркоязычных народов формула неуязвимости героя, — пишет В. Жирмунский, — встречается не только при описании различных качеств богатыря. Так, например, в казахской богатырской сказке «Хан-Шентей» формула повторяется в благословении героя матерью... Такое же заклинание произносит над одноглазым циклопом Дepe-Гёзом и в огузском эпосе его мать, сказочная дева-пери» (Jirmunskiy, 1974: 243; Puhov, 1962: 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:

«Эртте заманлада нартла от тамызабыз деселе, уллу къуру тереклени тамырлары бла къобарып, аланы кюнню кёзюне тутуп къабындыргъандыла, не да кёкден садакъ бла жулдузну тюшюрюп, алай от этип тургъандыла. Ма ол заманлада, бир суукъ къышланы биринде, нарт элни битеу батырлары жортууулгъа кетгендиле. Нартда жангыз онгсуз къартла, тиширыула эм сабийле къалгъанларын билип, эмегенле нарт элге чабыууллукъ этгендиле. Бек кёп адамны, малы ашап, нартланы мекамларын чачып, отларын ёчюлтюп кетгендиле...Эмегенле, нартланы отлары болмагъанларын билип, ала кюнден, не жулдузладан от тамызмасынла деп, жел кёрюклерин басып, битеу нарт элени жел алып кетеди дерча, боран этген эдиле» (Narti, 1994: 118).

- «В древние времена, — говорится в сказании “Как Сосурук добыл огонь для нартов”, — нарты зажигали огонь так: они вырывали с корнем огромное сухое дерево и поджигали его, поднеся к глазу солнца, или разводили костер, сбив стрелой с неба звезду. Вот в те времена, однажды, в одну из суровых зим, все мужчины страны нартов отправились в поход. Узнав, что в стране нартов остались только старики, женщины и дети, эмегены напали на нартские аулы. Съев много людей и животных, они разрушили жилища нартов и ушли, потушив их очаги... Эмегены знали, что у нартов 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 всю страну нартов”. И тогда Сатанай отправляет юного Сосурука украсть огонь у эмегенов. Если в традиционных сказаниях на сюжет «Возвращение огня, замерзающим нартским воинам» Сосурук спасает от гибели только нартов, находившихся в походе, то в

данном сказании он сохраняет жизнь всему племени нарттов. Поэтому здесь его подвиг имеет общенартское значение.

В сказаниях о возвращении огня своеобразную трактовку получил и эпизод с пищеводом (со спинным мозгом, кишкой, жилой и т. д.) эмегена: Сосурук, увидев, какой разящей 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.

Нетрадиционен и финал этого уникального сказания: нарты после возвращения Сосурука с огнем устраивают пир в его честь и передают ему чашу/бочонок героя — Агуну, которая до этого принадлежала самому сильному и храброму нарту Ёрюзмеку, и поют величальную песню, прославляющую его подвиг. Отсутствие мотива величания героя в других версиях и наличие его также в варианте сказания о борьбе Ёрюзмека с Фуком (Пуком) позволяют предположить, что он восходит к древним тюрко-монгольским славословиям (магталам) в честь героя.

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 народов (Radlov, 1866: 29 – 58; Nikiforov, 1915: 107 – 127; Surazakov, 1985: 41; Basilov, 1997).

В публикации В. В. Радлова «Ак-Кобэк» помимо мотива предсмертной хитрости великана встречаются яркие параллели с мотивом 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 сажень 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»* (Potanin, 1899: 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» (Shahaev, 1871: 53). Сосырыхо на месте Ак-Кобэка, великан отвечает Салар-Казану или Самыр-Казану» (Potanin, 1899: 670). В работе «Тангутско-Тибетская окраина Китая» Г. Н. Потанин, отметив параллель между Сосуруком и Ак-Кобэком, приводит еще несколько параллелей с циклом Сосурука и с другими циклами нартского эпоса из сказаний степного фольклора (Potanin, 1893: 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 нарттов, общего для многих нетюркских народов Кавказа». Далее для сравнительного анализа он привлекает 17 вариантов сказаний о нарте Сосруке/Созрыко/Сослане из кавказского героического эпоса «Нарты», одно из которых 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 Сосруке (Boratav, 1963: 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 прибегал и к общефольклорным мотивам, сюжетам и т.д. Однако в целом, мы думаем, 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 помогут, как пишет В. И. Абаев «в деле выявления тюрко-монгольских элементов в нартском эпосе» (Abaev, 1990, Кн 1: 45)

В карачаево-балкарском эпосе Сосурук выступает также как избавитель нарттов от исполинских пауков-людоедов. С его именем в этом сказании связывают и гибель эмегенов [Нарты1994, 381]. Неутомимым истребителем многоголовых эмегенов, нарушающих мирную жизнь страны нарттов, изображается Сосурук и в сказании «Три нарта и три эмегена» [Там же, 486].

В отличие от других национальных версий, в которых «значительное место... отведено борьбе Сосруко/Сасрыквы против самих нарттов» из-за того, что нартты «не признают его своим» (Shortanov, 1969: 100), в карачаево-балкарском эпосе мотив антагонизма между Сосуруком и нарттами практически отсутствует.

Если в осетинском эпосе Сосурук погибает от колеса Бальсага/Ойнона, а в адыгском от джан-шерха, то в анализируемом эпическом памятнике смертельно раненного нарта спасает вещая Сатанай (Narti, 1994: 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, на наш взгляд, налицо мотив, столь характерный для тюркской эпической традиции: «Умерший богатырь возвращается туда, откуда пришел» (Neklyudov, 1984: 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 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 карачаевцев и балкарцев.

Подтверждение тому находим в самих сказаниях: согласно одним вариантам, он родился от священного брака неба и земли (Narti, 1994: 302), в других вариантах («Дебет и Ёрюзмек», «Рождение Деуэт-батыра») его отец — небожитель, а мать — нартская красавица Акбийче. В варианте из архива Вс. Миллера говорится, что Бог создал его из части своего сердца и он начал «нартов род могучий» (Narti, 1994: 304). Первопредком Дебет выступает и в публикации П. Острякова (Narti, 1994: 305).

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 нартвов: он обучил «своих соплеменников ковать железо» [Там же, 304]. С именем Дебета связаны и такие космогонические мотивы, как появление звезд, звездопад [Там же, 596]. Мастерство Дебета в эпосе ценится и воспевается не меньше подвигов нартских героев, в сказаниях о нем оговаривается, что нарты не смогли бы победить своих врагов на земле без всепокрушающего 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» (Narti, 1994: 392, 304, 596) в образе Дебета органически сочетаются «черты Бога, титана и человека» (Urusbieva, 1979: 51), дается подробная характеристика его внешнего облика, и при этом подчеркиваются его необычность, исключительность.

После ряда культурных деяний Дебет уходит от своего племени: *ол., къанатлы арба ишлеп, кёкге кетгенди, дейдиле*. - он... сделал железную арбу с крыльями и улетел на ней на небо». В представлении народа Дебет бессмертен, согласно сказанию, «*ол анда кюн, кёк адамлагъа темирчи болуп, бюгюн да турады, сауду, дейдиле*» (Narti, 1994: 597). - «и на небе он — кузнец солнечных, небесных людей и поныне там живет».

В карачаево-балкарском эпосе у Дебета девятнадцать сыновей, которых он женит, согласно обычаю, начиная с младшего. Следование этому обычаю во

многим определило судьбу старшего сына Дебета — Алаугана: он состарился, пока очередь дошла до него, и *«сделался посмешищем для всего народа»* [Там же. 404–417]. По другим вариантам, могучий исполин Алауган не может найти среди нартских женщин жену себе под стать. Поиски жены и его женитьба — основная сюжетная линия нартских песен и сказаний об Алаугане.

Во многих сказаниях Алауган изображается как богатырь фантастической силы, благодаря которой он выступает как неутомимый истребитель эмегенов [Там же, 396, 404]. Алауган отобрал у эмегенов и принес нартам волшебный котел о сорока ушках, в который *«мясо класть не надо, / Лишь воды налить да огонь разложить — / Мясом сорока быков он наполнится»* [Там же. 406].

В цикле Дебет — Алауган — Карашауай, как и во всем эпосе карачаевцев и балкарцев, персонажи составляют два враждебных племени — нарттов 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. Алауган, женившись на дочери эмегенши (а в нартской песне «Алауган» говорится, что герой отобрал у эмегена его жену), привозит ее в страну нарттов. 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 (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 (в варианте А.Н.Дьячкова-Тарасова драконьим молоком (Dyachkov-Tarasov, 1898: 80). Сказания о женитьбе Алаугана на эмегенше, о рождении Карашауай и его воспитании на Минги-Тау (Эльбрусе) — самобытные эпические тексты карачаево-балкарского эпоса, в которых превалируют богатырские мотивы. В эпосе сын Алаугана Карашауай ведет непримиримую борьбу не только с эмегенами (Narti, 1994: 462, 486), с его именем связана и классическая тема мирового фольклора — змеборство: он сражается с огнедышащим многоголовым драконом, который в эпосе символизирует засуху, является хранителем воды. Завладев истоками рек, он пускает воду нартским жителям только после человеческой жертвы. Согласно сказанию, Карашауай, убив двенадцатиглавого дракона, *«всю страну освобождает от засухи»* [Там же, 431].

В анализируемой версии Нартиады народная фантазия наделила своего любимого героя лучшими качествами. Традиционно его в анализируемом эпосе образу Карашауай присущи черты, соответствующие архаической идеализации героя: оборотничество, дар предвидения; он выступает и повелителем стужи [Там же, 463, 486, 477]. Богатырский конь Карашауай Гемуда, который *«живет с того дня как была сотворена земля, и не стареет»* [Там же. 441], предстает в эпосе как птица-конь-рыба. *«Ты — конь земли, воды и воздуха»*, — говорит ему Карашауай в сказании «Карашауай испытывает Гемуду» (Narti, 1994: 440). На самом деле, для

этого крылатого морского коня [Там же, 429, 430, 437, 438, 451] нет никаких пространственных границ. А в сказании «Карашауай и Гемуда» даже подчеркивается, что у Гемуды около ушей были жабры и он, очутившись под водой, «*кьулакь орталары бла, чабакъча, солугъанды*» [Там же, 438]³.

- «дышал, как рыба, через эти жабры».

Карашауай карачаево-балкарских сказаний неуязвим, непобедим и бессмертен. Вечная молодость и бессмертие Карашауая и его коня объясняются тем, что они пьют воду из родника с бессмертной водой на вершине Минги тау (Эльбруса).

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 (М. Е. Талпа, Ю. С. Гаглойти, А. З. Холаев и др.) на завершенность этого цикла именно в карачаево-балкарской среде, дают основания говорить о его первичности в исследуемом эпическом памятнике.

Младшие герои. В карачаево-балкарском эпосе цикл Рачыкау (аналогичен осетинскому Арахцау, сыну Бедзенага, адыгскому Пши Бадыноко, абхазскому Нарджхеу) составляют небольшое число нартских песен и сказаний. Впервые сказание о нем зафиксировал в 1879 г. С.-А. Урусбиев (Narti, 1994: 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» (Istoriya Literaturi, 1984: 471). В карачаево-балкарской версии Нартиады песни и сказания, посвященные юному мстителю Ачемезу, сыну Ачея, очень популярны и бытуют по настоящее время. Во всех этих вариантах Ачемез мстит убийце своего отца (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; укрошает

³ В отличие от сказаний о Дебете, где отразились различные мифологические представления предков карачаевцев и балкарцев, для сказаний о женитьбе Алаугана характерна сказочно-мифологическая интерпретация данного сюжета [См. подр. Хаджиева 2012].

коня; переплывает бурную реку, которую не могли одолеть богатырь Насран и его воины; угоняет многочисленный табун лошадей Кубу и т.д.). Во всех вариантах данного 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 (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-балкарской «Нартиаде» Ачемез умирает лишь в варианте А. Б. Боташева (Narti, 1994: 564).

В рассматриваемом эпосе бытуют и 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» (Urusbieva, 2003: 121).

Существование в карачаево-балкарском эпосе общекавказской, тюркской, локальной эпических традиций — 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 нартов, в исследуемом эпосе конкретно называются только имена Дебета [Нарты 1994, 596], Ёрюзмека [Там же, 592] и Сатанай [Там же, 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 мифоэпической традиции многих народов, по завершении своего краткого пребывания в земном мире «они возвращаются в собственный — верхний мир» (Mifi, 1980: 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» (Е.М. Мелетинский).

В сказании «Карашауай не умер, он жив», в котором повествуется о том, что Карашауай, истребив врагов нартово, покинул нартскую страну и поселился на Минги тау (Эльбрусе), читаем: *«Къарашауай ары нек баргъанды?» — десегиз, а, ол сабий заманында Минги тауну бугъейлери анга эмчек болуп, ол аланы эмип ёсгени ючюн баргъанды. Къайда, къалай айланса да, къартайып тебиресе, адам туугъан, ёсген жерге тартынады, дейдиле»*. (Narti, 1994: 212). - «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». Возможно, 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 Минги тау (Эльбрус).

У карачаевцев и балкарцев нартские песни называются «нарт джырла», а исполнители нартских песен — «нарт джырчы», «нартайчы» 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» (Ostryakov, 1879: 701).

Хотелось бы отметить, что С.-А. Урусбиев, повествуя об исполнителях нартских песен «гегуако», имел в виду не только кабардинских, как считают некоторые исследователи, но и балкарских певцов. Это подтверждается и последующими публикациями. Так, у С. И. Танеева читаем: «У горских татар (у балкарцев. — Т. Х.) 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» (Ivankov i Kovalevskiy, 1886: 95), а Н. М. Дрягин в одной из своих работ писал: «...мне пришлось наблюдать в 1925 г. трех гегуако в ауле Урусбиево (балкарское село. — Т. Х.) и четырех — в ауле Шалущка (Большая Кабарда)» (Dryagin, 1932: 20).

То, что С.-А. Урусбиев, С. И. Танеев, Н. М. Дрягин и балкарских народных певцов именовали «гегуако», вероятно, связано и с тем, что русский читатель, на которого были рассчитаны их публикации, исполнителей народных песен уже знал, как «гегуако» (Han-Girey, 1841; Nogmov, 1861; Keshev, 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. — Т. Х.) 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» (Ostryakov, 1879: 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 сведения 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 собратья» (Dryagin, 1932: 20).

Выдающийся памятник коллективного творчества - «Нарты», воплотивший в своих лучших образах представление 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» (Urusbiev, 1881: 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 существовавшем 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 (Narti, 1994: 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» (Holaev, 1973: 8).

В современном карачаево-балкарском языке слово «нарт» имеет не только значение «нарт», «герой», «богатырь», но и «старый», «древний», «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 (Narti, 1994: 592).

ЛІТЕРАТУРА

- ABAYEV, V. İ. (1990). Osetinskiy nartovskiyy epos // Nartı. Osetinskiy geroičeskiy epos v treh knigah. M., Nawka 1989-1991. Kn. 1.
- ALİYEVA, A. İ. (2012). İzdaniye nasionalnih versiy nartskogo eposa v dvuyaziçnoy akademiçeskoj serii «Epos narodov Evropı i Azii» // Nartovedeniye v hhi veke: sovremenniye paradigmi i interpretasii. Vladikavkaz, 2012.
- BASILOV V. N.(1997). Smert Salır-Gazana (sredneaziatsko-kavkazskie paralleli) // EO. 1997. № 2.
- BATCHAYEV V. M. (1986). İz istorii tradisionnoy kulturi balkarsev i karaçayevsev. Naçık, 1986.
- BORATAV, Pertev N. (1963). Ak-Köböç, Salur-Kazan et Sosurga. Un Motif de l'épopée oghouz et son rayonnement en Anatolie, au Caucase et en Asie Centrale par Pertev N. Boratav. l'Homme. // «Revue, française d'anthropologie» . Janvier—avril, 1963, p. 86—105. Vogt H. Dictionnaire de la Langue Oubykh. Oslo, 1963.
- DALGAT B. K.(1901). Straniça iz Severo-Kavkazskogo bogatırskiego eposa // EO. 1901. № 1. S. 35—85.
- DALGAT U. B. (1988). Epiçeskiy istorizm v razvitii // Folklor. Problemi istorizma. M., 1988.
- DRYAGİN N. M. (1932). Analiz neskolkih karaçayevskih skazaniy o borbe nartov s emmeç.// Yafetiçeskiy sbornik. L., 1930, vip. 6.
- DRYAGİN N. M.(1932). Lübovniye motivi nartovskogo eposa gorsev Severnogo Kavkaza // Tr. in-ta yazıka i mişleniya AN SSSR. L., 1932. T. 2. S. 183—199.
- DÜMEZİL J.(1976). Osetinskiy epos i mifologiya. M., 1976.
- DYACHKOV-TARASOV A. N. (1898). Zametki o Karaçaye i karaçayevsah // SMOMPK. Tiflis, 1898. Vip. 25.
- HACİYEVA T.M. (1994). Nartskiyy epos balkarsev i karaçayevsev.// Nartı 1994 — Nartı. Geroičeskiy epos balkarsev i karaçayevsev / sost.: R.A.-K. Ortabayeva, T. M. Hacıyeva, A. Z. Holayev; vstup. st., komment. i glossariy T. M. Hacıyevoy. M., Nawka, 1994. S.8-66.
- HACİYEVA T.M. (2012). Religiozno-mifologiçeskiye motivi v nartskom epose karaçayevsev i balkarsev // İstoriko-kulturnoye naslediye i duhovniye sennosti Rossii / otv. red. A.P. Derevânko, A.B. Kudelin, V.A. Tişkov; Otd. ist.-filol. nauk RAN. M., 2012. S. 477-487.
- HAN-GİREY S. (1841). Çerkesskiye predaniya // Russkiy vestnik. SPb., 1841. T. 2. № 4.
- HOLAYEV A. Z. (1974). Karaçayevo-balkarskiy nartskiyy epos. Naçık, 1974.
- İstoriya Literaturı (1984) — İstoriya vsemirnoy literaturı: V 9 tomah. T.2. M.: Nawka, 1984.

- IVANÜKOV İ. İ. i KOVALEVSKIY M. M. (1886). U podoşvı Elborusa // Vestnik Evropı. SPb., 1886. T. 1, kn. 1. S. 83—112; Kn. 2. S. 553—580.
- JİRMUNSKIY V. M. (1974). Türkskiy geroişeskiy epos. L., 1974.
- KESHEV A-G. (Kalambiy) (1869). Harakter adıgskih pesen // Terskiye vedomosti. 1869. № 13, 14,18.
- LAVROV L. İ. (1939). İz poyezdki v Balkariyu // SE. M., 1939. № 2. S. 175—181.
- LAVROV L. İ. (1969). Karaçay i Balkariya do 30-h godov XIX v. // KES. M., 1969. T. 4. S. 55—120.
- LAYPANOV H. O. (1957). K istorii karaçayevsev i balkarsev. Çerkessk, 1957. Meletinskiy 1983 — Meletinskiy E. M. Vozniknoveniye i ranniye formı slovesnogo iskusstva // İstoriya vsemirnoy literaturı: V 9 tomah. T.1. M.: Nawka, 1983.
- Nartı. (1994). Geroişeskiy Epos Balkarsev i Karaçayevsev / sost.: R.A.-K. Ortabayeva, T. M. Hacıyeva, A. Z. Holayev; vstup. st., komment. i glossariy T. M. Hacıyevoy. M., Nawka, 1994.
- NİKİFOROV N. Ya. (1915). Anosskiy sbornik. Sobraniye Skazok Altaysev / primeç. G. N. Potanina // Zapiski Zapadno-Sibirskogo otdela imperatorskogo Russkogo geografiçeskogo obşçestva. Omsk, 1915. T. XXXVII. S. 107—127.
- NOGMOV Ş. B. (1861). İstoriya adiheyskogo naroda, sostavlenneya po predaniyam kabardinsev. Şora Bekmurzin-Nogmovım. Tiflis, 1861.
- OSTRYAKOV P.(1879). Narodnaya literatura kabardinsev i eye obrası // Vestnik Evropı. SPb., 1879. T. 4, kn. 8—9. S. 697—710.
- PETROSYAN A. A. (1982). İstoriya naroda i ego epos. M., 1982.
- POTANİN G. N. (1893). Tangutsko-Tibetskaya okraina Kitaya i Sentralnaya Mongoliya. SPb., 1893. T. 2.
- POTANİN G. N. (1899). Vostoçniye motivi v srednevekovom evropeyskom epose. M., 1899.
- PUHOV İ. V. (1962). Yakutskiy geroişeskiy epos olonho. M.,1962.
- RADLOV V. V. (1866). Obrası narodnoy literaturı türkskih plemen Üjnıy Sibiri i Dzungarskoy stepi. SPb., 1866. Ç. 1.
- RKLİSKIY M. V. (1927). K voprosu o nartah i nartskih skazaniyah // İSONİİK. Vladikavkaz, 1927. Vip. 2.
- ROGAL-LEVIŞKIY D. M. (1928). Karaçayevskaya narodnaya pesnâ // Muzikalnoye obozreniye. M., 1928. № 2
- ROGAL-LEVIŞKIY D. M.(1928). Pesennoye tvorçestvo karaçayevsev // Sovetskoye iskusstvo. M., 1928. № 3. S. 62—81.
- SURAZAKOV S. S. (1985). Altayskiy geroişeskiy epos. M., 1985.

- ŞANAYEV C. (1871). Nartovskiye skazaniya // SSKG. 1871. Vıp. 5.
- ŞÇUKİN İ. (1913). Materialı dlâ izuçeniya karaçayevsev // Russkiy antropologičeskiy jurnal. M.,1913. № 1—2. Kn. XXXIII-XXXIV. S. 29—98.
- ŞORTANOV A. T. (1969). Geroičeskiy epos adıgov «Nartı» // Skazaniya o nartah — epos narodov Kavkaza. M., 1969. S. 188—225.
- URUSBİYEV S.-A. (1881). Skazaniya o nartskih bogatırâh u tatar-gorsev Pâtigorskogo okruga Terskoy oblasti //SMOMPK. Tiflis, 1881. Vıp.1. Otd. 2. S. 1—42.
- URUSBİYEVA F. A. (1977). Karaçayevo-balkarskiy folklor. Çerkessk, 1977.
- URUSBİYEVA F. A. (2003). Metafizika koleasa. Voprosı türkskogo kulturogeneza. M., 2003

NART'LANI TOY KÜNÜ (NARTLARIN KUTLAMA GÜNÜ)

The Nart's Celebration Day

Gürbüz AKTAŞ*

Öz: “Nart’lanı Toy Künü” bütün Kafkasya halklarının ortak Mitolojik geçmişlerini, kahramanlarını, onların destanlarını, mitlerini ve rivayete göre, yaşadıklarına inanılan, Nart halkını anma kutlamasıdır. Bu kutlama Kuzey Kafkasya’nın Karaçay-Çerkes bölgesinden göç eden Karaçaylı’ların, Eskişehir çevresinde, yerleştikleri, Yazılıkaya köyünde yaşayan Karaçay-Balkar halkının katılımı ve özverili çalışmaları sonucu başlatılmıştır. Kutlama sosyo-kültürel bir anma günü olarak, Karaçay Kültür mirasının korunup aktarılması ve toplumsal birlikteliği pekiştirme ve güçlendirme amacını güderken aynı zamanda geçmişte, Atayurtta yapıldığı bilinen kutlamaya atfen düzenlenmektedir.

“Kafkas dağlarının en yüksek zirvesi Elbrus (Mingi Tau) ve çevresindeki yüksek dağlık arazide yaşayan Karaçay-Malkar toplumu tarih boyunca Kafkasya’da hâkimiyet kuran Kimmer, İskit, Hun, Bulgar, Alan, Hazar, Kıpçak gibi proto-Türk, Hint-Avrupa (İran) ve eski Türk kavimleri ile çeşitli Kafkas halklarının etnik ve sosyo-kültürel bütünleşmesinden ortaya çıkmış bir Kafkasya halkıdır. Karaçaylılar ve Malkarlılar birbirinden farklı etnik kökene, dile, kültüre ve tarihe sahip iki ayrı halk değil, aynı dil, kültür ve tarihi paylaşan bir KAFKAS halkıdır. Karaçay ve Malkar adları bu boyun yaşadığı iki coğrafi bölgenin adlarıdır. (Tavkul, 2015.)

Günümüzde, büyük Kafkasya toplumunun bir parçası olarak, Karaçaylı’lar, Türkiye kültür mirasına farklı bir zenginlik katmaktadırlar. 20 yıl önce başlatılmış özverili bir çalışmayla günümüze taşınmış olan “Nart’lanı Toy Künü” toplumsal birlikteliğin sağlarken, kültürel mirasın korunup, geleceğe aktarımı amacını da taşımaktadır.

Anahtar kelimeler: Nart, Toy, Karaçay, Balkar, Mitoloji, Dans

Makale Gönderim:

09.10.2015

Kabul Tarihi:

08.12.2015

Abstract: Nart’s celebration day is the Memorial Day for whole Caucasians to remember and celebrate their mythological people, the “Narts”, their heroism, sagas, myths, their life style, death and love whom thought to be

* Prof. Dr., Ege Üniversitesi, Devlet Türk Musikisi Konservatuarı, Türk Halk Oyunları Bölümü, aktasgurbuz@yahoo.com

the people lived in Caucasus in ancient times. This celebration day was organized by Karachai people who migrated from Northern Caucasia around 18 and 19 century and settled around Eskishehir, Turkey due to Russian invasion that caused great unrest in time. While it, as a sosio-cultral celebration day, focuses on sustaining the Karachai cultural assets, it also, is organized on behalf of the celebration that was organized in Caucasus in time.

“Karachai-Malkars who live on the highest peak of Caucasian mountain Elbrus (Mingi Tau) and surrounding mountains are thought to be the decedents of Iskits, Khuns, Bulgars, Alans, Khazars and Kipchak of proto-Turkic type of Indo-European group who integrated the Turkic as well as Caucasian tradition in their culture. They are not separate people with different language, ethnic background, history and Culture; they are the same people living in two different areas where they get their names (Ufuk Tavkul, 2015)”.

Today, Karachais, as a Caucasian society, add unique richness to Turkey’s culture. And the “Nart’s Celebration Day” which was organized 20 years ago and carried to present trough a great afford and desire has the goal of solidarity among Caucasians and transformation of their culture to the young generations.

Keywords: Nart, Sagas, Karachai, Balkar, Mitology, Dance

“Nart’lanı Toy Künü” (Nartların Düğün Günü) kutlaması Tekin Koçkar’ın Karaçayca okuduğu aşağıdaki Alğış (dua) ile başladı:



Foto.1 KKEKBD, Tekin Koçkar açılış duasını yaparken

(Eskişehir Şehr-i Derya Parkı, Ağustos 22, 2015)

Kuançlı bolsun Bayramımız!
Şoş bolsun keçeleribiz.
Carık bolsun künleribiz.
Bereketli bolsun tepsileribiz.
Sauluklu bolsunla ATA-ANALA.

Nasıblı bolsun Balala!
Palah colla keng bolgandan,
Amannga teng bolgandan,
Teyri saklasın.

Kün tiygende künsüzlükden,
Erir cerde küysüzlükten,
Teyri saklasın.¹

¹ Gürbüz Aktaş alan araştırması, Nart’lanı Toy Künü, Eskişehir Şehr-i Derya Parkı, Ağustos 22, 2015.

İyi duyguları dile getiren ve aslında daha uzun olan bu dua (Alğış): “bayramımız iyi, gecelerimiz parlak, günlerimiz aydınlık, soframız bereketli, ana ve babalarımız sağlıklı, çocuklarımız nasipli olsun, tanrı halkımızı ve köylerimizi kötülüklerden korusun anlamında, iyi dileklerin arzu edildiği bir duadır.” Bu duanın ardından Eskişehir Kuzey Kafkas Karaçay-Balkar Kültür ve Dayanışma Derneği Başkanı Musa Korkmaz bu önemli kutlamanın ritualistik bir açılışını yaptı ve sonra da davetlilerin konuşmaları yer aldı. Davetliler arasında kültürel çaişmalara önemli katkı sağlayan konuşmacılar konuşmalarını, iyi dileklerini dile getirdiler. Bu konuşmacılar arasında, Karaçay-Çerkes Bölgesi’ni, temsilen, sayın Aliy Totorkulov’da bulunmaktaydı. Sayın Totorkulov (Elbrusoid başkanı ²) 2014 yılı Kasım ayında, Moskova Bilimler Akademisi’nde düzenlenen Etnogenesis kongresi, ana sponsoru olarak, büyük katkıda bulunmuştu. Nart’ları Toy Künü kutlamasına Moskova’dan Karaçay-Çerkes Bölgesini temsilen Televizyon ekibiyle birlikte katıldı. Tabii ki, bu da Atayurt halkının diaspora olarak adlandırılan yurt dışı yaşayanlarının yaşadıkları ülkelerde yalnız olmadıklarını, dolayısıyla bu kutlamanın da ne kadar önemsendiğinin bir göstergesidir.

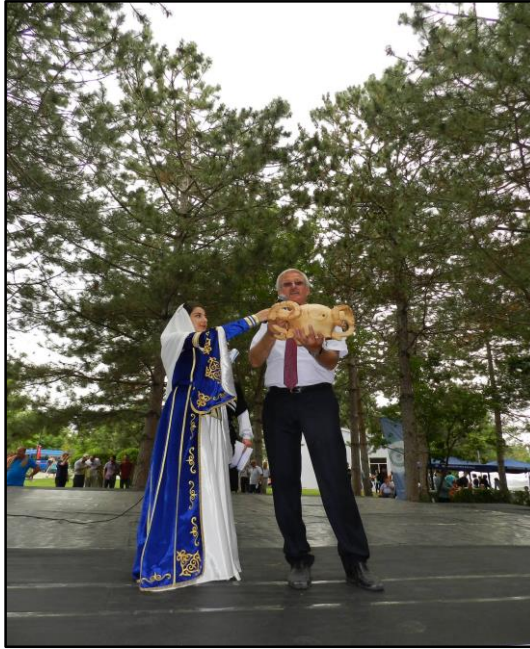


Foto. 2 KKEKBD. Dernek Başkanı Musa Korkmaz

² ELBRUSOID: Merkezi Moskova’da bulunan “Karaçay-Balkar Gençlik Yardım Vakfı, <http://www.elbrusoid.org>

“Nart’lanı Toy Künü” bütün Kafkasya halklarının ortak Mitolojik geçmişlerini, kahramanlarını, onların destanlarını, mitlerini ve rivayete göre, yaşadıklarına inanılan, Nart halkını anma kutlamasıdır. Bu kutlama Kuzey Kafkasya’nın Karaçay-Çerkes bölgesinden göç eden Karaçaylı’ların, Eskişehir çevresinde, yerleştirildikleri, Yazılıkaya (Midas) köyünde yaşayan Karaçay-Balkar halkının katılımı ve özverili çalışmaları sonucu, 20 yıl önce başlatılmıştır. Kutlamanın anlamı ve amacını, Türkiye’de kutlanmasının nedenlerini daha sonraki bölümlerde, Tekin Koçkar’ın kedi sözlerinden dinlemek üzere, Karaçaylı’ların kim oldukları, diğer Kafkas halklarıyla birlikte yaşadıkları zoraki göç ve karşılaştukları kültürel değişim sürecine kısa bir göz atalım.



Foto.3 KKEKBD, Elbrusoid başkanı Aliy Totorkulov

Karaçay-Malkar (Balkar) halkı kimdir? Ve nerede yaşarlar? Sorularının cevabını, değerli bir araştırmacı akademisyen olan, Prof. Dr. Ufuk Tavkul’dan alalım: *“Kafkas dağlarının en yüksek zirvesi Elbrus (Mingi Tau) ve çevresindeki yüksek dağlık arazide yaşayan Karaçay-Malkar toplumu tarih boyunca Kafkasya’da hâkimiyet kuran Kimmer, İskit, Hun, Bulgar, Alan, Hazar, Kıpçak gibi proto-Türk, Hint-Avrupa (İran) ve eski Türk kavimleri ile çeşitli Kafkas halklarının etnik ve sosyo-kültürel bütünleşmesinden ortaya çıkmış bir Kafkasya halkıdır. Karaçay-Malkar halkının yaşadığı bölge doğuda Çerek Irmağı’nın kaynak havzasından batıda Laba Irmağı’nın kaynak havzasına kadar uzanan ve Kafkas Dağları’nın en sarp ve yüksek bölümünü meydana getiren dağlık arazidir. Karaçaylılar ve Malkarlılar birbirinden farklı etnik kökene, dile, kültüre ve tarihe sahip iki ayrı halk değil, aynı dil, kültür ve tarihi paylaşan bir KAFKAS halkıdır. Karaçay ve Malkar adları bu boyun yaşadığı iki coğrafi bölgenin adlarıdır. Karaçay-Malkar ülkesi, Kafkasya’nın Orta Kafkaslar olarak bilinen merkezi*

kısmında yer almaktadır. Yalnızca Kafkasya'nın değil, Avrupa'nın da en yüksek dağları Karaçay-Malkar toprakları içindedir. Bunların başlıcaları Mingi Tav (Elbrus 5.642 mt), Dih Tav (5.203 mt), Koştan Tav (5.145 mt), Uşba, Dombay Ölgen gibi zirvelerdir”³.

Birçok Kafkasyalı 19'ncu ve 20'nci yüzyıl arasında Rusların sosyo-politik baskısı sebebiyle, ölüm-kalım derecesinde rahatsızlık hissiyle Anayurtlarını terk ederek, Anadolu, Balkanlar ve Ortadoğu ülkelerine göç etmek zorunda kaldılar. Anadolu'da ilk olarak, Kars – Sarıkamış, Bingöl, Kahramanmaraş – Göksun, Hatay - Kırıkhan, Adana – Ceyhan, Uzunyayla (Sivas, Kayseri), Çorum, Düzce, Adapazarı, İstanbul, İzmit, Balıkesir, Eskişehir, Afyon, Konya, Ankara, Samsun çevrelerine, Osmanlı devleti kontrolünde yerleşmişlerdir.⁴

Bu ilk yerleşimin yaşandığı 1800'lerin ikinci yarısından bu yana, Karaçay-Malkar'lılar (Balkarlar) genellikle Afyon, Doğlat ve Gökçe yayla köyleri, Ankara, Gölbaşı, Yağlıpınar köyü; Eskişehir, Çifteler çevresinde, Akhisar, Belpınar ve Yazılıkaya, Sivrihisar, Ertuğrul köyleri; İstanbul, Yalova çevresi Çiftlik köy; Kayseri, Pınarbaşı çevresi, Eğrisöğüt köyü; Konya, Sarayönü çevresi, Başhüyük köyü; Tokat, Artova çevresi Arpacıkaraçay, Reşadiye ve Çilehane köylerinde yerleşmişlerdir. Bu bölgeler dışında, ayrıca, İzmir, Malatya, Sivas ve Ankara bölgelerine, kabile halinde olmasa da, tek aileler halinde yaşamaktalar.⁵

³ Prof. Dr. Ufuk Tavkul, <http://www.circassiancenter.com/cc-turkiye/arastirma/0287> , alıntı tarihi; 05.10.2015.

⁴ “Re-Naming Karachai Cultural Heritage In Turkey, Retaining, Protecting and Transferring the Tangible and Intangible Cultural Heritage of Karachai Society” -Ethnogenesis, Ethnic and Socio-Political History, Origin of Language and Culture of the Karachay-Balkar People”, Russian Academy of Science, Moscow, November, 23-29, 2014, s.3.

⁵ “Re-Naming Karachai Cultural Heritage In Turkey, Retaining, Protecting and Transferring the Tangible and Intangible Cultural Heritage of Karachai Society” -Ethnogenesis, Ethnic and Socio-Political History, Origin of Language and Culture of the Karachay-Balkar People”, Russian Academy of Science, Moscow, November, 23-29, 2014, s.3.



Foto.4. Kafkasya'dan Göç Yolları ve Türkiye'deki Yerleşim Bölgeleri, 1864

Kendileri için hiç kolay olmayan bu göç sürecini kolay atlatmaya çalışan bütün Kafkasya'lılar gibi, Karaçaylı'lar da, yeni toprakları, yeni şehirleri ve yeni köylerinde yakın bir dayanışma içine girip güçlü toplumsal bağlar kurarak, geleneklerini ve adetlerini koruyup yaşatmaya hassasiyetle özen gösterdiler. Doğal olarak Kafkasya'dan yalnız halk değil, kültürleri de onlarla birlikte yeni coğrafyalara göç etmiştir. Bu sebeple, yapılan etnoğrafik araştırmalar, Türkiye'de Karaçaylı'ları da kapsayan, büyük Kafkasya toplumunun kültürel mirasının iki ayrı çıkış noktası olduğunu göstermektedir: ilki Kafkasya'dan 19'cu yüz yıl ortalarında başlayıp 20'ci yüz yıla kadar süren göçleri esnasında kendileriyle getirdikleri ve gelecek kuşaklara aktarabilmek için ciddiyle saklayıp korudukları kültürel mirasları, ikincisi ise yeni vatanlarına yerleştikten sonra bu yeni coğrafyada yaşamlarını sürdürmeye başladıkları günden bu yana üretimi devam eden kültürel miraslarıdır.

Kafkasyalı toplum göçlerinden bugüne yaşam tarzlarının önemli bir parçası olan kültürel özellikleri ve kimliklerini tanımlayan dilleri, inançları, gelenekleri, dans, müzik, şiir, hikâye ve mitolojik destanları (Nart Sagas) gibi somut olmayan kültürel miraslarını, hem de halk el yaratıları olan somut olan kültürel miraslarını yaşatmak ve gelecek kuşaklara aktarmak için ciddi bir hassasiyet göstermektedirler. Her il, her ilçe ve köylerdeki dernek çalışmaları bunun basit bir örneğidir.

Eskişehir Karaçay-Balkarlılar Kültür Derneği başkanı, Musa Korkmaz'ın, kendilerini ziyaret ettiğim 8-9.11.2014 tarihinde verdiği bilgiler ve benim izlenimlerimden edindiğim intiba kültürel miraslarını korumada Karaçaylı'ların son derece ciddi ve hassas olduğunu gösterdi. Musa Korkmaz: *"Biz Karaçaylılar olarak,*

Türkiye’de birbirimizle çok yakın bağlar kurmuş durumdayız. Örneğin, Eskişehir çevresinde altı Karaçaylı köyü bulunmaktadır. Bunların hepsi birbirini tanır ve yakın dostlukları vardır. Bbir çoğu da akrabadır. Biz bir tek telefon görüşmesiyle en önemli toplantıları bile bir iki saat içerisinde organize edebilmekteyiz”⁶. Sözleriyle eskiden başlayan yakın başlarını sakladıkları gibi, daha da güçlendirerek koruduklarını vurgulamaktadır. Bu toy günü kutlaması a bu sözleri destekler, vurgular nitelikte, birlikteliği, toplum bağlarını güçlendiren bir etkinliktir.

Tekin KOÇKAR “Nart’lanı Toy Küni” kutlamalarının oluşum sürecini şu sözleriyle açıkladı:

“Atayurt Kafkasya’nın Karaçay bölgesinde atalarımızın eskiden berri mitolojik kahramanları, geçmişte yaşadığına inanılan Nart halkını anma, adetleri aneneleri yaşama, öğrtme ve o dönem halkını bir araya toplayarak birlikteliklerini pekiştirmek için kutlama töreni düzenledikleri bilinmektedir. Karaçaylılar 1885-1905 tarihleri arasında çeşitli kafileler halinde göç ederek, ağırlıklı olarak, Eskişehir civarına yerleşmişlerdir. 1993 yılında Eskişehir, Kuzey Kafkas Karaçay-Balkar Kültür ve Yardımlaşma Derneği kurulduğunda derneğin çalışmaları arasında böyle bir kutlama gününün Türkiye’de de yapılması gerektiğinin Karaçay ve tüm Kafkasya’lıların toplumsal birlikteliği açısından çok faydalı bir kültürel faaliyet olabileceğinin ilk kararları alındı. Bu ilk düşünceler özverili çalışmalar sonucu gelişti ve 1995 yılında, Karaçaylıların göç edip ilk yerleştikleri Eskişehir, Yazılıkaya’da (Antik Frig kenti-Midas) bir kutlam günü düzenlenmesine, adının da “Nart’lanı Toy Küni” olmasına karar verildi. Bu etkinlik, daha sonraları, farklı mekânlarda kutlandı. Bu kez de, Eskişehir’in çok güzel bir mekânı olan “Şehr-i Derya” parkında yapıldı. Tabbi ki, 1995 yılından bu yana çok benimsendi ve katılım her yıl daha da arttı. 20’cisini düzenlediğimiz, bu gün, 22 Ağustos, 2015 yılı olan, buy yıl da 10.000 kişiye yakın katılımcının iştirak edeceğini tahmin etmekteyiz. Bu gün buraya, ülkemizden, Eskişehir civarı köylerinde yaşayan Karaçaylıların yanı sıra, Kütahya, Afyon, Konya, Yalova, İzmir, İstanbul ve Ankara’dan da katılımcıların geldiğini biliyoruz. Ancak, daha bilemediğimiz illerden katılanların olduğunu ve Kafkasya’lı olmayan katılımcıların olduğunu da sanıyoruz. Ayrıca, özellikle bu günü bizlerle kutlamak için Atayurt, Kafkasya’nın Elbrus bölgesinden temsilciler, konuklar ve genç bir halk dansları gurubu ile son zamanların popüler Garmon sanatçısı, Osetyalı sanatçı Larissa Sadikoeva hanım da ikinci kez şeref verdiler. Kendilerinin ve diğer bütün katılımcıların iştirakından çok mutluyuz”⁷.

⁶ Gürbüz Aktaş, alan araştırması, Eskişehir Kuzey Kafkas, Karaçay-Balkar Kültür ve Dayanışma Derneği, Eskişehir, 8.11.2014.

⁷ 6-Dip. Gürbüz Aktaş, alan araştırması, (Tekin Koçkar ve Hacımurat Dağıstanlı ile röportaj.), “Nart’lanı Toy Küni” kutlaması, Eskişehir, Şehr-i Derya Parkı, 22 Ağustos, 2015

Bu kutlamaya, ayrıca, Türkiye'deki Kafkasya'lı toplum arasında çok tanınan, her Kafkasyalı'nın halk dansları çalışmalarında onun müziği ve dansıyla ilham aldığı sevgili dostumuz, Hacımurat Dağıstanlı da hem müziği ve hem de çalıştığı genç Kafkas Halk Dansları grubuyla katıldı. Ona da sorduk bu kutlamanın önemini; o da "Nart'lanı Toy Künü" kutlaması hakkındaki düşüncelerini kendi sözleriyle dile getirdi: *"Bu kutlamanın önemli yanlarından biri, gençlerimize kendi kültürlerini "KHABZE" diye adlandırdığımız, kendi gelenek ve göreneklerini sanatsal yönden öğretmek. Ben halk danslarının öğretirken aynı zamanda onlara kendi kültürlerinin toplumsal değerlerini de öğretmeye çalışıyorum. Maalumunuz, devir değişiyor. Bu çocuklar burada, Atayurttan uzakta doğup büyüyorlar; dahası, günümüz teknolojik çağı onları kültürlerinden uzaklaştırıyor. Biz de halk oyunları yoluyla onlara bu kültürlerini öğretirken, aynı zamanda toplumsal bağlarımızı güçlendirip, kendi değerlerimizi yaşıyor, geleceğe aktarıyoruz"*⁸.

Günümüzde, büyük Kafkasya toplumunun bir parçası olarak, Karaçaylı'lar, Türkiye kültür mirasına farklı bir zenginlik katmaktadırlar. Örneğin bu Nart'lanı Toy Künü" artık Türkiye'nin kültürel değerleri arasındadır. Bu açıdan, Nart'lanı Toy Künü amaç ve kapsamıyla tam bir bütünlük içindedir. Bu etkinliğin amacı ve kapsamı hakkında sohbet ettiğim kaynak kişiler, katılımcılardan alınan bilgiler ve kutlama süresince izlediğim etkinlikler gösterdi ki "Nart'lanı Toy Künü", toplumsal önemi ve işlevselliği bakımından, iki ana amaca hizmet etmektedir: *1-Toplumsal Birlikteliğin Sağlanması, 2-Kültürel Mirasın Korunup Geleceğe Aktarımı*. Bu iki alana kendi kapsamlarında kısaca değinelim.

1-Toplumsal Birlikteliğin Sağlanması:

Nart'lanı Toy Künü kutlamalarını toplumsal birlikteliğin (solidarity) sağlanması bakımından, sosyo-politik kapsamda, fonksiyonel olan birkaç alt başlık altında değerlendirmek gerekir; çünkü bu fonksiyonel alt başlıklar etkinliğin düzenlenme amaç ve nedenlerine doğrudan hizmet etmektedir. *Tarihsel geçmiş, Kültürel kimlik, Sosyal ve toplumsal bağların korunması, Geleneklerin genç kuşaklara aktarılması, Dil, din ve inanç değerlerinin korunması ve aktarılması* bu alt başlıklar olarak sıralanabilir. Tabii ki, burada bahsi edilen politika, siyasi amaçlı bir politika değil, toplumun birlikteliğini ve sürdürülebilirliğini düzene koyan kurallar politikası anlamındadır. Yukarıda sözü edilen alt başlıklara kısaca değinelim.

Tarihsel geçmiş canlı tutma, Karaçaylı toplum açısından, "Nart'lanı Toy Künü" kutlamasının öncelikli nedenlerinden biridir. Bu sebeple de, toy geçmişte Atayurtta yapılan kutlamaya atfen yapılmaktadır. Doğası gereği geçmişe olan bağı açık bir şekilde görülmektedir. Bu bağlamda, yirmincisi düzenlenen bu toyda, Kafkas toplumunun her bireyinin, kendi tarihsel geçmişiyle bağlarını güçlendirme ve geleceğe

⁸ Gürbüz Aktaş, alan araştırması, (Tekin Koçkar ve Hacımurat Dağıstanlı ile röportaj.), "Nart'lanı Toy Künü" kutlaması, Eskişehir, Şehr-i Derya Parkı, 22 Ağustos, 2015

aktarma isteği, kolektif bilinç canlı tutularak, teşvik aracı uygulamalarla, özellikle, genç kuşaklara aktarımı çok net bir şekilde sezilmektedir. Bununla beraber, Atayurt'tan göçün Karaçaylı'larda yarattığı acıların öğrenilmesi, bu yolla, atalarıyla ruhsal bağlarını sürdürmeleri bu tür etkinliklerde daha güçlü bir şekilde sağlanmakta, geçmişe bağlılığın gücü yenilenmektedir.

Nitekim Türkiye'de doğup büyümüş Karaçaylı'larla yaptığım sohbetlerde geçmişte atalarının neler yaşadığını, göç sırasında yaşanan acılar, kaybedilen yaşamlar bakımından, tarihin onların yaşamları üzerinde yarattığı etkiyi bu tür etkinliklerde daha çok idrak ettiklerini ve öğrenmekte olduklarını tekrar tekrar dile getirdiler. Bu da bizlere, toyun, amacı ve kapsamı bakımından, hem sözlü tarih, hem de sözel anlatı olarak, mitoloji açısından bir köprü oluşturmakta ve tarihi bağı güçlendirme açısından amacına ulaşmakta olduğunu göstermektedir.

Kültürel kimlik sorumluluğunun taşınması, bakımından Nart'ları Toy Küni kutlamasının önem arzettiğini söylemek yanlış olmaz. Zira, geçmişte olduğu gibi, bu toyda da her kabileden Kafkasyalı ortak bir kimlik altında toplanarak birlikteliklerini vurgulamaktaydılar.

Bilindiği gibi, kültür dinamik bir olgudur. Bu dinamizimin her toplum üzerindeki etkisi de sürekli değişimle sonuçlanmaktadır. Zaten dinamikliğin kültür açısından kaçınılmaz gereği de budur. Bu kaçınılmaz gereklilik, göç eden Kafkasya'lıların süreç içinde yaşadıkları doğal kültürel değişimlerine de etki etmiş yeni coğrafyada, kültürel sapma açık bir şekilde gözlemlenmiştir.

Türkiye'deki Kafkasya toplumu açısından bu değişimlerden, beklide, en önemlisi, süreç içinde, kültürel sapmanın somut örneği olarak, bütün Kafkasya'lıları kapsayan ve onlara özgü, "Çerkes" kimliğinin verilmesi olmuş, kafkasya kökenli her birey, ait oldukları soy bağı ve statü gözetilmeksizin, "çerkes" olarak adlandırılmıştır. Bu kimlik Kafkasyalı topluma dışarıdan verilen bir kimliktir. Kendi aralarında her bir kabilenin kendi adı, soy bağı ve statü farkı elbette ki vardır ve bu farklılık ciddiyetle de korunmaktadır. Bu açıdan kültürel kimlik değişimi, doğaldır ki, ilk dönemlerde (hatta belki günümüzde bile) bazı kabileler ve aileler arasında, sosyo-kültürel ve sosyo-politik açıdan bir rahatsızlık yaratmış olabilir. Ancak, sonraları bütün Kafkas toplumu, özellikle de bu yeni coğrafyada doğup büyüyenler için, ciddi bir övünç kaynağı olmuştur.

Çerkes kimliği Kafkasya toplumuna güçlü bir sosyal bütünlük sağlamış, onlar için, yeni vatanlarında, büyük Kafkasya toplum bağına oluşturmalarına çok net bir olanak sağlamıştır. Böylece, birkaç kuşağı kapsayan süreç içinde, ne göç edenler, ne de yeni coğrafyada doğup büyüyenler kendilerini yabancı olarak görmemiş, sahip çıktıkları yeni topraklarında özgün kültürlerini korumak ve her fırsatta tanıtmak onlar için gurur kaynağı olduğu gibi, kültürün sürdürülebilirliği bakımından toy gibi toplumsal kutlama etkinlikleri düzenlemeye amaç olmuştur.

Günümüzde Kafkasya toplumu kendi aralarında Karaçay, Abaza, Kabardin, Adige, Abhaz, Asetin ve diğerleri gibi kabile ve soy bağıyla farklılıklarını açıkça gösterirken, toplumsal birlikteliğin sembolü ve gücü bakımından hepsi ortak olan, “ÇERKES”, kimliğini kullanmaktalar. Bu da toyun düzenlenme amacına ciddi derecede hizmet etmektedir.

Ufuk Tavkul Kafkasya'nın coğrafi kimliğini şöyle açıklamaktadır: “*Tarih boyunca, sosyolojik rahatsızlık döneminde, diğer Kafkasya kabileleriyle birlikte onların coğrafi kimliği olacak, Kafkasya adı altında, ortak bir toplum ve kültürel coğrafya oluşturdular.*” Bu coğrafik kimliğe ilişkiyle, benzer olarak, Kafkasya'dan Anadolu'ya göç eden halkın, “Çerkes” adı altında büyük bir kültürel kimlik oluşturmaları aynı toplumsal amacı taşıdığına bir göstergesidir. Nitekim Nart'ları Toy Künü'nde bu bütünlük çok açık görülmekte, Kafkasyalı halk bir bütünlük içinde birbirleriyle dans edip şarkı söylerken birliktelikleri ve birbirlerine olan saygı ve bağları davranışlarına samimiyetle yansımaktaydı⁹.

Sosyal ve toplumsal bağların korunması ve geleneklerin aktarılması aynı zamanda bu etkinliğin birincil amaçlarındandır. Toy gününde de bu amaç çok net bir şekilde izlenmekteydi. Genel olarak sosyal bağlar ve davranış kuralları, Kafkas toplumlarının tamamının dikkatle uyum gösterdiği bir davranıştır. Doğal olarak da, bu kutlamanın amaç ve kapsamı bakımından, kültürün doğal sapmadan azami derecede etkilenmesini önlemek bakımından, üstünde önemle durulan ve ciddiyetle işletilen bir fonksiyondur. Aslında sosyal ve toplumsal bağların korunması ve geleneklerin aktarılması her Kafkasyalı ailenin günlük yaşamı içinde doğal olarak öğrenilmiştir; bu nedenle, bu tür ortamlarda bu kurallara özenle dikkat gösterilmesine çok da gerek yok gibi düşünülebilir. Ancak, heterojen bir toplumda, birkaç kuşağın doğup büyüdüğü geleneksel guruplarda bu davranış kuralları giderek zayıflamakta, hele de uygulanmadığı zaman çabucak yitirilmektedir. Kafkasya toplumu da bu zayıf halka sapmanın farkındalığıyla, bu tür etkinliklerde, bu davranış kurallarını ciddiyetle yürütmekte, öğretip uygulayarak sürdürülebilirliğini amaçlamaktadır.

Toy Künü kutlaması sırasında da geleneğin aksaksız yürütülmesi dikkat çekmekteydi. Bu bağlamda, kültür içinden biri olmaya da gerek yoktu; zira Kafkasyalı toplumun bütün bireyleri toplum dışı katılımcılara da aynı kurallar çerçevesinde davranmaya özen gösterirken, amaç ve beklenti, teknolojik çağın getirdiği hızlı kültürel sapma ortamında, bu ilişkilere sıkı sıkıya bağlı kalıp, hassasiyetle bu güne kadar korumayı başaran önceki kuşakların, bu yaşam tarzını gençlere direct olarak emanet etmekte.

⁹ “Re-Naming Karachai Cultural Heritage In Turkey, Retaining, Protecting and Transferring the Tangible and Intangible Cultural Heritage of Karachai Society”-Ethnogenesis, Ethnic and Socio-Political History, Origin of Language and Culture of the Karachay-Balkar People”, Russian Academy of Science, Moscow, November, 23-29, 2014, s.3.

Geleneklerin korunup aktarılması Karaçaylı'ların çok özen gösterdikleri başka bir davranış olarak, toylar uygun alanlar olarak işlevseldir. Bu sebeple, kültüre özgü adetlerin ve geleneklerin, aile içi ortamın dışında, uygulandığı yerlerin başında Toy ortamları gelmektedir. Bu ortamlar Nart'lanı Toy Künü gibi geniş katılımlı da olabilmekte, herhangi bir ev ortamında olduğu gibi, küçük de. Bu doğal alanlarda, halk, geleneklerini yaşamakta, genç kuşaklara öğretmekteler. Örneğin evlenme gelenekleri önemli kurallara tabiidir. Karaçaylı toplum kendi soy bağından yedi kuşak öncesine kadar kardeş sayılmak nedeniyle aynı kabileden akraba evliliği yapmazlar. Bu durum Türkiye'de de hala devam etmektedir.

Toylarda bu tür akraba ilişkileri de araştırıldığı için bu geleneğin uygulandığı ve öğretildiği en iyi ortamlardan biridir. Geleneksel evlenme kurallarına uyuma zorunluluğu nedeniyle, toylarda birbiriyle ilgilenen kişiler hemen akraba arayışı içine girer ve durumunu bu kurallara göre düzenler. Kültürün aktarımı bakımından da, toy ortamları fonksiyoneldir. Ayrıca, misafirlik, akrabalık, arkadaşlık bağları ve benzeri gibi davranışlar yine adetlerin uygulanış çerçevesinde uyumla yürütülmektedir. Bu uyum Nart'lanı Toy Künü etkinliğinde uygulanan ve öğretilen sosyal davranışlar açısından çok dikkat çekiciydi. Burada şahit olduğum bir örnek şuydu: Yurt dışından davetli, ünlü bir sanatçı ve misafir olmasına ragmen, Kafkasya'lı Asetin olan Larissa Sadıkoeva'yı misafir götürmek için Ankara'dan katılan, Türkiye'li Asetin gençler, büyük (aksakal) olması bakımından Tekin Koçkar'dan izin alarak kendisini bir süreliğine misafir edebilmişlerdi. Larissa, kendisi de, davetli sanatçı olmasına ragmen, tamamen sıradan birisi gibi, bu kurala uyum göstermiş, ancak bu izin verildikten sonra kendi akrabalarına katılabiliyordu. Bu da, dışarıdan biri olarak, benim için bu toplumda kurallara uymun ne ciddiyetle yürütüldüğünün bir kanıtıdır.

Anadilde iletişim ve inanç değerlerinin uygulaması toylarda, diğer kültürel miras ürünleri gibi uygulaması doğal olarak yer alan öğelerdendir. Bu bakımdan toy ortamları inanç değerleri ve konuşulan dilin pratiği açısından da fonksiyoneldir. Özellikle diaspora topluluğu için bu ortamlar çok önemlidir. Zira onlar bu tür ortamlarda hem dillerini konuşup hem de inançlarının pratiğini yapma şansına sahip olurlar. Türkiye'deki Karaçaylı'lar ve diğer Kafkasya toplulukları da, aile ortamı dışında, anadillerini ve inanç değerlerinin uygulamasını, Nart'lanı Toy Künü gibi ortamlarda gerçekleştirmekteler.

Bu toyda da bu öğeler hem dil hem de inanç açısından yer almıştı. Tekin Koçkar'ın Karaçayca yaptığı duanın (alğışın) ardından diğer konuşmacılar da dilek ve temennilerini anadilde yaptılar. Ardından, önce Tekin Koçkar sonra da dernek başkanı Musa Korkmaz konuşması bitiminde, Müslümanlık öncesi, pagan inançlarına kadar uzanan bir gelenek olan, fermante darı ve mısır bozası içerek toylarının kutlu olmasını diledikleri bir ritüel gerçekleştirdiler. İnançları gereği, toplumsal bir kutlama ve benzeri bir etkinlik yapılmadan önce, sağlık başarı ve mutluluğa atfedilen bir konuşmanın ardından fermante edilmiş Boza içilmektedir. Bu gelenek diğer Kafkasya toplulukları

geleneklerinde de, bazı farklılıklarla yer almaktadır. Örneğin Dağıstan'lılar şerbet, Abhazlar, Gürcüler şarap içimekteler. Öte yandan, aynı kültür eski Türk geleneklerinde kımız içimiyle uygulanmaktadır.

Bilindiği gibi Kafkasya'da günümüzde farklı inançlarda topluluklar bulunmaktadır. Karaçaylı'ların da, diğer Kafkasyalı kabileler gibi, Müslümanlık öncesinde, çok tanrılı pagan inanca sahip oldukları bilinmekte ve bu tür ritüellerin bu geçmişe atfen yapıldığı düşünülmektedir. Bu sebeptendir ki, Nart hikâyeleri, kahramanları, tanrıları ve onların efsaneleri anlatılmakta, ritüelleri uygulanmaktadır. Nart'ları Toy Künü, kültürel bir etkinlik olarak, bu kapsamda da, amacı doğrultusunda fonksiyonel bir etkinliktir.

2-Kültürel Mirasın Korunup, Geleceğe Aktarımı:

Kültürel mirasın korunup yaşatılmasında Karaçaylılar ciddi bir duruş göstermekte; hatta katı olduklarını söylemek yanlış olmaz; en azından, bu benim gözlemlerimdir. Bu sebeple, yukarıda bahsi yapıla toplumsal ve sosyo-politik değerlere gösterilen öneme paralel olarak, Nart destanları, halk dansları, müzik, seyirlik oyunlar ve etnoğrafik halk yaratıları gibi kültürel mirasın aynı hassasiyetle korunup ve aktarılması Karaçay toplumu için büyük önem taşımaktadır. Bu kültürel miras ürünlerine kısaca değinelim.

Mitolojik Nart destanları ve hikâyeleri, yukarıda da bahsedildiği üzere, Kafkasya kültürü içerisinde geniş bir yer kaplamaktadır. Zira bu destanlarda halk, tarihini, edebiyatını, danslarını, müziğini, kahramanlarının yaşamlarını, aşklarını, ölümlerini sanatlarını bulmaktadır. Bu destanlardan burada detayla bahsetmek konumuz dışında olsa da bu kültürün hem Atayurtta ve hem de diasporada ciddiyetle önemsendiğini söylemek gerekir. Çünkü hem Atayurtta bu destanlara ve hikayelere çok ciddi seviyede bakılmakta, hem de diasporada. Örneğin, 2014 Kasım ayında Moskova'da Rus Bilimler Akademisinde, Kasım 23-29, 2014 tarihleri arasında gerçekleştirilen, benim ve Tekin Koçkar'ın birlikte katıldığımız, "*Ethnogenesis, "Ethnic and Socio-Political History, Origin of Language and Culture of the Karachay-Balkar People"*", başlıklı kongrede, Nart Destanlarına da çok geniş yer verilerek, bunların oluşumu ve varyantlarına bilimsel bir bakış açısıyla inceleme getirildi. Dahası bu inceleme yalnız Karçay-Balkar halkını değil, bütün Kafkasya genelinde kapsayarak, bu alanda çalışması bulunan, Azerbaycan, Ermenistan, Gürcistan Türkiye ve Asya ülkelerinden Özbekistan, Moğolistan Türkistan ve ayrıca Rusya'dan katılımcıların çalışmalarına yer verilerek, bu destanların kültür içindeki önemi ve varyantları kongre boyunca tartışıldı. Konuya ciddi özen göstermeliler ki, katılımcılara hem Rusça, hem de İngilizce yazılmış "Nart Destanları" kitapları bile hediye edildi.



Foto. 5. Elbursoid, Nart kahramanı Sosruka

Nartları toy künü'nde de, aslında kutlama amaç ve nedenleri çeşitli olsa da, bu destanların geçmişe ve kültür oluşumuna bir bağ olması nedeniyle, Kafkasya toplumu için de büyük önem taşıdığını, gün boyu süren etkinliklerden (ritüeller, adetler, gelenekler, sosyal ilişkiler), hissetmemek neredeyse imkansızdı.



Foto. 6 G. Aktaş. Resimlerde Nart kahramanları

Kafkas halk dansları Toyda, her yıl olduğu gibi, görkemli ve en popüler yeri tutmaktaydı. Zaten Kafkas halk dansları söz konusu olduğunda her Kafkasyalı'nın kanı daha farklı bir coşkuyla kaynamaktadır. Bu sebeple, Karçaylı'lar bu danslara, büyük bir hassasiyetle sahip çıkmakta, korumakta ve uygulamaktalar. Genç kuşak, ailelerinin teşvikiyle, bu dansları öğrenmek için özel bir zaman ve enerji harcamakta ve her fırsatta sergilemekteler.

Toyda Eskişehir Kuzey Kafkas, Karachai-Balkar Kültür ve Dayanışma Derneğinde, Hacımurat Dağıstanlı'nın hazırlamış olduğu “*Mingitau*” Kafkas halk dansları genç ve çocuk grubunun sunduğu başarılı gösterilerin yanı sıra, Konya, “*Dombay*” Kafkas Halk Dansları, Yalova, “*Eliya*” Halk Dansları topluluğu ve Rusya Federasyonu Nalçik şehri'nden “*Elbrus*” Genç Halk Dansları Topluluğu'nun gösterileriyle coşku zirvedeydi.



Foto. 7. KKEKBD. Genç grubu, Mingitau Kafkas Halk Dansları, Eskişehir Kuzey Kafkas Karaçay-Balkar Dayanışma Derneği.



Foto.8. KKEKBD, Eskişehir Kuzey Kafkas Karaçay-Balkar Dayanışma Derneği Mingitau çocuk grubu.

Eski dönemlere ait mitolojik konulu ve ritüelistik dansların sahne gösterimi yanı sıra, Karaçayca “TEPSEU”, diğer Kafkas dillerinde farklı adlandırılan ve hemen her Kafkasya’lı tarafından bilinen yerel grup danslarıyla hüner sergileyen bireysel danslar sahne dışında da, halk tarafından, büyük coşkuyla sergilendi: Tüz Tepseu, Tögerek Tepseu, Abezek, İsteme, Danis, Tunçukgan, Ziyabiy, Kapateyna, Mıçgı, Aslanbiy, Süzülüp, Kiyikle, Cörme, Biynöger, Dolay, İynay Tepseu Karaçay – Malkar yörel danslarının bazılarına örnektir ¹⁰. Bunlar arasından: Tüz Tepseu, Tögerek Tepseu, Abezek (Wuic) ve Apsua gibi danslar, toylarda mutlaka oynanan, olmazsa olmazlar arasındadır.

¹⁰ Türkiye’de Kafkas Halk Danslarının Gelişimi, Kocaeli Üniversitesi-MOTİF, Kültürel Değişim Sempoiumu, Kocaeli, 2005, (Koçkar, 1987; Kayseri, 2002; Cavrişvili, 1975; Grikurova, 1961; Hesenov, 1986; Özkan, 1968; Lezginka, 1964; Çveneburi, 1997; Esen, 2000; Nagaytseva, 1986; Kudaev, 1984)



Foto. 9 KKEKBD, Rusya Federasyonundan, “Elbrus” Genç Halk Dansları Topluluğu



Karekod 1



Karekod 2



Karekod 3

NOT: Toy gününde yapılan danslar canlı olarak yukarıdaki kare kodlar okutularak youtube aracılığıyla izlenebilir.



Foto. 10 KKEKBD, Katılımcılar yerel halk danslarını yaparken



Foto. 11. KKEKBD, Tüm katılımcı dans gurpları

Kafkas müzikleri de bu kutlamada hem yerli ve hem de yabancı Kafkasyalılar tarafından aynı coşku, istek ve hazla sergilendi. Kafkas müziklerinin usta yorumcusu Larissa Sadıkoeva, bu yıl tekrar daveti olarak, Toya farklı bir renk kattı. Sempatik duruşu, usta garmon tekniği sunumu ve geleneklerine bağlılığıyla, bütün Kafkasyalı'ların sevgisini kazandı.

Ayrıca, Eskişehir Kuzey Kafkas, Karachai-Balkar Kültür ve Dayanışma Derneğinin müzik çalışmalarını sergileyen bir çağdaş müzik topluluğu da özgün gösterileriyle kendi yerel müziklerine farklı bir sunum kazandırarak, beğeni topladılar.



Foto. 12 KKEKBD, Larissa Sadıkoeva

(Rusya Federasyonu, Kuzey Osetya-Alan Cumhuriyeti Halk Sanatçısı)

Seyirlik oyunlar da Nart'ları Toy Künü kutlamalarının vazgeçilmezleri arasındadır. Bu oyunların bazıları sportif ve hüner sergileyen, bazıları, teatral konuluyken, bazıları da güldürüye yönelik oyunlardır: Teke Aksakal (mitojik teatral maske oyunu) , Kol Taşı atma (sportif-gülle atma benzeri bir oyun), Kozbörk (hüner oyunu-yağlı ve kaygan bir deri şerit kullanılarak üç ayaklı bir düzeneğin tepe noktasına tırmanarak, direğe asılı içi şeker, kuru yemiş, para ve çerezle dolu torbayı alma

yarışması.), Dırğa tutuş (sportif -bele bağlı kayışlardan tutarak güreşme), Cigitovka (At yarışları, at üzerinde yapılan oyunlar.) popüler seyirlik oyunlardır.

Bu oyunların oynanmasında, yukarıda da bahsedildiği gibi, kutlamanın yapıldığı yer ve oyuncularla bağımlı bazı değişiklikler olmaktadır. Örneğin önceki yıllarda gerçekleştirilen *kozbörk* ve *cigitov*, kutlama yerinin uygun olmaması ve bazı olanaksızlıklar nedeniyle bu yıl yapılamadı. Bu yıl yapılmayan bir başka oyun da mitolojik konulu, meşhur aksakallı “teke” seyirlik oyunudur.

Popüler bir seyirlik oyun olan “teke” oyununu Tekin Koçkar, bu oyuna ilişkin makalesinde şöyle anlatmaktadır. *“Teke kültü Kuzey Kafkasyalı Karaçay - Malkarlıların avcılıkla geçimlerini sağladıkları dönemlerde ortaya çıkmıştır. Ancak toplum toprağa bağlanmaya başladıktan sonra ve tarım geliştikçe bu “Teke” kültü tarım, hayvancılık ve günlük yaşamla ilişkilendirilerek bir maske ile sembolize edilmeye başlanmıştır. Karaçay – Malkarlılarda beyaz sakallı Teke en değerli varlıktı. En büyük saygıyı “Aksakallı Teke” görürdü. Dağlı Karaçaylı ve Malkarlıların geleneklerinde en önemli yeri tutan yaşlılar, Tamada’lar, otorite sahibi ve saygı duyulan kimselerdir. Bu nedenle, bu teke maskesi aksakallı olur ve “Saygı ve otorite” anlamlarının her ikisini de taşır.*

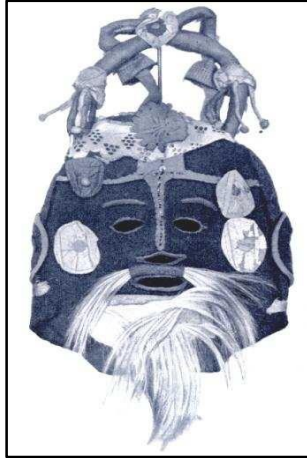


Foto. 12 Tekin Koçkar

Karaçay – Malkarlılarda son dönemlere kadar Teke olmadan hiçbir düğün, eğlence ve toplantı yapılmazdı. Teke maskesi uzun sakallı, boynuzlu, göz kısımları açık olur. Göz çevresi kırmızıya boyanır, kulakları uzun olur. Bu maske keçe ve çeşitli renkte kumaşlardan dikilir”¹¹.

¹¹ M. Tekin Koçkar, Karaçay - Malkarlılarda Oynanan İmece Oyunu "Teke – Aksakal, Halk Kültüründe Tiyatro Uluslararası Sempozyumu Motif Vakfı, Yeditepe Üniversitesi 25 – 27 Aralık, 2008, s.1 (geniş bilgi için aynı makaleye bakılabilir.)

Etnoğrafik halk yaratıları her kültürde olduğu gibi, Karaçaylı'larda da çok hassasiyetle korunan ürünlerdir. Eski dönemlere ait yöresel halk giysileri, takı ve bezeme malzemeleri (gümüş, altın v.b. eşyalar) kullandıkları, gümüşten yapılmış, işlemeli, malzemeleri olan kama, kılıç, fişeklik, kemer, ev kullanım malzemeleri ve daha birçok etnoğrafik ürünler hala olabildiğince korunmakta ve gelecek kuşaklara devredilmektedir. Örneğin, günümüzde dahi, her Karaçaylı ailede (diğer Kafkasya'lı ailelerde olduğu gibi,) mutlaka bir Çerkes kaması, kostüm parçası ve gümüşten yapılmış kemer ve takı ürünleriyle, içki içmede kullanılan boynuz v.b. etnoğrafik bir parça bulmak mümkündür. Bu ürünler özel kutlama günlerinde, uygun olabildiğince, sergilenmekte, kullanılmaktadır. Özellikle yöresel halk giysileri ve takıları, etnik toplumun görsel belirleyici özelliğini taşıması nedeniyle, hala popülerliğini korumakta ve mutlaka kullanılmaktadır. Nart'ları Toy Künü kutlamasında da, doğal olarak, zengin bir giysi şöleni sergilendi. Kendi kültürüne ait bu güzel giysileri giymek, onunla poz vermek, bu giysiler içinde danslarını sergilemek, gördüğüm her genç Kafkasyalı gencin gözlerinden okunan bir gururdu.

Larissa Sadıkoeva bile kendi elleriyle yapmış olduğu yöresel giysisiyle sahne aldığı anda, sanki bir kaç dakika önce sokak giysileri içinde konuştuğumuz mütevazı kişi değil de, aniden, mitolojik dönemlerden bu güne düşmüş prenses misaliydi. Kendi kültürüyle böylesine derin bağlar kurmuş ve güçlü duygular taşıyan halkın yaratıları da, doğal olarak, el sanatlarına yansımış, ortaya özgün estetik güzellikler çıkmıştır.

Kutlamadaki dans gruplarının fotoğraflarından kostüm, aksesuar ve etnoğrafik ürünlerin bir kısmının görülebilmesi nedeniyle ayrıca görselleri eklenmemiştir.

SONUÇ

Karçay adet ve ananeleri çerçevesinde, yemesinden, oturmasına; dansından, müziğine; özgün bir kültür mirası sergisi olanca parlaklığıyla gözlerimizin önünden akıp giderken, genç-yetişkin-yaşlı, herkesin toy buluşması büyük bir coşkuya dönüşerek gecenin karanlıklarına kadar sürdü.

Kutlama alanına atılan ilk adımdan itibaren, katılımcıları "*hoş geldiniz*", sözleriyle karşılayan gençlerin yüzlerindeki heyecanı ve mutluluğu görmemek, okumamak imkânsızdı. Kafkasyalı halkın saygılı ve misafirperver tavrı, bu kutlamaya gösterdikleri ilgi ve önemi gösterirken, garmonuyla, dolisiyle muhteşem Kafkas müziklerini seslendiren yaşlı ve genç müzisyenlerin coşkusu insanı yerinde dans ettiriyordu.

Kostümünü, kalpağını, kemerini, kamasını makyajını düzelterek, sahnede birer prens ve prenses misali görünmek için uğraşan Kafkasyalı genç dançaların heyecanlı bekleyişi katılımcıları onlar kadar heyecanlı ve coşkun bir kutlama havasına sokuyordu.

Böylesine başarıyla düzenlenmiş bir toyun ardından yukarıda anlatılan hedef, amaç ve ortamda edindiğimiz coşkun tecrübe dışında söylenecek söz mutlaka görmeye değer olduğudur.

Bu özgün kültür mirası sergisini, ciddi bir enerji ve zaman harcayarak kutlamaya dönüştürerek, 20 yıl önceden bu güne taşıyan, “Eskişehir, Kuzey Kafkas Karaçay-Balkar Kültür ve Yardımlaşma Derneği üyelerini sadece etkinlikteki başarıları için değil, kültürel zenginliklerimize gösterdikleri ilgi ve saygıdan dolayı kutlarım. Şahsi temennim bu kutlamaya tekrar katılabilmek şansına sahip olamaktır.

KAYNAKLAR

- AKTAŞ, Gürbüz. Alan araştırması, Nart’lanı Toy Künü, Eskişehir Şehr-i Derya Parkı, Ağustos 22, 2015.
- TAVKUL, Ufuk (2015) Tavkul, <http://www.circassiancenter.com/cc-turkiye/arastirma/0287>, alıntı tarihi; 05.10.2015.
- Re-Naming Karachai Cultural Heritage In Turkey, Retaining, Protecting and Transferring the Tangible and Intangible Cultural Heritage of Karachai Society”-Ethnogenesis, Ethnic and Socio-Political History, Origin of Language and Culture of the Karachay-Balkar People” Russian Academy of Science, Moscow, November 23-29, 2014, s.3.
- Dip: “Re-Naming Karachai Cultural Heritage in TURKEY, Retaining, Protecting and Transferring the Tangible and Intangible Cultural Heritage of Karachai Society”-Ethnogenesis, Ethnic and Socio-Political History, Origin of Language and Culture of the Karachay-Balkar People” Russian Academy of Science, Moscow, November 23-29, 2014, s.3.
- Dip: Field research interview with Kaynak- Musa Korkmaz, Eskişehir Kuzey Kafkas, Karachai-Balkar Kültür ve Dayanışma Derneği, Eskişehir, 8.11.2014.
- Dip. Gürbüz Aktaş, alan araştırması, (Tekin Koçkar ile röpröraj.), “Nart’lanı Toy Künü” kutlaması, Eskişehir, Şehr-i Derya Parkı, 22 Ağustos, 2015
- 6-Dip. Gürbüz Aktaş, alan araştırması, Hacımurat Dağıstanlı ile röpröraj.), “Nart’lanı Toy Künü” kutlaması, Eskişehir, Şehr-i Derya Parkı, 22 Ağustos, 2015
- Dip. Ethnogenesis, “Ethnic and Socio-Political History, Origin of Language and Culture of the Karachay-Balkar People” Russian Academy of Science, Moscow, November 23-29, 2014, s3.”
- Dip.8-Grafiklerle mitler ve kahramanlar (Etnogenesis Kongresi sergisi, Moskova, Kasım 22, 2014)
- Doç. Dr. Gürbüz Aktaş-Uzm. M.Tekin Koçkar, Türkiyede Kafkas Halk Dansları Kocaeli, (Koçkar, 1987; Kayseri, 2002; Cavrişvili, 1975; Grikurova, 1961; Hesenov, 1986; Özkan,1968; Lezginka, 1964; Çveneburi, 1997; Esen, 2000; Nagaytseva, 1986; Kudaev, 1984)
- KOÇKAR, M. Tekin, (2008) Karaçay - Malkarlılarda Oynanan İMece Oyunu Teke – Aksakal, Halk Kültüründe Tiyatro Uluslararası Sempozyumu, Motif Vakfı, Yeditepe Üniversitesi 25 – 27 Aralık, 2008, s.1.

KARACHAY-MALKAR FOLKSONGS AND THEIR HUNGARIAN CONNECTIONS

Karaçay-Malkar Ezgileri ve Macar Paralelleri

János SIPOS*

Öz: Tarih olguları Macar ve Karaçay halk müziğinin birkaç tabakası arasında genetik bağlantısının olmasını mümkün kılar. Ve gerçekten, incelediğimizde birçok Karaçay ezgisinin yakın veya benzer Macar ezgisi olduğunu görebiliriz. Tüm derlemeyi temsil eden 357 Karaçay ezginin üçte birinin Macar benzeşmeleri bulmak mümkündür.

Bütün bunlar Macar ve Karaçay müziğinin kayda değer çok sıkı bağlantısını gösterip üstte incelediğim ezgi paralelliklerinde de görebildiğimiz gibi bir eşitlik anlamını taşımamaktadır. Yine de seyirler, ton, ritim şemaların vs. konuların bu kadar büyük boyutlardaki paralelliği bizi düşündüren ve ikna etmeye yetecektir.

Karaçay ve Macar çocuk ezgileri arasında daha geniş bir üslup benzerliği yanısıra kayda değer benzerlikler tespit edilebilir. Karaçay-Malkar mezmur ezgileri, inici ezgileri ve ağıtların bir kısmı ise Macar, Anadolu ve Bulgar, Slovak, Rumen ve birkaç başka milletin ezgilerinin de kısmen temsil etmiş olduğu Bartók'un en eski "üslup-tarz" olarak tanımladığı gurubun bir parçasıdır. Söz konusu ezgileri her millette bulamayız.

Yeni olguların kurulabilmesi için Karaçayların komşu milletlerinin Oset, Kabard ve Çerkeslerin halk müziğini de tanımamız gerekli olacak, çünkü bu milletlerin ve Karaçay-Malkarların halk müziğinde birkaç müziksel tabaka arasındaki benzeşme bulunmaktadır.

Anahtar kelimeler: karşılaştırmalı halk müziği araştırması, etnomüzikoloji, Macarlar, Karaçay-malkarlar

Makale Gönderim:
18.10.2015
Kabul Tarihi:
08.12.2015

* Doç. Dr. From 1987 János Sipos has been spending some 100 months in areas inhabited by different Turkic people and collected more than 10.000 songs in Anatolia, Thrace, Kazakhstan, Azerbaijan, Kyrgyzstan, Turkmenistan, among Karachays in the Caucasus and in Turkey and American Indians (2004-2005). Based on his field work he published 16 books, 7 in English, 6 in Hungarian, 1-1 in Turkish and in Azeri language. Dr. Sipos is a senior member of the Institute for Musicology of the Hungarian Academy of Sciences, Member of the Scientific Section of the Hungarian Academy of Art and Lecturer at the Folk Music Department of the Franz Liszt Music Academy, Budapest. He is also the Hungarian Representative of the International Council of Traditional Music (ICTM, the founder of the Music of Turkic Speaking People ICTM Study Group

Summary: *Historical data permit to seek for genetic connections between certain strata of Hungarian and Karachay folk music, and indeed, several Karachay tunes have convincing or sometimes more remote Hungarian analogies.*

One third of the 357 Karachay tunes, which constitute a representative sample of the whole collection, can be paired with Hungarian analogies, sometimes more than one to a Karachay tune. That shows a close musical connection between the Hungarian and Karachay folk music stocks, but that does not mean at all identity. Yet such a large degree of similarity in melody outlines, modes, rhythmic patterns, etc. is thought-provoking.

Between the Karachay and Hungarian children's tunes some closer similarities can be found apart from a broad stylistic identity. The Karachay-Balkar psalmodic, descending and lamenting tunes belong to the Bartókian primeval „style race” to which the pertinent tunes of Bulgarian, Slovakian, Romanian and some other people's tunes belong. However, such tunes cannot be found in the music of every ethnic group

To be able to draw further conclusions, it would be important to have an insight into the music of the neighbors of the Karachays, first of all the Ossetians, Kabards and Cherkesses, as at first glance too, there are several similar musical strata in the music of these groups and the music of the Karachay-Balkars.

Keywords: *comparative musicology, ethnomusicology, Hungarians, Karachay-Malkars*

Hungarian folk music is closely connected with the music of diverse Turkic peoples. Research into this interaction has already produced considerable results, but it is far from being completed. Intriguing new questions are being raised by continuous inquiry, e.g.: Why is the music of different Turkic ethnic groups so different? Do the linguistic connections of this language family correspond to the musical connections?

The folk music of several Turkic groups has no monographic elaboration so far, and the available publications often fail to answer the elementary questions, too, so it is vitally important to carry on with the expeditions. Only when a large number of tunes have been collected during fieldwork and transcribed, and the work of other researchers has been considered, can serious comparative research work begin.

A close study of the material gathered during the expeditions can define the fundamental strata of the music of Turkic-speaking groups and their interrelations, followed by a comparison of diverse folk musics and finally, attempts can be made to draw historical conclusions. It is also to be examined how a highly complex folk music like that of the Hungarians with eastern origins in its old strata is connected to Turkic music and to the music of precisely which Turkic people.

A skeptical reader might butt in that no matter how extensive the areal field research may be, conclusions as to Turkic or Hungarian prehistory or ethnogenesis are highly questionable, for a retrospect over thousands of years is hardly more impossible than looking back over a few hundred years in the history of folk music. All we may know is that prior to the organized school system, cinema, radio and particularly television that spread wide in the 20th century, the pace of cultural change was much slower. And also, that some strata of music, e.g. the laments and the *parlando-rubato* tunes usually sung in free rhythm are surprisingly persistent.

It is a generally accepted thesis that the evolution of large comprehensive tune groups requires lots and lots of years, but they usually survive longer, too. Concerning a few genres, there might be a chance to probe into the past, particularly when they are represented by many, more or less different but stylistically connected melodies, constituting a tune layer of tune style.

Field-research based examination of the archaic elements of Hungarian folk music has time-honored traditions in Hungary. Just to mention the most important ones: Béla Bartók carried on fieldwork in Turkey in 1936, and László Vikár conducted comparative musical research in the Volga-Kama region among Finno-Ugrian and Turkic groups of people in the company of linguist Gábor Bereczki for over twenty years.

I joined this line of research some 28 years ago. In 1987–93 I spent six years in Turkey where I collected about 1500 tunes and examined another 4000, and on this basis I could be the first to outline a comprehensive picture of the complex musical styles I found there and their implications for Hungarian music. The next step was to examine

the folk music in the area between Anatolia and the Volga-Kama region through my Caucasian, Kazakh, Azeri, Kyrgyz and further Turkish expeditions. An insight into areas more to the east was ensured by research trips to the Kyrgyz, Turkmen and Mongolian Kazakh people.

By now, a collection of over ten thousand tunes – most of them videotaped – as well as interviews and photos have been accumulated. This collection is found in the Archive of the Institute for Musicology of the Research Centre for the Humanities (Hungarian Academy of Sciences) and is integrated to Béla Bartók's Anatolian collection and László Vikár and Gábor Bereczki's collection in the Volga-Kama region. So far I have published 15 books as the outcome of my researches, this one being the next in the series.

The studied ethnic groups are tied to varying degrees to the origins of the Hungarians. One example is that of the Kazakhs: some of the Cumans who migrated westward merged with the Magyars, while their tribes left in Asia took part in the ethnogenesis of the Kazakhs (Golden, 1992). Of equal importance is the North Caucasus where the ancestors of the Hungarians and those of the Karachays lived together in the territory of the Khazar Empire for some time before the Hungarian conquest of the Carpathian Basin (Róna-Tas, 1999).

Obviously, I cannot undertake the accurate mapping of the ethnically and linguistically highly diverse Caucasus as a whole. In the North Caucasus I did field research mainly among the Karachays and in the South Caucasus in Azerbaijan, in both regions among minorities as well. I complemented the North Caucasian collection with an important control material. In the late 19th and early 20th century masses of Karachay people fled to Turkey from the Russians. The deportation in 1944 of Caucasian groups to Inner Asia triggered off a new wave of exodus from the Caucasus southward. Unlike other, rapidly assimilating minorities of Turkey, the Karachays living mainly around Konya and Eskişehir still cherish their traditions.

The musical culture of this group is examined in the volume: Sipos, János – Tavkul, Ufuk, *Karachay Folksongs*, l'Harmattan Publishing House, Budapest, 2015. The book was published in e-book form as well.

In *Chapter One* I briefly survey the expeditions whose aim was the exploration of the eastern connections of Hungarian folk music. Next, I touch on the earlier field trips to the Caucasus which go back as far as the Dominican monk Otto's journey in 1232, followed by Frater Julian's and much later by the Jenő Zichy expedition. Since then, no important Hungarian research has been undertaken in the region and the ones that targeted the area mainly traversed the southern part of the Caucasus. I give a short account of our field trips among the Karachays to acquaint the readers with the studied group and the particular musical and cultural concepts necessary for the understanding of the analytic section and the lyrics.

In *Chapter Two* the emergence and eventful history of the Karachay people can be read about from the beginnings to the mass emigration fleeing the Soviet expansion in the early 20th century and the deportation of the entire ethnicity in 1947 up to the present day. The earlier Russian and European travellers' accounts about their social life, stratification, old customs, songs and deities are also conjured up.

In *Chapter Three* the reader gets the description and classification of Karachay tunes, together with links to the music of other Turkic groups. It is to be stressed that no synthesis like this of Karachay folk music has been written before. An important achievement of the analysis is the introduction of the collected 1200 tunes via a selection of 60 melodies after an acquaintance with which the majority of the rest of the tunes will appear familiar. That has great relevance to education, scientific comparison and cognition as well. The relations between Hungarian and Karachay folk music are also examined.

Chapter Four contains the scores of 287 tunes with lyrics that well represent the total of 1200 songs. For musically illiterate people the e-book form will make this chapter more enjoyable with a selection of the recordings of the presented 350 tunes. Musical specialists can get a glimpse of the practical manifestations of the tune types introduced in the previous chapter.

Chapter Five describes the Karachay language and the lyrics with an introduction of the ethnographic background. The song texts in standardized Karachay and their English translation are given in this chapter.

We do hope that the book will be of use for historians, Turkologists, linguists and the wider public, apart from comparative folk music researchers and ethnomusicologists.

Connections between Hungarian and Karachay folk music

Historical data permit to seek for genetic connections between certain strata of Hungarian and Karachay folk music, and indeed, several Karachay tunes have convincing or sometimes more remote Hungarian analogies. In addition to the similarities of melodic outlines, there are other correlations between the two folk musics, too. Let us first take a closer look at these.

Scales. The most frequent scales (63%) are the ones with minor third (b3), overwhelmingly the Aeolian (54%), far less Phrygian (6%) and Dorian (3%). Out of the scales of a major character (35%) the Mixolydian mode is predominant. This distribution more or less tallies with the Hungarian, although there is a smaller rate in minor-character tunes in Hungarian folk music. The highly complex Karachay ethno-genesis would make pentatonic scales quite probable, since in addition of multifaceted Caucasian and Iranian groups, diverse Turkic people also contributed to their ethno-genesis. It is known, however, that not all Turkic groups have pentatonic music. Unlike some layers of

Hungarian folk music which are distinctly la-pentatonic, there are hardly any Karachay tunes moving on a pentatonic scale. Pentatonic phrases or turns may at most be heard at the head or the end of a line, e.g. G,-C-D, G-E-D, E-D-C-A, A-D-C-G, at the beginning, G-E-D-C at the end of a tune, E-C-A, C-G,-A, G'-E-C and D-G, or D-A at the end of some lines. From the scale of some tunes the 2nd degree is missing but degree 6 is practically always present.

Form. In Karachay music I have found merely nine single-core tunes and three tunes that comprise three different musical ideas. This music is fundamentally predominated by two- and four-core structures, with a diversity of subgroups. In the classification songs of two long divisible lines are taken for forms of four short lines, and the refrains are ignored. Tunes whose second line terminate on the base note and are followed by a plain narrow-range line ending on the base note again are taken for two-lined tunes in most cases.

Among two-core tunes the AB form is salient (13%), and four or five items of the following schemes can be found each: AAAB, AB_vAB, AB_{BB} or AB + *refrain*. This is all familiar to Hungarian folk music, with the AAAB form being rare. (A marks a line that closes on the same degree as A, its melody outline is similar, but it moves below A.)

By far the most populous group is that of tunes with four independent melodic lines (55%) with highly diverse but predominantly descending cadential sequences. This also parallels the Hungarian case today. The most frequent ABCD (34%) form plays an important role in both Karachay and Hungarian folk music. Considerable Karachay forms are also AB^c/AB és AB/AC (9%), ABBC (1.4%) and AB/CB (2%) mostly of more archaic strata, but these forms are not frequent in Hungarian folk music. AA_(v)BC (9%) is also found in a lot of tunes, but they are mainly of art music origin.

Several four-lined tunes include consecutive seconds and thirds, there are two or three A²BAC and A³B³AB structure, whereas there is practically no line parallelism in two-lined, two-core tunes.

Of special interest are the parallel lines at a distance of a fourth or fifth, a typical feature of a stratum of Hungarian folk music. In Karachay folk music AB^{4/5}CB (5%) and AB^{4/5}AB (4%) forms are relatively frequent, the second and fourth lines progressing in parallel fourths or fifths. It is not infrequent with Hungarian fifth-shifting tunes either that lines 1 and 3 are less similar than lines 2 and 4.

The forms A⁴B⁴AB (2 tunes), A⁵A⁵A²A (1) and many A⁵B⁵AB (4) and A⁵A⁵BA (3) resemble more closely the Hungarian fifth-shifting forms. A comparison between these Karachay tunes and the Hungarian pentatonic fifth-shifting songs will clearly reveal, however, that the similarity does not necessarily imply genetic identity. What we have in Karachay folk music is not some short pentatonic twin-bar motif repeated a fourth or fifth lower, but a more or less accidental parallel movements between a higher first and a lower second part.

Some four-lined tunes descend along step progression in the form of $A^4A^3A^2A$, $A^3A^2A^2A$. Such sequential descent is not infrequent in Anatolian music either. In Hungarian folk music tunes built of sequentially descending lines are partly subsumed in the lament style, but the long lines of these Hungarian tunes considerably deviate musically from the sequentially descending Karachay dance tunes.

Some recursive, domed structures of AA^5A^5A character can also be come across, but they are the outcome of some new development possibly attributable to the Soviet period. A more detailed examination would, however, be justified in this field. Ex. 1 shows that Hungarian analogies can be found even to a Karachay tune with a specially divided third line. In the indices Hungarian variants comparable to the other domed Karachay tunes are also given.

a)

Kök kö - lek çaş me - ni ti-leyd, hoy

b)

Egy szál desz-ka megy a ví-zen, haj, haj, haj,

Men bar-sam ol al - liq-ma deyd, hoy

Bar - na le - gény áll a vó - gén, haj, haj, haj,

Bil - mey-me qa - lay e - ter-ge, Kök kö - lek çaş - ha ne der - ge

Pin-tes ű-veg a ke-zé-ben, bar-na kis-lány az ő-lé-ben,

Art - da so - qu - ra - nır - ma-mı, hoy

Meg - ő - szül a fe - je-men a gön-dör haj,

Ex. 1. Domed tune a) Karachay tune and b) a Hungarian new-style analogy

Compass. The typical tonal range of Karachay tunes is seven-eight notes, and since unlike the Hungarian songs, they do not sink below the base note, the most frequent ambitus is 1-7/8 (26%). It is followed by four relatively large compass groups: 1-7 (16%), 1-6 (15%), 1-5 (12%), 1-9 (10%) and four smaller ones: 1-10 (3%), 1-b9 (2.5%), 1-4 (2%) and 1-#6 (1.5%). A single tune was found with the narrowest 1-3 and one with the widest 1-11 ranges. On the whole, this is quite similar to the Hungarian picture.

Tunes declining below the base note often have other singular features as well: the majority is falling-rising plagal tunes. Sometimes the extension of the compass is caused by a leap down to the Vth degree, which is rare in Hungarian music. Degree VII at the end of a Karachay melody line is rare but not exceptional (4%), among the ranges reaching down below the base note only VII-5 is noteworthy (3%).

Metre. Both ethnic groups tend to perform their more archaic tunes in *parlando-rubato* manner (Karachay: 42%!); as for the *giusto* performance, 2/4 and 4/4 time (44% of Karachay tunes) are characteristic, with 6/8 meter also occurring among the Karachay tunes (5%). The latter people have hardly any asymmetrical rhythms, most frequently 5/8 in some religious *zikir* tunes (5%). That also more or less corresponds to Hungarian folk music in general. In Karachay folk music we do not hear the asymmetrical triple division of 3+2+2 for 7/8 time or 3+2+3 for 8/8, which are relatively frequent in Hungarian music.

Rhythmic formulae. There are saliently many +>&@, +>+ and +>+>&@ patterns, which are also the most important rhythmic formulae of Hungarian folk music. Some other patterns of relative significance in Hungarian folk music, too, include +>@ @., +@ @>+\$ and ++>+\$ as well as @ @>&@.

Similarities by melody outline

A brief digression is required before a comparison of melodic outlines is to be attempted: When can two melodies be regarded as similar? When one takes a closer look at a Hungarian folk music stratum, class or style, one finds that it may contain widely diverse tunes in several regards. When, for example the force of coherence in a melody class is the similarity of melody contours, tunes of different meter, rhythm, structure, etc. may be included. Yet, when the overall outline of the melody and the important stylistic features are similar and between compared tunes a link can be built of a series very similar tunes or the studied melodies can be retraced to a common musical idea, the two tunes can rightly be regarded as relatives or stylistically similar.

The analysis of Hungarian folk music is highly advanced, and most tunes can now be ranged in one or another class. When we compare the Hungarian music with tunes of a basically similar but in several regards different musical system, the compared tunes may shed new light on the Hungarian classification as well. For instance, in both Karachay and Hungarian folk music descending four-lined tunes constitute a fundamental layer. Yet despite the great similarity of the melody contour, the Hungarian four-liners appear unfamiliar to a Karachay ear, and vice versa, because some musical turns, the degree of pentatonization, the rhythm, etc. are unusual or different.

Here, I regard two tunes – be they Hungarian or Karachay – as similar when the pitch levels of their lines, the characteristics of the melody progression and the nature of their scales are similar. I disregard now the subtle differences of melody contours, even

though that would be the basis of a deeper analysis. Many of the resultant Karachay – Hungarian analogies are fairly close by virtue of their structure, rhythm and melodic turns in addition to the general melody outlines. I do not risk using the term genetic similarity because there isn't and cannot be proof of it.

Similarities between Anatolian and Hungarian musical styles and strata have often been mentioned. Let us remember that the folk music of Anatolia is highly complex owing to the intricate ethnogenesis, the large population and the vast area. A wide variety of musical forms and schemes can be found there from the simplest to the most advanced. Some central Anatolian styles have stylistic analogies in Hungarian folk music. Karachay folk music is somewhat less complex than the Anatolian, with the simplest and most complicated tunes missing, the two- or four-lined forms of an octave range being predominant, and this in broad outlines compares it to the present-day state of Hungarian folk music.

Looking at the Karachay – Hungarian melodic parallels, I first consider the broader strata. Large numbers of similar tunes can be found in both stocks, often suggestive of deeper connections. This is followed by the brief presentation of sporadic or less certain analogies.

As seen earlier, the following blocks of Karachay folk tunes have been differentiated:

1. Rotating and plagal motion	*1
2. One or two short lines and their variants, with (2) main cadence in group 2.2	*
3. Four short lines with (1) main cadence	
4. Four short lines with line 1 closing on the key note, domed or pseudo-domed structure and 1(x)y cadences	*
5. Four short lines with 1(VII)x cadences	
6. Four short lines with (2) and (b3) main cadences	**
7. Four short lines with (4/5) main cadences	
8. Four short lines with (4/5) main cadences and a higher start	
9. Four short lines with (7/8) main cadences	
10. Tripodic tunes with one or two lines	**

¹ * marks a more distant, ** mark a closer relationship between a Hungarian and Karachay musical class or group.

11.	Tripodic tunes of four lines	**
12.	Jir tunes of special structure	*
13.	Four long lines in recursive (domed) structure	**

Let us go through the Karachay classes that can be compared to Hungarian analogies convincingly.

Class 1. Tunes of rotating or plagal motion

Zoltán Kodály (1937–76:54) noted: „The endless repetition of twin-bars or short motifs in general is a typical form in the music of every primitive people, and even in the ancient traditions of more advanced nations.” In contemporary Karachay folk music, that only applies to a part of the instrumental repertoire at most, because in my collection of a total of 1200 tunes a mere two tunes of twin-bar character can be found: one consisting of a motif skipping on the A-E, bichord, the other rotating round the middle A note of the E-D-C trichord (Ex. 2). The latter is one of the chief types of Hungarian and Anatolian children’s ditties and of the rain-making tunes. Hungarians also sing their incantations of warmth, plenty or rain on the motif rotating on E-D-C-D, sometimes waving green leafy branches. Kiszehajtás [chasing away winter] has an exact musical and customary counterpart in Anatolia, among other places.

Among the Karachays, the genre of this kind of tune is rain-magic, too. It is noteworthy that similarly to the Azeris, Turks or Kazakhs, some tunes of the recitation of the Quran also move on the E-D-C trichord and end on D. The other typical motif of Hungarian children’s games, D-E-D-B often extended to become a major hexachord downward cannot be found in Karachay folk music. NB. The rotating E-D-C-D and D-E-D-B rotating motifs of Hungarian children’s songs do not appear in the folk music of Finno-Ugrians although their music is characterized by twin bars.

Ex. 2. Rotating tunes a) Karachay tune, b) Hungarian children’s song

Apart from twin-bar tunes, there are plagal melodies of rising-falling motion in Class 1. The Hungarian *regös* tunes are of this kind whose origins and relations have been among the moot questions of folk music research since the turn of the 20th century. Many see it as the remnant of shamanic ceremonies which absorbed Byzantine, Slavic and Caucasian (!) influences before the arrival of the Magyars in the Carpathian Basin. The discussed Karachay tunes, similarly to the Hungarian *regös* tunes, are alien among the basically descending old style tunes, but their texts in both folklores allude to archaic traditions, several genres being linked to rain-making, lullabies, or natural religion. This musical form refers back to ancient traditions and is represented by few tunes. Though the Karachay tunes lack the trance-inducing magic refrain formula 'Hej, *regö*, *rejtem/rajta*' or 'dehó-reme-róma', they also have repetitive refrains. In addition to general structural similarities, the Karachay falling-rising tunes display close kinship to the Hungarian *regös* tune type (Ex. 3).

Ex. 3 Falling-rising tunes a) Karachay, b) Hungarian *regös* tune type

Class 2. Group 2.2: Two short lines and their variants with (2) main cadence

Eight of the tunes built of two short lines have (2) for their main cadence and all use a narrow gamut (1-4/5) of major character. In this way they display formal similarities with the small form of the Hungarian diatonic laments, but compared to their free performing style and variable, improvisatory lines most of them are dance tunes of short lines performed *giusto*.² Some performed in diminished rhythm do resemble sections of Hungarian laments. In other tune groups Karachay forms closer to Hungarian laments will also be seen.

Class 4: Four short lines in an ascending structure with 1 (x) y cadences

In these tunes a lower first and fourth lines flank a higher second and a partly higher third lines. The typical scheme is AvB/AC, the first and third lines being identical, or at least similar, and the second being high. Despite their ascending start these

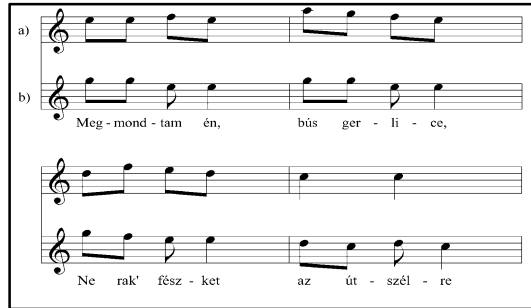
² For connections between laments of diverse Turkic peoples, see Sipos (2000, 1994, 2001, 2006).

Karachay tunes can be ranged with the older strata, but they are not in kinship with the domed structure of the Hungarian new-style tunes.

Class 6: Four descending lines with (2) and (b3) main cadences

This class includes four-lined tunes descending evenly on minor scales, starting with a high register and ending lower, with the internal lines moving in mid-range. Two tune types emerge markedly from this set. One appears to be more recent, with step progression in its lines. Hungarian scholarship regards some sequentially descending tunes as the recent descendants of laments, but these differ from the Karachay tunes in question along their essential features.

The structure of the other tune type is more balanced, more dignified so to speak. The first line moves high and ends on degree 4 or 5. Lines 2 and 3 are often similar and basically move on E-D-C and close on C (the end of line 3 being more varied). Line 4 descends from degrees 5-7 to the fundamental. Those with 5(b3)1 cadences resemble a bit less, those with 5(b3)b3 cadences resemble more the Hungarian-Anatolian psalmodic and descending tunes, those in Anatolia more markedly.³ This melody outline characterizes several Karachay tunes and a multitude of such tunes and their more advanced variants can be found in Azeri, Anatolian, Kazakh or Hungarian folk music. As for the Hungarian tunes, despite the general similarity, they are differentiated by their pentatonic character (Sipos 2000). Some of the pertinent Karachay tunes are religious zikirs, there are many lullabies, too, which suggests that it is a more archaic form which was incorporated later in the religious repertory (Ex. 4).



³ On the psalmodic tunes of Turkic groups, see Sipos (1994, 2000, 2001 and 2006).

Ex.4) „Psalmodic” tunes a) Karachay and b) its Hungarian analogy

Class 10: One- and two-lined tripodic tunes

In the large group 10.3 of Class 10 there are major-character tunes with (2) main cadence. With their free performing style, the improvisatory shaping of the lines and the descending melody contour they do conjure up the realm of Hungarian and Anatolian laments. The tunes descending on a major hexachord and cadencing on *re* and *do* are part of a broad *rubato* musical style that also includes heroic songs. The most frequent form has tunes with lines cadencing on neighboring notes, but some tunes have lines sinking to the key note or some with lines ending higher (Ex. 5).

Ex.5 a) Lamenting tunes a) Karachay tune and b) its Hungarian parallel

Apart from similarities, there are differences from Hungarian laments displayed by several tunes in the class. Such are the leap down to the fifth below the closing note, the B-#G-A line ending and the *giusto* performance of pairs of lines.

Melody lines may extend in the direction (A-G)-F-E-C→ B-G, downward. Extension downward also occurs in Hungarian and Anatolian laments, mostly in the forms F-D-C→bB-A, and F-D-C→bB-A-G,. A spectacular example of the Karachay extension downward is a type of Karachay style whose first lines descend from G to D or C as is customary in laments, but their third and fourth lines jump to the lower so and close on C (Ex.6).



Ex.6 Parallel laments a) Karachay lament from Turkey, b) Hungarian lament (Dobszay 1983, 29/d)

There is an even larger divergence from the central two-core laments when the line undulating down to C is followed by a line sinking to G,. Hungarian analogies can be found, but while the Karachay lament is fitted snugly into the voluminous group of Mixolydian Karachay tunes, in the Hungarian stock there are relatively few Mixolydian tunes.

The Karachay lament in Ex.10.5b was sung without words by a woman active as a wedding musician. It is symptomatic that she was only willing to do so when the local people, mainly the men, were sent out of the room. From the reactions of the remaining women and the plaintive mood that overcame them during the song it could be inferred that the lament was authentic. The lament tune sung more than once descended basically on parts of the pentatonic G-E-D-C-A-G, scale, touching on the F note at unaccented places at most. It has a two-lined variant in which the do-pentatonic descent of the first line is responded to by the sol-pentatonic descent in line 2. It is ample food for thought that in this distinctly non-pentatonic melodic world it is the lament of all genres that has a scale of pentatonic character.

Class 11: Four-lined tripodic tunes

It is easy to find Hungarian analogies to the popular tripodic tunes with 5(b3)b3/4 cadences in group 11.1. Lines 3 and 4 are the fourth-fifth-shift variants of lines 1 and 2, resp.

Class 12: Jir tunes of special structure

In some groups of Class 12 tunes with 1(4/5)1 cadences occur that have low first and fourth lines and higher inner lines. In some of these tunes line one descends to the key note, in others the first line is descending or hill-shaped. As their AB/AC or AB⁵AB structure confirms, they are not in kinship with the Hungarian domed tunes just like the tunes in Class 4, or with the domed tunes in Class 13. Although the cadence of line 2 is often (5), line 3 is often the variant of line 1 or it sinks deep even if it is different from line 1.

Class 13: Four long lines with recursive (domed) structure

Finally, let us see a few Karachay tunes whose domed structure would suggest that they are of a more recent style and indeed, they display close relationship with some Hungarian new-style songs. When I spoke about the analogies of form, such a Karachay tune and its Hungarian parallel were already shown (Ex. 1).

Further parallels and summary

In many cases the Hungarian and Karachay parallelism is not between tune groups but is more sporadic; to present these would widely exceed the purview of this book. It is, however, informative to cite some statistics.

One third of the 357 Karachay tunes, which constitute a representative sample of the whole collection, can be paired with Hungarian analogies, sometimes more than one to a Karachay tune. That means that 240 Hungarian parallel tunes can be added to the studied Karachay tunes. About half the analogies are convincing, the rest showing similar melody progression in other modes or are more distant parallels.

That shows a close musical connection between the Hungarian and Karachay folk music stocks, but that does not mean at all identity. Yet such a large degree of similarity in melody outlines, modes, rhythmic patterns, etc. is thought-provoking. Furthermore, if the ancestors of these two sets of tunes had once been closer to one another, they would certainly have diverged at least as widely as they are now during the millennium that has passed since.

Between the Karachay and Hungarian children's tunes some closer similarities can be found apart from a broad stylistic identity. The Karachay-Balkar psalmodic, descending and lamenting tunes belong to the Bartókian primeval „style race” to which the pertinent tunes of Bulgarian, Slovakian, Romanian and some other people's tunes belong. Though there are typical ethnic and areal differences within a general stylistic identity, the similarities of individual phenomena and melody construction encourage

scholars to continue researching a broadly interpreted common origin or at least some closer musical connections. Such tunes cannot be found in the music of every ethnic group; e.g. the Finno-Ugrian people have no such tunes except perhaps for the laments, and the repertoires of different Turkic groups also mostly contain one or the other. It cannot be explained convincingly as yet why all three tune types mentioned above can be found in the music of the Anatolian Turks, and in such great quantities, too.

To be able to draw further conclusions, it would be important to have an insight into the music of the neighbors of the Karachays, first of all the Ossetians, Kabards and Cherkesses, as at first glance too, there are several similar musical strata in the music of these groups and the music of the Karachay-Balkars. The most important and most widespread Karachay-Balkar jir tune class has several Kabard analogies in addition to Hungarian parallels, although the Kabards probably have nothing to do with the Hungarian ethnogenesis apart from their name.

At any rate, the present research has confirmed that the music of no ethnic group can be handled in isolation, but the comparative examination of the culture of groups living over vast areas is necessary.

REFERENCES

- ALIYEV, U. (1927). *Karačaj*. İstoriko-etnologičeskij i kul'turno-ekonomičeskij Očer. Krajnatsizdat, Rostov-na-Donu.
- BARTÓK, B. (1976). *Turkish Folk Music from Asia Minor*. Ed. Benjamin Suchoff. Princeton.
- BARTÓK, B. (1991). *Küçük Asya'dan Türk halk mûsikîsi*. Ford. Bülent Aksoy. Istanbul.
- BARTÓK B. and KODÁLY Z. (szerk.) (1953). *A magyar népzene tára [2.] II.: Jeles napok*. Sajtó alá rend. Kerényi György. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- BELIAEV, V. M. (1975). *Central Asian Music*. Middeltown, Connecticut.
- CSÁKI, É. (2004). Middle-Mongolian loan verbs as they appear in Karachay-Balkar. *Inner Asian Survey*, No. 2., 7–35.
- DOBSZAY L. and SZENDREI J. (1988). *A Magyar Népdaltípusok Katalógusa I–II*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- DOBSZAY L. (1983). *A siratóstílus dallamköre zenetörténetünkben és népzeneinkben*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- GOLDEN, P. B. (1992). The Codex Cumanicus. In Paksoy, H. B. (ed.): *Central Asian Monuments*. Istanbul, 33–63.
- HALASI-KUN, T. (1991). Kafkasya (Etnik-Tarihî Bir Araştırma). *Kuzey Kafkasya*, 15 (83–84), 45–51.
- JUHÁSZ, Z. – Sipos, J. (2009). A comparative analysis of Eurasian folksong corpora, using self organising maps. *Journal of Interdisciplinary Music Studies* (ed. Barış Bozkurt), Badoi: 10.4407/jjims.2009.11.005
- KOÇKAR, M. T. (1999). *Eskişehir Bölgesinde Halkbilim (Folklor) Ürünleri*. Eskişehir.
- KODÁLY, Z. (1976). *A Magyar Népzene*. Vargyas L. által javított és bővített kiadás. Budapest, Zeneműkiadó.
- RÓNA-TAS, A. (1999). *A honfoglaló magyar nép*. Budapest, Balassi Kiadó.
- SIPOS, J. (2000). *In the Wake of Bartók in Anatolia*. (Bibliotheca Traditionis Europaeae 2), Budapest.
- SIPOS, J. (2001). *Kazakh Folksongs From the Two Ends of the Steppe*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- SIPOS, J. (2002). Report on my Expedition in the Caucasus. In *Varia Eurasiatica: Festschrift für András Róna-Tas*. Szeged, Department for Altaic Studies.
- SIPOS, J. (2006). *Azerbaycan El Havaları – Musiqinin İlk Qaynaqlarında*. Bakû.

- SIPOS, J. (2006). *Comparative Analysis of Hungarian and Turkic Folk Music – Türk-Macar Halk Müziğinin Karşılaştırmalı Araştırması*. Ankara, TİKA (Türk İşbirliği ve Kalkınma İdaresi Başkanlığı) és az Ankarai Magyar Nagykövetség kiadványa.
- SIPOS, J. – Csáki, É. (2009). *The Psalms and Folk Songs of a Mystic Turkish Order*. (CD melléklettel) Budapest.
- TARDY, L. (1978). The Caucasian Peoples and their Neighbours in 1404. *Acta Orientalia*, XXXII (1), 83–111.
- TAVKUL, U. (2000). *Karaçay-Malkar Türkçesi Sözlüğü*. Ankara, Türk Dil Kurumu.

TÜRKİYE’DE YAŞAYAN KARAÇAY-MALKARLILARIN HALK DANSLARI VE MÜZİK GELENEKLERİ*

Folk Dances and Musical Traditions of Karachay-Malkars Living in Turkey

M. Tekin KOÇKAR** & Roza İJAEVA KOÇKAR***

Öz: 1886 ve 1905 yıllarında Kafkasya’da Elbrus dağının eteklerinde Karaçay-Balkar bölgelerinden Anadolu topraklarına göç eden ve kendilerine Alanlar ya da Dağlılar adını veren Karaçay-Balkarlılar beraberlerinde getirdikleri kültürlerini son yıllara kadar koruyabilmişlerdir. Bu gelenek köydeki çeşme sayıları arttığında da devam etti. Ancak 1990’lı yıllarda dağdan getirilen yeni su, büyük bir depo aracılığıyla evlere kadar getirilince bu güzel gelenek de sona erdi.

1950’li yıllara kadar Kafkasya’dan getirdikleri eski dans (tepseu), ağıt (küu), mani (iynar), alkış (algış), karğış ve toplu icra (ejju) gibi geleneklerini titizlikle koruyan Karaçaylılar, Türkiye’de meydana gelen sosyo-ekonomik değişimler sonucunda geleneklerini bir ölçüde kaybetmeye başladılar. Bu tarihlerde tarımda makineleşmenin artması, kentle olan daha sıkı ilişkilerin yanı sıra, 1948 yılında II. Dünya Savaşı’nın sona ermesi ile birlikte Türkiye’ye sığınan birçok Karaçaylı Mülteci’nin gelmesi geleneklerde birtakım değişimlere yol açtı. Diasporada yaşayan Karaçay-Malkarlıların doğal asimilasyon sürecinin hızlanmaya başladığı 1980’li yılların sonlarına doğru düşünlerde oynanan dansların birçoğu unutulmaya başladı. Sonuç olarak geleceğe bu dans ve müziklerin aktarılması için yeni yetişen kuşakların öğrenmesi ve düşünlerde uygulanması yerinde olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kafkasya, Kafkas Folkloru, Karaçay-Balkar Halkdansları, Diyaspora, Tepseu, Karaçay-Balkar Halk Müziği.

Makale Gönderim:

11.10.2015

Kabul Tarihi:

07.12.2015

Abstract: Karachay-Balkars who migrated to Anatolian territory from piedmont regions of Karachay-Balkar around Mount Elbrus in Caucasus in

* Rusya Bilimler Akademisi ve Elbrusoid Vakfı tarafından 23 – 29 Kasım 2014 tarihleri arasında Moskova’da düzenlenen “Karaçay-Balkarlılarda Ethnogenesis, Tarih, Dil ve Kültür” Uluslararası Konferansı’nda Rusça sunulan metnin Türkçesi

** Öğretim Görevlisi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Halkbilim Araştırma ve Uygulama Merkezi (HAMER) Müdürü, Türkiye.

*** Öğretim Görevlisi, Eskişehir Anadolu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Rus Dili ve Edebiyatı Bölümü, Türkiye.

1886 and 1905 and called themselves as Alanlar or Taulu (Highlander) have been able to preserve their culture until recent years.

Old traditions have been replaced by new ones. For instance, in Yakapınar, there were only one village fountain in the first years of establishment and it was 500m away from the village. When the elders started to gather in mosque for afternoon prayer, young girls of the village used to come to the fountain with their buckets to take water. Village's young men used to take their place around the fountain. The girls getting in the line would rinse their buckets for a long time before they filled them with affluent water and kept the full buckets under the fountain so that they would be filled by cleaner water, trying to stay longer at the fountain.

As a conclusion, these dances and music should be learned and performed at weddings by new generations in order to convey them to the future.

Key Words: *Caucasus, Caucasian Folk, Karachay-Balkar Folk Dances, Diaspora, Tepseu, Karachay-Balkar Folk Music.*

GİRİŞ

Türkiye’de Kafkas Danslarının Gelişimi:

1886 ve 1905 yıllarında Kafkasya’da Elbrus dağının eteklerinde Karaçay-Balkar bölgelerinden Anadolu topraklarına göç eden ve kendilerine Alanlar ya da Dağlılar adını veren Karaçay-Balkarlılar beraberlerinde getirdikleri kültürlerini son yıllara kadar koruyabilmişlerdir. Ancak Osmanlı hükümetleri tarafından köylerine yerleştirildikten sonra din yöneticileri ve Biy’lerin de baskısıyla “Müslüman bir ülkeye geldik, o nedenle kadınlar ve erkekler düğünlerde birlikte olamazlar” diyerek “*Katın Toy* (Kadın Düğünü)” denen yalnızca kadınların katıldığı düğünler yapmışlardır ¹.



Fotoğraf 1: Yakapınar Köyü, 25 Haziran 1907 ²

Karaçay-Balkarlıların göç ettiği dönemlerde Osmanlı İmparatorluğu’nda birçok cephede savaş sürmekteydi. Dağlılar da bu savaşlara katılmak zorunda kalmışlardır. Bu savaşlara katılanlardan şehit olanlar, gaziler ve dönmeyerek kayıp olanlar da bulunmaktadır. Özellikle 1914 – 1918 yılları arasında I. Dünya Savaşı ile 1919 – 1922 yılları arasında emperyalist İngiltere, Fransa, İtalya ve Yunanistan sürdürülen ve Türkiye Cumhuriyeti’nin kurulmasını sağlayan Ulusal Kurtuluş Savaşı sırasında birçok dağlı bu savaşlara katılmışlardır. Mustafa Kemal Atatürk’ün önderliğinde yürütülen bu savaştan ve

¹ Koçkar, 1986.

² Fotoğrafın aslı M. Tekin KOÇKAR arşivinde bulunmaktadır.

29 Ekim 1923 tarihinde Cumhuriyetin ilanından sonra ise dağlılar kavuştukları özgürlük sayesinde eskiden olduğu gibi kadın, erkek birlikte düğünlerini yapmaya başladılar.

Son yıllarda ise teknolojinin gelişmesi, iletişim olanaklarının artması, televizyon ve internetin yaygınlaşması, köyden kente göç gibi nedenlerle Karaçay-Balkarlıların geleneklerinin bazı değişikliklerin olduğu gözlenmektedir. Yeni yetişen kuşaklar Karaçay dilinin yanı sıra eski dans ve müzikleri de unutmaktadır.



Fotoğraf 2: Yakapınar Köyü Eski Çeşme (Yapılışı, 1910)

Eski geleneklerin yerini yenileri almaktadır. Örneğin Yakapınar'da, kuruluşun ilk yıllarında köy çeşmesi yalnızca bir taneydi ve köye 500m uzaktaydı. İkinci vakti yaşlılar mescitte toplanmaya başladıklarında köyün genç kızları kovalarıyla su almak için çeşmeye gelirlerdi. Köy delikanlıları da çeşmenin etrafında yerlerini alırdı. Burada sıraya geçen kızlar gürül gürül akan sudan kovalarını doldurmadan önce uzunca bir süre çalkalayarak, sonra da temiz dolsun diye dolan kovayı bekleterek çeşme başında mümkün olduğu kadar uzun zaman kalmaya çalışırlardı. Bu sırada da Samarkau yaptıkları delikanlılar ile konuşma ve şakalaşma fırsatı bulurlardı. Bazen kovası dolduğu için, eve geç kalmak korkusuyla kızlar Samarkau'yu bitirmeden ayrılırlardı. Samarkau'yu bitmeyen delikanlı, küçük yaşta bir çocuğa şeker ya da para vererek biraz çeşmeden uzaklaşan kızın kovalasına bir avuç toprak attırırdı. Kirlenen suyu doldurmak için genç kız tekrar çeşme başına geldiğinde Samarkau devam ederdi.

Bu gelenek köydeki çeşme sayıları arttığında da devam etti. Ancak 1990'lı yıllarda dağdan getirilen yeni su, büyük bir depo aracılığıyla evlere kadar getirilince bu güzel gelenek de sona erdi ³.

³ Koçkar, 2005.

Teknoloji’nin yaygınlaşması öncelikle eski düğün, dans ve müzik geleneklerinin kaybolmasına yol açmaktadır.

1950’li yıllara kadar Kafkasya’dan getirdikleri eski dans (*tepseu*), ağıt (*küu*), mani (*inyar*), *alğış*, *karğış* ve toplu şarkı icrası (*ejju*) geleneklerini titizlikle koruyan Karaçaylılar, Türkiye’de meydana gelen sosyo-ekonomik değişimler sonucunda geleneklerini bir ölçüde kaybetmeye başladılar. Bu tarihlerde tarımda makineleşmenin artması, kentle olan daha sıkı ilişkilerin yanı sıra, II. Dünya Savaşı’nın sona ermesi ile birlikte 1948 – 1950 yılları arasında Türkiye’ye sığınan birçok Kafkasya kökenli ve Karaçaylı Mültecinin gelmesi oyun ve müzik geleneklerinde birtakım değişimlere yol açtı.

Söz gelimi bu mültecilerin öğretileri ile “*Kazaska*” denen ve Rus Kazaklarının figürlerini içeren bir dizi hareketten oluşan yeni bir dans düğünlere girdi. Dağıstan Lezginka müziği ile yapılan, kolları göğüste birleştirerek çöküp kalkma, yere elleri koyarak bir ayağı değirmen gibi çevirmek, çökerek ayakları sırayla ileri atmak gibi yapılan bu hareketler eski Karaçay dansı olan “*İsteme*”nin yerini aldı.

Bu gelişmelere dans ve müzik yapıları açısından bakıldığında düğünlerde yapılan dansların sırası şu biçimdeydi: Öncelikle düğünlerde mutlaka bir “*Toy Tamada*” bulunurdu. Toy Tamada düğünü “*Abezek*” dansı ile başlatırdı. Genç kızlar ve delikanlılar kol kola girerek “*Abezek*” dansının yaparlar, birbirleriyle tanışıp konuşarak, daire etrafında dönerlerken düğüne ısınmaya başlarlardı. Abezek dansından hemen sonra “*Tögerek Tepseu*” oynanırdı. Bu dansların hemen ardından ikinci sırada Tamada tarafından “*Tüz Tepseu*”ler başlatılırdı. Birçok Tüz tepseu vardı. Tüz tepseuler şöyle sıralanabilir; Tüz Tepseu, Ziya Biy Tepseu, Mıçhı Tepseu, Tunçukğan Tepseu (Cuklağan tepseu de denir), Üçlü Kapateyna (Karaçay Kapateyna), Ekili Kapateyna Tepseu (Dayku veya Çerkes Kapateyna da denir), Aylandiu Tepseu, Calındiu Tepseu, Aulau Tepseu, Danis Tepseu.

Üçüncü sırada düğünün en harareti bölümünde hızlı danslara sıra gelirdi. Bu danslar ise şöyle sıralanabilir; Çıka çıka Tepseu, Canngız Tepseu, Kama Tepseu, Kabırğa Tepseu, Apsua Tepseu, İsteme Tepseu.

1960’lı yıllardan sonra köylerden kasaba ve şehirlere göç hızlandı. Özellikle büyük şehirlerde bütün Kafkas halklarının bir araya gelerek ortak kültürlerini yaşatmaya çalıştıkları “Kafkas Dernekleri” kurulmaya başladı. Kafkas derneklerinde Adige, Abhaz, Çeçen-İnguş, Dağıstanlı, Asetin, Karaçay-Malkar halklarının ortak kültür birikimlerinin sürdürülme çabasının yanı sıra, genç kuşaklara her halktan bir ya da iki dans usta eğitmenler tarafından öğretilmek suretiyle “Kafkas Halk Dansları Toplulukları” oluşturulmaya başlandı. Bu danslar da Lezginka, Simd, Kaafe, Wuig, Kama gibi danslardı.

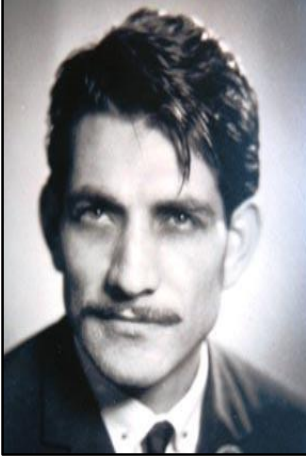


Fotoğraf 3: Soldan sağa: Muhammed Atalık, Şeref Uğur, Aydın O. Erkan, İnal Şaplı, Ali Süyünç, Musa Ramazan, Çınar Oteli, 1950.

Daha önce sözü edilen 1948 yılı mültecilerinin içinde bulunan ve Kafkasya’da profesyonel Halkdansları Topluluklarında dans etmiş olan Kabardey Muhammed Atalık (Atalikov), Malkarlı Ali Süyünç (Süyünçev), Malkarlı Haşim Sotay (Sottayev), Lak (Gazikumuk) Musa Ramazan (İsupkal), Ali Malik Nahabaş ve Oset Elbruz Gaytaoğlu (Gaytate) gibi dansçılar ve Şahin İşiner gibi müzisyenler İstanbul, Ankara, İzmit ve Bursa gibi büyük şehirlerde kurulan derneklerde Kafkas Halkdansları eğitimi vermeye başladılar. Büyük şehirlerde kaybolmaya yüz tutan Kafkas dansları, folkloru ve geleneklerinin genç kuşaklara, öğretilmesinde ve daha sonraki kuşaklara aktarılmasında öncü rol üstlendiler (Ramazan, 1979).



Fotoğraf 4: Oset (Asetin) Dans Ustası Gaytata Elbruz Gaytaoğlu, 1970.



Fotoğraf 5: Adli Ayter



Fotoğraf 6: Cankat Devrim



Fotoğraf 7: Hacı Murat Dağıstanlı



Fotoğraf 8: M. Tekin Koçkar, Hacı Murat Dağıstanlı, Orhan Dülger, Haluk Esen, 1985.

1975 - 1980’li yıllarda köyden kente göç çok arttı. Doğal olarak bu göçler sonucu kent kültürüne uyum sağlamaya çalışan diasporadaki Kafkasyalılar, kurulmuş olan bu dernekler sayesinde öncü eğitimcilerin de katkısıyla kültürlerini yaşatmaya çalıştılar.

Bu yıllardan başlayarak öncü eğitimcileri izleyen ikinci kuşak eğitimciler Kafkasya ile iletişim sağlanmaya başlanması ile birlikte daha bilinçli ve teknik anlamda daha bilgili çalışmalar yaptılar. Video görüntü teknolojisinin gelişmesi ile birlikte Kafkasya'nın ünlü topluluklarının görüntüleri bu bilincin artmasını sağladı. Adige Bislan Hurmu ve Netabje Cankat Devrim, Dağıstanlı Mürego Hacı Murat, Adli Ayter, Karaçaylı Koçkar M. Tekin Koçkar gibi eğitimcilerin yanında Karaçaylı Kubadiy Orhan Dülger, Semen Haluk Esen gibi müzik ustaları ikinci kuşak eğitimcilerin arasında yer aldılar.

Kentleşme sürecinde derneklerde Halkdansları Topluluğu oluşturma kaygıları, 19. yüzyıl sonları ve 20. yüzyılın başlarında Kafkasya'dan getirilen geleneksel danslar ile göçten sonraki yerleşim sürecinde üretilen köy danslarının birçoğunun unutulmasına yol açtı. Köylerde nüfusun azalması, gençlerin iş ve eğitim gibi kaygılarla köyden ayrılmaları, köy düğünlerinde geleneklerin uzun uzadıya yerine getirilmesini ve eski dansların gençlere aktarılmasını büyük ölçüde engelledi.

Şehirlere yerleşen gençlerin büyük bir çoğunluğunun şehirdeki Kafkas Halkdansları topluluklarındaki eğitim sürecinde yer aldılar ya da bu toplulukların gösterilerini izlediler. Buralardan öğrendikleri figürleri ve adımları bayram, düğün ve başka nedenlerle köye döndüklerinde uygulamaya çalıştılar. Sonra yetişen köydeki kuşaklar da bu adımları uygulamaya başladılar. Böylelikle eski dansların unutulma süreci de hızlandı.

Sözü edilen eski Karaçay-Malkar danslarının bir kısmı 1975 – 1979 yılları arasında tarafımdan derlenmişti. Bu derlemelerin notlarından yola çıkarak dansların ezgileri notaya aktarılmış ve koreografileri sistematik olarak çizilmiştir. Diasporada yaşayan Karaçay-Malkarlıların eski danslarını yeni kuşaklara en azından bir yazı ile aktarmak gerekmektedir. Çünkü “Söz uçar, yazı kalır”.



Fotoğraf 9: Ters kobuz
(Akordeon)

Diyasporada Yaşayan Karaçay-Malkarlıların Dansları:

Köylerde, Kafkasyadan göçün hemen ardından gelen yıllarda mızıkaları kadınlar çalar dansları da kadınlar kendi aralarında oynarlardı. Kadınların çaldıkları alete *Tüz kobuz* derlerdi. Tüz kobuz, ge-nellikle Avrupa’dan Avusturya, Almanya veya İtalya gibi ülkelerden getirilmekteydi (Fotoğraf: 1). Bu dönemlerde Kadın Toy’ların yapılmasının ne-denlerinden birisi din adamlarının erkeklerle birlik-te düğün yapmalarının günah sayması, bir diğer neden de düğün yapacak genç erkeklerin birçoğunun Osmanlı Ordusu’nda asker olarak çeşitli cephelerde savaşa gönderilmesi idi. Daha sonraları Tüz kobuz’un yerini Akordeon aldı (Fotoğraf: 2).

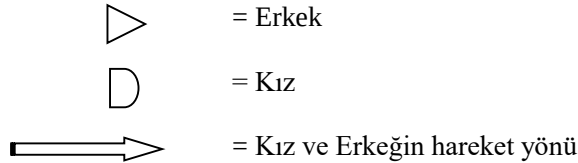
Tüz kobuz ile Karaçay ezgilerini çok güzel icra eden, ün salmış birçok müzisyen bulunmaktaydı. Bunlarından bazıları:

Yakapınar Köyünde; Çomalanı Aubekir’in oğlu Aznaur Önalın, kızı Rabia Kulaksız, Umarlanı Kasım’ın kızı Asiya Taşkın, Bayçoralanı Yunus (Ünüsçük) Bayçoralanı Hacı Murat, Bayçoralanı (Hacaylanı) Hilmi Baçora, Acileni Abuk Kurman, Tramlanı Naciye Tram; Belpınar elde Koçkarlanı Süleyman Koç, Semenlanı Burhanettin Esen, Semenlanı Cemal Esen, Bayramuklanı Hamet’ni kızı Havva, Semenlanı Cahit’ni çaşı; Yazılıkaya (Cazılı) köyünde Özden’lanı Habib Özden; Arpacıkaraçay Köyünde Karamırzalanı Mustafa Karaaslan, Kobanlanı Safiye Karaçam, Abdülmecit Kayalar, Havva Yıldırım, Kobalanı Ahmet Solmaz; Çilehane Köyünde Ahtaulanı İsa Korkmaz’ni kızı Asliye Uçar, Zaliyleni Mahmut’nu kızı Nuriye Akbay, Halköçlanı Aliyuh Hacı’nin oğlu Hasan Öner (Canbot)’un kızı Şamahan Akbay ⁴.



Fotoğraf 10: Tüz Kobuz (Mızıka) ve çalınış şekli

Dansların anlatımında hareketleri bildiren şekiller şu biçimde çizilmiştir:



⁴ Tokat’ta Arpacıkaraçay ve Çilehane köylerinde yaşayan Karaçaylılar ile ilgili bilgileri Bıtdalanı Nurullah Tabakçı derlemiştir. Tabakçı’ya göre bu köylerde yaşayan Karaçaylılar toy geleneklerinin birçoğunu unutmuşlardır. Otuz - kırk yıl önce köylerde halk arasında dolaşan söylenti ve bazı din adamlarının “onların dans gelenekleri, Müslüman gelenekleri ile bağdaşmıyor” biçiminde yapılan söylentiler nedeniyle birtakım gelenekler, dans ve müzikli oyunlar terkedilmiştir.

1. Cuklağan (Tunçukgan):

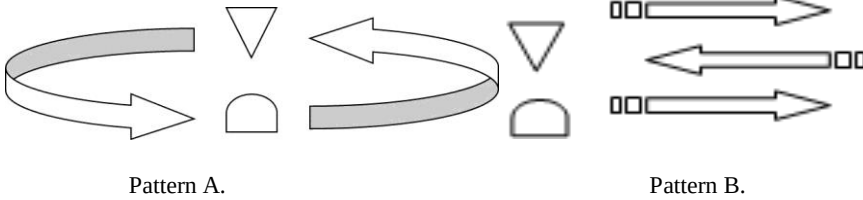
Bu dansı bir kız ve bir erkek yapar. Ritm yapısı 2/4'tür. Dansın ritm yapısı müziğin yapısına göre hızlı ya da yavaş olabilmektedir. Müziğin hızlı bölümlerinde “uyanma”, yavaş ve sessiz bölümlerine “uyuma” denir. Dans, 1978 yılında Çomalanı Nogay ulu Bekmirza'nı (Tişsiz hacı) kızı Rabia Kulaksız'dan derlenmiştir (AA1, 1975). Rabia'nın söylediğine göre bu dansı en güzel oynayanlardan birisi Bicılanı Kara'nın oğlu Ali'ydi. Dansın Patternleri şöyle:

Pattern A.

Kız ve erkek iki kere, müziğin uyuma bölümüne kadar yüz yüze dairede dönerler.

Pattern B.

Müziğin uyuma bölümünde, önce yüz yüze kız erkeğin sağ tarafındayken başlanır. Müzik üç ya da dört kez hızlı bölümü tekrar eder. Bölüm sonunda uyku bölümüne geçtiğinde erkek ve kız yan yana gelerek sadece “hars” (el veya tahta çalarak tempo tutmak) eşliğinde dansı ağır tempoda dört ya da altı ölçü sürdürür.

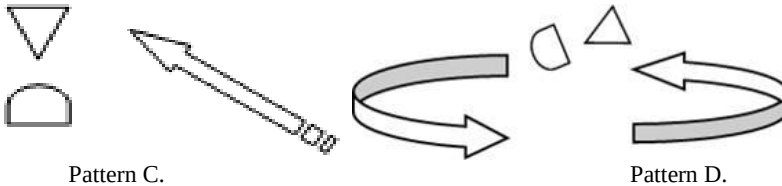


Pattern C.

Müzik uyanıp başlaması ile diyagonal biçimde yan yana dönmeye başlarlar.

Pattern D

Bu dönüşle birlikte kız erkeğin önüne geçer. Erkek arkada kız önde iki kez dairede dönerler.

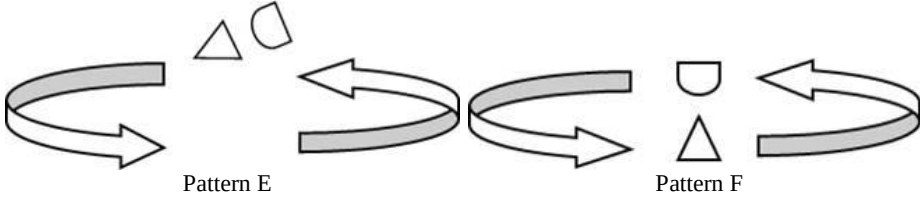


Pattern E

Erkek kızın önüne geçer. İki kez de erkek önde kız arkada dairede dönerler.

Pattern F

Dans ikinci kez yön değiştirmek suretiyle baştan tekrar başlar.



TUNÇUKGAN (CUKLAĞAN)
Karaçay Halk Tepseu

Anonim
Notası: Engin Kurman (Açıları)

The musical score for Tunçukgan (Cuklağan) is presented in three staves. The first staff contains 7 measures of music, the second staff contains 8 measures, and the third staff contains 15 measures. The music is written in treble clef with a key signature of one sharp (F#). The tempo is indicated as 2/4. The score is attributed to an anonymous composer and was transcribed by Engin Kurman (Açıları).

Cuklağan (Tunççukgan) dansın müziğini Tüz Kobuz ile en güzel icra edenler 1970’li yıllarda Çomalanı Aubekir’in oğlu Aznauur ile Umarlanı Kasım’ın kızı Asiye idi (AA.2, 1977; AA.3, 1977).

2. Ekili Kapeteyna (Dayku – Çerkes Kapateyna)

Bu dansı bir kız bir erkek yapar. Bu dans da 1978 yılında Çomalanı Tişsic hacı'nın kızı Rabia Kulaksız'dan derlenmiştir. Patternleri 8 ya da 12 ölçüde bir değişmek sureti ile şu biçimde derlenmiştir;

Pattern A

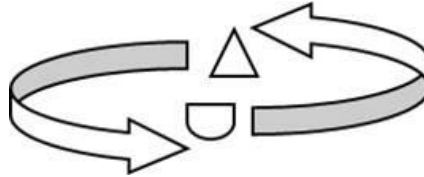
Kız ve erkek yüzyüze bakarak, biraz uzak durmak suretiyle dansa başlarlar. Önce sol taraflarından geçerek, birbirlerinin başladıkları yere kadar 16 sayıda gelirler. Son ölçü bittiğinde yüz yüze dönerek bakarlar. İkinci 16 sayının başı ile birlikte geri geri giderek, başladıkları yere dönerler. Bu yaptıkları hareketleri tekrar sağ taraflarından yaparlar ve 4 kez 16 ölçü biter.

Pattern B

Beşinci kez il 8 ölçüde karşı karşıya gelerek önce sol taraflarından sırt sırta 8 ölçüde, sonra sağ taraflarından sırt sırta 8 ölçüde dolanarak yerlerine dönerler. Bu hareket ik kez tekrarlanır.



Pattern A



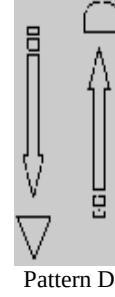
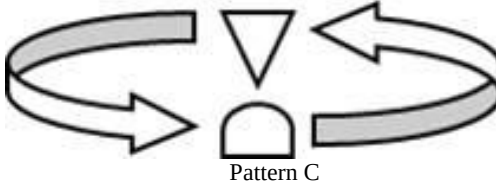
Pattern B

Pattern C

Ölçü biter bitmez ortaya gelerek yüz yüze önce soldan sonra sağdan dönerler.

Pattern D

Yine birinci Patternde olduğu gibi sol taraflarından geçerek, birbirlerinin başladıkları yere kadar 16 sayıda gelirler. Son ölçü bittiğinde yüz yüze dönerek bakarlar. İkinci 16 sayının başı ile birlikte geri geri giderek, başladıkları yere dönerler ve diğer taraftan tekrar başlarlar.



1. Ziya Biy

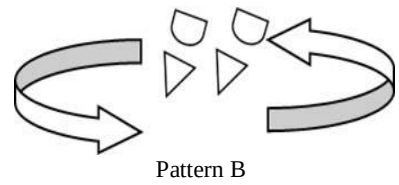
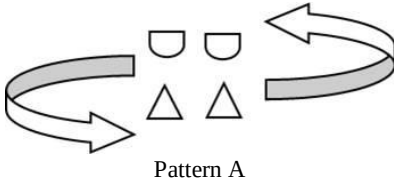
Bu dans iki kız iki erkek tarafından icra edilir. Ritm yapısı 2/4’lüktür. Dans Kafkasya’dan göç ettikten sonra Türkiye’de yapılmış bir danstır.

Pattern A

İki kız ve iki erkek karşılıklı olarak yüz yüze dansa başlarlar ve üç ya da dört kez yüz yüze daire çizerek dönerler.

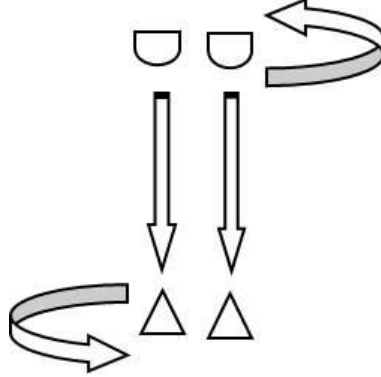
Pattern B

Kızlar yan yana erkeklerin önünde sırtlarını dönerek bir tur dönerler. Erkekler de kızların arkalarından giderek üç ya da dört kez bu dönüşü sürdürürler.



Pattern C

Bu dönüşlerin tamamlanması ile kızlar erkeklerle yüz yüze gelmek için 4 ölçü müzikte kısa dönüş yaparlar. Üç ya da dört kez dönerek dans ederler. Ölçü sonunda kızlar yine 4 ölçü kısa gidip gelerek yüz yüze uzaktan bakarlar ve kendi etraflarında bir tur dönerek diğer tarafa doğru yürürler. Erkekler de onları takip ederek diğer taraftan tekrar baştan başlarlar.



Pattern C

Dansın ezgisi şöyle:

ZİYA BİY

M.T.K.

2. Mıçhı

İki kız ve iki erkek dans eder. Dansın başlangıcında bir kız ve bir erkek birbirlerine uzaktan yüz yüze bakarak, diğer çift ise yan yana onların aralarında dururlar. Dansın ritmi 2/4'lüktür.

Pattern A

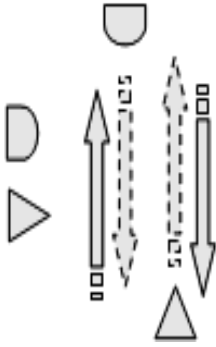
Yüz yüze duran çift birbirlerini ritmik yürümek suretiyle 16 ölçüde sol taraflarından başlangıç yerlerine kadar birbirlerini geçerek, geri geri 16 ölçüde yerlerine gelirler.

Pattern B

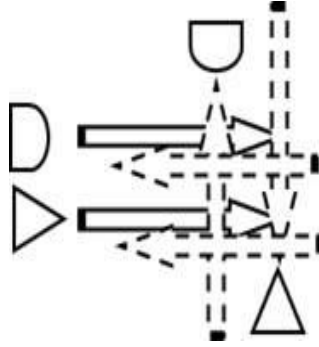
İlk çift bu geçme hareketini yaparak geriye dönerlerken yan yana duran çift birlikte onların ortalarından karşıya doğru yürürler. 8 ölçü giderek geri geri yerlerine dönerler. A ve B patternler üç kez tekrarlanır.

Pattern C

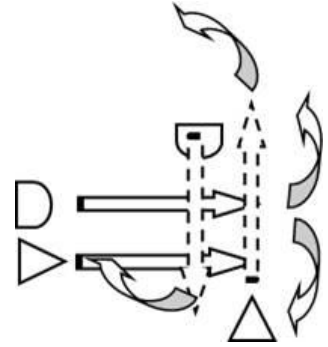
Üçüncüden sonra yüz yüze dans eden çiftler, birbirlerini geçerek yan yana dans eden çiftlerle yer değiştirirler. Yan yana dans eden çiftler de yüz yüze gelirler. A, B ve C patternleri bir kez daha tekrar edilir.



Pattern A



Pattern B



Pattern C

MIÇHI
Halk Tepseu

Notaya alan: M. Tekin KOÇKAR

1. Üçlü Kapateyna

Bu dansı bir erke ile iki kız yapar. Karaçaylı kız ve delikanlıların en çok severek yaptıkları danslardan birisidir. Dansın ritmi 2/4'lüktür.

Pattern A

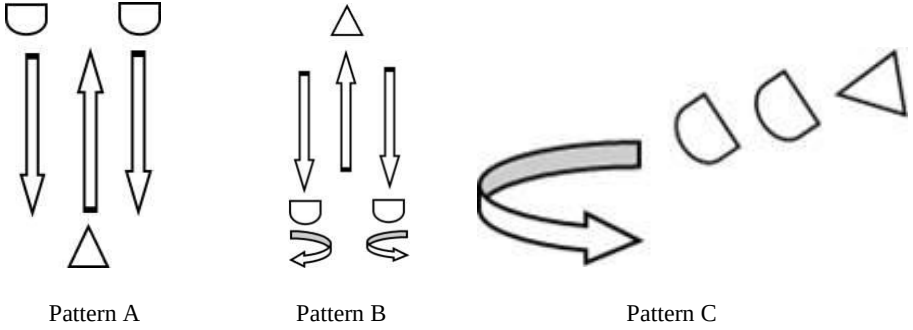
Dans iki kız yan yana bir erkek de uzakta karşılarında yüz yüze başlanır. Birinci 8 ölçüde erkek kızların ortalarından, kızlar da erkeği aralarına alıp geçerek, başlangıç noktalarına kadar giderler ve geriye dönerek yüz yüze bakarlar. Hareketi geri geri giderek kendi başlangıç noktalarına kadar 8 ölçüde tamamlarlar. Bu hareket müzik değişinceye kadar üç ya da dört kez tekrarlanır.

Pattern B

Müziğin değişmesiyle birlikte erkek gittiği yönden geriye dönerek gelir. Kızlar ise 8 ölçü sonra sol taraflarından dönerek başlangıç noktalarında birbirlerini geçer, dairenin yarısına geldiklerinde yüz yüze bakarak sol ve sağ taraflarından dönüp başlangıç noktaların gelirler. Bu hareket müziğin değişimine kadar 3 ya da 4 kez tekrarlanır.

Pattern C

Müziğin son bölümünde kızlar arka arkaya ters taraf doğru giderlerken erkek de onların arkasından yürüyerek dansı diğer taraftan tekrar baştan başlarlar.



1. Aylandı Tepseu:

Tüz tepseulerdendir. Bir kız ve bir erkek oynanır. Ziya Biy gibi üç ya da dört kez yüz yüze dairede karşılıklı dönülür. İkinci patternde kız erkeğin önünden geçerek dairede devam eder, erkek ise onu arkasından takip eder. İki ya da üç kez döndükten sonra kız erkeğin arkasına geçer ve dönüşü iki ya da üç kez sürdürürler. Son bölümde ise kız yüzünü dönerek diğer yönden erkeğin önüne geçer ve yine başa dönerek yüz yüze daire çizerek dansı sürdürürler. Bu dans 1978 yılında Belpınar'da Koçkar ailesinden Aziz (Sarıbaş)'ın kızı, Umarları ailesinden Remzi'nin eşi Gülfıya'dan derlenmiştir (AA.4, 1985).

2. Calındı Tepseu:

Bu dans Tüz tepseu gibi yavaş başlanarak sonradan hızlanan bir dansır. Başlangıçtaki yavaş bölümünde kız ve erkek Aylandı dansında olduğu gibi yüz yüze dairede dönerek başlarlar. Üç ya da dört kez bu dönüşü yaptıktan sonra müziğin ve ritmin hızlanması ile birlikte kız kaçır gibi hareketler yaparak köşelere doğru gider, saklanırcasına hareketler yapar, erkek de arkasından kovalayarak onun arkasından yetişmeye çalışır. Beş ya da altı 8 ölçülük bölümden sonra müziğin hızı yine yavaşlar ve ters taraftan dönülerek dansa baştan başlanır. Bu dans da 1978 yılında Belpınar'da Koçkar ailesinden Aziz (Sarıbaş)'ın kızı, Umarları ailesinden Remzi'nin eşi Gülfıya'dan derlenmiştir (AA.4, 1985).

3. Aulau Tepseu:

Kaybolmuş danslardan birisidir. Günümüzde artık oynanmamaktadır. Bu dans da bir kız bir erkek oynanan danslardandır. Dans yavaş bir tempoda başlar. Önce erkek ortaya dans etmek için çıkar. Elinde bir başörtüsü bulunur. Kenarda dikilen kızların arasından bir kız seçer. Önünde başörtüsünü de göstererek hızlı bir biçimde dans ederek dansa davet eder. Kız dans etmeyi istemezse başka bir kızın önüne giderek aynı biçimde dansa davet eder. Dans etmeyi isteyen kız kendi başörtüsünü düzelterek ortaya çıkar. Daha sonra delikanlı elindeki başörtüsünü havaya kaldırıp herkese göstererek hızlı hareketlerle dans etmeye başlar. Kız da ona ayak uydurur. Bir süre böyle karşılıklı dans

ettikten sonra delikanlı başörtüsünü kızın belinden üç kez dolayıp geçirdikten sonra omuzlarına dolayarak kızı verir. Başörtüsünü alan kız delikanlıya selam verip teşekkür ederek dansı bitirir. Bu dans 1976 yılında Yakapınar'da Koçkar ailesinden Aziz (Sarıbaş)'ın oğlu Necip'in eşi Umarları ailesinden Asiya'dan derlenmiştir (AA 3, 1977).

4. Danis Tepseu:

Bu dans da bir kız bir erkek yapılan danslardandır. Kız ve erkek birbirlerine omuz üzerinden yüz yüze bakarak geniş dairede dönerek dansa başlarlar. Üç ya da dört kez döndükten sonra erkek biraz hızlı yürüyerek kızın yanına gelir. Yan yana birlikte ayaklarını sağ ayak önde çapraz atarak uyumlu bir biçimde küçük adımlarla önce öne doğru sonra geriye doğru sonra tekrar öne doğru adım alırlar. Bu öne ve geri hareketleri önce kız başlatır, erkek ona ayak uydurmaya çalışır. Kız hareketler sırasında erkeği yanıltmaya çalışır. Erkek yanıldığında düğünde bulunanlar için eğlenceli bir hareket olduğundan gülüşmeler olur. Hareketlerini tamamlayan kız hızla hareketlenerek dairede dönmeye başlar. Erkek de onun arkasından gider ve tekrar başa dönlür. Bu dans 1978 yılında Çomalari ailesinden Bekmırza'nın (Tişsiz Hacı) kızı Rabia'dan derlendi (AA. 1, 1975).

5. Tüz Tepseuler:

Tüz Tepseu'leri bir kız bir erkek oynar. Bazen düğünün kalabalık durumuna göre bu sayı iki, üç veya dört çiftle de olabilir. Ritm yapısı 2/4'lük ya da 8/8'lik olabilir. Dansa önce kızlar başlar. Erkekler onlara ayak uydururlar. Öne doğru 8 adım (16 ölçü), arkaya doğru 8 adım biçiminde, müziğin ölçü düzenine göre adımlar atılır. Kızlar öne ve geri yapılan bu adımlamaları üç ya da dört kez tekrarladıktan sonra öne doğru kısa adım alarak (4 adım), geriye doğru da 4 adım atarlar. Böylelikle erkeklerle ortada buluşmak üzer 4'er adımlık mesafelere geçerler. Bu kısa adımlar da üç ya da dörder kez yüz yüze tekrarlandıktan sonra kızlar son kez geriye geldiklerinde kendi etraflarında bir tur dönerek diğer tarafa doğru yönelirler ve dansa ters taraftan tekrar başlanır.

a. Kanamat:

Tüz Tepseu'ler ritm ve müzik yapıları birbirlerine benzeyen birçok ezgi ile oynanabilirler. Bu ezgilerin en çok bilinenlerinden birisi de “*Kanamat*”tır. Kanamat, çok eski bir *küü* (ağıt) şarkısı olmasına rağmen Türkiye’de yaşayan Karaçaylılar bu şarkıyı dans müziği formunda unutulmayan bir ezgi haline getirmişlerdir. Kanamat ezgisine tüz tepseu yapılırken erkekler *hars* vurarak sözleriyle birlikte *ejü* (vokal) de yaparlar. Kanamat’ın ezgisi ve sözleri şöyle:

KANAMAT
Halk Cır

Notaya alan: M. Tekin KOÇKAR



Orayda rayda Kanamat
Eki közüngden kan ağıt
Eteging sallarınga baş bolsa
Seni itle bla kazauat

Kökden bir carık culduz
Tau aylanıp batadı
Oy alan Uçkulan'da
Bir tulpar ulak catadı

Ceti cılnı aylanıp
Amgata boynu sakladım
Kiyikle öltürüp taulada
Bir ariu etle kakladım

Men barganem Karaçayğa
Abulkerimge konakga
Meni haparım ayıldı
Ullu Karaçayğa comakga

Uoy uoy Kanamat
Toğuz ok tiydi başıma
Ne kara künle kelgendi
Aliy'ni cigit çaşına

Kanamat benzeri *ıynar* (mani) söyleyip *ejju* yaparak dans edilen başka ezgiler de bulunmaktadır:

a. Kızla Eski Cuualla:



Sözleri:

Kızla eski cuualla	Stalin koşha ketgendi ⁵
Suuk suu bla sapınsız	Ayrandan toysa gellikdi
Caşla nege turasız	Stalinne kurman bolayım
Kızlanı almay katınsız	Kızçığın menнге berlikdi

Suu allında eki kaz	Ullu suunu kömüğü
Biri ala biri boz	Ekibizni költürür
Ala seni boz meni	Kel ariuçuk kaçayık
Katın seni kız meni	Anang körse öltürür

Bağhada bitgen bal alma	Bağhada bitgen bal alma
Bal almanı tatiuu	Salsang huncun tolturur
Maral kiyikge uşaydı	Nasıplını balası
Ol ariuçuknu catiuu	Ol ariuçuk bla olturur

Çabıp bardın üyçükge	Közüm çırak baradı
Ayağım tağıldı çüyçükge	Kabırğada çüylege
Allah nasıp etgedey	Küyou bolup barğayem
Seni kibik birçikge	Ol ariuçuklanı üylege

⁵ Stalin, Yakapınar köyünde Koçkar ailesinden Ahmataliy'in oğlu Yusuf (Cüsüp) Koç'un takma adıdır.

Sözsüz Tüz tepseu ezgisi örnekleri de şunlardır:

a. İssaliyni Cırı

İSSALIYNI CIRI

Notaya alan: M. Tekin KOÇKAR



a. Tüz Tepseu:

TÜZ TEPSEU

Karacay Halk Tepseu

Anonim
Notası: Engin Kurman (Acilani)





Fotoğraf 11: Semen ailesinden Haluk Esen



Fotoğraf 12: Kubadiy ailesinden Orhan Dülger

Garmon ile – 2007

Garmon ile – 2008



Fotoğraf 13: Eskişehir’de bir düğün – 1989



Fotoğraf 14: Çomaları ailesinden Rabia – 1979



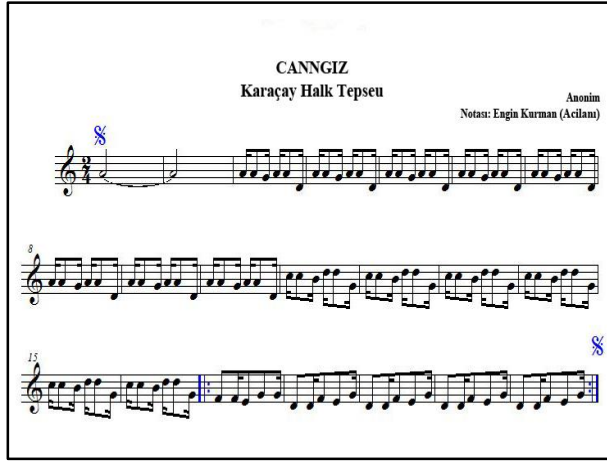
Fotoğraf 15: Koçkarları ailesinden Kemal Koçkar, Abhaz Musaözü köyünde Apsuva oynarken - 1971



Fotoğraf 16: Çomaları ailesinden Aznaur ile Koçkarları ailesinden Kemal Yakapınar Köyünde – 1986

1. Canngız Tepseu:

“*Canngızğa barğan*” adı da verilen bu dans yalnızca erkekler tarafından oynanır. Dans genellikle parmak ucuna kalkmak suretiyle yapılır. Düğünlerin en hareketli zamanında, delikanlıların birbirleriyle rekabete girerek yaptıkları çok hareketli bir danstır. Delikanlılar ayakkabılarını çıkararak çorapları ile ya da çoraplarını da çıkararak çıplak ayakları ile parmak ucuna kalkarlar. Parmak ucuna bazen tek ayakla bazen de iki ayakla birden kalkılır. Parmak ucuna kalkıldığında dizler kırılmaz. Ayakkabıları çıkarılanlar danslarını tamamladıklarında düğün sahibi tarafından hazırlanan yeni çoraplar kızlar tarafından delikanlıların ayaklarına giydirilir.



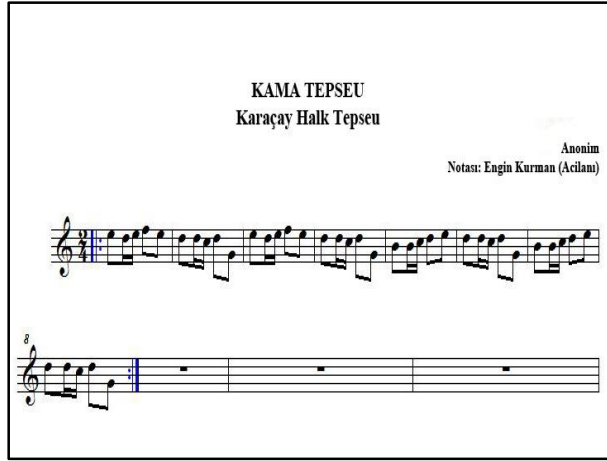
1. Çıka çıka Tepseu:

Bu dans da yalnızca erkekler tarafından yapılır. Dans sırasında ayaklar dizlerden çok yukarıya kaldırılmadan iki yana ayak kenarları sert biçimde vurularak yapılır. Bu dans da düğünlerin en hareketli zamanlarında yapılır. Dansta aynı Canngız tepseude olduğu gibi ayakkabılar çıkarılabilir. Ayakkabısı çıkarılan delikanlıya dansın bitiminde yeni çoraplar giydirilir.

2. Kama Tepseu:

Türkiye’de yaşayan Karaçaylıların Kafkasya’dan getirdikleri danslardan birisidir. Günümüzde artık oynanmamaktadır. 1970’li yılların sonlarına kadar Kilisa, Ağasar, Yakapınar köylerinde büyük düğünlerde oynanırdı. Unutulan danslardan biridir. Dans bir delikanlı tarafından yapıldı. Ortaya ağzında bir kama ile çıkan delikanlı, dans alanında dikilen kız ve delikanlıların önünden Canngız Tepseu’deki hareketleri yaparak geçer. Delikanlı önlerinden geçerken dikilenler de ona güçlü *hars* ve alkışlarla tezahüratta bulunurlar.

Dans alanında bir daire çizen delikanlı ortaya gelerek ağzındaki kamayı alıp yere saplar. Ortada saplı kamanın etrafında müziğe uygun olarak kendi etrafında dönme (prüvet), parmak ucuna kalkma, dizlerin üzerinde dönme gibi çeşitli hareketlerle dans ederken ara sıra da kamanın üzerinden atlar. Birkaç kez bu hareketleri tekrarlayan delikanlı kendinden emin olduğunda kamanın önüne gelir, iki bacağını yanlara açar, yere eğilerek kamayı ağzı ile yerden çıkarmaya çalışır. Çıkarmayı başarsa düğün sahibi önceden hazırlanmış, havlu, elbiselik kumaş, çorap, atkı gibi çeşitli hediyelerden verir. Çıkaramazsa düğünde bulunanlar tarafından alaylı bir şekilde laflar atılır. Arkasından bir başka delikanlı dans ederek ortaya çıkar, kamayı çıkarmaya çalışır. Bu dans 5 – 6 kişinin denemesi ile son bulur.



1. Kabırğa Tepseu:

Bu dans da hızlı oynanan danslardandır. 1980’li yıllardan sonra düğünlerde artık unutulmuştur ve oynanmamaktadır. Bir kız ile bir erkeğin oynadığı danslardandır. Önce ortaya erkek çıkar ve Canngız tepseudeki hareketleri yaparak seçtiği bir kızın önüne gelerek ortaya davet eder. Kız da ortaya hızla çıkar. Delikanlı bir elini beline koyar bir kolunu da kanat gibi açar. Açmış olduğu kolunu kıza yakın tutarak, yanından ayrılmadan dans alanında diyagonal yürüyüşler yaparlar. Dansın ileri ve geri hareketlerini kız yönlendirir, erkek ise onun bu yürüyüşlerine bir sağ kolunu açarak, bir sol kolunu açarak uyar, kolunun altından ayırmamaya çalışarak sürdürür. Bu dans da 1978 yılında Yakapınar’da Çomalari ailesinden Bekmırza’nın oğlu Aznauurdan alınmıştır (AA2, 1977).

2. Apsua Tepseu:

Karaçay köylerine komşu bazı Abhaz-Adige köylerinden ya da bu köylerden kız alıp vermelerden dolayı düğünlerden bu halklardan öğrenilmiş danslardandır. Hızlı oynanan danslardandır. Canngız veya Çıka çıka tepseuden farklı olarak dizler çok kaldırılmadan ayak uçları ve tabanların yere vurulması suretiyle yapılır. Zaman zaman kendi etrafında dönme ve parmak ucuna kalkma gibi hareketler bu hareketlere katılır. Günümüzde de Karaçaylıların düğünlerinde oynanan güzel bir danstır.

3. İsteme Tepseu:

Karaçay-Malkarlıların Kafkasya’dan getirdikleri danslardandır. Ancak 3. sayfada da belirtildiği gibi günümüzde, bütün Kuzey Kafkasya’da oynanan “Lezginka”ya benzetilerek dans edilmektedir. 1960’lı yıllara kadar “İstemege Barğan” adıyla oynanırdı. Eski “İsteme”nin bazı farklılıkları bulunsa da yerini Lezginka’ya bırakmıştır. 1948 yılında Kafkasya’dan kaçarak Avrupa yoluyla Türkiye’ye gelen mültecilerin de katkılarıyla kimi zaman “Kazaska”, kimi zaman “Şeyh Şamil” adıyla da

oylanmaktaydı. Günümüzde ise gençler tarafından tamamen ”Lezginka” ya da “Çeçen” adıyla oynanmaktadır.

4. Abezek Tepseu:

Bu dans da Kafkasya’dan getirilmiş bir danstır. Ancak adım ve ezgi farklılıklarına rağmen Kabardeylere ait olan “Wuig” dansı ile karışmış, onların müziğiyle “Wuig” adıyla oynanmaktadır.

KAYNAKLAR

- KOÇKAR, M. Tekin (2005). **Teknolojik Gelişmelerin Halk Kültüründeki Değişime Etkisi: Ertuğrul Köyü Örneği**, Halk Kültüründe Değişim Uluslararası Sempozyumu Bildirileri Kitabı, Motif Vakfı yayınları, İstanbul.
- KOÇKAR, M. Tekin (1987). **Kafkas Halkdansları Öğretim Yöntem ve Teknikleri**. Şamil Eğitim ve Kültür Vakfı, Avcıol Matbaası.
- KOÇKAR, M. Tekin. Arşivi, 1978.
- KOÇKAR, M. Tekin. Arşivi, 1986.
- RAMAZAN, Musa (1979). **Kafkas Halk Oyunlarının Türkiye’de Gelişmesi**, Kuzey Kafkasya Dergisi, Cilt:9, Sayı: 50-52, ss: 16-19, İstanbul.

Derleme Görüşmeleri:

- AA.1, Çomalanı Nogay ulu Bekmirza'nın (Tişsiz hacı) kızı Rabia Kulaksız ile görüşme, 1975.
- AA.2, Çomalanı Aubekir'in oğlu Aznaur Önalın ile görüşme, 1977.
- AA.3, Umarlanı Kasım'ın kızı Asiya Taşgın ile görüşme, 1977.
- AA.4, Koçkarların Aziz'in kızı Gülfıya Cansu ile görüşme, 1985.
- AA.5, Kafkasya doğumlu Bolurlanı Çakga ses kaydı, Çifteler, 1986.

Fotoğraflar:

1. M. Tekin KOÇKAR arşivi
2. M. Tekin KOÇKAR arşivi
3. Şerafettin UĞUR arşivi
4. Demet GAYTAOĞLU arşivi
5. Dilara AYTER arşivi
6. Cankat DEVRİM arşivi
7. H. Murat DAĞISTANLI arşivi
8. M. Tekin KOÇKAR arşivi
9. <http://www.accordeon.co.uk>

10. Natajans, Nuri TANDOĞDU arşivi
11. M. Tekin KOÇKAR arşivi
12. M. Tekin KOÇKAR arşivi
13. M. Tekin KOÇKAR arşivi
14. M. Tekin KOÇKAR arşivi
15. M. Tekin KOÇKAR arşivi
16. M. Tekin KOÇKAR arşivi

KAFKASYA'DAN ANADOLU'YA BİR KARAÇAY KÖYÜ: KONYA-BAŞHÜYÜK

From The Caucasus to Anatolia, a Karachay Village: Konya-Başhüyük

Ömer KARATAŞ***

Öz: Karaçaylılar Kafkasya'nın kadim halklarından biridir. Karaçay halkı ve toprakları tüm Kafkas halkları gibi Rus işgaline maruz kalmıştır. Rusların işgal sonrasında bölgeye yerleşmesi ve buradaki yönetimini oturtma faaliyetleri bölgede bazı sonuçlara sebep olmuştur. Bu sonuçlardan en öne çıkan ise Kafkas halklarının anavatanlarından sürülmeleri ya da zorunlu olarak buraları terk etmeleri gösterilebilir. Bu bağlamda Karaçaylılar 1885 ve 1905 yıllarında Osmanlı Devleti'ne iki büyük kitlesel göç gerçekleştirmişlerdir. Bu çalışmamızda Kafkasya'dan Konya-Başhüyük köyüne Karaçaylıların göçünü Başbakanlık Osmanlı Arşivi ve sözlü tarih çalışmalarından elde ettiğimiz bilgilere dayalı olarak ele alacağız.

Anahtar Kelimeler: Kafkasya, Karaçay, Osmanlı Devleti, Göç, Başhüyük

Abstract: Karachays are one of the ancient peoples of the Caucasus. Karachai people and like all Caucasian peoples of the lands of the Russian invasion. The Russians invaded the region in the aftermath of the settlement and its management of the table caused some conclusions in the area of activities. This result is what the peoples of the Caucasus front of the fatherland as mandatory the deportation of or here to leave the browser. In this context Karachays 1885 and 1905, the two largest mass migration in the Ottoman Empire. Based on this study, we will discuss the migration of Karachai Başhüyük village of Konya from the Caucasus to the information we obtain from the Prime Ministry Ottoman Archives and oral history.

Keywords: Caucasus, Karachai, the Ottoman Empire, Migration, Başhüyük

Makale Gönderim:
15.10.2015
Kabul Tarihi:
05.12.2015

* Yrd. Doç. Dr., Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Tarih Bölümü.

** Saha çalışmalarındaki yardımları nedeniyle lisans öğrencilerim Berker Gönülalan ve İlker Yıldırıcı'ya teşekkür ederim.

GİRİŞ

Kafkasya tarih boyunca bünyesinde birçok halkı barındırmıştır. Bunlardan biri de Türk topluluklarından olan ve Kafkasya'daki Elbruz Dağı civarı, Laba ve Çerek ırmakları arasında yaşayan Karaçay-Malkarlılardır. Elbruz Dağı'nın batısında Karaçaylılar yaşarken, Malkarlılar bu dağın doğu kısmında varlık göstermektedirler. Yaşadıkları arazinin ismine göre isimlendirilip gruplara ayrılırlar. Bashanlılar, Çegemliler, Holamlılar, Bizingililer, Malkarlılar (bu beşine Ruslar Balkar der) ve Karaçaylılar yaşadıkları yer isimlerine göre aldıkları adlardır. Bunlar tarihsel süreç içerisinde pek çok farklı isimle anılmışlardır. Kabardeyler “Kuşa”, Kırım Tatarları “Kara Çerkes”, Adigeler “Karaşey”, Abhazlar “Akaraç”, Abazalar “Karça”, Gürcü-Svanlar “Mukrçay”, Osetler “Asi”, Gürcü- Megreller “Alani”, Gürcüler “Karaçiolı” ifadelerini kullanırken, Ruslar XIX. yüzyılda onlara Gorskiy Tatar (Dağlı Tatar), Gortsı (Dağlı), Dağlı Kabardeyler demişlerdir. Karaçaylılar ise kendileri için “Tavlu” ifadesini kullanmışlardır (Tavkul,2007:150-151; Adiloğlu, 2002: 32-33).

Karaçaylıların kökeni ise yapılan arkeolojik çalışmalar sonucu¹ Karaçay-Malkarlıların Hun, Bulgar, Hazar ve Kıpçak Türklerinin soyundan geldiği düşünülmektedir (Tavkul,2007:413).

Kafkasya'nın kadim ahalisi olan Karaçaylılar diğer Kafkas halkları gibi Rusların bölgede yayılma sürecinde hedefi haline gelmiştir. Bu yüzden Karaçaylılar XIX. yüzyılın başında Ruslarla mücadele etmişlerdir (1806-1912, 1822, 1835-1837, 1845-1846,1853-1855). 1873-1900 yılları arasında ise Karaçaylıların toprakları Ruslarca ellerinden alınmıştır. Bunun sonucunda bazı Karaçay aileleri Osmanlı Devleti'ne göç etmiştir (Türkoğlu, 2001:380; Adiloğlu, 2002: 42-43; Karataş, 2014:525-538).

Karaçaylılar Hasavka Savaşı(1828) (Tavkul 1993: 36-39) sonucunda Rusya'ya mağlup olmuştur. Ve böylece Onların maddi ve manevi tüm varlıkları Rus tehdidi altına girmiştir. Bu tehdit sonucunda Karaçay halkının zorunlu göç süreci başlamıştır. Bu bağlamda Hasavka savaşının hemen sonrasında Karaçay Türklerinden bir gurup Kars civarına göç etmiştir (Tabakçı 2008: 110). Fakat göç edenlerin sayısı ya da göç yollarıyla ilgili fazla bir bilgi bulunmamaktadır. Bunun yanında Başbakanlık Osmanlı arşivinde Karaçaylılara ait olduğu tespit edilen belgelerden, ilk kitlesel göçlerin 1885'te gerçekleştiği anlaşılmaktadır.

¹ Aşağı Dinyester ve Tuna civarında ortaya çıkan kazanların Don bölgesinde Novoçerkassk'ta bulunan Bulgar Türklerine ait kazanlar ile benzer olması, Bulgar Türklerinin Azak'tan Tuna'ya göç ettiklerine bir işarettir. A. Miller, aynı kazanların Kuzey Osetya'da da bulunmasının bir neticesi olarak Azak'taki Kara Bulgarların bir bölümünün Kafkasya'ya göçtüğüne ve bunların Karaçay-Malkar halkının ataları olduklarına kanaat getirmiştir. Karaçay'da Humara köyü yakınlarındaki kalıntılar; Töben Çegem ve Laşkuta köylerindeki eserler, Kaşha Tav civarındaki Bulgar kurganı tipindeki mezarlar, Karaçay-Malkarlıların Bulgar Türkleri ile olan bağlarına dair ortaya konan bazı delillerdir. Karaçay-Malkar bölgesinde çıkarılan Runik harfli yazıtlar Karaçay-Malkarlı bilim adamlarınca incelenmiş ve bunların Hun-Bulgar Türkçesine ait olduğu sonucuna varılmıştır (Tavkul,2007:67,69,70).

Karaçaylıların Hasavaka savaşından yaklaşık 57 yıl sonra kitlesel olarak göç etmeleri üzerinde durulması gereken önemli bir konu olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü Rusların Kafkasya'da işgal ettiği yerlerin halkları, işgal neticesinden hemen sonra genelde Osmanlı Devleti'ne göç etmişlerdir. Mesela; 1859'dan sonra Dağıstanlılar, Çeçenler ve Kabardeyler, 1864'te ise yoğun olarak Çerkes kabileleri Anadolu'ya göç etmişlerdir (Saydam 2010:81,93). Karaçay halkının kitlesel göçünün bu kadar beklemesinin temel sebebine cevap aramak gerekmektedir. Bu duruma bir cevap Z.Kipkeeva tarafından bize verilmişti. Moskova'da görüştüğümüz Kipkeeva kitlesel göçün gecikmesi "*Rus baskısından çok ekonominin bozulmasından kaynaklandığını*" örnekler vererek açıklamıştı (Z.Kipkeeva, Görüşme yeri Moskova Görüşme Tarihi Kasım 2014). Ayrıca Kipkeeva Karaçay halkının göçünde "*Rus hükümetinin bir kusurunun olmadığına*" dair ekonomik bozulma temelinde açıklamalar yapmıştı. Sayın Kipkeeva'nın bu görüşlerine kısmen katılmaktayız. Fakat Karaçaylıların ekonomik zorluklarla neden karşı karşıya kaldığına da cevap vermemiz gerekir. Bu bağlamda Rus hükümetinin Karaçay arazilerini elinden alarak istediği şekilde taksim etmesi ve buradaki halkın ekonomik faaliyetlerini sınırlandırması yaşanan durumun önemli bir sebebidir. Dolayısıyla buradaki halkın ekonomisinin bozuk olmasının baş aktörünün Ruslar olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Kafkasya'nın kadim ahalisi olan bu halk ancak Rusların bölgeyi işgali sonrasında ana vatanlarından zorunlu olarak göç etmişlerdir.

Karaçaylıların Kafkasya'dan Anadolu'ya ilk kitlesel göçü, 15 Mayıs 1885'te Osmanlı Hükümetiyle geçilen temas neticesinde kendilerine hükümetçe 3 Haziran 1885'te izin verilmesiyle başlamıştır (BOA; Y. A. RES. 29/41H 30 Receb1302 M. 15 Mayıs 1885/H.19 Şaban 1302 M. 3 Haziran 1885). Osmanlı Hükümetince Karaçay Türklerine verilen kitlesel göç izni, onların kendi adlandırmalarıyla "birinci göç dalgası" olarak hafızalardaki yerini almıştır. Bu göç Kafkasya'da "Birinci Stampulçula" (Tabakçı 2008, 104) yani ilk İstanbulcular adıyla anılmıştır.

İlk göçten yaklaşık on sekiz yıl sonra Karaçaylılar, Rusya'nın Karaçay halkı üzerindeki faaliyetlerini arttırması neticesinde, bir kez daha Osmanlı topraklarına göç etmek için teşebbüse geçmişlerdir. Bu teşebbüsün Osmanlı Hükümeti'ne iletilmesi telgraf aracılığıyla olmuştur. Bahsettiğimiz telgraf da şöyle özetlenebilir:

Rusya hükümetinin kabilemiz ahalisini (Karaçaylıları) İslam karındaşlarımıza karşı askerliğe sevk etmek istemektedir,

Erkek ve kız çocuklarımızı Rusça okutmak suretiyle Ruslaştırmak istemektedir,

Rusya, Ruslaştırma politikasının tatbiki için her karyede (köyde) mektepler açmakta ve bu mekteplere gitmeyi zorlamaktadır,

Rusya, Hristiyanlaştırma teklifinde bulunmaktadır ².

Yukarıdaki telgrafı Osmanlı Hükümeti'ne gönderen ve ikinci göçün önderliğini yapan önderler Sılpağarlanı Abek, Kurğaklanı Ramazan Efendi, Golalanı Osman Hacı, Karabaşlanı Tuvğan Biy'dir.

1905 yılının 25 Kasım günü, Novorossisk limanından bindikleri iki gemiyle ilk Karaçaylı kafilesi, İstanbul'a hareket etmiştir. Böylece, "Ekinçi Stampulçula" yani İkinci İstanbulcular, denilen Karaçaylılar da Türk topraklarına ayak basmışlardır. Belgelere göre, 1905'teki ilk kfile 368 aile 3497 nüfustan ibarettir. Ancak Karaçay Türkleri sadece bu kafileden ibaret değildir. 1906'da Kurğaklanı Ramazan Efendi'nin önderliğinde 300 aile 1500 nüfustan oluşan ikinci kfile de İstanbul'a gelmiştir. Ayrıca aynı dönemde Malkarlılardan da 1000 kadar kişi Osmanlı topraklarına göç etmiştir. Böylece 1884-1887 ve 1905-1906 dönemlerindeki iki göç dalgası sonucunda 10 binden fazla Karaçay-Malkar Türkünün Osmanlıya göç ettiği görülmektedir. Bu tarihlerde Karaçay ve Malkarya'nın (Balkarya'nın) nüfusu 60 bine yakın olduğu düşünülürse göçmenlerin oranının ne kadar önemli olduğu ortaya çıkmış olacaktır (Tabakçı 2008, 106. Tavkul 2003, 46; Yılmaz 1996, 191-195).

Çalışmamızda, "Ekinçi Stampulçula" yani İkinci İstanbulcular, denilen Karaçaylıların Konya Başhüyük'e iskânları, Başbakanlık Osmanlı Arşiv kayıtları ve saha çalışmalarında elde ettiğimiz verilere dayalı olarak ele alınacaktır.

Başhüyük'e İskân

Osmanlı Hükümeti'nin, Anadolu'ya göçmenlerin iskânı için düşündüğü yerlerden biri Konya vilayetidir. Buraya göçmenler için 6719 dönüm arazi ayırmıştır (A.MKT. UM. 525/26). Göçmenlere ayrılan bu miktar arazinin bir kısmına Karaçay halkının iskân edilmesi de tasarlanmıştır.

Osmanlı Devleti Kafkasya'dan kendisine iltica yoluyla gelmek isteyen Karaçaylıları kabul ettikten sonra bu gelecek olan göçmenlerin iskânları için yukarıda da değindiğimiz gibi müsait iskân yerlerini de tespit etmiştir. Osmanlı kayıtlarından da anlayacağımız üzere bu yerlerden biri de Konya vilayeti Sarayönü-Başhüyük mevkiisidir. Mesela, 400 hanelik Karaçaylı göçmenin Konya Sarayönü karyesi ve şimendifer hattının yakınlarındaki Başhüyük mevkiine iskânları düşünülmüştür. Fakat iskân yeri tespit edilen bu 400 hane göçmenin hepsi Başhüyük mevkiine gitmemiştir. Bu adı geçen göçmenlerin ancak 240 hanesi Hükümetçe gösterilen iskân yerlerine gitmiştir. Geriye kalan 160 hanenin ise Hüdevandigar vilayetine firar ettiği görülmektedir (A.MKT. MHM 529/75). Osmanlı Hükümeti, bu firarları engellemek için ilgili

² BOA; Y.PRK.AZJ. 48/46 (H.6 Cemaziyelahir 1321/M. 30 Ağustos 1903) ayrıca bk. Telgrafta üç yüz yetmiş hanenin listesiyle beraber Kafkas Türklerinin göç için Osmanlı resmî makamlarının yazışma sonucunu acele bekledikleri de yazılmaktadır.

kurumları uyarmıştır. Bu uyarılara bağlı olarak, Başhüyük'e iskân için gönderilen göçmenlerin buradan ayrılmak istemelerinin engellenmesi ve onların yerleştirilmeleri hususuna özen ve dikkat gösterilmesi hususunda Hükümetçe Muhacirin-i İslamiye Komisyonu Alisi Birinci Azalığına tezkire, Konya Vilayeti'ne ise şukka gönderilmiştir (A.MKT. MHM 529/70). Hükümetin firar hususundaki uyarıları göçmenlerin yeni bir kaos ve asayiş olaylarına karışmalarını engellemek yönündedir. Fakat tüm çabalara rağmen bazı Karaçay göçmenleri, iskân olundukları mahalleri çeşitli sebeplerle terk etmiştir. Göçmenlerin iskân mahallerini terk etmeleri mahalli idarecileri zor durumda bırakmıştır. Mesela, Konya Vilayetine bağlı Sarayönü Karyesine ve Başhüyük mevkiine iskânları düşünülen Karaçay göçmenleri, burada iskân olunmak istememişlerdir. Bu yüzden söz konusu göçmenler, Karahisar Sancağı, Aziziye kazası Kiliseyaylası'na izinsiz olarak gitmişler; burada kendilerine ait olmayan hanelere yerleşmişlerdir (BOA; Y.MTV 290/143 H. 12 Ramazan 1324/ M. 30 Ekim 1906; A.MKT. MHM 529/75 H. 10 Şevval 1324/ M.27 Kasım 1906). Karaçay göçmenlerine gösterilen yerlere yerleşmek istememelerinin sebebi Osmanlı makamlarınca araştırılmıştır(BOA; Y.MTV 290/143H. 12 Ramazan 1324/ M. 30 Ekim 1906; A.MKT. MHM 529/75 H. 10 Şevval 1324/M. 27 Kasım 1906). Hatta göçmenler Konya vilayetinde adı geçen yerlere iskânlarında ısrar edilmesi durumunda hem memleketlerine geri dönmeyi hem de kendilerini ikna etmek isteyen kolluk kuvvetlerine silahlarıyla karşılık vermeyi düşünmüşlerdir. Fakat Osmanlı Hükümeti bu iki durumun da yaşanmasını istemediği için göçmenlerin Karahisar Sancağı Aziziye kazası Kiliseyaylası'na iskânlarına izin vermiştir. Yapılan araştırmalarda Karaçay göçmenlerinden Konya vilayetine yerleştirilen “kul” yani kölelerle aynı mahalde yaşamak istemedikleri anlaşılmıştır (BOA; A.MKT. MHM 529/75 H. 10 Şevval 1324/M. 27 Kasım 1906). Böylece Karaçay Türklerinde mevcut olan sosyal sınıflaşma göçmen iskânında Osmanlı resmî makamlarını daha dikkatli olmaya sevk etmiştir. Fakat bu durumun zaman içinde daha kabul edilebilir bir hal aldığını Kafkasya'daki sosyal yaşamdaki keskin düşüncenin değiştiğini söyleyebiliriz. Mesela, sosyal durumla alakalı Tokay Bey'in söyledikleri bu söylemimize destek niteliğindedir. Tokay Bey: *“Geçmişte biy, özden, kul diye duyardık bu ayrımlar şöyleydi: Biy, yöneticiler yani toplumun ileri gelenlerinin liderleriydi. Özden, parasal olarak daha iyi durumda olan hür sülalelerdir. Kul, Karaçay-Malkar olmayan köye sonradan gelip yerleşen işçiler diyebiliriz, Anadolu'ya geldikten sonra belirli bir zaman devam ettiyse de günümüzde bu ayrımlar kalmadı”*³ dedi.

Ayrıca Konya'ya yine 176 hane Karaçaylı göçmenin iskân edilmeleri için İrade-i Seniyye çıkarıldığını görmekteyiz (A.MKT. MHM 529/70; İ.HUS 66; İ.HUS 146/65; İ.HUS 149/65).

Karaçaylıların ikinci kitlesel göçü 1905 yılında başlamıştır. Bu göç Karaçaylılarca ikinci İstanbulcular olarak adlandırıldığı az önce ifade etmiştik. Konya-Başhüyük'e Karaçaylılarca yapılan göçün burada yaşayan halkın hafızasında yer almasını

³ Tokay Delibay (Koçgar-Kipge, 1952) Görüşme yeri ve saati: Konya/Meram 11.03.2015 14:00-15:00.

anlayabilmek için Başhüyük'e iskân süreci ve sonrası üzerine 2015 Martında sözlü tarih çalışması yaptık. Yaptığımız görüşmelerde bu göçün hafızadaki durumunu şöyle özetleyebiliriz. Başhüyük köyünde doğmuş olan Tokay Delibay Anadolu'ya gelişleriyle ilgili bize şu bilgileri verdi. “Benim Babaannem Kafkasya'dan 17 yaşında 2. İstanbulcu olarak adlandırılan grupla gelmiş. Kafkasya'da Yukarı Teberdi dedikleri bölgeden gelmişler kendisi Kipgel olarak adlandırılan sülalenin kızıdır. Kartatam (dedem) ise Koçgarları dediğimiz ailedendir”⁴. Tokay Bey'in verdikleri bilgilerle yukarıda da değindiğimiz üzere Başbakanlık Osmanlı arşivindeki bilgilerin uyuştuğunu görmekteyiz. Göçün yakın tarihlerde olması hafızaların da tazeliğini göstermektedir. Aynı zaman da Osmanlı kayıtlarına yansımayan bilgilerde tesadüf etmekteyiz. Mesela; Başhüyük köyünde Yukarı Teberdi bölgesinden gelenlerin olduğu ve Karaçaylıların Kipgele (Kipgeler) sülalesine ait bireylerin burada yerleştirildikleri anlaşılmaktadır.

Yukarıdaki açıklamalarımıza ilave olarak Talha Bağcı'nın verdiği bilgileri de ilave edebiliriz. Balcı Kafkasya'dan Başhüyük'e geliş hikayelerini bize şöyle anlatmıştı: *“Büyükleminizin anlattığına göre sülalemiz Teberdi bölgesinden gelmiş. Kafkasya'da büyük ferah evlerde yaşamışlar geniş tarımsal arazilere sahipmişler. Büyük hayvan sürülerine sahipmişler. Kafkasya'dan Şam'a gitmek amacıyla yola çıkmış burada bir mola verildiğinde dönemin Osmanlı hükümeti bizim burada kalmamızı istemiş Konya valisine Karaçaylıları orda tutun denmiş. İskânı bizzat Abdülhamit'in yaptığı söyleniyor o yüzden Başhüyük kasabasının bundan önceki adı Ümran-ı Hamidiye'dir. Yani Hamid'in imarını yaptığı köy anlamına gelir.*

*Ayrıca buraya gelenler bir bitki görmüşler bu bitkinin adı gelev (gelevhans)dir. Bu bitki Kafkasya'dan süre gelen bereketin habercisi hayvanların otlayacağı alan olarak görülür. Bu bitki uğruna Konya'da kalınmıştır”.*⁵ Karaçaylıların Başhüyük'ü kabullerinde Kafkasya'nın bir bitkisinin bile etkisi olduğu ifadesi aslında bize vatan hasreti ve benzerliğin ne kadar önemsendiğini göstermektedir. Ayrıca görüşme yaptığımız kişilerden birbirine benzer göç hikâyelerini dinlemiştik⁶. Göçün 110 yılın önce olması bu bilgilere şüphe ile bakmamıza sebep olabilir, fakat Kafkas halklarının

⁴ Tokay Delibay (Koçgar-Kipge, 1952) Görüşme yeri ve saati: Konya/Meram 11.03.2015 14:00-15:00.

⁵ Talha Bağcı (Bavcu, 1969, Konya/Sarayönü) Konya/Sarayönü 12.03.2015 – 16:30. kendini tanıtırken, Kafkasya'daki unvanımız Bavcu ağır anlamına gelir ikinci anlamı da bildiğimiz bağdır. Kafkasya da Mirza da denir. İki farklı sülale gibi görünse de aynı ailedir. Mirzadan doğanlar Mirza, Kandavurdan doğanlar bavcu soyadını almış böylelikle farklı soy gibi görünmüş. Anadolu'ya geldiğimizde soyadı kanunuyla Bağcı soyadını almışız, ifade etmişti.

⁶ Bu konuda birçok rivayet var. Bizim halkımız hicret etmek için Kafkasya'dan yola çıkmışlar burada sürgün ve bir kaçış söz konusu değildir. Hicret yeri olarak Şam ya da Mekke seçilmiş hicret nedeni ise dinimizi korumaktır. Burada Konarlar köyünde bir mola verildiğinde bu bölge beğenilmiş aslında Yalova ve İstanbul yerleşim yeri olarak teklif edilmiş bizimkiler kabul etmemiş. Tamadalar burayı beğenmiş Sultan Abdülhamit büyük destek vermiş yeni evler yaptırılmış. İlk adı da Ümran-ı Hamidiyedir. Cumhuriyet devrinden sonra isim değişikliğiyle Başhüyük ismini almış. Bu ismi de kasabamızın girişinde bulunan hüyükten aldığı anlatılır. Ramazan Malkondu (Malkondu, 1961, Konya/Başhüyük 11.03.2015 – 16:12) Ben Ramazan Malkondu sülalemiz Malkondular diye geçer Kafkasya'daki köyümüzle ilgili olarak komşum İsmail'in ve halamın anlattığı kadarıyla köyümüz Koban/Kuban nehrinin kenarındaymış Teberdi denilen yerden gelmişiz.

kültürlerine olan bağlılık ve sosyal yaşam disiplinleri bilgilerin doğruluğuna bizi götürür. Ayrıca görüşülen kaynak kişilerin verdikleri bilgilerle Osmanlı Arşivi kayıt verilerinin uyuştuğunu da görmekteyiz. Başhüyük isminin Ümrân-ı Hamidiye olarak değiştirilmesi teklifi Sultan Abdülhamid'den dolayı ve Osmanlı padişahının Karaçaylılara özel ilgisinden kaynakladığını Osmanlı kayıtlarından görmekteyiz (A.MKT. MHM 530/9; DH. MKT 1140/6).

Başhüyük Beldesi Sarayönü'nün 6 km doğusunda yüzyılın başında Kafkasya'dan göç eden Karaçay Türkleri için boş bir alanda 1903-1904 yıllarında kurulmuştur. Yeni planlı kurulmuş bir köy olduğu için göçmenler buraya alınmıştır. Köy, imar planına göre dik caddeler ve bunlar arasında dört köşe imar adaları oluşturulmuş ve her adanın köşesine bir çeşme yapılmıştır⁷.



Fotoğraf-1: Kafkasya'daki Karaçay Köyleri ⁸

Yapılan Yardımlar

Osmanlı Hükümeti, Muhacirin-i İslamiye Komisyonu Alisi kontrolünde iltica yoluyla kendisine sığınan Karaçaylı göçmenlere yardımlarda bulunmuştur. Bunları hane yardımı, ziraat yardımları(arazi ve malzeme), hayvan, yol yardımı olarak sıralayabiliriz (Y.MTV 291/40; Y.MTV 290/61; Y.MTV 295/117) Bu bağlamda devletin gelen göçmenleri biran önce yerleştirmeye ve onların ihtiyaçlarını karşılamaya çalıştığını söyleyebiliriz. Karaçaylıların Osmanlı Devleti'nin bu tavrından memnun olduklarını anlamaktayız. Zira 2015 yılında yani göçün 110. Yılında bile bu göçmenlerin torunlarının hafızalarında aynı memnuniyet ifadelerine rastlamaktayız. Mesela; görüşmede Tokay, *Abdülhamit döneminde bizimkilere çok güzel iltifat edilmiş*, dedi.

⁷ Mehmet Bildirici, T.C. Çevre ve Orman Bakanlığı Devlet Su İşleri Genel Müdürlüğü, Tarihi Su Yapıları Konya, Karaman, Niğde, Aksaray, Yalvaç, Side, Mut, Silifke, Ankara 2009, s.306

⁸ <http://www.circassiancenter.com/cc-turkiye/arastirma/0287-balkar.htm>

Ayrıca köyün mimarisi ve geçim kaynaklarıyla ilgili bilgiler de veren Tokay sözlerine şöyle devam etti: *“Padişah tarafından Hilal şeklinde tasarlanmış bir köy kurulmuştur. Başhüyük'teki şehir planı birçok şehirde yoktur. Rivayete göre köyün planı Abdülhamit'in elinden çıkmıştır. Başhüyükte, sokaklar birbirini kesen adalar ve 4 ana caddeye dağılmıştır yaklaşık 500 hanelik bir köydür. Köyün genel geçim kaynağı çiftçilik ve hayvancılıktır biz malçılık deriz koyun, davar yetiştirmeye devam edilmiştir”*⁹.

Başhüyük'te Sosyal Yaşam

Kafkasya'dan Osmanlı Devleti'ne iltica yoluyla gelen tüm halklar, iskân olundukları yerlere kültürlerini de taşımışlardır. Kafkas halklarının en ayırt edici unsurlarının başında sosyal yaşamlarına bağlılıkları ve bu yaşamı sürdürme çabası gelmektedir. Osmanlı Devleti'ne göçleri sırasında ve Cumhuriyet döneminde bu çabaları görmekteyiz. Mesela, *“Kafkasya'dan buraya gelen Atalarımız gelenek ve göreneklerini Kafkasya'da olduğu gibi buraya taşımış ve devam ettirebilmiştir. Bizim orda da(Kafkasya kast ediliyor) bir takım değişiklikler oldu biliyorsunuz, 1943-1944 kıyımları oldu. Bir takım sıkıntılardan dolayı 13 yıl boyunca Asya ve Sibiryâ bölgesinde kaldık buralara sürüldük. Örf-adetlerde bir takım değişiklikler oldu ama şimdi beraber adetlerimizi yaşatmaya çalışıyoruz”*¹⁰. Bu sözleri söyleyen Kafkasya'dan Başhüyük'e gelmiş olan bir Karaçaylının ortak kültürün sürdürülebilmesi için yapılan çabaların sadece bir göstergesidir. Bunun dışında hem Kafkasya'dan Türkiye Cumhuriyeti'ne hem de Türkiye Cumhuriyeti'nden Kafkasya'ya özellikle yaz aylarında tüm yaştaki Karaçaylılar gidip gelmektedirler. Bu gidip gelmelerin amacı ortak kültürü yaşatmaktır.

Kuzey Kafkas Karaçay Malkar Derneği Başkanı olan Tokay Delibay'a Karaçay kültürünü koruma ve yaşatma adına yaptıkları çalışmaları sorduk. Başkan bize şu bilgileri verdi: *“Biz Karaçay Türkçesi konuşuyoruz ama Türkiye Türkçesinden kelimeleri kullanmaya başladık aynı şekilde Marat Malkar bölgesinde yaşadığı için Rusça kelimeler kullanmaya başlamış yani istemeden de olsa asimilasyon oluyor. Mesela 'Hatçuk' eşya demektir ama artık hatçuk kelimesi kullanılmıyor. Dil konusunda çalışmalarımız oldu geçen sene Kafkasya'dan dil hocası geldi. Kirilcesi Türkçesi ve Karaçaycası yazıldı çocuklara öğretili. Yine akordiyon ve ekip hocası getirildi.*

Dans hocamız Marat geldi onun burda bize ve gençlere büyük etkisi oldu. Gençlere eğitim verdi. Onun doğruluğundan dürüstlüğünden etkilenen çocuklar Kafkasya'ya yöneldi köklerine bağlandı. Şimdi hepsi oraya gitmek istiyor. Mesela şöyle bir örnek veriyim annesi Karaçaylı olmayan bir kızımız akşam ayrılırken 'Savkal' dedi.

⁹ Tokay Delibay 01.10.1952 Konya/Başhüyük kasabası doğumluyum emekli tarih öğretmeniyim, Şu anda Başhüyük Kuzey Kafkas Karaçay-Malkar derneğinin başkanı, Görüşme yeri ve saati: Konya/Meram 11.03.2015 14:00-15:00 Tokay Delibay (Koçgar-Kipgele(Kipgeler), 1952) Görüşme yeri ve saati: Konya/Meram 11.03.2015 14:00-15:00.

¹⁰ Marat Mirzoev, Kafkasya'da Malkar Bölgesinde yaşamaktadır. Görüşme yeri ve saati: Konya/Meram 11.03.2015 14:00-15:00.

Önceden bu kelimeyi kullanmaz hořçakal derdi. (savkal=hořakal) böyle řeyler bizi sevindiriyor". Bařkanın verdiėi bilgilerden dil alanında da çalıřmalar olduėunu anlamaktayız ki dil bir topluluėun kültürel olarak yařaması için oldukça önemlidir.

Bařhyk'teki ekonomik faaliyetlere dair görüřmelerde elde ettiėimiz verilerden řu bilgilere ulařtık: "Bizim Karaçay atları ünlüdür. İlk dönemde yoėun řekilde at yetiřtirilmiř köyün giriřinde hara dediėimiz bina var orası hala ayaktadır. Seksenlere kadar atın yanında büyük ve kkbař hayvan yetiřtiriciliėi artmıř. 15-20 bin kadar koyun 1000 kadar büyükbař yetiřtiriliyordu. Zamanla iftiliėe önem verildi ve çiftçilik hayvancılıėı geçti son 15 yıldır okuyan çok olduėu için köyden kente göç hızlandı çiftçilik de azaldı. Yine de köklü ifti aileler var", olduėu ifade edilmiřti.

Karaçaylıların Kafkasya'daki sosyal yařamlarının hemen her yönünü Anadolu'ya tařdıkları söyleyebiliriz. Bu yařama ait bir örnek de kız kaçırma hadiseleridir. İlhan Akgöbek bu konuda Bařhyk'teki kız kaçırma meselesini kendi örneėinde bize anlatmıřtı. "Ben size kendi kaçırılma olayımı anlattım. Bizim eřmeler önceden sokaktaydı su almaya çıktım beni kaırcaklarından haberim de yoktu. Bizim burada bakkal vardı beni orda beklerlermiř ben çeřmeye gelmeye bařlayınca gördüm akrabalarından birini köřeye gözcü koymuřlar tabi gidip diėerlerine haber verdi. Traktörle yanıma gerdiler traktörün motoru yanıyor gėm ver de su dkeyim dedi. Gėm verince beni tutup traktöre attı. Beni amcaėile götürdüler orya koydular. Tabi benim kk kardeřim falan gelip evin pencerelerini kırdılar biraz kızdılar sonra aradan 1 hafta geçince anlařtılar barıřtılar nikahımı abim yaptırdı. Kocamın ismi Nazmi Akgöbek 3 ay sonra falan bir řey kalmadı herkes barıřtı"¹¹.

Son olarak Bařhyk'teki nüfusa deėinmek istemekteyiz. 1990 Türkiye genel nüfus sayımına göre Bařhyk 2201 nüfusa sahiptir. Türkiye İstatistik Kurumu, 2010 Adrese Dayalı Nüfus Sayımı verilerinde Bařhyk 1165 nüfusa sahiptir. Bu nüfusun 558'i erkek, 607'si ise kadınlardan oluřmaktadır¹². 2014 nüfus sayımına göre ise Bařhyk nüfusu 858 olarak grlmektedir¹³. Bu verilerden de anlayacaėımız üzere Türkiye řartlarında köy nüfusunun eėitim, saėlık, iř gibi sebeplerden dolayı azalması doėrultusunda Bařhyk nüfusunun da azaldıėını söyleyebiliriz. Buna raėmen Bařhyk Türkiye'de Karaçay nüfusunun en yoėun olduėu yerdir.

¹¹ İlhan Akgöbek (Caba, 1945 konya/Bařhyk) 12:30 – 12.03.2015

¹² http://www.sarayonu.gov.tr/default_B0.aspx?id=344

¹³ http://www.nufusu.com/ilce/sarayonu_konya-nufusu

SONUÇ

Karaçaylılar Kafkasya'nın kadim halklarındadır. Rus Devleti'nin Kafkasya'yı işgal faaliyetleri çalışmalarında Karaçaylılar da tüm Kafkas halkları gibi nasiplerini almışlardır. Rusya'nın bölgedeki siyaseti nedeniyle bu kadim halk kendi Anavatanlarından Osmanlı Devleti'ne göç etmişlerdir.

Karaçay halkının Osmanlı Devleti'ne iki kitlesel göç yaptıklarını Osmanlı kayıtlarından takip etmekteyiz. Bu iki kitlesel göç 1885 ve 1905 yıllarında yapılmıştır. Karaçay halkı bu iki göçü kendilerince adlandırmışlardır. 1885'teki ilk kitlesel Karaçay göçüne Birinci İstanbulcular, 1905'teki göçe ise İkinci İstanbulcular demişlerdir.

İkinci İstanbulculular olarak adlandırılan kitlesel göçle gelen göçmenlerin bir kısmı Konya-Sarayönü Başhüyük mevkiine Osmanlı Hükümetince yerleştirilmişlerdir. Başhüyük yerleşimleri hem Osmanlı kayıtlarında hem de sözlü tarih çalışmalarında birbirleriyle örtüşen bilgileri içerisinde barındırmaktadır. Osmanlı Padişahı II. Abdülhamid'in Karaçay göçmenlerine özel ilgi gösterdiği ve onların iskân mahallerini bir hilal şeklinde çizdirilerek yerleştirildiklerini anlamaktayız.

Osmanlı Hükümeti'nin Osmanlı coğrafyasına göç eden tüm göçmenlere yaptığı yardımların Karaçay göçmenlerine de yaptığını söyleyebiliriz.

Başhüyük'te Karaçaylıların Kafkasya'daki sosyal yaşamlarını koruduklarını günümüzde de bunu devam ettirdiklerini sözlü görüşmelerden anlamaktayız. Başhüyük'te ekonomik yaşam ilk başlarda hayvancılığa dayalı olduğunu daha sonra ise hayvancılığın tarımın karşısında biraz gerilediğini görmekteyiz.

Türkiye'deki köyden kente göç neticesinde köy nüfusunun azalması meselesini Başhüyük'te de kendisini gösterdiğini genel nüfus sayımlarından takip etmekteyiz.

KAYNAKÇA

BAŞBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ BELGELERİ

A.MKT. MHM 529/75

A.MKT. MHM 529/70

A.MKT. MHM 530/9

A.MKT. UM. 525/26

DH. MKT 1140/6

İ.HUS 66

İ.HUS 146/65

İ.HUS 149/65

Y. A. RES 29/41

Y.MTV 290/14

Y.MTV 290/61

Y.MTV 291/40

Y.MTV 295/117

ARAŞTIRMA ESERLER

ADİLOĞLU, Adilhan (), “Karaçay Malkar Türkleri”, *Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatı Antolojisi Karaçay-Malkar Edebiyatı*, C.22, T.C. Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2002.

CAFEROĞLU, Ahmet, *Türk Kavimleri*, Enderun kitabevi, İstanbul 1988.

SAYDAM, Abdullah, *Kırım ve Kafkas Göçleri(1856-1876)*, Ankara 1997.

SOLMAZ, Sefer, “Anadolu’daki Karaçay Varlığı”, *Türk Yurtları Dergisi* sayı:3 Temmuz-Ağustos-Eylül 1990, ss.50-51.

TABAKÇI, Nurullah, *Kültürlerarası İletişim Sürecinde Alt Kültürde Kimliğin Oluşumu(Türkiye’deki Karaçay Topluluğu Örneği)*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2008 (Basılmamış Doktora Tezi).

TAVKUL, Ufuk, *Kafkasya Gerçeği*, Selenge Yayınları, İstanbul 2007.

--- “Karaçay-Malkarlıların Etnik ve Sosyal Yapısı”, *Karaçay-Balkarlar* (der: Ufuk Tavkul-Yaşar Kalafat), Karam, Ankara 2003, ss.46-75.

--- *Kafkasya Dağlılarında Hayat ve Kültür*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1993.

TEMİZKAN, Abdullah, “Karaçay-Malkar Türklerinin Anadolu’ya İskânı: 1905 Muhacirleri”, *Uluslararası Suçlar ve Tarih*, Sayı:3-4, Ankara 2008, ss.96-106.

TÜRKOĞLU, İsmail , “Karaçay-Balkarlar”, *İslam Ansiklopedisi*, C. 24, Diyanet Vakfı Yay. İstanbul 2001.

YILMAZ, Mehmet, *Konya Vilayetinde Muhacir Yerleşmeleri 1854-1914*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1996 (Basılmamış Doktora Tezi).

KAYNAK KİŞİLER

İlhan Akgöbek (Caba, 1945 konya/Başhüyük)

Marat Mirzoev, Kafkasya'da Malkar

Ramazan Malkonu (Malkonu, 1961, Konya/Başhüyük)

Talha Bağcı (Bavcu, 1969, Konya/Sarayönü)

Tokay Delibay (Koçgar-Kipgele(Kipgeler, 1952)

İNTERNET KAYNAKLARI

http://www.sarayonu.gov.tr/default_B0.aspx?id=344

http://www.nufusu.com/ilce/sarayonu_konya-nufusu

<http://www.circassiancenter.com/cc-turkiye/arastirma/0287-balkar.htm>

Sözlü Tarih Çalışması Fotoğrafları



Soldan: Tokay Delibay-Marat Mirzoev Soldan: Marat Mirzoev-Tokay Delibay-Ali Karçaaltıncaba



Soldan: İsmail Ortabay-Ramazan Malkondu



İlhan Akgöbek



İlhan Akgöbek



Ramazan Malkondu



Talha BAĞCI

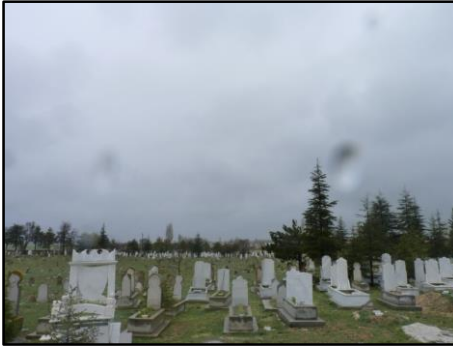




Başh y k'te Okul



Başh y k'te Manzaralar



Başhüyük Mezarlığı

el merhum karakuş vefa doğru ağa ruhuna fatiha 1330



El merhuma Arslan bey kerimesi habibe hanım
ruhu için fatiha 1339

El merhume toğzak ağa refikası solmaz
(ölmez) han hanım ruhu için fatiha 1345

KARAÇAY-MALKAR KÜLTÜRÜNE SAHADAN KATKILAR: BIZINGI KÖYÜNDEN SÖZLÜ TARİH-KÜLTÜR DERLEMELERİ

Contribution to Karachay-Balkar Culture from The Field: Oral History and Cultural Compilations from Bizingi Village

Ufuk TAVKUL *

Öz: Rusya Federasyonu’nun Kabardin-Balkar Cumhuriyeti’nde bulunan Bizingi köyünden derlenen metinler Karaçay-Malkar halkının gelenekleri, âdetleri, yer adları, toplumsal yapıları, komşu Kafkas halklarıyla etnik ve kültürel ilişkileri ve tarihleri ile ilgili pek çok bilgiyi kapsamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Karaçay-Malkar Dili, Karaçay-Malkar Kültürü, Karaçay-Malkar Toplumsal Yapısı

Abstract: Texts that have been compiled from Bizingi which is a village of Kabardin-Balkar Republic in Russian Federation comprise plenty of data about the customs, place names, social structure, ethnic relations and history of Karachay-Balkar people.

Keywords: Karachay-Balkar Language, Karachay-Balkar Culture, Karachay-Balkar Social Structure

Makale Gönderim:
01.11.2015
Kabul Tarihi:
10.12.2015

* Prof. Dr. Ankara Üniversitesi, DTCTF, tavkul@gmail.com

1997 yılının Ağustos-Eylül aylarında Rusya Federasyonu'nun Kafkasya bölgesinde, Karaçay-Malkar halkı arasında sahadan derlemeler yapmak amacıyla bulunduğum Kabardin-Balkar Cumhuriyeti'nin Malkarlılarla meskûn köylerinden biri olan Bızıngı'da, Karaçay-Malkar halkının kültürünü, dilini, sosyal yapısını ve tarihini ilgilendiren bilgiler içeren çeşitli derlemeler yapma fırsatını elde ettim.

Bızıngı köyünde yaşayan Tatuv Anayev, Kerim Holamhanov ve Cibril Rahayev adlı üç Malkarlıdan ses ve video kaydı aracılığıyla elde ettiğim verileri standart Karaçay-Malkar yazı dilinin imla kurallarına göre değil, Bızıngı köyünde konuşulmakta olan diyalektin ses özelliklerini dikkate alarak yazıya geçirdim. Metinlerin Türkiye Türkçesine aktarılmasında ise orijinal metinde kullanılan ifade tarzını aynen koruyarak sentaks yapısını değiştirmeden verdim. Dolayısıyla Türkiye Türkçesi metinlerde bazı cümle düşüklükleri, tekrarlar, anlam bozuklukları karşımıza çıktı.

Derlenen metinlerde Karaçay-Malkar halkının gelenekleri, âdetleri, yer adları, toplumsal yapıları, komşu Kafkas halklarıyla etnik ve kültürel ilişkileri, tarihleri ile ilgili pek çok bilgi bulunmaktadır. Metinler tarih, sosyoloji, dilbilim, Türkoloji gibi farklı disiplinlerde yapılacak çalışmalara önemli katkı sağlayacak veriler içermektedir. Kabardin-Balkar Cumhuriyeti'nin Bızıngı köyünden derlediğim üç farklı metin aşağıda verilmektedir.

I. Derleme

Tarih: 31 Ağustos 1997

Yer: Bızıngı / Kabardin-Balkar Cumhuriyeti / Rusya Federasyonu

Derleme Yapılan Kişi: Tatuv Anayev

Derlemeyi Yapan: Ufuk Tavkul

Doğum Tarihi: 1924

Baba Adı: Ortabay

Anne Adı: Cankuş

Metin (Karaçay-Malkar Türkçesi)

Kelin keltirgen zamanda kelinni asuwlu kiyimi boluyidi. Baş awu boluyidi. Xalqğa bılay közlerin candırıb qaramağanlay, bılay namıs bla keltirgen, baş awu bla keltiriyelle. Toy boluyidi, oyun boluyidi. Tutuşuw da boluyidi. Taş atuw, qoltaş deyle, ol oyun boluyid. At bla çabışıb börk alğan deyle, çabıb bargallay jerden börk alğan, allayları boluyid.

Juwuq ölse keliyille, birbirlerin tanıyille, birbirleri bilâ aruw niyetde, jaraşuw adet bilâ birbirlerine ömür ömürde tatlı juwuq bolur qalır üçüññe qol beriyille, qol aliyille.

Qatın alğan zamanda, söleşip, qız jaşnı bilib, jaş qızın bilib, birbirleri bilâ tamam aqılları toxtaşxandan sora nekâh degenni etiyille. Nekâh etgenden sora keltirib, ol oyunnu, ol toynu kelin kelgenden sora etiyille.

Til tutxan, endi ol a keslerini ortasında. Qızın anası kelin kelgenley qıçırıp kulağıññı saññıraw eterge mi kerekdi deb, bir kesek köbge da til tutdurtiyelle qızın atası anası. Da endi bu kelgenden sora quru til tutub turğannı ne keregi bar edi, jumuş etsin, üyde qararıqğa da qarasın deb, jeññilirek til tutxannı da açıyelle. Añña da bet namıs bolıyedi, sıy bolıyedi. Quru qurulay bir da bolmıyedi.

Endi, söz üçüññe kiyow keldi da, kiyow körüne keled. Ma anı tögereginde qızla da bolıyelle, kiyownu qayın qızları. Ala da börkün alıb, urlağan deyille, anı börkün alıb dağıda başına salıb qoyıyelle. Ol urlağan alıb dump etib ketmiyille. Ol börknü wa sıyı bolıyedi.

Ma bu bizni elibiz jaşağan jerge, bılayğa allın zamanda İştantı deb bolğandıla. İştantı deyek, ertdegi atı. Şöndü elni atın aytıb qoyalla. Ma bu arı janında, bu biçen etilgen jerlege, alayğa Çeget deyle. Söz üçüññe, andan örge bara barıb Tıppırğı deb dağıda billay palyana bardı, jer. Añña Tıppırğı deyle. Beri janında palyanağa Juwuşxu deyle. Andan örge ötüb a Bek Kam deyle. Andan örge ötüb a Üreyli deyle. Sora andan örge wa çıran toxtab qaladı.

Bılayda allın jaşab bolmağandı. Otuzaltınçı jılğa deri bılayda el bolmağandı. Ma mundan bizge taşadadı, andan ırxı kelib, köb üyleni suwnu eki janında xalq jaşağanda, ol ırxı üyleni basxandan sora bılayı qorquñsuzd deb, alaydan beri köçürelle, ma bılayğa köçürelle. Anı başında Şıqı degen köçürülüрге başlağan zamanda, Kiçi Malqa deb Elbruznu tübünde, arı köçürürge başlayla da, sora köçürgendile bir elli üynü. Andan arı köçürürge başlağanda, uruş çığarğa başlağandan sora, ol qalınıb qaladı, anı bizni da arı köçürıyelle.

Xolam deb a ulla el, ol zamanda biz nesin bıleyik jeti jüz üy bolıyid diyedi. Bılayda bu suw boynunda Usxuru bolsun, Bızıññısı bolsun, Şıqısı bolsun, Xolamı bolsun, Xolam köb bolğandı. Bızıññıda jüz bilâ jıyırma üy bolğandı. Şıqıda üşjüz bla üş jıyırma üy bolğandı. Usxurnu wa bilmeyme. Usxur aladan azıraq bolsa kerekdi.

Endi tawlanı atlarına, söz üçüññe Ştewet deyle miñña. Ol nemege Uttor deyle, bu janında ol jütüğe İşxıldigen deb atı alay bolad. Bizge beri aylaññañña, bizniça Jaññı Taw deyle. Exsi atı Jaññı Taw deb qoyalla. Andan bu beri taşalarında köbdü atları bolğanla. Dıx Taw deyle. Dıx Taw belgilidi. Başına çıqsañ barınnan da bıyık ol toxtaydı. Munu artında dağıda bizge taşadad, neme deyle, Aq. Ol da bek ulla taw. Qatın Taw Jaññı Tawnu bir müyüşdü.

Andan kelib Şawalanı Mollanı ırklerin sürgendile Ebzele. Ebzele ırklerin sürgen zamanda qaytıb, birewlen qoşxa qaytxanlay, Molla urub qoyğand deyle. Ol mında qalğan malla altı jüz irkdile. Mallanı awdurub ketgendi. Ekinçi qaytıb kelib ol ölügñü

alır üçüññe, ol ölüñnü başı teñli bir altın bereyik deb aytıyelle deyd. Ol ölüñnü wa açuwu kelgelle tutxalla başın kesib bu suwğa atıb iygendile. Millığın a üzmez bla bastırıp, üzmezde turub turğandı. Başın tileb ketgende başı wa coq. Tabıgız başın, tüz başı qallay bir ese allay bir altın bereyik deb ol Ebzele söz bergende başı tabılmağandı. Qalğan millığın a, köb alğan esele da, az alğan esele da mında Süyünçları deb kinyajestva, ma Bızıññını kinyajestva, ala alğandıla deb aytuw alay ketgend. Qallay bir alğanın a bilmeyme, xapardan eşteme ansı biz anı nesin bileyik, ol ertdere bolğandı, vlast da kelginçi.

Bizni ata bababızdan aytıb kelgelleri, bek alğa quralğanıbiz, Anaları deb nek aytılğand? Ertde bizni bek allın duqumubuz Duquşları deb alay jürülünıyedi, ertde, bu jazuw bolğunçu. Sora ala kesleri Çegemde jaşağandıla, Buluññı janında. Anda bizni jeribiz da bolub turğandı, vlastxa deri. Anda eki tuqum birbirleri bilâ, uruş bla başlanadı, birbirin qırıp başlağanda bir buwaz qatın qaçıb annan beri kelib, ma bu Şıqı degen jerde, bilay biçen jıylğan jerge kirib, anda jatıb qaladı, elge kelmeyd da. Ol keçе jaş tabıb qaladı. Buwaz qatın qorqub qaçıb kelib, jaş tabıb qaladı. Ertde bilâ tişiruwla, suw alğança, buzow qıstağança allay billay etgende, qatın körelle. Qatılla baralla, alalla munu, keltirelle, tınçaytalla tişiruwla. Xar keregine jarayla. Soralla munu, qaydan kelgense bu xal bilâ. Endi wa men arı barmayma, mında qalama. Mında qalama degen zamanda, elge alayıq, üy işleb bereyik, el çleni bolub qal degen zamanda, oğay ol men jaş tabıxan jerde üy işleb berigiz deb aytıxand deyle. Ma Anaları bolğan jer, bilay sırt üsünde. Jaş ulla bolğunçu ol kelin erge da barmagandı. Jaş ulla bolad, jaşnı atına Temir deb atayla. Kesi wa küz artında suwuq zamanda tuwub, sabiy ölmey qalğañña atına Temir atab qoyalla da, ulla bolğan zamanda jaşxa qatın alalla. Jaşxa qatın alğanda altı qız, eki da jaş tuwadı, ol Temirni qatınına. Sora munu dağıda jazuw arı-beri başlağan, axa duqumu kim, qalay aytayıq. Anaları deb, sora Anayev deb, biz andan sora ol at bla ma alay qalabız. Bügünlükde wa, bügün altmış-jetmiş üyge jetebiz biz Anaları. Endi qoşulğan bolur. Analadan bilgen xaparım oldu.

Çeviri (Türkiye Türkçesi)

Gelin getirildiği zaman gelinin güzel elbisesi oluyordu. Başörtüsü (şalı) oluyordu. Halka böyle gözlerini dikip bakmadan, böyle saygı (hürmet) ile getiren, başörtüsü ile getiriyorlardı. Düğün oluyordu, oyun oluyordu. Güreş de oluyordu. Taş atma, el taşı diyorlar, o oyun oluyordu. Atlarla koşuşturup kalpak alma diyorlar, koşarken yerden kalpak alma, öyleleri oluyordu.

Akraba ölse geliyorlardı, birbirlerini tanıyorlardı, birbirleri ile güzel niyetle, âhenkli (uyumlu) âdet ile birbirlerine ömür boyu iyi akraba olarak kalmak için el sıkışıyorlardı.

Evlendiği zaman, konuşup, kız delikanlıyı bilip, delikanlı kızı bilip, birbirleri ile fikirleri tamamen uyuştuktan sonra nikâh kıyıyorlardı. Nikâh kıydıktan sonra getirip, o oyunu, o düğünü gelin geldikten sonra yapıyorlardı.

Dil tutmak, şimdi (artık) o kendilerinin arasında. Kızın annesi gelin gelince bağırıp kulağını sağır etmesi mi gerek diye, bir az uzunca süre de dil tutturuyorlardı kızın babası annesi.

Artık bu geldikten sonra yalnızca dil tutup durmanın ne lüzumu vardı, hizmet etsin, evde bakılacağı da baksın diye, daha çabuk dil tutmasını da açıyorlardı. Ona da şeref hürmet oluyordu, saygı (prestij) oluyordu. Kuru kuruya hiç olmuyordu.

Şimdi mesela damat geldi, damat görünmeye geliyor. İşte onun etrafında kızlar da oluyordu, damadın baldızları. Onlar da kalpağını alıp, çalmak diyorlardı onun, kalpağını alıp yine başına koyuyorlardı. O çalmak alıp kaybedip gitmiyorlardı. O kalpağın itibarı (prestij) oluyordu.

İşte bu bizim köyümüzün yaşadığı yere, buraya eski (önceki) zamanda İştantı demişler. İştantı diyorlardı, eski adı. Şimdi köyün adını söylüyorlar. İşte bu öte tarafında, bu ot biçilen yerlere, oraya Çeget diyorlar. Mesela, ondan yukarı gidip Tıppırgı diye yine böyle çayırılık var, yer. Ona Tıppırgı diyorlar. Beri tarafında çayırılığa Juvuşhu diyorlar. Ondan yukarıya geçip Bek Kam diyorlar. Ondan yukarı geçip Üreyli diyorlar. Sonra ondan yukarısında ise buzul dayanıyor.

Burada eskiden yaşamamışlar. Otuz altıncı yıla kadar (1936) burada köy yokmuş. İşte buradan bize kuytudur (görünmüyor), oradan sel gelip, çok evleri ırmağın iki yanında halk yaşarken, o sel evleri bastıktan sonra burası tehlikesizdir diye, oradan buraya göçürüyorlar, işte buraya göçürüyorlar. Onun başında (yukarı tarafında) Şıkı denen (köy) göçürülmeye başlandığı zamanda, Kiçi Malka diye Elbruz'un dibinde (eteğinde), oraya göçürmeye başlıyorlar da, sonra göç ettirmişler elli evi. Ondan sonra göç ettirmeye başladıklarında, savaş çıktıktan sonra, o kalıp gidiyor yoksa bizi de oraya göç ettiriyorlardı.

Holam diye büyük köy, o zamanda biz her şeyini biliyorduk yedi yüz ev vardı diyordu. Burada bu ırmak kenarında Ushur olsun, Bızıngı olsun, Şıkı olsun, Holam olsun, Holam çok (kalabalık) olmuş. Bızıngı'da yüz yirmi ev varmış. Şıkı'da üçyüz altmış ev varmış. Ushur'u ise bilmiyorum. Ushur onlardan daha az olsa gerek.

Şimdi dağların adlarına, mesela İştvet diyorlar buna. O şeye Uttor diyorlar, bu tarafındaki o sivriye İşhıldigen diyorlar. Orada yaban mersini (ışhıldı) yetişiyor da onun için İşhıldigen diye adı öyle oluyor. Bize doğru dönene, bizim dilde Jangı Tav diyorlar. Eski adı Jangı Tav diyorlar. Oradan bu beri kuytularında çoktur adları olanlar. Dıh Tav diyorlar. Dıh Tav meşhurdur. Başına çıksan hepsinden de yüksek odur. Bunun arkasında yine bize kuytudur, şey diyorlar, Ak. O da çok büyük dağ. Katın Tav Jangı Tav'un bir köşesidir.

Oradan gelip Şavalar'ın Molla'nın koçlarını çalmışlar Gürcü-Svanlar. Svanlar koçlarını çaldığı zamanda dönüp, birisi ağıla dönerken, Molla vurmuş diyorlar. O burada kalan hayvanlar altı yüz iğdiş edilmiş koçturlar. Hayvanları (dağdan) aşırıp gitmiş.

Tekrar dönüp gelip o ölüyü almak için, o ölünün başı kadar altın verelim diye söylüyorlardı diyor. O ölünün ise öfkesi gelenler tutmuşlar başını kesip bu ırmağa atmışlar. Gövdesini ise kuma gömüp, kumda durup durmuş. Başını istediklerinde başı yok. Bulun başını, başı ne kadar ise o kadar altın verelim diye o Svanlar söz verdiklerinde başı bulunamamış. Kalan cesedini ise, çok aldılarsa da, az aldılarsa da burada Süyünçler diye beyler, işte Bızıngı'nın beyleri, onlar almışlar diye söylenti öyle gitmiş. Ne kadar aldığını ise bilmiyorum, hikâyeden duyuyorum yoksa biz onun nesini bilelim, o eskiden olmuş, (Sovyet) hükümeti de gelmeden.

Bizim ecdadımızdan (beri) söyleyip geldikleri, ilk önce ortaya çıkışımız, Analar diye niye söylenmiş? Eskiden bizim en önceki soyumuz Dukuşlar diye öyle yürütülüyordu, eskiden, bu yazma olmadan. Sonra onlar kendileri Çegem'de yaşamışlar, Bulungu tarafında. Orada bizim toprağımız da varmış, (Sovyet) hükümetine kadar. Orada iki sülale birbirleri ile, savaşa başlanıyor, birbirlerini yok etmeye başladıklarında bir hamile kadın kaçıp oradan buraya gelip, işte bu Şıkı denilen yerde, böyle kuru ot yığılan yere girip, orada yatıp kalıyor, köye gelmiyor da. O gece erkek çocuk doğuruyor. Hamile kadın korkup kaçıp gelip, erkek çocuk doğuruyor. Sabahleyin kadınlar, su almak gibi, buzağı kovalamak gibi öyle böyle yaparken, kadını görüyorlar. Kadınlar gidiyorlar, alıyorlar bunu, getiriyorlar istirahat ettiriyorlar kadınlar. Her ihtiyacını görüyorlar. Soruyorlar bunu, nereden geldin bu hal ile. Artık ben oraya gitmiyorum, burada kalıyorum. Burada kalıyorum dediği zamanda, köye alalım, ev yapıp verelim, köyün üyesi olup kal dedikleri zamanda, hayır o benim erkek çocuk doğurduğum yerde ev yapıp verin diye söylemiş diyorlar. İşte Analar'ın olduğu yer, böyle yamaç üzerinde. Delikanlı büyüyünceye kadar o gelin kocaya da varmamış. Delikanlı büyüyor, delikanlının adını Temir koyuyorlar. Kendisi ise sonbahar ardında soğuk zamanda doğup, çocuk ölmeyip kaldığı için adını Temir koyuyorlar da, büyüdüğü zaman delikanlıyı evlendiriyorlar. Delikanlıyı evlendirdiklerinde altı kız, iki erkek çocuk doğuyor, o Temir'in karısından. Sonra bunun yine yazma öte-beri başladığında, peki soyu kim, nasıl söyleyelim. Analar diye, sonra Anayev diye, biz ondan sonra o isimle işte öyle kalıyoruz. Günümüzde ise, bugün altmış-yetmiş eve varıyoruz biz Analar sülalesi. Şimdi artmıştır. Analar hakkında bildiğim hikâye odur.

II. Derleme

Tarih: 31 Ağustos 1997

Yer: Bızıngı / Kabardin-Balkar Cumhuriyeti / Rusya Federasyonu

Derleme Yapılan Kişi: Kerim Holamhanov

Derlemeyi Yapan: Ufuk Tavkul

Doğum Tarihi: 1936

Baba Adı: Kurmanalığı

Metin (Karaçay-Malkar Türkçesi)

Bizni tuqumubuz Xolamxalları, allın Xolamxanları da bolmağandıla, qalay bolğanın da bilmeyme, Şayi deb bardı, bılay töben canında, anı töben canında, bılay qaya tübünde çaşab bolalla bıla. Jaşap bolalla da, qarılını aytxanı alay, aladan eşitgenimi aytama, sora bılağa ölet kiredi. Qırılıb boşayla bıla, alayda qırılıb boşayla, jaññız buwaz qatın qaladı. Ol endi ne amal eteyim, ne madar eteyim dep, amal ete keted da sora bu Şayi qolnu içi bla qalaylay bariyise da Xolamğa baradı, Oğarı Xolamğa. Oğarı Xolamğa barad da sora bu anda sabiy tabadı. Sabiy tabxandan sora, alan munu atına ne atayıq deb alay jıyılıb, adamla nemetgen zamanda, da Xolamda tuwğandı, Xolamni xanı bolsun deyle da, alayda muñña Xolamxan atayla. Atayla da, bu öse keted, oynarça bolad da, sora çığıb sabiyle bla oynay turğallay birin, ne bileyim jilatxan mı etedi, urğan mı etedi, andan qaruwluraq mı boladı, sora anı wa atası çığad da, anası mı çığadı, qaydan kelgen baştaq da mında neme bolub, alay bolğun, bılay bolğun deyd da qarğış etedi bu muñña. Bu ketedi anasına. Anam men qaydan kelgemme, kimme men, meni atam qayda, atam kimdi deb sorad da bu aytırğa unamayd. Ayt, aytmasañ, aytmay aytdırmay qoyarıq tüleme, qaydan çıqğamma deyd da sora qadala keted da, aman kün kelsin anı başına, sañña munu aytxan deyd da bu boluşun boluşunlay aytıb qoyadı. Bu alaydan anasın da alad da ma bılayğa keled dewçelle, ma bılay Çıbır Durkula deyle, ol vışkanı beri allına. Alayğa keled da, alayda balagançiq salad. Balagançiq salad da, sora turad turad da qış suwuq bolad da, sora künnümnü köred dep alay aytuwçelle bılayda, eksi Bızıññını. Teyri bılaydan alayı cılıraq bolur deb arı köçed deydi ol. Arı köçed da alayda da bir gıtıçiq işleyd, anda jaşay bolad da sora munu tögeregine kelib başlayla adamla. Tübünden endi, jer taqırlıq ete bolur deb beri süre, beri süre, kimni başı qayda qalsa da anda üyçük kibik işleb, alay jaşab bolalla da, sora bu, aytıwlarına köre, bu bılayda üyleñnen da eted. Andan sabiyle da bolalla. Sora annan bir qawumu mında jaşab bolalla. Arı beri ketmeyle. Sora, endi bu Xolamxanları degeniñ üç atawulğa bölünelle. Gidiları deyle, Qulaqları deyle, Geduwları deyle. Sora Geduwladan, ala qarındaşladan jayılgandıla ansı annan da başxa jerden kelib neme bolmağandıla bıla, ol adamdan jayılb qalgandıla Xolamxanları deb. Sora eksi Bızıññıda çaşay ketib, Geduwladan bir qarındaş, ol mindan köçüb Argudañña ketib kaladı. Argudanda Xolamxanları deb aytdırmayd da, Geduwları deb aytdırıp qoyadı. Alay jazılalla, şöndü da alay jazılalla ala. Qabartıda Argudan deb ullu el bardı, Qabartı el. Aladan jayılgalla bla juwuqluq jürütüb turabız şöndü. Ala wa Qabartılı bolğandıla. Aziyadan qaytıb kелgelli beri ala bla juwuqluq jürütüb turabız. Biz da barabız, ala da kelelle beri. Xolamxalları üsünden bilgenim oldu.

Çeviri (Türkiye Türkçesi)

Bizim soyumuz Holamhanlar, önceleri Holamhanlar da değillermiş, nasıl olduklarını da bilmiyorum, Şayi diye (yer) var, böyle aşağı tarafta, onun aşağı tarafında, böyle kaya dibinde yaşıyorlarmış bunlar. Yaşıyorlarmış da, yaşlıların söylediği öyle, onlardan duyduğumu söylüyorum, sonra bunlara salgın hastalık giriyor. Yok olup

gidiyorlar bunlar, orada yok olup tükeniyorlar, yalnız (bir) hamile kadın kalıyor. O artık ne çareye başvurayım, ne çare edeyim diye, çaresine bakıp gidiyor da sonra bu Şayi kanyonunun içinden nasıl gidiyorsa da Holam'a gidiyor, Yukarı Holam'a. Yukarı Holam'a gidiyor da sonra bu orada çocuk doğuruyor. Çocuk doğurduktan sonra, "Alan bunun adını ne koyalım" diye öyle toplanıp, insanlar şey ettikleri zamanda, "İşte Holam'da doğmuş, Holam'ın hanı olsun" diyorlar da, orada buna Holamhan adını veriyorlar. Veriyorlar, bu büyüyor, oyun çağına geliyor da, sonra çıkıp çocuklarla oynarken birini, ne bileyim ağlatıyor mu, vuruyor mu, ondan daha güçlü mü oluyor, sonra onun babası çıkıyor da, anası mı çıkıyor, nereden gelen piç de burada şey olup, öyle olasıca, böyle olasıca diyor da beddua ediyor bu buna. Bu gidiyor annesine. Anne ben nereden geldim, kimim ben, benim babam nerede, babam kimdir diye soruyor da bu söylemek istemiyor. Söyle, söylemezsen, söylemeden söyletmeden bırakmam, nereden çıktım diyor da sonra ısrar ediyor, kötü gün gelsin başına, sana bunu söyleyen diyor da bu olanı biteni anlatıyor. Bu oradan annesini de alıyor da işte buraya geliyor diyorlardı, işte böyle Çıbrı Durkular (hayvan ağılları) diyorlar, o kulenin bu tarafına önüne. Oraya geliyor da, orada kulübe yapıyor. Kulübe yapıyor da, sonra duruyor duruyor da kış soğuk oluyor da, sonra güney yamacı görüyor diye, öyle söylerlerdi burada, eski Bızıngı'yı. Vallahi buradan orası daha sıcak olur diye oraya göç ediyor diyor o. Oraya göç ediyor da orada da bir barınak inşa ediyor, orada yaşıyor da sonra bunun çevresine gelmeye başlıyorlar insanlar. Aşağı taraftan artık, toprak az geliyor diye buraya süre, buraya süre, kimin başı nerede kalsa da orada küçük ev gibi (bir şey) yapıp, öyle yaşıyorlar da, sonra bu, söylediklerine göre, bu burada evleniyor. Ondandır çocuklar da oluyorlar. Sonra ondan bir bölümü burada yaşıyorlar. Öteye beriye gitmiyorlar. Sonra, şimdi bu Holamhanlar dediğin üç soya bölünüyorlar. Gidiler diyorlar, Kulaklar diyorlar, Geduvlar diyorlar. Sonra Geduvlardan, onlar kardeşlerden yayılmışlar yoksa oradan da başka yerden gelip şey olmamışlar bunlar, o adamdan yayılmışlar Holamhanlar diye. Sonra eski Bızıngı'da yaşayıp, Geduvlardan bir kardeş, o buradan göç edip Argudan'a gidip kalıyor. Argudan'da Holamhanlar diye söyletmiyor da, Geduvlar diye söyletiyor. Öyle yazılıyorlar, şimdi de öyle yazılıyorlar onlar. Kabardey'de Argudan diye büyük köy vardır, Kabardey köyü. Onlardan yayılanlar ile akrabalık yürütüyoruz şimdi. Onlar ise Kabardey olmuşlar. Asya'dan (sürgünden) dönüp geleli beri onlarla akrabalık yürütüp duruyoruz. Biz de gidiyoruz, onlar da geliyorlar buraya. Holamhanlar hakkında bildiğim odur.

III. Derleme

Tarih: 31 Ağustos 1997

Yer: Bızıngı / Kabardin-Balkar Cumhuriyeti / Rusya Federasyonu

Derleme Yapılan Kişi: Cibril Rahayev

Derlemeyi Yapan: Ufuk Tavkul

Doğum Tarihi: 1926

Baba Adı: Soltan

Metin (Karaçay-Malkar Türkçesi)

Qatın Tawnu üsünden bilgenim oldu. Algın zamanda Gruzinlile bilâ biznikile bir kesek birbirlerine çabıb bolğandıla. Malqarlıla mal kütgen, mallı xalq bolğandı. Ebzelede allay bir baylıq bolmağandı. Çabuwlıq bla jaşayaraq bolğandıla bizge juwuqları. Bila kelgelle da, beri çabxanla da, endi Tawlula deyle bizge, Tawlula malların saqlab bolğandıla. Mallanı süre başlağan zamanda atxanla da caralı etgenle bir Ebzeni. Munu elte barganda Sarı deb jer bardı, tawnu beri allında. Alayda ölgendi bu. Alayda ölgend da, bastırğan ne ese da ol tiyrede etgendile, alaylada bastırğandıla. Arı awduralmağandıla, Ebzele kesleri. Sora munu qatını bolğandı. Men erim ölgen jerde öllükme, erimi beri nek keltirmegensiz degend da kele kelgend da awuşdan beri awalmağanlay alayda ölgendi qatın, ıfçıqda ölgendi qatın. Munu atı annan sora ol qatın ölgen taw, Qatın Taw deb andan atalğandı.

Xapar da az türlü bolmaydı. Kim ötürük deybiz, kim kerti da deybiz. Otxa, mal sürgendile da qazan asxandıla. Qazan asxandıla da, sora bişirib otdan alıb aşarğa başlağanda endi tawhulanı adetleri alaydı, beg alğa jaworunnu alıp, tamata adam jaworunnu açıb bilay süyegine qarağan töredi. Süyegine qarağan zamanda sora ollahiy baruw kerekdi, qoşxa jaw çabxandı deb alay aytxand deydi, Qarabiy Sarıbiyden biri aytxandı, süyekge qarab. Qoşxa jaw çabxandı baruw kerekdi degende, sora anda atlaññanda, qartları aytad, ay jaşla deb aytxand deyle, Ebzele jaworuñña bek ustalla degendi. Ala da qararla degendi, bilirle degendi. Atlarığızni iyerlerin allın artına burub salığız degendi. Nek degende, jaworunda ol ters kögüztürükdü, alay bolsa. Anı tüz salıb barsağız keulle ekewlen quwğuñña, saqlarğa kerekdi deb sizni saqlağan eterikdile deb aytxand deydi. Sora bila ol tamata aytxança tersine aylandırıp salalla da iyerleni, tebreyle. Ebzele bir malnı soyub, bişirib atlana bolğandıla. Jaworuñña qarağan zamanda bizge kişi da kelmeydi, eki atlı çıqğandı, ala da beri bizni canıbizğa kelmeyle. Tersine atlanıb çıqğan atlılalla deb aytxand deyle Ebzeleni tamatası. Ketüw kerekdi, qorquw joqdu deb ketib bara barganla sora. Jetgelle Qarabiy da Sarıbiy da sora ol ketib bargan Ebzeleni, ızlarından atxandıla da, alayda Ebzeleni qırğan da, öltürgen da etgendile., mallanı da qaytarğandıla. Süriwçüleden birin qolların artına baylap, çıpıñña baylab bolğandıla qoşda. Ebzele alay etib ketgendile. Ollahiy birin ötürük aytmasam, uyatlıgın kesib awzuna qabdırıp ketgendi ol. Bila da öltürgendile Ebzeleni, mallanı da sıyrğandıla qaytarğandıla.

Ebzele çaba turğandıla. Jaş bolğandı qoylanı qıyırında da, jatıb bolğand da, ollahiy qoşda jatıb turğan biznikileden da öltürgendile, sora tamataları Ebzeleni, endi bilağa eterni etgenbiz degend da, kelib bıqıda qaymaq bolğand da qaymaqdan alıb jalay barıb, hey aman tawlu, sawuğuz beri çığığız deb hulikke etgença alay bolğandı, qaması jıltray. Biznikileden biri saw bolğand da, ay közüñ a igi tutmayd deb ol jıltrağannı atxand da kindiginden oq tiygend Ebzeleni tamatasını. Alayda bizden toğuz-on adamnı öltürgendile Ebzele. Tamataların alayda biznikile öltürgendile. Murdar Istawat deb ıstawatnı atına alay atağandıla artıda. Bügün da alay aytalla. Artıda ol Ebzeni keltirib mında asırağandıla, gulla bla asırab bolğandıla elde.

Çumnan minçaq sıfatlı etib köz tiymezege deb tağıb bolğandıla, ol jarayd deb. İnanda çabıb kelgen atlıladan busağat abınırça eteyimmi deb aytxand dey birewlen. Da qalay eterikse quruğan tıprıñ, çabıb kelgen atnı abınırça degend da. O, seyir aruw çabadı alan, qara ol atxa, ay anasını seyir aruw çabad degend da ol at abınıb ketgend deyd. Qalay köz tiydirdiñ sen añña degende, alaydı köz tiygen deb aytxand deyd.

Ögüzle cegilib kele bolğandıla da, bek az da kelgen ögüzlege alanı da toxtatayım mı deb aytxand deyd. Toxtatırsa da toxtat degende, Allah seyir aruw ögüzle, tab cegilib kelele degende toxtamağand deyd ögüzle. Anası qatını boluq çomaçası çumdandı anısı közüñ tiyerigedi degendi. Anı sebepli çumnu jürütgendile. Çumnu ağaçınnan sabıyçıkge da bılay minçaqçıq kibik etib, teşikçik etib boynuna tağıb bolğandıla. Aruw qızğa da tağıb bolğandıla.

Xawxazi qayada bitedi, kündüm qayada bılay cökkuçuq bolub bitedi. Men kesim gitçe caşçıq bolub qayalağa minib jıyıp kelüwçenme men. Sora munu kesin a awanada qurutalla, küññe salmayla. Awanada qurutalla da bılay uwsañ sora uwaq bolub qaladı uwalıb. Uwaq bolad da añña eritilgen sarı caw qoşalla. Sora jumurtxanı sarısın qoşalla. Qoşalla da üçüsün da qatıştırılla da, qatıştırğanda bılay köm kök bolad, sarı cawça caw sıfatlı, kök bolad, cumuşaq kök. Sora carağa wa sürtelle da, tawuqnu qanatı bla juwalla. Ertten bir salalla, tüşde juwub jaññıdan salalla, iññirde bir, üç kere aparatsiya etelle anı bla. Suwnu qaynatıb, suwutub, jılmdıq suw bla juwalla.

Men jaşawumda körgen zatımdı ol. Qartla bılay bizniça olturğan zamanda tobuqlarıma tiyanıp, awzummu açıb tiññılağan jaşçıqma. Ülgüge aytxan zamanda kim kibik bolurem, Allah bile, bılay söz aññılağan jaşçıqma men ol zamanda. Lewan şayıxı xaparı deb aytıwçıyelle ala. Bu Analanı tübünde Bayrım deb jerçik bar, bılay özen jerçik. Lewan şayıx jıymı bla bılay Malqardan awa kelgend da dewçelle, alayda solub bolğand jıymı bla dewçelle. Biziññığa qarab turğand, Biziññını başınnan enişge. Bir erkeguruw çığıb qolunda juğarın alıb, kündümde saballada suwnu kese, suwnu jibere, bılay enişge kele kelib, bılayda taş köpür bilâ çegetge ötüb, çegetde biçelliklede suwnu alıındıra, salınır jerge sala, el köpür bla ötüp kelgenine qarab turğand ol şayıx, Lewan şayıx. Ol alay aytxand dewçelle, bu el bılaydan qurub ketginçin bu elge aşıq kirmez deb aytxand dewçelle, Biziññığa. Dağıda alay aytxand dewçelle, kökde janı bolmağan temir quşla uçxan zaman bolu', jerde at ögüz tartmay arbala kesleri barğan zaman bolu'. Oquwçu uwaq soxta köb bolu', anası aytxannı qızı etmegen, atası aytxannı jaşı etmegen zaman da bolu'. Alay jaşay turğan zamanda bir uruş çığar deb aytxand deydi, künbatışdan bir qıral çabar, asker çabar, künçığışdan da añña qajaw turğan bir asker qobar. Elni axısı, igi jaş bolub, igi kişi bolub elde qalmaz, askerge alılla, qırılılla anda. Xorlaw künçığışdan qobxan askerde qalır deb aytxand dewçelle. Men sabıy zamanda tiññılab turğan jaşçıqma. Ol zamanda ne uruş, ne allay, ne billay qayğı joq, tınçlıq zaman ed. Sora xorlaw künçığışdan qobxan askerde qalır deb aytxand dewçelle. Annan sora bu elni quruturla deb aytxand dewçelle, bizni elibiz Biziññını. Minnan köçürüle keterle, ketergenden sora bir awuq zamannan sora, ölgen ölse da qalğanı

sawlay qaytırdıla. Bılayda oğay, enişgeraqda bir jaññı el salırla deb aytıxand dewçelle, ma bu elge. Mıñña büsüremegelley tardan enişge çığıb ketgelle da bolu' deb aytıxand dewçelle, qaytxannan sora. Ol da bolğand. Endi anı ayta kelgenim, men sabiy zamanda ol xalni tıññılab turup, alanı barın da közüm bla körüb, qolum bla tutxan işlelle bıla. Bek seyir alamat, şayıx alanı aytıxan zamanda munu jıyınına alay etgelle deyd, alan xarib şayıx qart bolğand, sant bolğand da, ne ese da ayta turadı ansı kökde janı bolmay temir quşla qalay uçarla. Ne at ögüz cekmey a arba qalay barriqdı degend deb bolğandıla tögeregindegile. Arbala degen a bıla bolğandıla, ot maşınala, samolotlağa aytıxandı temir quşla deb a.

Alanı barın da men körgemme közlerim bla. Kesim eştib turğan sabiy, men, qolum bla kördüm alanı men barın da. Endi degendi, biz alanı barın da qolubuz bla tutduq, közübüz bla kördük. Annan qaytxannan sora eki jıyırma jılğa bek tıñç jaşarıqdıla deb alay aytıxand deyle, Lewan şayıx. Eki jıyırma jıldan sora wa allay uruş başlanırıqdı degendi, endi anı körmey turabız. Allay uruş başlanırıqdı deydi, bu özellede mal adam janıwar qallıq tıld deb aytıxand dewçelle. Malnı urluğu, adamnı urluğu bu tawlada qallıqdı, taw işlerinde. Urluğu qallıqdı anı da ansı bıla da sawlay oğay deb alay aytıxand dewçelle. Ma anı körmey turabız. Ol qalıb turadı. Qalğanın biz anı, Allahu Taalanı buyruğu ese da, Allahu Taaladan kelgen keleçi ese da, ma ol adam alay aytıb ketgend, ma biz anı körüp kelez. Jalan da körmegenibiz ol men artıa aytıxançıq, ma oldu. Beg artıa ekewlen qallıqdı deb aytıxand deyle, eki erkeguruw, biz a nek turabız beri tişiruwla içine kirib, uruşxa ketdik deb ekisi da bara barriqdıla da, bütew elde buzuluwnu qırılıwnu körgeñ bilâ, da biz da jaşab ne eteyik, annan ese men seni urayım, sen a meni ur dep ekisi da birbirin urup qoyarıqdıla deb aytıxand dewçelle. Ma anı Allah kögüzmesin. Şöndüğü nizam bu qıralda bılaylay barriqdı deb men işanalmayma.

Çeviri (Türkiye Türkçesi)

Katın Tav (Kadın Dağı) hakkında bildiğim odur. Eski zamanda Gürcüler ile bizimkiler bir parça birbirlerine saldırıyorlarmış. Malkarlılar hayvan güden (yetiştiren), varlıklı halk imiş. Gürcü-Svanlar'da o kadar zenginlik yokmuş. Yağmacılıkla yaşıyorlarmış bize yakın olanları. Bunlar gelmişler de, buraya saldırmışlar da, şimdi Dağlılar diyorlar bize, Dağlılar hayvanlarını korumuşlar, hayvanları sürmeye (kaçırmaya) başladıkları zamanda ateş etmişler de yaralamışlar bir Svan'ı. Bunu götürürken Sarı diye yer var, dağın bu tarafında önünde. Orada ölmüş bu. Orada ölmüş de, ne ise de o mahalde gömmüşler, oralarda gömmüşler. O tarafa aşırıamamışlar, Svanlar kendileri. Sonra bunun karısı varmış. Ben kocamın öldüğü yerde öleceğim, kocamı buraya niçin getirmediniz demiş de gelmiş geçitten bu tarafa aşamadan orada ölmüş kadın, dağ geçidinde ölmüş kadın. Bunun adı ondan sonra o kadının öldüğü dağ, Kadın Dağı (Katın Tav) diye ondan konulmuş.

Hikâye de az türlü olmuyor. Bazan yalan da diyoruz, bazan gerçek de diyoruz. Ateşe, hayvan çalmışlar da kazan asmışlar. Kazan asmışlar da, sonra pişirip ateşten alıp yemeğe başladıklarında şimdi Dağlıların âdetleri öyledir, ilk önce kürek kemiğini alıp,

büyüğün (yaşlının) kürek kemiğini açıp böyle kemiğine bakması töredir. Kemiğine baktığı zamanda sonra vallahi gitmek lâzım, hayvan çiftliğine düşman saldırmış diye öyle söylemiş diyorlar, Karabiy Sarıbiy'den biri söylemiş, kemiğe bakıp. Çiftliğe düşman saldırmış gitmek lâzım dediğinde, sonra orada yola çıkıldığında, yaşlıları söylüyor, ey gençler diye söylemiş diyorlar, Svanlar kürek kemiği falında çok ustadılar demiş. Onlar da bakarlar demiş, anlarlar demiş. Atlarınızın eyerlerini önünü arkasına çevirip koyun demiş. Çünkü kürek kemiği falında o ters gösterecek, öyle olsa. Yoksa düz koyup giderseniz geliyorlar iki kişi habere, beklemek gerek diye sizi bekleyeceklerdir diye söylemiş diyor. Sonra bunlar o büyüğün söylediği gibi tersine çevirip koyuyorlar da eyerleri, yola çıkıyorlar. Svanlar bir hayvanı kesip, pişirip yola çıkmak üzereymişler. Kürek kemiğine baktıkları zaman bize kimse gelmiyor, iki atlı çıkmış, onlar da buraya bizim yanımıza gelmiyorlar. Ters yöne yola çıkan atlılardır diye söylemiş diyorlar Svanların lideri. Gitmek gerek, tehlike yok diye gidip gitmişler sonra, yetişmişler Karabiy de Sarıbiy de sonra o gitmekte olan Svanların arkasından ateş etmişler de, orada Svanları yok edip öldürmüşler, hayvanları da geri çevirmişler. Çobanlardan birini ellerini arkasından bağlayıp, direğe bağlamışlarmış çiftlikte. Svanlar öyle yapıp gitmişler. Vallahi birini yalan söylemesem, edep yerini kesip ağzına tıkip gitmiş o. Bunlar da öldürmüşler Svanları, hayvanları da geri almışlar geri getirmişler.

Svanlar saldırmaya devam etmişler. Delikanlı varmış koyunların kenarında da, yatırmış da, vallahi çiftlikte yatmakta olan bizimkilerden de öldürmüşler, sonra liderleri Svanların, artık bunlara yapacağımızı yaptık demiş de, gelip ağaç dalında asılı kaymak varmış da kaymaktan alıp yalayarak, hey kötü Dağlılar, sağ olanınız buraya çıkın diye alay eder gibi öyle olmuş, kaması parıldayarak. Bizimkilerden biri sağ imiş de, ey gözünü iyi tutturamıyorum diye o parıldayana ateş etmiş de göbeğinden kurşun vurmuş Svanların liderinin. Orada bizden dokuz-on adamı öldürmüşler Svanlar. Liderlerini orada bizimkiler öldürmüşler. Mundar Ağıl diye ağılın adını öyle koymuşlar sonra. Bugün de öyle söylüyorlar. Sonra o Svanı getirip burada gömmüşler, tabut ile gömmüşler köyde.

Kızılıktan boncuk gibi yapıp nazar değmesin diye takarlarmış, o yarıyor diye. İşte orada koşup gelen atlılardan şimdi tökezleyecek gibi yapayım mı diye söylemiş diyor birisi. Peki, nasıl yapacaksın ocağı kuruyasica, koşup gelen atı tökezleyecek gibi demiş de. Ooo, muhteşem güzel koşuyor *Alan*, bak o ata, vay anasını muhteşem güzel koşuyor demiş de o at tökezleyip gitmiş diyor. Nasıl nazar değdirdin sen ona dediklerinde, öyledir nazar değmesi diye söylemiş diyor.

Öküzler koşulup geliyorlarmış da, gelen öküzlere onları da durdurayım mı diye söylemiş diyor. Durdurursun peki durdur dediklerinde, Allah muhteşem güzel öküzler, güzel koşulup geliyorlar dediğinde durmamış diyor öküzler. Anası avradı olasıca çeki çivisi kızılık ağacından yoksa nazarım degecekti demiş. O sebepten kızılık kullanmışlar. Kızılık ağacından çocuğa da böyle boncuk gibi yapıp, delik açıp boynuna takarlarmış. Güzel kıza da takarlarmış.

Havhazi (bir bitki türü) kayada yetiřiyor, güney yamaçtaki kayada böyle demet olup yetiřiyor. Ben kendim küçük çocukken kayalara çıkıp toplayıp gelirdim ben. Sonra bunun kendisini gölgede kurutuyorlar, güneře koymuyorlar. Gölgede kurutuyorlar da böyle ovalasan sonra küçük olup kalıyor ufalanıp. Küçük oluyor da ona eritilmiř tereyağı katıyorlar. Sonra yumurtanın sarısını katıyorlar. Katıyorlar da   n  de karıřtırıyorlar da, karıřtırdıklarında böyle masmavi oluyor, tereyağı gibi yağ řeklinde, mavi oluyor, açık mavi. Sonra yaraya sürüyorlar da, tavuk kanadıyla yıkıyorlar. Sabah bir koyuyorlar, öğlen yıkayıp yeniden koyuyorlar, akřamda bir, üç kere operasyon yapıyorlar onunla. Suyu kaynatıp, soğutup, ılık su ile yıkıyorlar.

Benim hayatımda gördüğüm řeydir o. Yařlıların böyle bizim gibi oturduğı zamanda dizlerime dayanıp, ağızımı açıp dinleyen küçük çocuğum.  rnek olarak söylediğim zaman kim gibi olurum acaba, Allah biliyor, böyle söz anlayan küçük çocuğum ben o zamanda. Levan řeyhin hik yesi diye söylüyorlardı onlar. Bu Analar'ın ařağısında Bayrım diye yer var, böyle geniř yer. Levan řeyh maiyeti ile böyle Malkar'dan ařarak gelmiř de diyorlardı, orada dinleniyormuř maiyeti ile diyorlardı. Bızınğı'ya bakıp durmuř, Bızınğı'nın bařından ařağıya. Bir erkek çıkıp elinde bel küreğini alıp, güney yamaçta tarlalarda suyu kese, suyu bıraka, böyle ařağıya gelip, burada tař köprüden kuzey yamaca geçip, kuzey yamaçta ayırılarda suyu deėiřtirip, konulacak yere koyup, köy köprüsünden geçip geliřine bakıp durmuř o řeyh, Levan řeyh. O  yle söylemiř diyorlardı, bu köy buradan yok olmadan bu köye açlık girmez diye söylemiř diyorlardı, Bızınğı'ya. Yine  yle söylemiř diyorlardı, gökte canı olmayan demir kuřların utuğı zaman olur, yerde at öküz çekmeden arabaların kendilerinin gittiğı zaman olur. Okuyan küçük talebe çok olur, annesinin söylediğini kızının yapmadığı, babasının söylediğini oğlunun yapmadığı zaman da olur. Öyle yařayıp giden zamanda bir savař çıkar diye söylemiř diyor, batıdan bir devlet saldırır, asker saldırır, doėudan ona karřı duran bir asker kalkar. Köyün iyisi, iyi delikanlı olup, iyi erkek olup k yde kalmaz. Askere alırlar, mahvolurlar orada. Zafer doėudan kalkan askerde kalır diye söylemiř diyorlardı. Ben ocuk çağıında dinleyip duran küçük ocuğum. O zamanda ne savař, ne öyle, ne böyle kaygı yok, huzurlu zaman idi. Sonra zafer doėudan kalkan askerde kalır diye söylemiř diyorlardı. Ondan sonra bu köyü yok ederler diye söylemiř diyorlardı, bizim köyümüz Bızınğı'yı. Buradan g  ettirirler giderler, giderdikten sonra bir müddet zaman sonra, ölen ölse de, kalanı hepsi dönecekler. Burada deėil, daha ařağıda bir yeni köy kurarlar diye söylemiř diyorlardı, iřte bu köye. Bunu beėenmeyip kanyondan ařağı çıkıp gidenler de olur diye söylemiř diyorlardı, döndükten sonra. O da oldu. řimdi onu söyleyip gelmemin sebebi, ben ocuk zamanımda o hali dinleyip durup, onların hepsini de gözümle görüp, elimle tuttuğum iřlerdir bunlar. Çok hayret verici, řeyh onları söylediğı zamanda bunun maiyetine öyle yapmıřlar diyor, *Alan* zavallı řeyh ihtiyařlamıř, bunamıř da, neler söyleyip duruyor yoksa gökte canı olmadan demir kuřlar nasıl uçarlar. Ya at öküz kořmadan araba nasıl gidecek demiř diyorlarmıř etrafındakiler. Arabalar dediğı ise bunlarmıř, otomobiller, uçaklara demiř demir kuřlar diye.

Onların hepsini de ben gördüm gözlerimle. Kendim duyduğum çocuk, ben, elimle gördüm onların ben hepsini de. Şimdi demiş, biz onların hepsini de elimizle tuttuk, gözümüzle gördük. Oradan döndükten sonra kırk yıl çok rahat yaşayacaklar diye öyle söylemiş diyorlar, Levan şeyh. Kırk yıldan sonra ise öyle savaş başlayacak demiş, şimdi onu görmeden duruyoruz. Öyle savaş başlayacak diyor, bu düzlüklerde hayvan, insan kalmayacak diye söylemiş diyorlardı. Hayvanın tohumu, insanın tohumu bu dağlarda kalacak, dağ içlerinde. Tohumu kalacak onun da yoksa bunlar da sağ olarak değil diye öyle söylemiş diyorlardı. İşte onu görmeden duruyoruz. O kalıp duruyor. Kaldığını biz onun, Allahu Taalâ'nın emri ise de, Allahu Taalâ'dan gelen elçi ise de, işte o adam öyle söyleyip gitmiş, işte biz onu görüp geliyoruz. Yalnız görmediğimiz o benim sonda söylediğim, işte odur. En sonunda iki kişi kalacak diye söylemiş diyorlar, iki erkek, ya biz niye duruyoruz buraya kadınların içine girip, savaşa gittik diye ikisi de gidecekler de, bütün köyde bozulmayı yok olmayı görmekle, peki biz yaşayıp ne yapalım, öyle olacağına ben seni vurayım, sen de beni vur diye ikisi de birbirini vuracaklar diye söylemiş diyorlardı. İşte onu Allah göstermesin. Şimdiki düzen bu devlette böylece gidecek diye ben güvenemiyorum.

ЭТНОФОЛЬКЛОРНАЯ ОСНОВА ДРАМЫ «БИЙНЕГЕР» АЛИМА ТЕППЕЕВА

Etno Folkloric Basics of Alim Teppeyev's Play "Biynoger"

Alyona SARBASHEVA*

Резюме: Предлагаемая статья посвящена исследованию актуальной проблемы взаимодействия двух эстетических систем – фольклора и литературы. Основная задача заключается в определении роли фольклорно-этнографической составляющей в художественной структуре современной балкарской драмы, ее влияния на образную систему, художественно-эстетические особенности сценической литературы. На материале пьесы «Бийнегер» известного писателя-драматурга А. Теппеева рассматриваются вопросы трансформации фольклорных мотивов в драматургическом сюжете. Выявляются народные приметы, поверья, введенные в повествовательную ткань произведения. Исследование показывает, что фольклорно-этнографический компонент как яркое жанровое качество национального драматического искусства позволяет отразить самобытность характера и психологии народа, способствует формированию этнокультурного пласта как действенного средства духовно-нравственного воспитания общества.

Ключевые слова: фольклор, этнография, этническое сознание, художественное мышление, литература, драма, мифопоэтика, мотив.

Summary: The given article is dedicated to the investigation of topical problem – interaction of two aesthetic systems - folklore and literature. The study of their relationships promotes a better understanding of spiritual and aesthetic foundations of oral literature, evolution of the national artistic thinking, consciousness, influence of mythopoetic consciousness to the process of speech's art development. The main objective of the work is to determine the role of folklore and ethnographic component in the structure of modern art Balkarian drama, its influence on the imagery, artistic and

Makale Gönderim:
14.10.2015
Kabul Tarihi:
09.10.2015

* Алёна Сарбашева, Federal State Budget Scientific Institution «Kabardino-Balkarian Institution of Humanitarian Researches», Nalchik, alenasarb@mail.ru

aesthetic features of scenic literature. On the material of the play "Bijneger", written by famous writer and playwright Alim Teppeev, the questions of transformation of folk motifs in the dramatic plot are examined. The national signs, beliefs, introduced in the narrative of the work are revealed. Mythopoetic device of dreams is pointed as one of the most frequently used devices in the literature of the peoples of the North Caucasus. The research shows that folklore and ethnographic component as a bright genre quality of the national dramatic art allows to reflect the identity of the character and psychology of the people, promotes the formation of ethnic and cultural layer as an effective means of spiritual and moral education of society.

Key words: *folklore, ethnography, ethnic consciousness, literature, artistic thinking, drama, mythopoetics, motive*

В современном литературном процессе усиливается тенденция обращения к этническим истокам как первооснове художественной словесности, «активного использования жанров, приемов, форм, сюжетов, образов фольклора и творческой их обработки» (Uzdenova i Sarbaşeva, 2008: с. 151-152). В ходе решения наиболее приоритетных идейно-эстетических задач национальные авторы активно вовлекают в сюжетную канву произведений устно-поэтические и мифологические мотивы, тем самым, способствуя расширению границ их функционирования в литературном пространстве, «углублению художественного потенциала искусства, обретению им содержательной и изобразительной многозначительности» (Acamatova, 2007: 23].

Использование фольклорных мотивов и образов, экстраполяция поэтики устной словесности на литературу, равно как и в другие виды искусства, представляют собой процесс закономерный и исторически обусловленный. Синтез фольклорных традиций с современным художественным мышлением обретает в литературной жизни характер «существенного национального своеобразия» (Г. Гамзатов). Отмечая плодотворность традиций устно-поэтического творчества для новописьменных литератур, исследователь проблем фольклорного наследия народов Дагестана и Северного Кавказа, академик РАН Г. Гамзатов пишет: «Фольклор как средоточие нравственного и эстетического опыта народа значим достоверностью исторической и этнографической, психологической и изобразительной фактуры» (Gamzatov, 2007: 12).

Фольклору отводится этноконсолидирующая роль, которая заключается в воссоздании этническими авторами национального характера через образы, символику и другие изобразительно-выразительные средства устного народного творчества (Cavadova, 2013: 178).

Преемственная связь литературы и фольклорного наследия характеризуется как процесс трансформирующийся и развивающийся. На современном этапе имеет место эстетически усложненный фольклоризм, проявляющийся в различных художественных формах: фольклоризм поэтического строя литературного произведения, социально-этнографический, стилистически-речевой фольклоризм.

В целях воссоздания объективного исторического фона, быта и нравов изображаемой эпохи в сюжетное пространство современной драматургии интенсивно вовлекаются фольклорно-этнографические детали. Одним из популярных жанровых составляющих балкарской словесности являются семейные, календарные обряды. Как свидетельствуют источники (научные, художественные), творчество писателей тесно переплетено с этнографией народа. В их произведениях «этнографизм талантливо преобразен в сплав, который органически сливается с целостной структурой произведения» (Kilmuhametov, 1995: 196). Поступки действующих лиц регламентируются народными обычаями и традициями. Так, главный герой трагедии М. Ольмезова «Княгиня Гошах»

Каншаубий подчиняет свои чувства разуму, страсть – закону гор, который «велит женить по старшинству...». Для Бийнегера из одноименной драмы А. Теппеева, представшего перед сложным выбором, интересы семьи, общины также выдвигаются на первый план.

Зрелищные в своей основе и весьма содержательные, обряды являются стимулирующим фактором в творческом процессе создания пьесы, спектакля, идейно-эстетических исканиях драматурга, режиссера. «...Зачастую фольклорные мотивы органично растворяются в правдивой картине народного быта. Фольклор наполняет пьесы современных драматургов обрядовой стороной, легендами, песнями, народным говором – все это отражается в пьесах настолько ярко, что театралный зритель как бы ощущает атмосферу реальной жизни», – отмечает культуролог Г. Базиева (Bazieva, 2010: 173).

Своеобразный опыт творческого использования традиционных народных обрядов представляет драматургия балкарского писателя А. Теппеева (трагедия «Артутай», драмы «Коммунист», «Бийнегер»). Включенные в ткань упомянутых произведений национальные обычаи, внутрисемейные взаимоотношения, ритуалы превращаются в сюжетообразующий фактор; с другой стороны, они носят просветительский характер: дают яркое представление о быте балкарцев в прошлые века, способствуют «восстановлению этнокультурного образа народа» (Базиева). Так, драма «Коммунист» начинается с древнего календарного обряда «Озай», который проводился в апреле, ближе к Новому году у тюркских народов – *Навруз Байрам*, и соотносился с наступлением весны (Malkonduev, 1996: 86). А. Теппеев осознанно предворяет свою драму фольклорно-этнографическим мини-сюжетом. Последний является олицетворением новых общественных преобразований в жизни балкарцев – коллективизации в частности, – связанных с надеждой на счастливую жизнь народа в будущем.

В русле типологических схождений интерес вызывает трагедия осетинского драматурга Е. Бритаева «Амран». Как и у А. Теппеева, в структуре означенной трагедии значимым элементом предстает так называемая «ночь чертей», которая непосредственно предшествует осетинскому новому году – *Ногбонтæ*. Но что примечательно, ритуально-обрядовое событие предстает у осетинского автора «со значением деструктивности»: оно способствует созданию «мира наизнанку», противостоянию двух временных и пространственных пластов мироздания: 1) срединной, населенной людьми «социалистической нови», и 2) нижней, обитателями которого являются мифологические персонажи Бынаты хицау (Горный дух) и его прислужник Дуртула. Литературовед И. Мамиева видит здесь сознательную и целенаправленную трансформацию драматургом мифологической составляющей «Амрана», которые, на ее взгляд, диктуют новые подходы к «перечтению» идеи произведения. «Нежелание героя открыться жене, добровольное отлучение от дома – нет ли здесь определенного авторского акцента (революционный аскетизм приходит

в противоречие с традиционными ценностями)? Можем ли мы воспринимать перипетии семейной драмы Беса как скрытое предупреждение: усваивая уроки революции, не обязательно отрывать от корней, нравственных норм и этических предписаний народа?», – задается исследователь важными в концептуальном плане вопросами) Mamieva, 2007: 111-112).

Принципиальную значимость связи с истоками подтверждает творчество А. Теппеева в целом. Так, в пьесе «Бийнегер» драматург уже во вводной ремарке обращается к этнографической детали, описывая традиционное жилище балкарцев: «...Открыта дверь одной из комнат на нижнем этаже дома. Находящийся в середине помещения очаг означает, что здесь готовят еду. Сверху свисает цепь, к ней прикреплен огненная пороховница. Недалеко от дымохода расположены треногий столик и низкие стулья. Внутри комнаты стоит деревянная кровать, на ней собраны постельные принадлежности. Из столовой открыта дверь в другую комнату, во двор смотрит одно окошко» (Теппеев, 2007: 153). (Подстр. пер. и далее – А.С.).

Художественная ценность любого произведения во многом определяется глубиной знания писателем национальной психологии, характера, особенностей народного быта, этикета. В этом смысле драма «Бийнегер» А. Теппеева показательна. Сюжетную основу произведения составляет известная народная песня «Бийнегерни жыры» (Песня Бийнегера), которая является ярким образцом охотничьей поэзии карачаево-балкарского фольклора. «В народно-поэтическом творчестве карачаевцев и балкарцев особое место занимает такой уникальный памятник охотничьей песенной мифологии, как «Бийнегер», – отмечает Б. Берберов. – Его творческая история насчитывает многие столетия. Богатством философского содержания, красотой ритмики, неповторимым национальным колоритом этот текст привлекает внимание исследователей, писателей, музыкантов, исполнителей, хореографов» (Berberov, 2014: 109). Неподдельный интерес современных деятелей культуры и искусства к народной поэме, по признанию исследователя, обусловлен ее особой эстетической неисчерпаемостью, философской глубиной и актуальностью на все времена.

В основе анализируемой драмы А. Теппеева – история судьбы княжеского сына Бийнегера. Драматично складываются отношения между главным героем и его отцом Гезохом. Князь перед смертью желает передать трон младшему из сыновей Бийнегеру, страстному охотнику. Однако завещанной власти и богатству Бийнегер предпочитает свободу. Он – лучший стрелок и обладает сильным волевым характером, который соответствует его физической природе. Выпущенная им пуля всегда попадает в цель. Сила, стремление к воле, к независимости определяют выбор героя драмы: он отказывается от трона. Молодого князя не прельщает власть, ибо у него другое предназначение:

Я не взойду на трон

Когда у меня два старших брата.

Если хочешь, оставь охотничье ружье...

Отец, есть тебе что дать,

Огненную двустволку, гончую собаку (с рыжими ушами),

Моя душа – в тропе Апсаты (покровителя охоты и диких животных в карачаево-балкарской мифологии – А.С.)

Чтоб стать охотником бесстрашным, как и ты ... (Терпеев, 2007: 162-163).

Бийнегер не желает внять наставительным речам и дяди Даута, который в сердцах произносит пророческие слова: «Слишком ты увлечен охотой,

Как бы горько ты потом не пожалел об этом...» (Терпеев, 2007: 163).

Страстное увлечение охотой одолевает Бийнегера. Как гласит народное поверье: «Теперь он – пленник Ак Марала (Белой Маралихи – А.С.) . Ее дочь Мелехан соблазнила несчастного» (Терпеев, 2007: 169).

Возлюбленная Бийнегера Бабух, предчувствуя беду, также молит его бросить охоту, вернуться к «земной» жизни:

Прекрати охотиться, пусть пасутся туры,

В селе Гезох дострой свой каменный дом.

Пусть отец твой покоится в могиле,

Пусть у Белой Маралихи рождается потомство.

Пусть черное дуло твоего ружья заржавеет (покроется ржавчиной),

Из дымохода валится дым от огня (Терпеев, 2007: 177).

«Драматизм положений и переживаний... персонажей в литературных произведениях создается воздействием внешних сил и обстоятельств, угрожающих их стремлениям и их жизни. Но нередко воздействие внешних обстоятельств порождает в сознании человека внутреннюю борьбу с самим собой. Тогда драматизм углубляется до трагизма (Vişşaya Şkola, 1983: 74). Если сказанное соотнести с образом Бийнегера, то он – герой многоплановый.

Для Бийнегера как трагедийного героя (в определенной степени герой А. Теппеева – трагическая личность) присуща «сила ума, чувства и, прежде всего, действенной энергии» (Volkenşteyn, 1937: 151). Бийнегер одинок, однако он энергичен, активен. Он борется не только с внешними силами, но и с самим собой. Внешний конфликт выражается в противоречиях как с человеческим обществом,

так и с природой. Героя драмы, оказавшегося в лабиринте любовных интриг с Мелехан и земной девушки Бабух, одолевает внутренняя борьба.

Наряду с ситуациями «открытого драматизма» имеет место драматизм «внутренний», «изживаемый человеком лишь в его собственной душе и не проявляющийся... во внешних акциях» (Halizev, 1978: 58). Подобный тип драматизма проявляется в индивидуальных переживаниях Бийнегера, в конфликтах его частной жизни, во внутренней неудовлетворенности. Главное действующее лицо драмы запутывается в отношениях с персонажами, мечется между «двумя мирами». Открытое переживание героя непосредственно отражается в его речи:

Иду вперед, тебя (Бабуха – А.С.) заставляю плакать,

Назад возвращаюсь, Мелехан плачет.

Как показывает анализ, двойственность в действиях Бийнегера усугубляет драматизм характера и обстоятельств до трагизма. Сложившиеся обстоятельства в жизни героя приводят не только к страданиям, но и к гибели. В отличие от других драматургических произведений А. Теппеева, характерной чертой «Бийнегера» является синтез реального и ирреального. Художественному воплощению авторской идеи в драме «способствует использование... своеобразной двухплановости действия» (Ahmadiev, 2003: 16), которая выражается на уровне личных взаимоотношений главного героя Бийнегера с «земными» персонажами (Гезох, Бабух, Даут, Камгут и др.) и представителями ирреального мира (Апсаты, его дочь Мелехан).

В драме «Бийнегер» А. Теппеева драматического накала достигают те противоречия, которые базируются на напряженно-конфликтных отношениях между героями. Вначале Бийнегер вопреки уговорам и пожеланиям близких ему людей отказывается от трона отца и становится «свободным охотником» (*азат уучу*), безжалостно уничтожающим лесную дичь.

Личная жизнь героя также складывается драматично. Он отвергает дочь Апсаты Мелехан и сватает земную девушку Бабух, то есть совершает роковой выбор. Как говорит один из действующих лиц драмы, «Он променял лучезарную Мелехан на земную девушку // Нет ему пощады» (Терпеев, 2007: 199). Обуреваемая жадой мести, Мелехан загоняет Бийнегера в западню ложной вестью о том, что лишь молоко Белой Маралихи может исцелить его брата от неизлечимого недуга.

Герой драмы становится заложником крутых скал. В драматической ситуации автор вводит в действие образы животного мира. Закованная вместе с Бийнегер в горы собака Эгер способствует формированию атмосферы трагического состояния.

Также выразителен и впечатляющ текстовый фрагмент, связанный с образами птиц в заключительной части драмы. Парящие высоко в небе орлы оттеняют духовное состояние закованного в недоступных скалах свободного охотника, который с неодолимой грустью наблюдает за ними:

Как летают орлы... И я также
летал на свободе... (Терпеев, 2007: 209).

Образы вольных птиц и обреченной собаки ярче оттеняют нравственное, психологическое состояние героя, способствуют интенсивному проявлению национальных и жанровых специфических черт произведения.

В повествовательную ткань произведения плотно введены народные приметы, поверья как частные мотивы. Примета как содержательный аспект этнографического элемента вырастает в элемент формы. В частности, сон как весомый факт, по народной примете, является предвестником драматических событий. Толкованию подвергается лишь та часть снов, «которая примыкает к приметам, те символы, за которыми в народных верованиях стойко закреплены те или иные значения» (Curtubaev, 2011: 26). Как свидетельствует апробированный полевой материал фольклориста М. Джуртубаева, особую нишу в системе сновидений занимали *жораланныкъ тюшле* – «символические сны, представляющие собой отдельные образы или действия, которые нужно истолковывать» (Curtubaev, 2011: 26).

Мотив вещего сна проходит как одна из генеральных линий в сюжетном пространстве драмы А. Теппеева. Так, князю Гезох снится сон, в котором предсказывается приближающее несчастье – его смерть:

Гезох:

Во сне ко мне явился Аламан (представитель потустороннего мира – А.С.),
Наверное, я отправлюсь в подземный мир? (Терпеев, 2007: 125).

Сон Бийнегера также предвещает беду.

Бийнегер:

*Вначале завывла моя старая собака,
Затем отец поднялся с могилы.
Он был опечален, лицо его побледнело.
Видно, что он обеспокоен в могиле.
Я спросил о том, что его так тревожит. А он
ответил, что мать-олениха не дает покоя ему,*

Плач раздаётся в гробнице.

Из трех звезд над гробницей

Одна померкла... (Терпеев, 2007: 176)

Бабух рассматривает сон возлюбленного как недоброе знамение:

О Бийнегер, не заснув, тебе сон приснился,

На наши головы свалится беда (Терпеев, 2007: 177)

Прием сновидений – один из часто употребляемых в национальных литературах. Адыгский исследователь К. Паранук отмечает причину его популярности и востребованности в поэтике мифологизирующих авторов: «Идущая через сон информация о характере «странствий» воспринималась древними людьми серьезно, с верой в событийность, реальность происходящих событий... Собственно, это и есть особенность мифологического сознания, воспринимающего ирреальный мир за реальность» (Paranuk, 2006: 79). Аналогичны мысли и думы балкарцев, согласно которым в этническом сознании народа в древние времена сновидение воспринималось как источник различных представлений, т.е. сон считался той же реальностью или символом надвигающихся событий.

Наряду с этнографическими компонентами в повествовательной ткани драмы «Бийнегер» наличествует один из своеобразных видов устного народного поэтического творчества – *къаргъышла* – проклятия (таких фрагментов в драме три). Им свойственна краткость, ритмичность, насыщенность метафорами и сравнениями. В основе проклятий – отрицательных пожеланий – вера человека в магию слова (Basangova, 2009: 37). Эмоционально-экспрессивная речь Ак Марал – Белой Маралихи наполнена гневом, негодованием за беспощадно уничтоженную Бийнегером дичь. Ак Марал не прощает героя за содеянное зло, за жестокие деяния по отношению к природе и проклинает его.

Фольклорно-этнографический компонент представляет неотъемлемую часть эстетического арсенала не только пьес А. Теппеева, но и всей национальной литературы. Он оказывает «заметное влияние на семантическую, структурную, поэтическую основы эпики, присутствуя в художественной основе романов и повестей имплицитно, в глубинных слоях текста» (Aşuba, 2014: 21). Однако значение устнопозитического наследия не ограничивается одним лишь воздействием на процесс эволюции литературы. Оно является одним из важных историко-этнографических источников «при изучении общественных институтов, социального строя, морально-этических воззрений, верований, семейно-брачных отношений и материальной культуры прошлого» (Sipinov, 2000: 3).

Таким образом, фольклор и этнография вбирают в себя различные сферы духовной и материальной этнической культуры. Они исторически взаимосвязаны

и определяются как кладезь мудрости народа, в которой сконцентрирован его многовековой опыт эстетического освоения действительности. Фольклорно-этнографический компонент как яркое жанровое качество драмы (литературы в целом) придает особую экспрессивность и выразительность повествованию, позволяет отразить самобытность характера и психологии народа. Гармоничное сочетание этнофольклорных традиций с достижениями современной художественной мысли способствует формированию подлинно национального культурного пласта как действенного средства духовно-нравственного развития общества.

ЛИТЕРАТУРА

- ACAMATOVA N. K. (2007) Problema evolüsii konflikta i nasionalnogo haraktera v proze narodov Dagestana i Severnogo Kavkaza: avtoref. dis. ...doktora filol. nauk. Mahaçkala, 2007. 46 s.
- AHMADIYEV R. B. (2003) Sovremennaya başkirsкая dramaturgiya (priroda konflikta i mnogoobraziye janrovih form). Ufa: RiO BaşGu, 2003.
- AŞUBA A. E. (2014) Folklorniye tradisii v hudojestvennoy strukture abhazskogo istoričeskogo romana // Gumanitarnaya misl Severnogo Kavkaza v obščerossiyskom naučnom prostranstve. Materialı Vserossiyskoy naučnoy konferensii s mejdunarodnim učashtiem 15-17 noyabrâ 2012 goda. Çast 2. Çerkessk, 2014. S. 18-21.
- BASANGOVA T. G. (2009) Obrâdovaya poeziya kalmikov (sistema janrov, poetika): avtoref. dis. ...doktora filol. nauk. Mahaçkala, 2009. 52 s.
- BAZIYEVA G. D. (2010) Hudojestvennaya kultura Kabardino-Balkarii v polietniçnom prostranstve Rossii. Naçik: İzd-vo KBİGİ, 2010. 280 s.
- BERBEROV B. A. (2014) Tvorçeskaya istoriya narodnoy poemı «Biyneger» // Aktualniye problemi sovremennoy filologii. Materialı Mejdunarodnoy naučnoy konferensii, posvâşçennoy 75-letiyu so dnâ rojdeniya professora İ. H. Ahmatova 19-20 dekabrà 2013g. Naçik, 2014. S. 109-113.
- CAVADOVA L. D. (2013) Hudojestvennoye voploşçeniye nasionalnogo haraktera i folklornih tradisii // İstoričeskaya i sosialno-obrazovatel'naya misl. Krasnodar, 2013. № 2. S. 178. (S. 178-180).
- CURTUBAYEV M. Ç. (2011) Mifologiya i epos karaçayev-balkarskogo naroda. Naçik: Elbrus, 2011. 488 s.
- GAMZATOV G. G. (2007) Folklor v sisteme nasionalnoy hudojestvennoy kultury // Folklor i muzikal'naya kultura Dagestana i Severnogo Kavkaza. Mahaçkala: Institut YALİ DNS RAN, 2007. S. 7-25.
- HALIZEV V. (1978) Drama kak yavleniye iskusstva. M.: İskusstvo, 1978. 240 s.
- KILMUHAMETOV T. A. (1995) Poetika başkirskey dramaturgii. Ufa: Kitap, 1995. 336 s.
- MALKONDUYEV H. H (1996) Obrâdovo-mifologičeskaya poeziya balkarsev i karaçayevsev. Naçik: El-Fa, 1996. 272 s.
- MAMIYEVA İ. V. (2007) Mifologo-religiozniye predstavleniya osetin: poetika otrajeniy // Edinaya Kalmikiya v edinoy Rossii: çerez veka v buduşçeye: Materialı mejdunarodnoy naučnoy konferensii, posvâşçennoy 400-letiyu dobrovol'nogo vhojdeniya kalmıskogo naroda v sostav Rossiyskogo gosudarstva: V dvuh çastâh. Ç. 2. Elista: ZAO «NPP «Cangar», 2009. S. 108-113.
- PARANUK K. N. (2006) Mifopoetika i hudojestvenniy obraz mira v sovremennom adıgskom romane. Maykop: Kaçestvo, 2006. 312 s.

- SIPINOV A. A. (2000) Narodnaya istoričeskaya proza adıgov. Nalçık: «El-Fa», 2000. 160 s.
- TEPPEYEV A. (2007) Biyneger: Drama // Mingi-Tau (Elbrus). 2007. № 4. S. 152-215.
- UZDENOVA F. T. i SARBAŞEVA A. M. (2008) Sovremennaya balkarskaya literatura: osnovniye tendensii razvitiya // İzvestiya VUZov. Severo-Kavkazskiy region. Obşçestvenniye nauki. Rostov-na-Donu, 2008. № 5. S. 147-152.
- Vıssaya şkola, (1983) Vvedeniye v literaturovedeniye. M: 328 s.
- VOLKENŞTEYN V. (1937) Dramaturgiya. M.-L.: İskusstvo, 1937. 271 s.

ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ ЗНАЧЕНИЕ ТЕРМИНОВ ТРАДИЦИОННОЙ ПИЩИ КАРАЧАЕВЦЕВ И БАЛКАРЦЕВ

Ethno-Cultural Meaning of The Term Traditional Food Karachay and Balkar

Alim APPOEV*

Резюме: Язык представляет собой кладовую истории народа – его носителя, а лексика непосредственно реагирует на все изменения в жизни народа.

Молочные продукты традиционно занимают основное место в питании балкарцев и карачаевцев, поэтому и термины, репрезентирующие значение молочной пищи, составляют определенную часть лексики. Основным видом молочной пищи для карачаевцев и балкарцев всегда считался айран, имеющий такие разновидности как гыпы айран «напиток, приготовленный на грибах (кефир)», жууурт «кислое цельное молоко, варенец», мыстындау «кислое молоко, полученное квашением подогретого, но не кипяченого молока», гыбыт айран «бурдючный айран (залитый в бурдюк и приобретший особый вкус)».

Мясо – традиционный продукт кухни балкарцев и карачаевцев. О древности употребления бараньего мяса свидетельствует сложный и древний обычай разделения туши на определенные порции.

Названия молочных и мясных продуктов относятся к тому пласту лексики, который имеет этнокультурное значение, о чем свидетельствует тот факт, что многие из них употребительны в составе фразеологизмов, паремий, примет и т.п. Выявление и описание их имеет важное значение, особенно для носителей миноритарных языков.

Ключевые слова: кухни балкарцев и карачаевцев, традиционный продукт, айран, жууурт, кефир, гыпы айран, гыбыт айран

Makale Gönderim:
23.10.2015

Kabul Tarihi:
10.12.2015

Abstract: Language is a storehouse of history of the people - its carrier and vocabulary directly responds to changes in the lives of the people.

* Алим Аппоев, Россия, г. Нальчик, appoev74@mail.ru

Dairy products have traditionally occupied the main place in the diet of Balkar and Karachay, and therefore, the terms representing the value of dairy foods make up a certain part of the vocabulary. The main type of dairy food for the Karachai and Balkars always considered ayran having such species as gypy ayran "drink prepared on fungi (yogurt)" zhuuurt "sour whole milk, varenets" mystyndau "sour milk obtained fermented pre-heated, but not boiled milk ", gybyt ayran" burdyuchny ayran (a wineskin filled in and has acquired a special flavor)."

The meat - traditional kitchen products Balkar and Karachay. The antiquity of the use of mutton shows a complex and ancient tradition of separation of certain portions of the carcass.

Names of dairy and meat products belong to the stratum of vocabulary, which has ethnic and cultural importance, as evidenced by the fact that many of them are commonly used as part of phraseology, proverbs, etc. will Identification and description of them is important, especially for native minority languages.

Keywords: *Balkar and Karachay foods, traditionally products, gypy ayran, yogurt, gybyt ayran, kefir*

Язык представляет собой кладовую истории народа – его носителя, а лексика непосредственно реагирует на все изменения в жизни народа. Поэтому в языкознании всегда большое внимание уделялось составлению словарей, изучению лексического состава языка. В последнее время в тюркологии интенсивно разрабатываются различные тематические группы лексики. Однако многие тематические и лексико-семантические группы слов тюркских языков до сих пор продолжают оставаться малоисследованными. К таковым относятся и этнографическая лексика карачаево-балкарского языка, закодировавшая историю, философию, психологию, историю культуры карачаево-балкарского этноса.

Многие слова из этнографического пласта лексики не отражены в словарях, в результате чего люди среднего и молодого поколения плохо знают общелитературные, народные и региональные их наименования. Изучение этнографической лексики может дать ценный материал о лексико-семантическом, структурном развитии лексических единиц карачаево-балкарского языка, также, поможет раскрыть различные стороны хозяйства древних карачаевцев и балкарцев, будет способствовать установлению языковых, хозяйственных и культурных связей карачаевцев и балкарцев с другими народами.

Изучение специальной лингвистической литературы показывает, что в сферу интересов этнографической лексики вовлекается совокупность слов, употребляющихся для характеристики быта, материальной и духовной культуры какого-нибудь народа. Между материальной и духовной культурой определенного этноса нет строгой границы, делящей их на диаметрально-противоположные категории и понятия. Наоборот, материальная и духовная сферы жизни этноса тесно взаимосвязаны между собою, они взаимообусловлены в своем порождении и постоянном развитии.

Тем не менее, принцип дифференциации этнокультурного наследия на материальное и духовное с допущением некоторой условности вполне оправдывает себя и этого принципа классификации придерживаются не только этнолингвисты, но и культурологи и этнографы.

Резюмируя вышеизложенное можно отметить, что к этнографической лексике относится лексика материальной культуры и духовной культуры. Причем понятие «материальная культура» охватывает не только материально объективированные явления культуры в сфере производства и потребления, но и связанные с ними формы человеческой деятельности, ориентации и опыта. Поскольку такие явления, как предметы обихода, утварь, пища, одежда, жилище являются исходными объектами исследования материальной культуры, по существу лексика, отражающая явления материальной культуры и предметно-бытовая лексика в этой части, совпадают. Закрепившиеся и передающиеся из поколения в поколение способы организации и осуществления бытовой жизни

определенного народа образуют присущий только ему уклад повседневной жизни, изучение чего является и целью этнографических исследований. А для лингвистических исследований важны слова и выражения, в которые облечены понятия жизненного уклада народа.

Этнографическая лексика в формальном и функционально-семантическом отношении разнопланова. Она вбирает в себя слова, отражающие идиоэтнические особенности материальной культуры, духовного облика, черты национально-этнического характера.

Существенным элементом материальной культуры любого народа является его традиционная пища. Она формируется на протяжении всей его истории. В ней находят отражение такие важнейшие стороны жизни и деятельность народа, как хозяйство, культура, исторические взаимосвязи, контакты и торговые отношения с соседними народами на различных этапах развития. Важную роль в сложении всего комплекса традиционной пищи играют физико-географическая среда, фауна и флора исторической территории народа, так как все это накладывает существенный отпечаток на хозяйство, являющееся основным источником пищи. В силу отмеченных фактов в пище балкарцев и карачаевцев больше, чем в другом элементе материальной культуры, проявляется хозяйственный уклад народной жизни. Вместе с изменением формы и содержания хозяйства менялась или дополнялась и традиционная пища. В характере приготовления, рецептуре и терминологии пищи очень часто отражаются и важные этнокультурные переплетения, смешения, взаимовлияния различных племен и народов, и более всего – соседствовавших длительное время. Одним словом, развитие и формирование пищи – самого необходимого элемента материальной культуры – связано с весьма существенными сторонами жизни этноса.

При изучении быта, нравов и верований любого народа очень важно обращать внимание на форму подачи, способ употребления пищи и ее составные элементы. Ценный материал для исследования представляет поведение участников трапезы: почитание старших за трапезой, раздел туши животного, особенно жертвенного, по рангу и возрасту, полу сидящих за трапезой. Столь же интересны сама кухонная утварь, ритуальная пища, различные церемонии и суеверия, многогранная рецептура приготовления, место и форма приема пищи и многое другое. Не малый отпечаток на все это накладывали различные языческие представления и классические религии – христианство и ислам, что находит отражение в лексике карачаево-балкарского языка.

Здесь мы рассмотрим названия мясных блюд и молочных продуктов в карачаево-балкарском языке.

Молочные продукты традиционно занимают основное место в питании балкарцев и карачаевцев, поэтому и термины, репрезентирующие значение

молочной пищи, составляют определенную часть лексики. Исследование же терминов данной сферы не представляется возможным без привлечения этнографических сведений, поскольку сохранение и употребление того или иного термина в языке связано со способом приготовления самой пищи.

Молочные продукты концептуализированы как в тюркских языках, так и в карачаево-балкарском языке. Концепт *акъ «молочные продукты, молочное»* имеет большую значимость. Он находит выражение в языке, в фольклоре карачаевцев и балкарцев, о чем свидетельствуют поговорки: *Агъы жокъну кюню жокъ «У кого нет молочных продуктов, у того нет изобилия», Чыккырында агъы жокъ, чардагъында къагъы жокъ «В его кадке нет молочных продуктов, на чердаке его нет сушеного мяса»*. Так говорят о человеке бедном, несостоятельном. Это признак того, что молочные продукты наравне с землей, жильем, деньгами, со скотом являются атрибутом состоятельности лица. Наличие или отсутствие его говорит об имущественном состоянии человека.

Указанные термины условно можно подразделить на несколько подгрупп. В первую входят термины, связанные с приготовлением масла. Их немного *жау//май «масло», эриген жау «топленое масло»*. Во вторую подгруппу входят наименования творожных изделий и слова, связанные с ними, к которым относятся *бишлакъ «сыр», бишлакъчы «сыровар», сюзме бишлакъ «творог», хумжу «свежий, неотжатый сыр», чыккыр бишлакъ «сыр, хранившийся в кадке»* и т.п. Третья подгруппа слов обозначает различные молочные напитки: *айран «кислое молоко особой закваски», акъ тузлукъ «соленый айран на зимнее время, когда коровы не доятся», сют «молоко», чайкъалгъан айран «пахта», акъсуу//мойта «айран, разведенный водой»* и некоторые другие. В прошлом балкарцы и карачаевцы широко употребляли общетюркский напиток – *къымыз «кумыс»*.

Основным видом молочной пищи для карачаевцев и балкарцев всегда считался *айран*, имеющий такие разновидности как *гыпы айран «напиток, приготовленный на грибах (кефир)», жууурт «кислое цельное молоко, варенец», мыстындау «кислое молоко, полученное квашением подогретого, но не кипяченого молока», гыбыт айран «бурдючный айран (залитый в бурдюк и приобретший особый вкус)»*. О популярности данного напитка (*айран*) свидетельствует и следующая пословица: *Къарачайлыны иймандан айырсанг да, айрандан айырма «Если даже карачаевца отлучишь от веры, не разлучай его с айраном»*. Густой засоленный айран – *къатыкъ* – заготавливали впрок и хранили в деревянных кадках – *чыккыр*. В таких же кадушках и бурдюках – *гыбыт* хранились и сливки – *къаймакъ*. Из айрана и сливок взбивали масло, а получаемая при этом пахта употреблялась как напиток, а еще из него готовили приправу к мясу – *тузлукъ*. Широко практиковались всевозможные сыры, изготовлявшиеся из коровьего и овечьего молока. Хранились сыры в копченом виде и в рассоле из сыворотки – *хуппег*. Все без исключения перечисленные молочные продукты входили в пищу тюркских

народов – алтайцев, хакасов, башкир, казахов, узбеков, азербайджанцев, кумыков и др. Многие разновидности айрана и тузлукъ вошли в пищу соседних народов – кабардинцев, черкесов, осетин и др.

Значительное количество наименований молочных продуктов связано с названиями пищи, приготовленной на основе молока, айрана, сметаны: *бушто «тюря»* (хлеб, накрошенный в айран, молоко, сметану), *мёрезе «мамалыга с плавленным сыром»*, *биямукъ «мучная похлебка»* и т.д.

Анализ названных терминов с функциональной точки зрения показывает, что некоторые из них устарели или устаревают. Так, слово *май* вытеснено лексемой *жау «масло»*, *гыпы «закваска для кефира (грибок)»* на сегодняшний день перешло в разряд пассивных лексических единиц.

Определенный интерес вызывают способы образования данных терминов. Они образуются в основном двумя способами: морфологическим и синтаксическим. Для образования номинаций молочных продуктов и их производных используются морфемы *-ме (сюз+ме=сюзме)*, *-ху (уют+ху=уютху)*, *-чы (биш+лакъ+чы)* и др. Синтаксическим способом образованы *сют баш «сливки»*, *бишлакъ бишген (бишлакъ биширген) «блюдо, приготовляемое из сыра, сметаны и кукурузной муки»* и им подобные. Многие термины с синхронической точки зрения непроизводны.

Рассматриваемые номинации можно проанализировать и в историко-генетическом аспекте. Большинство их встречается, наряду с карачаево-балкарским, и в других тюркских языках. Их находим и в «Древнетюркском словаре»: *сют «молоко»*, *уууз «первое молоко после отела, молозиво»*, *айран, сют баш «сливки»*, *биямукъ «мучная похлебка»*, *жууурт «кислое цельное молоко»* кяймакъ «сливки» и другие (Drevnetürkskiy Slovar, 1969: с. 24, с. 30, с. 270, с. 406, с. 518).

Широкое распространение мясных блюд в рационе карачаевцев и балкарцев обуславливается условиями жизни народа, особенностями его хозяйственной деятельности. Издавна карачаевцы и балкарцы выращивали скот, что, конечно, предопределяет и употребление в пищу продуктов животноводства. Наличие скота является неотъемлемым атрибутом имущественного состояния носителя языка, на что указывается в специальной лингвистической литературе [3, с. 71]. Паремнологический материал также свидетельствует о значимости животноводства в жизни этноса. Примеры: *Малы жокъну кюню жокъ «У кого нет скота, у того нет и благополучия; Къой – байлыкъ, жылкы – сыбайлыкъ «Овцы – богатство, табун – изящество»*; *Малгъа бакъгъан токъ болур, бакъмагъан, а ач болур «Кто кормит скот, тот будет богатым, а кто за ним не смотрит, тот будет голодным»* и пр.

Важность мясопродуктов в жизни социума находит свое выражение и в народном календаре карачаевцев и балкарцев. Так, определенный период года

носит название *этийыкъ ай* «осенний месяц, в котором в течение недели резали скот и заготавливали мясо на зиму». В это время забивают скот, готовясь к зиме. Указанное имеет непосредственное отношение к категории времени, ибо оно ассоциируется у носителя языка с тем или иным видом хозяйственной деятельности, носит событийный характер.

Мясо – традиционный продукт кухни балкарцев и карачаевцев. Оно употребляется в различных видах. Наиболее распространенной и почетной пищей является *къой эт* «баранина». О древности употребления бараньего мяса свидетельствует сложный и древний обычай разделения туши на определенные порции. Самой почетной долей считались *баи* «голова», *жауурун* «лопатка», *жан сюек* «тазовая кость», *базук* «локтевая кость», *орта илик* «бедренная кость», *ашыкъ илик* «коленная кость» и пр. К каждой из этих порций полагается по два ребра (*иеги*). При подаче этих порций учитывались социальное положение и половозрастные особенности участников трапезы. Голову, если быть точным, разрубленную правую сторону головы без нижней челюсти и языка (*баи жарты*) подавали старейшему мужчине, который раздавал её отдельные части (ухо, глаз, носовую часть) присутствующим. Это блюдо считается лакомым угощением и подается *строго правая сторона*.

На втором месте по значимости стоит *тууар эт* «говядина». До принятия ислама карачаевцы и балкарцы употребляли другой вид мяса – *тонгуз эт* «свинина». Охота давала *кийик эт* «мясо горного козла». В пищу употребляются также *эчки эт* «козлятина», *тауук эт* «курятина», *гогуш эт* «индюшати́на», *баптуш эт* «утяти́на», *къаз эт* «гусятина». В прошлом, да и сейчас, хотя и очень редко, используется в пищу и *ат эт* «конина», о чем в 1808 г. писал Г.Ю.Клапрот: «Старым лошадям они обрезают хвост и гриву и пускают в лес на подножный корм, отчего те очень жиреют. Зарезав их, они сохраняют мясо в сушеном виде до зимы или же отделяют от сухожилий и набивают кишку. Этот род колбасы считается у них лакомством» (Klaproth, 1974: 249).

Из всех мясных блюд *бишген эт* «отварное мясо» было наиболее употребительным. Балкарцы и карачаевцы широко практиковали заготовку мяса впрок. С этой целью мясо вялили, сушили на солнце, коптили над очагом; такое мясо называется *къак эт*. Известен был своеобразный способ консервирования мяса. Разрезав мясо на мелкие куски, слегка поджаривали на внутреннем жире и масле, затем собирали мясо в кожаные мешки *«гыбыт»* или деревянные кадки *«чыккыр»* и заливали жиром. Получалась заготовка, называемая *къууурма* от *къууур* – «жарить». В таком виде мясо долго хранилось, не теряя при этом своих качеств. При необходимости приготовить мясную пищу использовали эти заготовки. Кроме того, впрок практиковали засолку головы, ног *«тузланган баш-аякъ»*, внутренностей (легкие, печень, почки и пр.), которые хранили в кадках с рассолом, приготовленным из *хунпег* «сыворотки».

Из заготовок впрок широкое распространение получили различные колбасы *кыйма* «вяленая колбаса из мелко рубленного говяжьего мяса и сала с чесноком и луком». Из колбасных изделий свежего употребления следует отметить *сохту* – домашнюю колбасу, приготовляемую из печени и нутряного жира, которыми заправляются емкости желудка, кишок. Излюбленным блюдом является *жёрме* – тип свежей колбасы. Готовили ее следующим образом: желудок разрезали на определенные куски, в нее заворачивали жирные кишки, при недостатке их добавляли внутренний жир свежей туши мелкого рогатого скота, обматывали тонкими кишками и варили в основном отдельно, а иногда вместе с кусками мяса.

Одним из важнейших мясных блюд является *жал бауур//жау-бауур* «печень, обернутая тонким слоем нутряного жира и поджаренная на вертеле». Готовят блюдо сразу же после того, как забили барана, для угощения тех, кто резал и свеживал животное, особенно если это люди приглашенные. Большое место среди национальных мясных блюд занимает *ишилик* (балкарское) и *тишилик* (карачаевское) «шашлык» от *ишиша* // *тиш* «вертел». Для его приготовления свежую баранину, нарезанную кусками, насаживают на длинный вертел и жарят на углях, не давая им воспламениться. Шашлык считается древним кушаньем пастухов. Находясь на пастбищах, они не имели возможности подолгу возиться с приготовлением пищи и ограничивались шашлыком, не требовавшим больших усилий для приготовления. Интересно отметить еще один вид шашлыка – *тёш*. При разделе туши на ее груди вырезали кусок мяса вместе со шкурой, его жарили отдельно на вертеле, и подавалась она человеку, в честь которого устроены торжества жертвоприношения. При обычных убоях этот лакомый кусочек дядя по матери отдавал своему племяннику.

Основной приправой для мясных блюд был *тузлукъ*, приготовляемый на основе бульона или кислого молока с добавлением соли, чеснока и перца. После мяса и мясных блюд, как правило, необходимо было подавать к столу *шорпу* «бульон». Его подносят после мяса, объясняя это тем, что он способствует лучшему перевариванию пищи. Это закрепилось в паремиях народа. Ср.: *Эт – этге, шорпа – бетге* «Мясо для тела, бульон для лица».

Из русской кулинарии карачаевцы и балкарцы вместе с мясными блюдами позаимствовали и их названия: *котлетле* «котлеты», *голубцыле* «голубцы», *гуляш*, *рагу* и др. Из среднеазиатского региона заимствуется *бешибармак* «блюдо из мелко нарезанного мяса с лапшой». *Илибиже* «курятина в подливке из сметаны и специй» заимствовано у кабардинцев.

Таким образом, рассмотренный выше фактологический материал свидетельствует о том, что названия мясных блюд и молочных продуктов обладают значительным функционально-семантическим потенциалом в карачаево-балкарском языке. Это обуславливается как экстралингвистическими, так и внутри лингвистическими факторами.

Названия молочных и мясных продуктов относятся к тому пласту лексики, который имеет этнокультурное значение, о чем свидетельствует тот факт, что многие из них употребительны в составе фразеологизмов, паремий, примет и т.п. каждая из рассматриваемых выше лексем имеет определенные значения, которые воспринимаются как образы, закрепленные за словами в сознании носителей языка в связи с укоренившимися в карачаево-балкарской этнокультуре традициями. Выявление и описание их имеет важное значение, особенно для носителей миноритарных языков.

ЛИТЕРАТУРА

Drevnetürkskiy slovar. - L., 1969.

DYAÇKOV-TARASOV A. (1898) Zametki o Karaçaye i Karaçayevsah // Sbornik Materialov Dîâ Opisaniya Mestnostey i Plemen Kavkaza. Tiflis. 1898, vîp. 25 (SMOMPK, 1898).

KETENÇIYEV M.B. (2000). Struktura i Semantika Imennîh Predlojeniy v Karaçayevo-Balkarskom Yazîke. - Nalçik, 2000.

KLAPROT G.-Û. (1974) Puteşestviye po Kavkazu i Gruzii, predprinâtoye v 1807-1808 gg. // Adıgı, Balkarsı i Karaçayevsı v Izvestiyah Evro-Peyskih Avtorov HŞ-HIH vv. Nalçik, 1974.

MUSUKAYEV B.H. (1984) Balkaro-Kabardinskiye Yazıkoviye Svâzi. - Nalçik, 1984.

OTAROV İ.M. (1987) Oçerki Karaçayevo-Balkarskoy Terminologii. - Nalçik, 1987.

Tolkoviý Slovar Karaçayevo-Balkarskogo Yazıka V Treh Tomah. Nalçik: El-Fa, 1996, 2002, 2005.

ТРАНСФОРМАЦИЯ ОБРАЗА КОНЯ В КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКОЙ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПЕСНЕ XIX ВЕКА (НА МАТЕРИАЛЕ ПРОИЗВЕДЕНИЙ Д-Х. Ш. ШАВАЕВА (АБАЙХАНОВА))

Transformation of Horse Image in Karachay-Balkar Historical Song of XIX
Century (Based on the works of D.-Kh. Sh. Shavaev (Abaikhanov))

Boris Inzrelovich TETUEV*

Резюме: Статья посвящена исследованию трансформации образа коня в исторических песнях карачаево-балкарского поэта XIX века Д-Х. Шаваева. Субъективное, авторское осмысление событий в «песнях» становится преобладающим и выражается в поэтизации образа коня, в акцентировании внимания на проблеме этической мотивации поступков героя. Выводы статьи расширяют представление об интертекстуальных связях в изображении архетипа рыцарства.

Ключевые слова: историческая песня, конь, архетип, поступок, дегероизация, онейрический мотив, монолог, диалог.

Abstract: The article investigates the transformation of the horse image in the historical songs of Karachay-Balkar poet of the XIX century D-Kh. Shavaev. Author's subjective interpretation of events in «songs» becomes more prevalent and is expressed in the poetization of horse image, the problem of hero's ethical motivation is emphasized. The conclusions of article expand the idea of intertextual links in the description of the chivalry archetype.

Key words: historical song, horse, archetype, act, antiglorification, oneiric motif, monologue, dialogue.

Makale Gönderim:
11.11.2015
Kabul Tarihi:
10.12.2015

* Prof. Dr. Boris Inzrelovich TETUEV (Борис Инзрелович Тетуев) Кабардино-Балкарский Государственный Университет, boris_tetuev@mail.ru

Культ коня является одним из определяющих этнокультурных элементов в духовной жизни балкарцев и карачаевцев. Как и у многих тюркских народов, “самый главный эпический конь в карачаево-балкарских нартских сказаниях» Гемуда, конь морского происхождения и обладает чертами, необходимыми как на земле, так и в водной стихии. Наделен конь Гемуда и необычной мощью. Ржание его обладает такой кинетической силой, что брюхатые кобылы преждевременно сбрасывают плод, а яловые беременеют. Связан конь со звездной и космической стихией. Искры, вылетающие из-под копыт, превращаются на небе в звезды, а на состязаниях бежит он «легче ветра, быстрее звука».

Значимость мифологемы коня в нартском эпосе балкарцев и карачаевцев особенно ярко проявляется в том, что конь Гемуда представляется творцом рельефа географического пространства Балкарии (Ketenchiev and Appoev, 2011: 108-111).

Культ коня обусловлен и тем, что он наделен разумом, обладает даром предсказания, часто выступает в роли «покровителя и мудрого советчика героя» (Curtubaev, 2011: 395)

Отмеченные черты мифологического образа коня трансформируются в исторической песне, точнее, в ее поджанре - песне о набегах, представляющей собой «следующую ступень развития эпического сознания балкарцев и карачаевцев после нартского эпоса» (Urusbieva, 2003: 141). Как известно, в “набеговой” деятельности героя, где важно неожиданно захватить (угнать) добычу и уйти от возможного преследования, многое зависит от коня. Только верхом на коне герой может рассчитывать на добычу, спасение от преследователей, возвращение в родной очаг. Потому конь занимает первостепенное место в мире героя.

Особое место среди набеговых произведений занимают две авторские песни: «Хахулань Борлакъ бла аны Акъ Атыны тауруху» (Песня о Хакоеве Борлаке и его Белом Коне) и «Жанхотлань Азнауур бла аны Къарабуу атыны тауруху» (Песня о Жанхотове Азнауре и его коне Карабуу), принадлежащие перу Д-Х. Ш. Шаваева (1800-1892). Поэтическое наследие Д-Х. Шаваева, известного в народе под именем Даут-Хаджи, – уникальнейшее явление в истории карачаево-балкарской словесности. К большому сожалению, еще не написана обстоятельная научно-документальная биография поэта, произведения его сохранились в основном в памяти сказителей, старых рукописях и были опубликованы только в 2007 году во многом благодаря изыскательской и атрибутивной работе фольклориста Х. Малкондуева. Введение в научный обиход творческого наследия Д-Х. Шаваева, бесспорно, незаурядного художника, – благодарная в перспективе задача открытия новой страницы в истории карачаево-балкарской словесности.

Уникальность названных песен Д-Х. Шаваева заключается в том, что они являются единственными авторскими текстами песен о набегах в карачаево-

балкарской словесности, где образ коня доминирует. Так, в развитии сюжета «Песни о Хахоеве ...», где Белый Конь лихого участника набегов Борлака играет ключевую роль, не случайно имя коня вынесено в название произведения, здесь номинологическим приемом подчеркивается сюжетообразующая функция образа. Значимость Белого Коня в жизни героя обнаруживается и в зачине произведения. Поэт, называя имена верных друзей героя, соучастников набегов, первым упоминает коня: «Борлак больше себя любил // Во всем мире известного своего Белого Коня» (Shavayev, 2007: 126). Особенности поведения Белого Коня предсказываются все сложности будущего похода, вплоть до подробностей. Развернутая характеристика коня и изображение взаимоотношений с хозяином определяют развитие основной сюжетной линии.

Культ коня как верного друга богатыря, оказывающего ему помощь в самых сложных ситуациях, стал основой для множества иппологических сюжетов и мотивов в нартском эпосе карачаевцев и балкарцев. Сказанное можно подтвердить диахронической линией, начинающейся с истории коня Гемуды (Urusbieva, 2003: 122). Интересный романтический образ коней изображен народными сказителями в песнях XVIII-XIX веков «Карабий и Сарыбий», и «Песня Умара». Согласно присутствующим, в них сценам-описаниям, кони понимают человеческую речь и разбираются в знаках-символах, посылаемых им в экстремальных ситуациях пастухами и охотничьими собаками.

Фабульные основы авторских песен, где повествуется о набеге или отражении его, в основном сходны. Текст, как правило, имеет реальную основу; события, географические названия мест, имена героев даются без изменений, выносятся в заголовок. Повествование начинается с изображения внезапного нападения на кошары пастухов угонщиков скота, во много раз превосходящих их числом. Достижение участниками набег своей цели – угона скота, а затем ухода от преследования, порой завершается описанием сражения, чаще – гибелью главного героя. При этом в зависимости от авторского взгляда несомненными достоинствами может обладать как тот, кто совершает набег, так и тот, кто отражает его. Герой песен о набеге – яркая, сильная личность, которая раскрывается не столько в физическом противоборстве с противником, сколько в безрассудной устремленности к риску, роковом следовании судьбе.

Нам представляется, что мотивационные обоснования похода в исследуемой песне о набеге типологически близки мотиву поиска приключений героев западноевропейского рыцарского романа. Авантюрный мотив присутствует в тексте «Песни», где материальная сторона набег не является самоцелью. Не случайно о приобретениях по завершении похода в «Песне» сообщается предельно лаконично, с сухой констатацией факта: пригнал стадо овец, табун лошадей и т.д. Зато обстоятельно, с использованием приема ретардации повествуется об авантюрной стороне предприятия. Герой непременно

изображается в критической ситуации, предоставляющей возможность для самовыражения, реализации кодекса горской чести. Обычная форма жизни для героя «песни» – необычное. Набег дает возможность его участнику проявить молодецкую удачу: угнать скот. Заметим, не украсть, не отнять – в этом нет героического начала. Характеризуя психологический облик эпического героя набеговой песни, можно прибегнуть к такой категории западноевропейской культуры, как «рыцарь», но не в значении узко понимаемого явления определенной эпохи, а в качестве вневременного культурного архетипа в самом широком смысле. По своим содержательным и структурным характеристикам герой набеговой песни оказывается художественно удаленным от социальной категории «абрек» и приближенным к типологически родственному культурному типу «рыцарь».

Повествовательным ядром «Песни о Хахоеве ...» Д. Шаваева является сюжет о последнем походе (набеге) героя, завершающимся трагически, а также сцена прощания в Ногайских степях умирающего Борлака со своим Белым конем, с которым его связывает давняя и верная дружба. Диалог между всадником и конем по своей композиционной структуре играет роль и внутреннего монолога этих персонажей. В завязке поэт знакомит с героями «Песни о Хахоеве...», актуализируя в каждом из них типичные черты человека, занимающегося набегами. Эпитеты, используемые для характеристики персонажей, содержат «звериную» этимологию и подчеркивают их агрессивность, нацеленность на захват добычи. Так, главный герой «Песни» Борлак, который «днем не спит, а ночью не ложится», метафорически именуется «волчеглазый». Его друзья и соратники «не уступающие никому своим мужеством», также наделяются «звериными» чертами: «Слепой Карох и Каспот с львиными глазами, // С душою тигра держащий свое слово Чюелди» (Shavayev, 2007: 126). Изображение необычной «обычности» жизни Борлака приобретает реальный характер благодаря подчеркнутой топографической определенности мест действия. Любимым занятием героя является угон ногайских или черкесских табунов, которые оказываются в его родном селе Чегеме, а потом уже переправляются в Грузию. Даются Д.-Х. Шаваевым и названия местностей: Донгат, Думала, Карачай, Кабарда, Осетия, Ногайская степь, Пятигорье и т.д. Надо сказать, в эстетической системе песен о набегах «географические широты» наделяются и художественной функцией, косвенно свидетельствуя о мобильных, «скоростных» качествах эпического героя.

Как и в фольклорных песнях о набегах, в развитии сюжета «песен» Д.-Х. Шаваева большое значение имеет онейрический мотив. Так, в «Песне о Хахоеве...» реальные события предвосхищаются сновидением главного героя. Онейрическая информация усиливается и подкрепляется символикой поведения Белого коня, описанием природных явлений. В сновидении героя, где центральное место занимает образ Белого коня, большую роль играет цветовая символика. Там

Белый конь героя отважно сражается вместе с другими белыми конями против вороных жеребцов. В строгом соответствии с принципами этносимволики предсказательница иносказательным языком с помощью цветowych эпитетов выражает характер противостоящих друг к другу сил в онейромантическом и реальном планах: «Эти белые кони – твои дорожные спутники, // А вороные кони – твоими врагами являются» (Shavayev, 2007: 128).

Антропоморфизм, присущий поэтическому мышлению Д-Х. Шаваева, особенно ярко проявляется в изображении поведения Белого коня в картине сновидения. Белый Конь самоотверженно сражается, чтобы спасти своего хозяина. Отчаянным ржанием он предупреждает о грядущей опасности, бьет копытами землю, предчувствуя смерть своего хозяина. В другом случае Белый конь ржет, глядя в небо, упрощает Тейри (имя главного божества – бога неба в карачаево-балкарском языческом пантеоне) спасти Борлака. Белый Конь, как человек, истекает кровью в неравной схватке, страдает из-за невозможности помочь своему хозяину, «рыдает, как человек», наделяется чертами, соответствующими поведению его хозяина. Он вполне отвечает определению, данному коню в энциклопедии символов: «символ верности и в то же время неукротимой свободы, бесстрашия, воинской доблести и славы» (Roshal, 2005: 879).

Монолог прорицательницы ставит героя буквально перед ахиллесовым выбором. Согласно разгадке сна, если он не отправится в набег и благоразумно останется дома, предсказание о его гибели не сбудется. Но герой не может свернуть с намеченного пути, нарушить слово, данное товарищам, ибо следование кодексу мужской чести для него превыше жизни. Возможное порицание, насмешка с их стороны, упрек в трусости и малодушии предопределяет выбор, сделанный им. Внутренняя борьба в душе героя завершается победой рыцарственного начала. «Кульм поступка» (Ф. Урусбиева), присущий героям фольклорных песен о набегах, уступает место «выбору пути». Образ героя «Песни», призванного верностью клятве, чувством долга перед товарищами, обогащается новым этическим смыслом: («Я слово дал клятву не нарушить, – // Сказал Борлак, шагнув вперед, – // Скажут, испугавшись, он дома остался. // Если не пойду, как я в глаза посмотрю // Друзьям...») (Shavayev, 2007: 129-130).

В такой драматический для хозяина момент Белый конь глубоко чувствует его состояние, тревожится за судьбу хозяина-друга. Мысленный диалог между Борлаком и бессловесным животным передает особую духовную связь, ощущение необычайной близости и взаимопонимания. Конь, наделенный способностью понимать мысли хозяина, также ощущает неотвратимость смерти, которая предопределена ситуацией выбора чести. В готовности коня разделить судьбу хозяина находит развитие чувство братства, объединяющее их.

Изображение самого похода (набега) в «Песне» сведено до минимума, одной строкой сообщается о его результате: «В Большой Ногайской степи они

торговые лавки ограбили». Во время отдыха их настигают преследователи, и начинается жестокий бой. Скупость информации о набеге и состоявшейся битве свидетельствует о дегероизации автором действий персонажей. Поэт акцентирует внимание не на конфликте участников набеге и преследователей, а на внутреннем конфликте главного героя и мотиве рыцарственного братства между человеком и конем. В «Песне» обстоятельно повествуется о внутренних переживаниях Борлака и его коня, которые перекрещиваются, эмотивно совпадают, дополняют друг друга.

Психологическая характеристика героя разворачивается и углубляется в двух его предсмертных диалогах – «с незнакомым врагом» и Белым Конем. Раненый в сражении, Борлак испытывает страшное физическое и душевное напряжение. Ощущение невольной вины перед погибшими товарищами исключает нравственную возможность собственного спасения. О способности героя глубоко переживать свидетельствуют муки совести, испытываемые перед родовым коллективом, когда он осознает, что уцелел он один: «Не смогу я в Чегем, после смерти моих товарищей живым пойти, // Не смогу, не стыдясь, сказать – «я живым остался» (Shavayev, 2007: 130). Дерзкое игнорирование предзнаменования – одного из классических приемов выражения «рыцарской удали» – трактуется в данном случае как форма архетипа «трагической вины», присущая эпическим героям: Ахиллу, Роланду и др. Герой «Песни» не стремится и не рассчитывает выжить, победить судьбу, его главная задача – не посрамить своей чести, остаться в памяти общества. Для Борлака понятие чести связано не только с достойной жизнью, но еще более, с достойной смертью. Этим мотивирована и его предсмертная просьба к неприятелю: дать попрощаться с Белым Конем, погибнуть от меча и быть преданным земле. Безымянный преследователь соперничает противнику и благородно готов выполнить его просьбу. Единственное, в чем отказывает он Борлаку, – убить раненого противника. Для него это поступок, несовместимый с кодексом мужской чести: «Нет!» – сказал его противник-черкес, поглаживая спину своего коня, // Печально глядя на Хахоева. // «Не смогу я без жалости сделать этого, // Не смогу на раненого противника с мечом пойти» (Shavayev, 2007: 131). Так поэт уравнивает противников в их благородстве, проявлении рыцарских качеств.

Мотив прощания человека и коня – один из самых распространенных в мировой культуре. Он встречается в литературе арабов, персов, тюрков, славян, адыгов и многих других народов. Расставание коня и его хозяина принадлежит к числу самых экспрессивных сцен в «Песне». Ретардационная пауза перед смертью Борлака позволяет автору показать духовное родство человека и коня. Монолог Белого Коня, обращенный к умирающему хозяину, содержит своеобразную самохарактеристику «конечеловека», его «духовного» мира. Предвидя неизбежное расставание, Белый Конь страдает, и боль, которую он испытывает при этом, сравнивается с собственной смертью: «Мне расстаться с тобой очень трудно, // Стерпеть это – все равно, что самому умереть». Подобное

сопереживание «очеловечивает» образ животного, наделяя его верностью, благородством, – чертами, свойственными его хозяину. Идею преданности человеку Белого Коня автор выражает приемом художественного параллелизма с многократным повторением местоимений отрицательного значения: «никому другому не отдаст он свою свободу», «не будет у него иного хозяина», «никому не удастся поймать его живым», «никому не удастся стать его седоком». Чувство верности хозяину переносится Конем и на отношение к родной земле. Поэт использует множество сложных глагольно-определительных императивных конструкций, чтобы передать привязанность Коня к родным местам: «Забыв землю, где вырос, Тейри, здесь не смогу остаться. // Я буду идти в Чегем, если даже будет тяжело, // Если даже многие дни буду испытывать голод и жажду, // Если даже сотрутся о камни копыта...» (Shavayev, 2007:132). Перечисление препятствий, трудностей, возможных на пути к родным местам, решимость их преодолеть, уподобляет коня человеку, точнее эпическому герою. Характер испытаний, употребление антропоморфных понятий максимально «очеловечивают» образ коня. Так, антропоморфны сравнения и эпитеты, используемые поэтом для обозначения препятствий, физических страданий коня. Еще более поразительно перенесение на Коня черт человеческой духовности: он готов самоотверженно преодолевать препятствия на пути к дому, может страдать так, как будто душа покидает тело и т. д.

Предсмертное прощание Борлака в монологе к Коню, которого он называет «лучшим другом», «любимейшим из всех» имеет знаковый характер. В традициях эпической поэзии умирающий герой произносит последние слова, обращаясь к самому близкому созданию, с которым связано самое сокровенное в жизни. Вспомним Роланда, прощающегося со своим мечом Дюрандалем, с которым «многих недругов побили... большие земли покорили» (Pesp o Rolande, 1964: 71). Значимость ратного подвига и второстепенность бытовой жизни рыцаря «маркируется» в данном случае его именным оружием. К архетипу этого ряда относится и отношение Борлака к своему Белому Коню. В своих воспоминаниях Борлак видит себя только всадником, неразлучным целым, таким «человекоконем» безраздельно мыслящим, чувствующим, действующим в паре с собратом по бытию. В перечислении качеств коня доминируют глаголы движения, которые соответствуют семантике деятельности хозяина, объединяют помыслы коня и человека.

Вторая часть монолога героя отличается особым драматизмом. В нем звучит мотив несбывшегося возвращения к тихой, спокойной жизни, практически отсутствующий в фольклорных песнях о набегах. Герой вспоминает места, с которыми его связывают годы, прожитые с Белым Конем, но теперь они уже вызывают чувство неизбывной тоски по радостям мирной жизни. Топонимы, маркирующие культурное пространство Коня и его хозяина, представляют мир иной жизни, которая могла состояться. В несбывшейся мечте Борлака оседлать

своего Коня «серебряным седлом» иносказательно запечатлен идеал, являющийся оппозицией прежней жизни героя. В его воображаемом путешествии с Конем «романтика» набега, связанная с угоном, преследованием сменяется изображением будущей картины мирного общения со всеми, кому он в прошлом доставлял беспокойство. Метонимический ряд, где конкретные имена людей заменяются названиями местностей, атрибутами, связанными с горским гостеприимством, выражает тоску по естественным человеческим отношениям, наполненным духом взаимной доброжелательности, душевной щедростью. Так, вместе с Конем он собирался: «Оленьи дороги Карачая изведать, // Медовую бузу кабардинцев выпить, // В большой Осетии черное пиво хлебнуть, // С тобой в Ногайские села пойти, // На многие земли насмотреться» (Shavayev, 2007: 133).

Смерть Борлака и его «оплакивание» Конем (он горько-горько ржет, издает звуки, напоминающие причитания, кружит у могилы), выполнение им последнего долга фактически завершает характеристику «конечеловека». Чувство горя, испытываемое Конем, придает взаимоотношениям человека и животного интимно-родственный характер и высвечивает трагедию ухода из жизни, неестественности разъединения понятия «конечеловек». Белый Конь, впитавший в себя жизненные идеалы своего хозяина, возвращается, преодолевая все препятствия в Чегем, «где он родился и вырос». Нравственная оценка его возвращения, «очеловеченной духовности» дается устами сельчан в завершающем пожелании: «Пусть такие тарпаны (сильная выносливая лошадь) рождаются в селе Чегем!».

«Песня о Жанхотове Азнаууре и его коне Къарабуу» Д-Х. Шаваева представляет особый интерес, поскольку дает уникальную возможность проследить художественное трансформирование универсальной «набеговой» темы в индивидуальной авторской версии. Жанхотов Азнауур – реальное историческое лицо, представитель знатной патронимии таубиев Жанхотовых, живших в селении Коспарты Черекского ущелья. Он прославился участием в дерзких набегах в окрестные местности, откуда угонял большие табуны лошадей и похищал красавиц из знатных родов. О судьбе Азнауура Жанхотова повествуется в фольклорной песне «Жанхотланы Азнауур» («Жанхотов Азнауур») (Karachay Malkar Folklor, 1996: 252-257).

Герой фольклорной песни Азнауур Жанхотов узнает о том, что род Абаевых, с которым враждовали Жанхотовы, замысливает убийство его отца. Азнауур спасает своего отца, при этом «уничтожив годовую поросль Абаевых», после чего последние с целью примирения отдают Азнаууру в жены девушку Каракумюш из их рода. Второй эпизод песни также имеет реальную историческую основу, связанную с гибелью Азнауура. В нем повествуется о том, как «кабардинские князья и уздени» замыслили отправиться в набег, но не смогли найти брод через Кубань. Князь Хамза, участник набега, вспоминает о своем

воспитаннике Азнаууре, который «в горах родился, а вырос в Кабарде». Когда гонцы сообщают о просьбе «кабардинских князей и узденей», Азнауур, как и полагается по обычаю, спрашивает совета у отца. Отец не желает идти с ним в набег, но останавливать сына не хочет, ибо знает цену мужской чести: «Алай, жашы, дунияда аман жандан эсе, адамгъа бет ахшы» («Но знай, сын, человеку в мире, чем плохую душу (жизнь), лучше лицо (совесть) хорошее иметь»). Особый драматизм «Песне» придает дар предвидения, которым обладает жена героя. В ответ на просьбу Азнаура благословить его в дорогу она, предвидя гибель мужа, произносит проклятия, чтобы остановить его. После таких «пожеланий – проклятий» Азнауур долго размышляет, но все же решает отправиться в путь. Безымянный автор песни не раскрывает внутренних переживаний героя, а лаконично передает лишь его окончательный выбор: «Болсада: «Чакрыадыла», – деп, атланьш кетгенди» («И все же: «Зовут», – сказав, он двинулся в путь»). Так же скупой сказитель сообщает о гибели Азнауура. Найдя брод, участники набега перешли Кубань, захватили богатую добычу. Но вскоре их настигает погоня и Азнауур гибнет в схватке с преследователями. В фольклорной «Песне» конь Азнауура не упоминается вовсе, акцент делается на изображении поступков героя.

В «Песне о Жанхотове Азнауре ...» Д-Х. Шаваяева главный интерес представляет не изображение удали бывшего участника набегов Азнауура, а характеристика его коня Къарабуу, верного спутника и друга. Событийная канва «Песни» в сравнении с фольклорным вариантом значительно упрощена. Исторически достоверные факты, связанные с тяжбой двух родов, диалоги с отцом, женой опускаются. Конкретные топонимы, обозначающие села Большой Балкарии (Зылгы, Къоспарты, Огъары Малкъар), сменяются топонимикой более дальних, сопредельных мест – Кобан, Ногай, Кабарты. Соответственно, реальные события, семейные и бытовые детали приобретают легендарный, романтический характер. Содержательные элементы «Песни...» Д. Шаваяева сводятся к следующему: отправляясь со своими соратниками в очередной набег, на берегу Кубани, у встречного старика-ногайца Азнауур выведывает, какая дорога ожидает его. Фаталистическая интонация обнаруживается в первых же словах предсказателя, благородно отказывающегося от предложенной доли будущих трофеев: «Тоноу юлюш мен сенден алалмам, // Аны бла сени келюнге жеталмам» (Shavayev, 2007: 135) («Долю от трофеев я от тебя взять не смогу, // Этим ублаготворить тебя не смогу»). Старец произносит длинный монолог, содержащий описание необыкновенных качеств коня Азнауура Карабуу, его красоты, ума и выносливости. Завершается монолог его предсказанием о скорой смерти эпического героя.

Конь Карабуу органично вписывается в жизненный уклад своего хозяина, с которым складываются духовно-родственные отношения. Он обладает теми же качествами, что и его владелец: то же чувство свободы, та же стихия горско-рыцарской вольницы одинаково присущи коню и всаднику. Коню неведомо

чувство страха, он стремителен в преодолении препятствий: «ни перед ветром, ни перед бураном не пасовал». Къарабуу вынослив, «одинаково переносит холод и жару», не выбирает дорог (длинная она или короткая), мчится, не боясь пуль. Подобное совпадение черт человека и коня, рожденное долгой совместной жизнью, объединяет их судьбы.

В карачаево-балкарском фольклоре емко выразилась мысль о необходимости и естественности такого единства, без которого не может существовать домашнее животное. Так, в известной поговорке утверждается: «Мал иесине ушамаса, беру ашайды» («Если животное не похоже на хозяина, его съедает волк»).

Как и «главный конь нартов Гемуда», Карабуу обладает необыкновенной прыгучестью: он легко прыгает с высоких обрывов, через каменные заборы, глубокие ущелья, спускается без труда с любой высоты. Сильными ногами он пробивает ледник, раскалывает дерево, камень. Конь Карабуу наделен природной мощью, которую поэт передает через зооморфные сравнения, соответствующие определенным пространственным ареалам. Так, в воде он «плышет, как рыба», бежит по долине, «как тарпан» (быстрая сильная лошадь), по пескам «идет, как верблюд», в лесу «бежит, как зубр», прыгает, «как необузданный зверь», через брод он переходит, «как выдра», на состязаниях стремителен, «как горный тур». Чтобы показать изящество, красоту коня, поэт пользуется соответствующими сравнениями из животного, человеческого, природного мира: «Бели бюгюледи, къара жилинлай, // Башын ойнатады, тойчу кызынлай. // Къуйругъу жел этдиреди, Холам къобанлай, // Аны ойнатады, чий жибеклей» (Shavayev, 2007: 136–137) («Спина его изгибается, как у черной змеи, // Головой поводит, как танцовщица. // Хвост его ветер поднимает, как река Холама, // Забавляется им, как чистым шелком»).

Особо подчеркивает Д.-Х. Шаваев древность родословной Карабуу, отмечая отменное здоровье коня, не подвластного болезням. Конь Азнауура обладает тонким чутьем: он узнает приближение пули по ее звуку, издалека может распознать друга и врага, отличает хорошую траву по запаху. Присущ Къарабуу дар предвидения, он предчувствует начало дождя, снегопада. Более того, будущую гибель Азнауура провидец предрекает, глядя в глаза коню. Черная отметина в глубине глаза Карабуу предсказывает наступление беды. Предошущение будущей смерти хозяина вносит перемену в настроение Коня, он грустит, обращаясь за помощью к Тейри и Аллаху.

Поэт широко использует гиперболу, характеризуя силу и выносливость Коня. Так, он может скакать, не обращая внимания на пулевое ранение. Когда Карабуу, встряхнувшись, прыгает, рвутся подпруги. В Ногайской степи он может догнать волка. Необыкновенность коня объясняется и временем его рождения – месяц Тотур (март), месяц пробуждения жизненных сил природы. Спаянность

жизни коня Карабуу и его хозяина Азнауура проявляется и в величии каждого из них. В завязке «Песни» сообщается об Азнаууре как человеке, известном в Кабарде и Ногайских степях своим княжеским благородством. Параллельно превозносится слава Карабуу, коня, известного своими достоинствами не только в селах Балкарии, но и во всей округе. Его исключительность подчеркивается и тем, что самые влиятельные в округе люди желали бы заполучить такого знаменитого коня: многие пытались украсть его, чтобы нажиться, продав черкесскому князю. Грузинский князь не пожалел бы табуна лошадей в обмен на скакуна, а ногайский хан не прочь бы сесть на такого коня.

Фаталистическое прорицание-предостережение в «Песне о Жанхотове ...» двухчастно. Мантический язык состояния Коня, его поведения усиливается картиной сновидения старца. В вешем сне старика-ногайца Азнауур попеременно попадает вместе с конем то в воды Кубани, то в огонь у горы Бештау. В каждом случае конь безуспешно пытается спасти своего хозяина, но из воды и огня выбирается только сам. Пророческий сон старца многократно усиливает мысль о неминуемости беды, но Азнауур своим поступком демонстрирует невозможность отказа от выбранного пути: «Бий атындан терк тюшдю, сагыш эте, // Мудак бола, Къобан бойнуна жете. // Къарабууну башын, бойнун сылады, // Сора, Ногъай тюзюне атланды» (Shavayev, 2007: 139) («В раздумье князь с коня слез. // Погладил голову, шею Карабуу, // Потом отправился в Ногайскую степь»). Как и в «Песне о Хажоеве...» герой не страшится судьбы, его гибель predetermined верностью кодексу мужской чести, следованию своему слову. «Знание» о смерти не может заставить его изменить решение, выбрать иной, более разумный и безопасный путь. Такая этическая категоричность поведения героев «Песен» Д-Х. Шаваяева отличает их от персонажей фольклорных набеговых песен, которые способны проявлять чудеса «хитрости, изворотливости и находчивости» (Malkonduev, N. N. and Atabieva, 2005: 99).

В драматическом финале «Песни о Жанхотове ...» решающую роль играет конь Къарабуу. Животное спасает своего хозяина от настигшей погони ногайцев, но когда один из соратников просит у Азнауура коня с условием вернуть после того, как достигнет спасительного леса, то он не может отказать. Проситель не выполнил своего обещания и Азнауур погибает, сраженный пулей. Причину гибели героя поэт объясняет тем, что он «отъединился» от коня: «Жарашмагъанд атын жолда белгени, // Ол кюн болгъанд дунияны ахыр кергени» (Shavayev, 2007: 140). («Не приличествовало ему разъединяться в дороге с конем, // Этот день стал последним, когда он видел мир»). Наряду с Азнаууром, чье геройство воспевается в песнях, поэт прославляет имя его коня: «Беш таулу элинде туусунла Къарабууча атла, // Минглени этдире сеййир-тамаша» (Shavayev, 2007: 140). («Пусть во всех пяти горских селах (ущельях) рождаются кони, как Къарабуу, // Вызывая изумление тысяч людей»).

Таким образом, авторское начало в песне о набеге особенно ярко выражается в поэтизации образа коня героя. Конь наделяется теми же рыцарственными чертами, что и его хозяин. Взаимопроникновение черт коня и человека, отношение «рыцарского братства» между ними способствует созданию в «Песнях» единого образа «кончеловека» (позволим себе такой неологизм, отталкиваясь от «Человекоконя» Г. Д. Гачева). Обозначенная культурологема, помимо мировоззренческой ценности, содержит и нравоучительный аспект, сводимый к идеализации такой онтологической картины мира, в которой гармонично сосуществуют человек и его братья меньшие.

В «Песнях» Д.-Х. Шаваева зафиксирован исторический момент концептуального переосмысления философии набега; характерная для фольклорных песен «романтика» набега, поэтизирующая геройство и удаль, постепенно угасает. Созданная воображением героя оппозиция естественной, мирной жизни лишает идею набега рыцарственного содержания, дегероизирует ее.

Анализ художественно-образной системы «Песен» Д.-Х. Шаваева, посвященных данной тематике, позволяет сделать заключение о том, что поэт создает произведения, опираясь на традиции фольклорных песен о набегах, но в них преобладающим становится субъективное, авторское осмысление событий. В изображении героев поэт акцентирует внимание не столько на изображении поступков, сколько на проблеме этической мотивации, обусловленной верностью кодексу чести, данному слову, клятве. Сравнительно-сопоставительный анализ системы персонажей, сюжета, мотивов показывает, что между западноевропейской и северокавказской эпической поэзией существует выраженная интертекстуальная связь, указывающая на чрезвычайную многогранность архетипа рыцарства.

БИБЛИОГРАФИЯ

- CURTUBAYEV M.Ç. (2011) Mifologiya i epos karaçayev-balkarskogo naroda. - Nalçik, 2011.
- JANHOTLANI Aznaur (1996) // Karaçay-Malqar folklor// Sostavitel T.M. Hacıyeva. - Nalçik, 1996.
- KETENCHIYEV M.B., APPOYEV A.K. (2011) Etnokulturnaya Sostavlâuşçaya Zooleksemi «Loşad» V Karaçayev-Balkarskom Yazıke // İzvestiya vuzov. Severokavkazskiy region. 2011, №2.
- MALKONDUYEV, H. H., ATABİYEVA, S. H. (2005) O Soderjatelno-Povestvovatelniñ Osobennostâh Odnoy Karaçayev-Balkarskoy Pesni // Obrazes slujeniya nawke. - Nalçik, 2005.
- Pesn o Rolande. - M., 1964.
- URUSBİYEVA F. A. (2003) Metafizika kolesa. Voprosı türkского kulturogeneza. - M., 2003.
- SHAVAYEV D.-H. (2007) Ş. Razdumâ o jizni. Poemi. Stihi. Zikiri. V 2-h çastâh / D.-H. - Nalçik, 2007. - Ç. 2.
- Ensiklopediya simvolov. (2005) Sostavitel Roşal M. V. - M., 2005.

ВЕРТИКАЛЬНЫЙ МИР КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Vertical World of Karachay-Balkar Culture

Zuhra KUCHUKOVA *

Резюме: Автор статьи выдвигает концепцию о том, что пространственная мера «вертикаль» проецируется на все уровни бытия горца и является прасимволом кавказской этнокультуры. Эта концепция аргументируется на материале кавказского эпоса «Нарты».

Ключевые слова: прасимвол, идентичность, этнокультура, нартский эпос, вертикаль.

Abstract: The author of the article puts forward a conception that space measure of «verticality» is projected to all levels of highlander's life and becomes the prasybol of Caucasian ethnoculture. This conception is supported by the material of Caucasian epos «Narts».

Key words: prasybol, identity, ethnoculture, Nart epos, verticality.

Makale Gönderim:

12.10.2015

Kabul Tarihi:

10.12.2015

* Zuhra KUCHUKOVA (З.А. Кучукова), Prof. Dr. доктор филологических наук, профессор Кабардино-Балкарского Государственного Университета. kuchuk60@list.ru

Отмечая степень этнокультурной детерминированности художника, Г.Д. Гачев в книге «Ментальности народов мира» (2003) высказывает мнение о том, что каждому народу присуща своя собственная «сетка мыслительных координат», предопределенная факторами ландшафтно-географического и историко-культурного порядка. О. Шпенглер полагал, что каждая культура имеет собственный прасимвол – систему идей-образов, определяющих строй и дух культуры. Вслед за Шпенглером и Гачевым мы приходим к убеждению о том, что единожды найденный метакод национальной онтологии пронизывает и объясняет все сферы жизнедеятельности этноса: его Космос, Логос и Психею.

Вертикаль как мера кавказского космоса

Географическая структура Кавказа с горами, «возвышающимися над повседневной равниной человечества» (Н. Истомина), естественным образом предопределяет основную онтологическую константу региональной культурной истории, воплощенную в категории «вертикаль». Из всех пространственных координат для жителей гор она оказывается наиважнейшей, физический смысл которой проецируется и на область быта, морали, культуры, духа. Дело в том, что горец, огражденный со всех сторон громадой скал, слишком зависим от небесной сферы. Всё оттуда: свет, дождь, снег, луна, солнце, звезды, боги, - весь позитивный и негативный резерв мироздания. В его трехмерном пространстве «низ» и «бока», состоящие из скальных пород, малопродуктивны, почти бесплодны во всех смыслах по сравнению с небесами, становящимися в условиях закрытости других зон, единственными «открытыми вратами», несущими максимум информации. Благ, прибывающих в мир горца по горизонтали, практически нет, поэтому вся пространственная динамика перенаправлена по вертикальному руслу. Горы задают ритм, вследствие чего происходит уникальный онтологический перекося, диспропорция: избыток, чрезвычайная перегруженность вертикального курса при бездействии горизонтального, - но это с точки зрения сопоставительной геомансии. На самом деле, подобная вытянутая вверх модель мира - мир горца, в который он органично вписывается, подчиняя ему все уровни своего практического и духовного бытия.

Онтология и «техника» нартского эпоса совершенно отчетливо подчинены вертикальному ритму, который проявляется на разных уровнях. Два самые первые предложения архаического памятника «Тейри Солнца сотворил Солнце. Тейри Земли сотворил Землю» (Narti, 1994), соединяя между собой зенитную и надирную точки мироздания, образуют отвесную линию основополагающую координату национального бытия горцев, которая, как мы убедимся ниже, подчиняет себе все составляющие его элементы.

Человек – частица высоты, высота – мера духа человека

Центральным героем в карачаево-балкарском нартском эпосе является Ёрюзмек, герой, в образе которого наиболее полно воплотилась антропогоническая философия горцев Северного Кавказа. Согласно тексту сказания «Рождение Ёрюзмек», с неба прилетела «огромная хвостатая звезда, ярко освещающая весь мир. Эта звезда, пролетев по небу, упала очень далеко, между двух огромных гор. От её падения содрогнулся весь мир, зазвенели горы». В середине «огромной ямы» лежал расколовшийся надвое «большой синий камень. Внутри его лежал младенец-богатырь» (Narti, 1994: 309). Для носителя подобного миропредставления единственно возможным и допустимым способом появления человека на земле, естественно, является нисхождение с неба. Эта идея подкрепляется символикой цвета: космический пришелец доставляется на землю с помощью синего камня, цвет которого указывает на его родство с небесами, тем более в балкарском языке понятия «небо» и «синий» выражаются единым словом «кёк». Но самой важной в данном ряду является, на наш взгляд, антропонимическая семантика: имя героя Ёрюзмек состоит из двух понятий «ёр» — высота, + «юзмек» - осколок, частица, складывающихся в итоге в предельно точное обозначение сущностной черты героя — «частица высоты».

Вертикальная ритмика поддерживается и другими элементами текста: первым и главным свидетелем «приземления» Ёрюзмек выступает орёл, птица, близкая по духу небожителям. Характерна механика оттачивания эпическим героем своего мастерства в боевом искусстве: «он лёг на спину, и в блескующий на Полярной Звезде осколок зеркала свою стрелу метнул, прямо в середину попал, вдребезги зеркало разбил. Осколочки его с неба на людей посыпались» (Narti, 1994: 310).

Культурное поле нартского эпоса отличается повышенной «орнитогенностью» - наличием в текстах большого количества пернатых, что, впрочем, легко объяснимо: жизненное пространство человека в силу вертикального измерения оказывается смещённой вверх, в воздушное пространство и совпадает с «зоной» птиц. Ворон, филин, гриф, ласточка, чайка - постоянные образы в художественной системе нартского эпоса, но первостепенное место, бесспорно, занимает орёл. Ему, «властелину воздуха, символу величия, отваги, победы, вдохновения и духовного подъёма» (Tressidder, 1999) древний горец мысленно уподобляет себя в мечтах.

Подобная внутренняя потребность возвышения отпечаталась в исконно балкарском архетипическом образе «кьюшкьап», настолько редкостном и непривычном для русскоязычного читателя, что оно даже не имеет точного эквивалента в переводе. Под этим широко распространённым в эпосе образом следует понимать снятое с орла в целостном виде оперение, которое человек натягивает на себя и обретает способность летать, взмахивая крыльями. Сейчас

трудно сказать, использовалась ли данная техника полёта на практике или была лишь плодом фантазии древнего балкарца, но в любом случае облик орла он находил адекватным облику человека. После битвы с Рыжим Фуком Ёрюзбек возвращается на землю, облачившись в «орлиное оперение» (Narti, 1994: 319), по другой версии с помощью «коня-ветра» (Narti, 1994: 318).

Способ добычи огня Ёрюзбеком также подчинен вертикальному ритму: если погаснет огонь, герой «вырывает с корнем сосну, подносит её к солнцу, чтоб зажечь. Или сбивает стрелой с неба звезду и от нее разводит огонь» (Narti, 1994: 338). В преданиях неоднократно встречается описание меча Ёрюзбека, изготовленного Дебетом «из осколков звезды, упавшей с неба в прошлом» (Narti, 1994: 324). Интересно сопоставить, как по-разному описываются супернормативные качества героя в северокавказском эпосе и, к примеру, в «Песни о Гайавате», где американским поэтом Генри Лонгфелло систематизированы мифы американских индейцев. Характеризуя искусство кавказского стрелка, автор отмечает, что «его стрелы до звезд долетают, / Упав оттуда, крепости пробивают [Нарты, 374]. Лонгфелло же подчеркивает мастерство Гайаваты, прибегая к линейным величинам: «Запустив стрелу из лука, // Он бежал за ней так быстро, // Что стрелу опережал он» (Longfello, 1988) Налицо диаметрально противоположное восприятие пространства; мерилем физических качеств стрелка для балкарца становится протяженность по вертикали, а для американца (индейца) — протяженность по горизонтали.

Когда основой семиотики становится вертикаль

Как макромир, так и микромир Ёрюзбека, порой даже на уровне физиологических подробностей, оказывается насыщен вертикальными предметами. Возьмем, к примеру, мотив «пир-западня», относящийся, в принципе, к мировым, транснациональным мотивам, но в котором, тем не менее, легко обнаруживаются специфические черты, присущие горской ментальности с её выраженной вертикальной заданностью. Описывается экстремальная ситуация, когда Ёрюзбеку, приглашенному на пир, противники наливают отравленное питьё. Спасительным предметом, выводящим героя из затруднительного, смертельно опасного положения, становится медная трубочка, которую жена предварительно вставила ему в горло (по другой версии в пищевод), с тем, чтобы зелье протекало на землю (Narti, 1994: 330). И далее: когда здесь же завязывается бой с эмегенами, на подмогу герою вдруг с потолка, из дымохода появляется «тонконогий мальчик», спускающийся *по очажной цепи котла* и уничтожающий мечом великанов. Вновь помощь транслирована через вертикаль, на этот раз посредством очажной цепи котла, являющейся соединительным звеном между небом и человеком.

Жизнеспособность этноса напрямую зависит от устойчивости, неразрывности диахронической, вертикальной цепи поколений. Бытие для горца вертикально по структуре, поэтому культ предков, как и культ сына на Кавказе достигают своей абсолютизации, став гарантом витальности этноса. Тезис о том, что горец ставит вертикальную связь с человеком выше горизонтальных, поперечных связей получает убедительное подтверждение на примере эпизода встречи Ёрюзмека с незнакомым чудным мальчиком, избавившим его от смерти. Герой даже не догадывается о том, что на самом деле мальчик является его кровным родственником. Во всех версиях сказания Сатанай в финале выпытывает у Ёрюзмека, кем бы он хотел видеть мальчика: братом (горизонтальная связь) или сыном (вертикальная связь)? Ёрюзбек решительно отвергает первый вариант, выбирая вертикаль кровнородственных отношений, как метакод протяженности жизни. Кстати, следует отметить, что смерть почти каждого героя нартского эпоса отмечается печатью «вертикального императива» и выражается в переселении на небо.

В тексте нартского эпоса порой встречаются художественные ситуации, производящие впечатление алогичных, которые, однако, могут быть легко объяснены с этноонтологической точки зрения. Приведем один пример. В цикле об Алаугане повествуется о женщине-эмегенше, (жене Алаугана), у которой оказалась пагубная привычка съедать своих собственных новорожденных детей сразу после их появления на свет. Выход из ситуации подсказывает ведунья, предлагающая ей «взобраться на крышу сакли и рожать через дымоходное отверстие на очаг» (Narti, 1994: 413). Мальчик, родившийся таким способом, был спасен (поскольку его успели подменить на щенка), и впоследствии он становится выдающейся личностью. В тщательно воспроизведенных стихотворных и прозаических записях карачаевских и балкарских фольклористов мотив о рождении через дымоход повторяется как инвариант, как неизменная величина при прочих «ускользающих», произвольных элементах текста. При этноонтологическом подходе мифологема «рождение через дымоход» предъявляет нам не одно, а сразу несколько непротиворечивых толкований, объединенных идей «панвертикального» сознания горца.

Вертикаль как эстетическая мера

В ходе исследования мы имели возможность убедиться в том, что большинство антропонимов в текстах карачаево-балкарского нартского эпоса этимологически связано с понятием «высота», «небо», «восхождение», с небесными светилами, горами, птицами: Ёрюзбек (частица высоты), Ёрюзбий (властелин высоты), Ёребаш (Высокая голова), Аймёлек (Лунный Ангел), Кюнтяк (Солнечный луч), Кюнбийче (Княгиня Солнца) Таубий (Властелин горы), Бедене (Перепелка), Тюклеш (Пернатый) и т.д. В структурной модели, в мифологической семантике имен, входящих в данный реестр, отражаются

космогонические, антропогенные представления архаичного горца, который связывает собственное происхождение с небесной сферой.

Методом антропонимического структурирования легко определяется принадлежность к этому же логическому ряду и имени Рачикау, которое, к сожалению, в искаженной форме оказалось зафиксированным не только в русских, но даже в оригинальных балкарских текстах. Нормативным является правописание и произношение «Ёречыкау». Подобно другим, как правило, двухкомпонентным единицам, данный антропоним также распадается на понятия «ере — вверх», «чыкау (чыгау) — восхождение». Метафорическое начало имени Ёречикау (Восходящий) подтверждается и текстовым материалом, согласно которому конь героя настолько устремлен в небо, что на него кладут «седло тяжелее коня», иначе «его копыта не будут касаться земли» (Narti, 1994: 520).

Судя по текстам нартского эпоса, принципом вертикали определяется также и эстетическое чувство архаичного кавказца, способного даже степень женской красоты выразить языком геометрических соответствий. Так, Карашауай, явившийся на смотрины, делясь в песне впечатлениями о девушке (Агунде), отмечает, что «дом хорош», но «полы неровные», «труба поставлена криво», «дверь покосилась и узка» и «окна поставлены криво» [Нарты, 476]. Всё то, что герой называет «кривым» и «покосившимся», имеет отношение к эстетическим и этическим достоинствам девушки, далеким, на его взгляд, от идеала вертикали. «Окна», «двери», «труба» символизируют общение, контакт с человеком и внешним миром. Общение показало, что они разные, их «линии» не совпадают. Другими словами, красота девушки, как в физическом, так и в духовном плане, на взгляд Карашауая, страдает «вертикальной недостаточностью».

Косвенным подтверждением того, что в эстетической системе горца «прямизна» выступает как суть женской красоты, служит фоносемантическое созвучие слов «ариу» (красивый) и ёре (вертикальный, прямой). Кроме этого, художественную поддержку нашему предположению мы обнаруживаем в лирическом стихотворении К.Мечиева, где автор, изображая свой идеал красивой девушки, в качестве основополагающих оперирует категориями «прямой», «стройный»: «Талия тонкая – стройная пихта, // Стан ее - прямой, ровный» (Mechiyev, 1989).

Панвертикальный принцип позволяет легко выявить и этимон термина Раубазы (Священное Дерево балкарцев), в отношении которого до сих пор нет стабилизированного мнения. По нашему предположению, структурными компонентами термина являются слова «ёре» - верх, верхний, верховный, всевышний и «базыу» вера, надежда, морфологическое соединение которых образует композит «ёре базыу» — надежда на Верховного (Всевышнего). Подобная теологическая семантика термина достаточно точно характеризует «жанровую роль» Древа, во всяком случае, с точки зрения поклоняющегося ему

язычника. Что касается фонетического сдвига (ёре базу > Раубазы), то он отвечает артикулярной программе балкарского языка, подвергающей редукции безударные гласные.

Лингвокультурный анализ эпического памятника «Нарты» позволяет сделать вывод о том, что прасимвол вертикали, предопределенный горной экосистемой, императивно задает ритмику всей кавказской этнокультуре, отягощенной «небесным притяжением». Судя по стихам Р. Гамзатова «Журавли», К. Кулиева «Восхождение», «Эльбрус», «Тень орла», Б. Берберова «Горец в степи», романам А. Кешокова «Зеленый полумесяц», З. Толгурова «Большая Медведица» и многочисленным другим произведениям, традиции нартского эпоса определяют развитие и современной литературы кавказцев, которая на уровне заголовков, образных единиц, идейно-смыслового комплекса так же оказывается заряженной «готикой духа».

ПРИМЕЧАНИЯ

NARTI. (1994) Geroiçeskiy epos balkarsev i karaçayevsev. M., 1994. S. 68. Zdes i daleye ssilki dayutsâ po dannomu izdaniyu s ukazaniyem stranisi.

TRESİDDER C. (1999), Slovar Simvolov. M. S. 25.

LONGFELLO G.(1988), Pesn o Gayavate. M. S. 31.

MECHIYEV K. (1989), İzbranniye proizvedeniya v 2-h tt. Stihotvoreniya i poemı. Nalçik, T.1. S. 144

РОЛЬ АФОРИСТИЧЕСКИХ ЖАНРОВ БАЛКАРСКОГО ФОЛЬКЛОРА В ДУХОВНО-НРАВСТВИВЕННОМ РАЗВИТИИ И ВОСПИТАНИИ ПОДРАСТАЮЩЕГО ПОКОЛЕНИЯ

The Role of Aphoristic Genres of the Balkar Folklore in Psychological and
Moral Development and Upbringing of The Younger Generation

Svetlana TYUBEEVA*

Резюме: В статье рассматривается значение афористических жанров в формировании ценностных ориентаций у подрастающего поколения и влияние народных ценностей на личность ребенка. Обосновывается важность их использования при обучении и воспитании. Жанры фольклора помогают пройти путь от многопланового постижения окружающего мира к чуткому восприятию человеческих отношений.

Ключевые слова: фольклор, афористические жанры, воспитание, обучение, этнопедагогика, культурно-исторические традиции.

Abstract: The paper discusses the importance of aphoristic genres in formation of value orientations in the younger generation and the influence of national values on the personality of a child. The author substantiates the importance of their use in upbringing and education. Folklore genres contribute to passing a way from the multi-dimensional cognition of the surrounding world to a keen perception of human relations.

Key words: folklore, aphoristic genres, upbringing, education, ethnopedagogics, cultural-historic traditions.

Makale Gönderim:
18.10.2015
Kabul Tarihi:
10.12.2015

* Светлана Тюбеева, кандидат филологических наук, директор Центра балкарской культуры им. К.Отарова, Кабардино-Балкарский государственный университет им. Х.М.Бербекова, НАЛЬЧИК / РОССИЯ, svetlana.tubeeva@gmail.com

Истоки народной мудрости уходят в глубину веков, но ее актуальность несомненна и в настоящее время. Это обусловлено тем, что, духовно-нравственное развитие и воспитание гражданина является ключевым фактором развития любого народа. Содержание духовно-нравственного развития и воспитания личности определяется в соответствии с базовыми национальными ценностями и приобретает определённый характер и направление в зависимости от того, какие ценности общество разделяет, как организована их передача от поколения к поколению.

Духовно-нравственное развитие и воспитание личности в целом является сложным, многоплановым процессом. Начинаясь в семье, оно неотделимо от жизни человека во всей её полноте и противоречивости, от общества, культуры, человечества в целом, от страны проживания и культурно-исторической эпохи, формирующей образ жизни народа и сознание человека.

Семейные ценности, усваиваемые ребенком с первых лет жизни, имеют непреходящее значение для человека в любом возрасте. Через семью, родственников, друзей, природную среду и социальное окружение наполняются конкретным содержанием такие понятия, как «малая Родина», «Отечество», «родная земля», «родной язык», «моя семья», «мой род», «мой дом».

Важным этапом развития гражданского самосознания является укоренённость в этнокультурных традициях, к которым человек принадлежит по факту своего происхождения и начальной социализации. Народное творчество различных, зачастую далеко отстоящих друг от друга народов обладает множеством общих черт и мотивов, возникших в сходных условиях или унаследованных из общего источника. Вместе с тем оно веками вбирало в себя особенности национальной жизни, культуры каждого народа. Оно сохранило свою животворную трудовую основу, осталось кладезем национальной культуры, выразителем народного самосознания. В коротких народных изречениях проповедуется жизнь в соответствии с логикой природы, гармонизирующей существование человека. Пословицы и поговорки - своего рода рецепты этой гармонии.

Тематически всеохватные народные пословицы и поговорки предельно короткие по форме и беспредельно глубокие по смыслу, говорят о животрепещущих и вечно актуальных вопросах морали и истины в их взаимопроникновении. Эти два фундаментальных начала: познание и нравственность, а также взаимосвязь мира природы и внутреннего мира человека и определяют доминанту афористического творчества народа.

Созданные в незапамятные времена, они не утратили свои первоначальные назидательные и поучительные качества. Меняются времена, быт, мышление, образ жизни, но постулаты любви к Родине и ближнему

неизменны и актуальны: *«Адамны бети – бетинде, Элни бети – адетинде»* - Совесть человека – на его лице, Совесть народа – в его обычаях; *Ата журтуму баши болмасам да, босагъасында таишы болайым.* – Если даже не буду правителем в своем Отечестве, Пусть буду камнем на его пороге; *Шуёхунг минг эсе да – азды, Жауунг бир эсе да – кёндю.* – Если у тебя есть тысяча друзей – этого мало, Если у тебя есть один враг – этого много; *Адамгъа – адам керек.* – Человеку необходим человек (общество); *Тойгъан жерден туугъан жер игиди.* – Место, где ты родился (Родина), дороже места, где ты насытился.

Дар слова, присущий балкарскому народу, наиболее четко проявляется в его афористических изречениях, в которых откристализован весь накопленный веками опыт. «Термины *харам* «нечистое, недозволенное» и *халал* «чистое, дозволенное», относящиеся к пище, являются в карачаево-балкарском языке определениями и самого человека и его поступков. *Харам адам* – обозначает человека подлого, таящего недобрые помыслы. *Халал адам* – его антипод, добрый, отзывчивый незлоумышляющий». (Curtubaev, 2009: 325). Отсюда и пословицы подтверждающие мировоззрение народа, заключенное в его языке: *«Харамлыкъны саны тогъузду, Аны билмеген тонгузду: Тонуу, гуду, улутха, Аман айтхан, жалгъан дау, аман айланган, кёзбай, Аракъы бла тонгуз эт, Экиси аш-суудула, Болсала да уудула»* - Число запретного – девять, Кто этого не знает, подобен свинье: Грабеж, воровство, издевательство, Сквернословие, клевета, Блуд, двуличие, Водка и свинина – Оба они (хотя это и пища) – Ядовиты; *Халалны кёлю – чууакъ, Харамны кёлю бууакъ* – У доброго (порядочного) на душе – светло, У подлого – ненастно.

Давая определения «дозволенного и недозволенного», народ, не мог пропустить определения добра и зла, милосердия и справедливости, скупости и щедрости, ума и тугодумства: *«Сууаплыкъда марда жокъ»* - В творении блага меры нет; *«Нек? – дей билген жол табар, Билмеген эринин къабар»* - Кто задумывается: «Зачем? Как?» - найдет путь, Кто не думает – раскается; *Жалгъан чомарт терк билинир* – Мнимый щедрец распознается быстро.

В балкарском языке слово *тау* - гора, следовательно, *тау улу, тау улан* или *таулу* – рожденный горами, сын гор. *Таулула* – одно из самоназваний балкарцев. В пословицах и поговорках, посвященных горам и горцам, балкарцы отражают свой взгляд на среду обитания, дарованную им Богом. В горах жизнь сурова, а посему, горы формируют человека, развивая в них силу и смелость, уверенность в себе и надежность - без всего этого здесь не выжить, а самое главное горы формируют его дух: *Тау таулуну ач этмез* - Горы горца голодным не оставят: *Чабакъны жану - сууда, Таулуну жану – тауда* - Душа рыбы - в воде, Душа горца - в горах; *Тауда ёсген – таукел болур* - Выросший в горах решителен; *Жетген кюнде таулу киши Жетеуленнге тенг болур* - В час опасности Горец равен семерым; *Таулу таудан тоймаз* – Горец не может насытиться горами.

Богатство жанров, тем, образов, поэтики словесного народного творчества обусловлено разнообразием его социальных и бытовых функций. В ходе истории некоторые жанры претерпевали существенные изменения, исчезали, появлялись новые.

Фольклорное творчество всегда было неотделимо от жизни балкарского народа, оно являлось одновременно отражением его мировоззрения и психологии и поэтому оно вобрало в себя накопленное веками «житейское умение» жить в мире и согласии с собой и с окружающим миром: *Отну, сууну кёзю бар, Санга айтыр сёзю бар* – У огня и воды есть глаза, Есть речь, обращенная к тебе: *Байлык анасы – жерди* - Мать богатства – земля; *«Кюндюзню – иши кеп, Кечени – сагышы кеп»* - У дня много забот, У ночи много дум; *«Мал ашаудан тоймаз, Жан жашаудан тоймаз»* - Скот не пресытится поеданием, Душа не пресытится жизнью.

Через всю многовековую, полную мужества и драматических событий историю, балкарский народ пронес неизменную любовь к слову. Сказания о нартах, сказки, легенды, удивительной тонкости и грусти песни неизменно сопровождали балкарца и в радостные, и в горестные дни. Горцы, собравшись у очага, слушали сказки, пели песни, они вдохновляли их, поддерживали в трудной борьбе за существование. В народном творчестве воплотилась мечта балкарского народа о прекрасной жизни, его стремление к добру, его представления об идеальном мире и идеальном герое, его образное мышление и эстетика. Балкарский народ наделил героев фольклора богатырской силой, наполнил их сердца состраданием к слабым, сделал их борцами за справедливость и свободу, воплотил в них лучшие качества народной души: *Къан бла кирген жан бла чыгъар* – Впитанное кровью выйдет вместе с душой; *Жан талпынмай, сан тепмез* - Пока дух не устремится, плоть не двинется; *Туура жерде таукел эсенг, Таша жерде тулпар бол.* – Если ты на людях решителен, В одиночестве будь витязем; *Бети болгъан адамланы алдамаз, Акъылы болгъан кеси-кесин алдамаз* – Имеющий совесть не обманет других, Имеющий ум не обманет себя и т.д.

Устное народное творчество балкарцев богато песнями, сказками, считалками, пословицами и поговорками, загадками, способствующими воспитанию и обучению детей. Все это богатство помогает подрастающему поколению понимать и осмысливать увиденное, сопоставлять себя с природой и видеть себя в ней, познавать жизнь, ориентироваться в окружающем мире. Благодаря этому фольклор приобрёл способность к нравственному очищению, а значит и нравственному оздоровлению, которое, в свою очередь, является залогом и необходимым условием духовного и физического здоровья человека.

Через фольклорные формы искусства передаются культурно-исторические традиции народа. Следовательно, балкарский фольклор, который является уникальной, самобытной культурой нашего народа, должен быть осознан

обществом как значительный фактор духовности, преемственности поколений, приобщения к национальным жизненным истокам. Кроме того, фольклор представляет нам полную палитру общечеловеческих и общественных ценностей: **Бузулгъан эр – адепсиз, Бузулгъан эл – адетсиз.** – Растленный человек не имеет воспитания, Развращенный народ – обычаев; **Жарыкъ адам – чыракъ кибик, Къааштуй адам – оракъ кибик.** - Веселый (человек) подобен светильнику, Хмурый – серпу; **Адамладан къоркъма, айындан къоркъ.** – Не бойся наказания (людей), бойся стыда. В его рамках интернациональное уживается с национальным. В нём акцентируются организация жизнедеятельности, межличностные отношения, уважение к старшим: **Кичи сёзюн тилеп айтыр, Тамата – эслеп айтыр.** – Младший говорит с разрешения, Старший – обдумав; **Жолда таматагъа тубесенз, ол айтхынчы, ашыра бар.** – Встретил на дороге старшего, проводи его, пока он не отпустит. Культурные духовные ценности, заложенные в устном народном творчестве, составляют нравственную сторону фольклора. Фольклорное творчество опирается на духовное начало в каждом человеке: **Ишленмеген жаш – жюгенсиз ат, Ишленмеген къыз – тузсуз хант.** - Невоспитанный юноша – конь без узды. Невоспитанная девушка – пища без соли; **Тойда дауунг болмасын, Байрамда жауунг болмасын.** – Не имей на пиру претензий, А на празднике – врагов.

В недрах фольклора сформировалась народная педагогика – «механизм развития и воспитания подрастающего поколения», отмечал К.Д. Ушинский. Обобщение накопленных на сегодняшний день научно-педагогических исследований в этой области позволяет рассматривать этнопедагогику как совокупность педагогических представлений и воспитательного опыта, традиций взаимоотношений и взаимодействий между всеми членами семьи и общества: **Эрден онглу болсанг да. Элден онглу болмаса.** – Можно стать сильнее героя, Но не сильнее народа; **Къыралын улутхачы ояр, Элни сатылгъан жояр.** – Государство разрушит взяточник, Народ погубит предатель; **Келечиге елюм жокъ.** – Послу смерти нет; **Келинни кыйнагъан – жашын ашар, Киеуню кыйнагъан – кызын ашар.** – Кто изводит сноху – досаждает сыну, Кто изводит зятя – досаждает дочери.

Зародившись в дописьменный период, этнопедагогика наибольшее своё воплощение получила в устном народном творчестве. Положительный духовный опыт поколений, сконцентрированный в народном искусстве, как ничто другое способствует полноценному развитию положительных черт и свойств личности. Не секрет, что проблема воспитания оптимистически настроенного, счастливого человека приобретает особую остроту в наше время с его бурными коллизиями, экологическим дисбалансом, падением морального общественного тонуса.

Фольклор полифункционален. Наряду с развлекательной функцией, снимающей физическое напряжение после тяжелого труда, он выполняет и другую, психотерапевтическую функцию. Подобно любой информационно-

эмоциональной языковой системе, фольклор имеет собственные пути освоения. В данном отношении фольклор является идеальной платформой для развития всех органов чувств, памяти, внимания, воли, а также базой для формирования культурно-эстетического восприятия, как своего народа, так и других национальностей.

В фольклоре мы видим доставшуюся нам от предков естественную систему, обеспечивающую здоровое взаимодействие человека с окружающим миром, людьми и с самим собой.

Обращение к фольклорным истокам даёт возможность формировать в каждом лучшие человеческие качества, такие, как человеколюбие, честность, уважительное, бережное отношение к созданию рук человеческих, трудолюбие, настойчивость, целеустремлённость, умение доводить начатое дело до конца. «Мудрое народное слово, отточенные веками музыкальные интонации, органичная традиционная пластика – всё это способствует воспитанию чувства красоты, помогает заложить основы осознания каждым обучаемым себя как неотъемлемой частицы природы и общества. Элементы движения, включаемые в исполнение, позволяют точнее передать, а, следовательно, и освоить национальную народную характерность самовыражения. Деятельность, строящаяся на принципах фольклорного творчества, развивает художественно-образное, ассоциативное мышление, фантазию ребёнка, позволяет активизировать его самые разнообразные творческие проявления».

Происходящее в процессе освоения балкарского фольклора формирование у детей ассоциативного мышления, навыков сравнительного анализа посредством рассуждения, поиск детьми ответов на вопросы, ведущие к чёткому пониманию духовно-нравственных аспектов и стимулирующие активную личностную позицию, способствуют выработке у ребят умений смотреть и видеть, слушать и слышать мир. Импровизация народных напевов и драматизация фольклорных образов развивают способность к перевоплощению. При этом эстетические переживания детей, связанные с освоением родного фольклора, реализуются через осознание собственных выразительных движений и эмоций.

Важнейшим фактором развития детей становятся игровые ситуации. Народные игры активизируют способность детей самостоятельно мыслить и действовать, помогают им пройти путь от многопланового постижения окружающего мира к чуткому восприятию человеческих отношений. Игра способна дарить отдых в часы досуга и в часы занятий, стать источником радости, удовольствия, развития инициативы и находчивости. Игра – универсальный способ общения, она формирует у детей навыки взаимоотношения с коллективом и умение координировать своё поведение с его жизнью.

Пословицы и поговорки культивируют главные ценности – ценность жизни, здоровья, общения, бесценность чести: **Керти байлыкъ - саулыкъ бла адамлыкъ.** – *Истинное богатство - здоровье и человечность; Ат къамичиден къоркъады, Эрнамысдан къоркъады.* - *Конь боится плети, Мужчина – потери чести; Азатлыкъны къалаууру – кишилик.* – *Страж свободы – мужество; Ушакъ деген – сабыр от: Не жылытыр, Не жарытыр.* – *Беседе – словно тийхий огонь: Или согреет, или осветит.* Всё вышесказанное, на наш взгляд, позволяет утверждать, что фольклор является действенным фактором сохранения психического, физического и духовно-нравственного здоровья отдельно взятого человека, семьи, народа. А народы, чьё физическое и духовно-нравственное здоровье в порядке, составляют основу здорового общества целого государства.

ИСТОЧНИКИ

- CURTUBAEV, M. (2009) Özden Adet. Etişeskiy Kodeks Karaçayevo-Balkarskogo (Alanskogo) Naroda, Nalçik: Elbrus.
- GURTUYEVA M. (1997) Etnopedagogika Karaçayevo-Balkarskogo Naroda. Nalçik. Elbrus, 1997.
- HACIEVA T. (1996) Karaçay-Malkar Folklor, Nalçik: «EL-FA BASMA ARA».
- JOLABOV, U. (1991) Ertte Bireu Bar Edi. Nalçik: NART.
- KUCHMEZOVA, M. (2003) Sosionormativnaya Kultura Balkarsev: Tradisii i Sovremennost. Nalçik: İzdatelskiy sentr «EL-FA».

КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКАЯ КУХНЯ: КУЛИНАРНЫЕ ТРАДИЦИИ И ЗАСТОЛЬНЫЙ ЭТИКЕТ

Karachay-Balkar Cookery: Culinary Traditions and Table Etiquette

Harun AKBAEV* & Aminat AKBAEVA** & Halimat AKBAEVA***

Резюме: Статья посвящена проблемам изучения карачаево-балкарских кулинарных традиций и застольного этикета. Авторы приходят к выводу о том, что корпус кулинарных технологий, правила застольного и кулинарного этикета национальной кухни определяются социально-экономическими, сословно-культурными, природно-климатическими условиями народа, а также его религиозным мировоззрением и сакральной обрядностью. Отмечается самобытность карачаево-балкарской кухни, исторически восходящей к алано-хазарским кулинарным традициям Средних веков. В статье обозначены основные виды национальной кухни, технологии термической обработки, наборы используемых продуктов и типы традиционной пищи, а также некоторые правила застольного и кулинарного этикета карачаево-балкарцев.

Ключевые слова: карачаево-балкарский, кулинарные традиции, застольный этикет, кулинарный этикет.

Summary: The Article is devoted to the study of Karachay-Balkar culinary traditions and table etiquette. The authors come to the conclusion that the body cooking techniques, rules of table etiquette and culinary specialties are determined by national socio-economic, class, cultural, natural and climatic conditions of people, as well as his religious outlook and sacred rites. Notes the identity of the Karachay-Balkar cookery, historically ascending to the Alano-Khazar culinary traditions of the Middle ages. The article outlines the main types of national cuisine, technology of heat treatment, the kits of

Makale Gönderim:
18.10.2015
Kabul Tarihi:
10.12.2015

* Харун АКБАЕВ, Карачаевский научно-исследовательский институт имени А.И. Батчаева, заведующий отделом языка, литературы и фольклора, aqharun@yandex.ru

** Аминат АКБАЕВА, Карачаево-Черкесский Государственный университет им. У.Д. Алиева, Институт филологии, студентка 2 курса,

*** Халимат АКБАЕВА, Карачаево-Черкесский Государственный университет им. У.Д. Алиева, Институт филологии, студентка 2 курса, khalimat79@gmail.com

the ingredients used and the types of traditional foods, as well as some of the rules of table etiquette and culinary Karachay-Balkar.

Keywords: *Karachay-Balkar, culinary traditions, table etiquette, culinary etiquette*

Вступление

Кулинарные традиции, занимая важное место в системе культуры любого народа, являются прямым отражением природно-климатических, социально-бытовых, экономических и культурных условий, в которых существовал и существует тот или иной социум. Кавказская кухня, хотя и имеет общую канву (особенно в своей комплементарной части), по сути своей все же не является однородным субъектом мировой кулинарии. Одни исследователи говорят об «аскетичности традиционной системы питания горцев Большого Кавказа», другие же отмечают «изошренность и разнообразие южнокавказской кухни», третьи утверждают, что «горцы почти не употребляли рыбы», но при этом ее искусно готовили в Дагестане, Азербайджане, Грузии и т.д. Однако следует отметить, что застольный этикет и кулинарные традиции, которые по сей день сохраняются у народов Кавказа, все еще не подвергнуты серьезному научному анализу, а частные национальные кухни и вовсе остаются вне поля зрения академической науки.

Карачаево-балкарцы – автохтонный народ Кавказа¹ – на протяжении многовековой истории выработали самобытную и весьма богатую традицию правил приготовления и приема пищи, тем самым являя собой классический пример «кавказскости» в кулинарии. Сегодня исследователи все чаще и чаще обращаются к вопросу традиционного питания карачаево-балкарцев. Тем не менее, к настоящему времени не определены исторические корни и этапы становления карачаево-балкарской кухни, не выявлены ее технологические особенности, не до конца изучены влияние религиозных и сословно-социальных условий на формирование застольной этики. При этом частенько тиражируются псевдонаучные мифы о «примитивности» горской кухни, об «отсутствии» традиционных мучных и кондитерских изделий, о «некошерности» рыбы или о неких «заимствованиях» в застольном этикете и т.п.

Для более полного понимания карачаево-балкарских кулинарных традиций и застольного этикета, следует изучить вопросы истории становления и развития традиционной кухни. При исследовании корпуса кулинарных технологий, правил застольного и кулинарного этикета необходимо учесть социально-экономические и сословно-культурные особенности носителей данной культуры в диахронии. При этом следует заметить, что набор традиционных продуктов питания национальной кухни определяется не только природно-климатическими условиями места проживания народа, а также в не меньшей степени регламентируется его религиозными канонами и сакральной обрядностью.

¹ Алексеев, 1972: 129.

К истории становления карачаево-балкарской кухни и кулинарной этики

Карачаево-балкарская кухня, как и любая другая культурная традиция, онтологически не могла возникнуть из ниоткуда, т.е. в ее основе был некий субстрат. История становления кулинарных традиций непосредственно связана с этногенезом самого карачаево-балкарского народа, ядро которого сформировал кавказский субстрат (Betrozov, 1991: 15), т.е. автохтонные племена Центрального Кавказа². С раннебронзового века (IV – III тыс. до н.э.) начинается время майкопской археологической культуры, а в XII – IV вв. до н.э. здесь формируется кобанская культура, от которых унаследованы «элементы местного гончарства» (Kozenkova, 1989: 257). Далее, сменяя друг друга, приходит время киммерийской, скифской, сарматской культур. Во II в. до н.э. у подножия Эльбруса фиксируются булгары, а в самом начале нашей эры появились аланы; далее гунны, булгары, хазары, куманы, кыпчаки, печенеги³ и др. И все они, безусловно, имеют отношение к становлению карачаево-балкарской кулинарной культуры.

К сожалению, археологические данные мало чем могут помочь в вопросах кулинарных технологий или этикета, но в них можно найти некоторые ответы по кухонной и столовой утвари тех далеких предков. В захоронениях отдельных культур иногда встречаются семена злачных культур, кости разных животных, пчелиный воск и т.п. – эти данные могут быть полезны в определении набора традиционных продуктов. Отрывочные информации о застольном и кулинарном этикете, еде, продуктах питания содержатся также в античных источниках.

Так, например, о том, что скифы питались кониной, кобыльим сыром, молоком и кислым молоком писал Геродот. Науке так же известно то, что часть скифов, которых древние хронографы называют γλακτοφάγους, в народе называли ἱππηιογῶν «млекопийцами». У античных авторов (Элия Дионисий, Евстафий Фессалоникский) указывается, что скифы являются «млекопийцами», вследствие чего у них есть *гиппака* – «скифское кушанье, приготовляемое из кобыльего молока». А вот сведения о карачаево-балкарской кухне от автора первой половины XIX в.: «... 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» (АВКІЕА, 1974: 249). У другого путешественника читаем: «...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 меда» (Г.-Д., 1874. С. 57-103)⁴.

² Этот период исследователи относят к эпохе неолита, а некоторые даже к верхнему палеолиту (Тебугев и Хатуев, 2002: 6)

³ Сабанчиев и др., 2014: 30-31.

⁴ Цит. по Карачаевцы. Балкарцы. -М.: Наука, 2014. С. 265-266.

Название широко распространенного в мире кисломолочного продукта *айран* этимологизируется с др.-тюрк. *ajran* «напиток из кислого снятого молока» (DTS, 1969: 30) < *ajir*- «отделять, отрывать, обособлять» < **ay*- (этимологию глагола *айыр*- см. Sevortyan, 1974: 114-116). При этом следует заметить, что по технологии сама закваска айрана не отделяется от блюда и в этой связи встает вопрос о несоответствии семантики. По всей видимости, популярному ныне айрану предшествовал другой кисломолочный продукт, например, *гыны* (кар.-балк. *гыны айран*), у которого грибки (закваска) не подлежат употреблению в пищу и после закваски непременно удаляются (выцеживаются) из блюда. В чувашском языке глагол *хӑп*- означает «отделяться, отрываться» (ср.: кар.-балк. *къоб*- «отделяться, отклеиваться», *гыныз/хыныз* «шелушение кожи», *гыбыр* «необщительный, нелюдимый, отчужденный»). Таким образом, выведение скифского *гиптака* от прачувашского и пракарачаево-балкарского (древнебулгарского) *хӑп*-/*гып*- «отделяться, отклеиваться» мы полагаем вполне допустимым. В оригинале название скифского продукта (*гиптака*), по всей вероятности, могло звучать как композит *гыны+акъ*, где *гыны* выступает в качестве *definitio*, а *акъ* означает «молочный продукт вообще».

Результаты подобных историко-сравнительных исследований названий традиционных карачаево-балкарских блюд, сопоставление технологии приготовления с блюдами скифо-сармато-аланской кухни, безусловно, указывают на наличие преемственности кулинарных традиций.

В отличие от кулинарных технологий, которые в большей степени определяются реалиями профанного мира, основы кулинарного этикета восходят к религиозно-культурным традициям народа. Например, карачаево-балкарцы яйца со сгустком крови (*къан чапхан*) не едят: согласно иудейскому кашруту яйца, в которых есть сгусток крови, являются некошерными. Карачаево-балкарцы не едят яйца диких птиц: согласно кашрута яйца тех видов птиц, которые имеют одинаковые концы (или оба острые, или оба тупые) есть нельзя⁵ – обычно такие птицы являются хищными или падальщиками. Не едят карачаево-балкарцы рыб, у которых нет чешуи или жабр (*харам чабакъ*) – в иудаизме рыбы без чешуи, жабр и плавников также запрещены. При этом следует заметить, что в исламе и христианстве подобные ограничения на яйца и рыбу отсутствуют.

Или возьмем пример со свининой. Из-за запрета в исламе на свинину, карачаево-балкарцы с очень давних пор не разводят свиней и не едят свинину. При этом дикого кабана вплоть до конца XIX века в народе считали вполне «чистым животным», а в некоторых семьях и в начале прошлого века, хотя и не публично, но все же ели мясо дикого кабана. Отсутствие любого вида жира в традиционном

⁵ Наши информаторы указывают, что яйца с одинаковыми концами также не кладут наседкам для выведения птенцов (*гуртха салыу*): такие яйца, как правило, оставляют несущим в качестве подклада (*зайын гакы*).

овощном супе къантай шорпа связано, по всей видимости, с требованиями постной еды в христианстве.

Особое место в традиционной кулинарии занимает ритуально-обрядовая кухня, которая представляет собой ее наиболее консервативную часть. Так, например, ритуальную кашу *тиш джырна*, приготовленную в честь прорезывания у ребенка первых зубов, раздают только детям; свадебные пироги в честь невесты (*сыйгъа келген бёрекле*) едят только женщины; почки животного можно есть только взрослым мужчинам; рыба относится к детскому и диетическому питанию; разжеванной едой ребенка может кормить только мать или бабушка; цельно сваренная для смотрин тушка барана (*уча*) полагается только друзьям жениха и др. Традиционные виды праздничной, ритуальной, охотничьей и обыденной кухни, детского и диетического питания карачаево-балкарцев, а также связанные с ними этикетные нормы имеют и ныне осязаемую тенгрианскую семантику.

Анализ этно-культурных маркеров кулинарного этикета, мотивационных характеристик ритуально-обрядовой кухни, состава «чистых и «грязных» продуктов, а также ономаσιологических особенностей кулинарной лексики показывает, что основа национальной кухни карачаево-балкарцев сформировано на тенгрианском понимании правильной еды (*джараулу-джараусуз*)⁶. При этом следует заметить, что на его последующем становлении самое большее участие приняли каноны иудейского кашрута. Далее, по значимости воздействия, следуют исламские требования харама и халала, а самое меньшее влияние оказало христианство, т.к. в самом христианстве ограничения в еде незначительны.

Известно, что карачаево-балкарский народ в ходе своего исторического развития практиковал языческие культы тенгрианства, иудаизм, христианство, ислам. Хронология их бытования наукой определено с достаточно высокой степенью достоверности: иудаизм в Хазарии исповедовали с конца VII века, христианство проникло в Аланию в конце IX века, а ислам здесь появился в XI веке (Tebuev and Natuev, 2002: 71-76). Таким образом, учитывая религиозно-культурологические особенности традиционной карачаево-балкарской кухни и хронологию смены конфессиональных приоритетов в регионе, можно сделать вывод о том, что основное ядро национальной кухни было сформировано к VIII веку на базе традиционного тенгрианства и иудейского кашрута. В дальнейшем кухня и кулинарный этикет претерпели незначительные изменения под влиянием христианства и ислама.

⁶ Тенгрианское понимание правильной еды можно объяснить следующей формулой: а) все, что растёт или движется на поверхности земли, принадлежит человеку; б) то, что прячется под землей, принадлежит миру мёртвых; в) то, что летает по воздуху, принадлежит Небу.

II. Карачаево-балкарская традиционная кулинария

Собственно карачаево-балкарская национальная кухня, являясь наследницей древних скифо-аланских и булгаро-хазарских традиций приготовления пищи, сложилась, по всей видимости, к VIII-X вв. Крушение Алании после опустошительных экспедиций Тамерлана и последовавший за этим приход с запада абхазо-адыгских племен, а еще позже русско-казацкого населения так же внесли некоторые кулинарные новшества. Тем не менее, карачаево-балкарская кухня сохранила основные кулинарные черты своих предков – автохтонных скотоводов и земледельцев Центрального Кавказа.

Виды традиционной карачаево-балкарской кулинарии:

праздничная кухня – *кѳурманлыкѳ, кѳуѳанч тепси, кѳол гырджын* и др.;

ритуальная кухня – *кѳурман, маѳлут тепси, кѳайгѳаи, джандет аш, сараи, аиѳура, ийис этдириѳ, джыл гырджын, тиш джѳрна* и т.п. ;

обыденная кухня – *юй хант, ашарыкѳ, маммат аш, суѳсаб, шай* и др.;

охотничья кухня – *уча, тишлик, джалбаѳур*;

детское питание – *сют, эт суѳ, гакгы эзилген, таѳукѳ эт, как, кѳуѳут, билямукѳ, чабакѳ суѳ, кѳгет суѳ* и др.;

диетическое питание – *эт суѳ, чабакѳ суѳ, таѳукѳ шорпа, сют, джѳуѳурт, билямукѳ, бегене, хантус, тартылгѳан эт, таѳукѳ эт, кѳгет* и др.;

дорожное питание – *азыкѳ (гырджын, кѳакѳ эт, бышлакѳ, айран* и др.).

Традиционные продукты карачаево-балкарской кухни:

мясо и яйцепродукты – *кѳой эт* «баранина», *туѳар эт* «говядина», *бузоѳ эт* «телятина», *эчки эт* «козлятина», *ат эт* «конина», *таѳукѳ эт* «курятина», *кѳаз эт* «гусятина», *бабуш эт* «утятина», *гогуш // гурий эт* «мясо индейки», *кийик эт* «дичь» (доммай «зубр», *буѳ* «олень», *марал* «оленуха», *покун* «ныне исчезнувший вид оленя», *джугѳутур* «тур», *кийик эчки* «дикий козел», *кѳаишха эчки* «серна», *айю* «медведь», *кѳабан* «кабан», *агѳач кѳабан* «дикий кабан», *борсукѳ* «барсук», *кѳоян* «заяц», *агѳач кѳоян* «белка», *боз кѳоян* «заяц-русак», *юй кѳоян* «кролик»; *кийик бабуш* «дикая утка», *тартар* «коростель, дергач», *харам тартар* «кулик», *бѳдене* «перепѳлка», *агѳач таѳукѳ* «глухарь», *джаз таѳукѳ* «куропатка»), субпродукты (*кѳарынла* «потроха», *ичегиле* «кишки», *ѳпке* «лѳгкие», *баѳур* «печень», *джѳрек* «сердце», *ич джаѳ* «внутряное сало»); яйцепродукты – *джѳмуртха // гакгы* «яйцо», *таѳукѳ гакгы* «куриное яйцо», *бабуш гакгы* «утиное яйцо», *кѳаз гакгы* «гусиное яйцо», *гакгыны сарысы* «яйичный желток», *гакгыны агѳы* «яйичный белок», *танкы* «яйичная пленка», *гакгы кѳабукѳ* «скарлупа»;

молочные продукты – *сют* «молоко» (*къой сют* «овечье молоко», *ийнек сют* «коровье молоко», *эчки сют* «козлиное молоко», *байтал сют* «кобылье молоко»), *айран* (*къой айран* «айран из овечьего молока», *малчы айран* «айран из коровьего молока», *ийирген айран* «варенец», *джууурт айран* «цельный айран»), *гыбыт айран* «бурдючный айран», *джыкгыр айран* «айран, заквашенный в кадке», *чайкъагъан айран* «пахта», *къайнагъан айран* «забродивший айран», *ынгырдык айран* «варенец из закисающего молока», *хупбеги айран* «айран из снятого молока», *сюзме* «отцеженный, концентрированный 1:4 айран», *суъсаб* «слегка разбавленный водой или нарзаном напиток из айрана»), *гыты айран* «кефир на бактерицидных грибах», *бышлакъ «сыр»* (*юй бышлакъ* «домашний сыр», *малчы бышлакъ* «брынза», *эчки сютден бышлакъ* «сыр из козьего молока», *башы алынмагъан бышлакъ* «сыр из цельного молока», *башы алынган бышлакъ* «сыр из снятого молока», *сары бышлакъ* «сливочный сыр», *созгъан бышлакъ* «плавленый сыр», *басылгъан бышлакъ* «сыр сверхплотной консистенции», *мая бышлакъ* «сыр, произведенный на сычужном ферменте», *джангы бышлакъ* «свежевыжатый сыр», *тузланган бышлакъ* «засоленный сыр», *ачыгъан бышлакъ* «творожный сыр», *сюзме бышлакъ* «разновидность творог», *хумджу бышлакъ* «разновидность творога», *хупбеги бышлакъ* «разновидность творога»), *чайкъалгъан джау* «сливочное масло», *къайнагъан джау* «топленое масло», *хупбеги* «сывротка», *хумджу* «творог»;

рыба и рыбные продукты – *айры чабакъ* «рак», *ала чабакъ* «форель», *кюмюш чабакъ* «карась», *къызыл чабакъ* «краснопёрка», *мыйыкълы чабакъ* «сом», *сапран чабакъ* «сазан», *халал чабакъ* «окунь», *харам чабакъ* «ёрш», *ыргъай чабакъ* «щука», *тузланган чабакъ* «сёледка», *балыкъ* «крупная рыба», *чабакъ джау* «рыбий жир»;

крупы и бобовые – *будай* «пшеница», *къара будай* «рожь», *тары* «пшено», *арпа* «ячмень», *зынтхы* «овес», *акъ нартиох* «белокачанная кукуруза», *къарачай нартиох* «карачаевская кукуруза», *къурмач нартиох* «попкорн», *принч* «рис», *акъ къудору* «фасоль», *къара къудору* «лوبيо», *кёк къудору* «горох», *къолан къудору* «боб», *речка* «гречиха»;

корнеплоды, овощи и бахчевые – *джер мандалакъ* «бутень», *джерка* «репа», *быхы* «морковь», *турма* «редька», *айлыкъ турма* «редиска», *джыллыкъ турма* «репа», *къызыл турма* «редис»; *акъ татыран* «хрен», *гардош* «картофель», *чюгюндюр* «свёкла», *шекер чюгюндюр* «сахарная свекла», *къызыл чюгюндюр* «столовая свёкла», *къаб* «тыква», *хаджи къаб* «сорт местной тыквы», *мант* «корень лопуха», *агурча* «огурец», *къобуста* «капуста», *тюб къобуста* «брюква», *патражан* «помидор», *харбыз* «арбуз», *хауун* «дыня»;

фрукты и ягоды – *алма* «яблоко», *агъач алма* «дикие яблоки», *джерк алма* «лесные яблоки», *кертме* «груша», *агъач кертме* «лесная груша», *шаптал* «абрикос», *тюкю шаптал* «персик», *эрик* «слива», *бал эрик* «ренклюд», *къара эрик* «чернослив», *сары эрик* «алыча», *къызыл эрик* «красная слива»; *балий* «вишня»;

сант балий «черешня», *чум* «кизил», *гагарак* «шишка еловая», *чёртлежук* «фундук», *къоз* «орех грецкий», *наныкъ* «малина», *къара дугъум* «чёрная смородина», *къызыл дугъум* «красная смородина», *шкилди* «можжевельник», *къара шкилди* «черника», *къызыл шкилди* «брусника», *гургум* «крыжовник», *джюзюм* «виноград», *муртху* «калина», *джилек* «клубника», *такъюзюк* «рябина», *къарагёген* «терновник», *джабышмакъ* «боярышник», *тюртю* «барбарис», *сары чыгъана* «облепиха», *итбурун* «шиповник», *хурма* «финик»;

соки, напитки – *суўсаб* «слегка разбавленный водой или нарзаном айран», *суў агъартхан* «жидкий кисломолочный напиток», *чайкъагъан айран* «пахта», *шай* «чай», *таў шай* «рододедроновый чай», *шкилди шай* «брусничный чай», *ханс шай* «чай из душицы», *кёк шай* «зеленый чай», *тахта шай* «плиточный чай», *сют шай* «чай с молоком», *къара шай* «чёрный чай», *къалмукъ шай* «чай калмыцкий», *шекер шай* «чай с сахаром»), *бал суў* «медовый напиток», *кёгет суў* «морс», *алма суў* «яблочный морс», *кертме суў* «грушевый морс», *эрик суў* «морс из сливы», *шаптал суў* «персиковый морс», *татлы суў* «сладкий напиток», *шекер суў* «сахарный сироп», шербет;

специи, приправы и закваски – *тузлукъ* «соленый кисломолочный соус», *татыран тузлукъ* «кисломолочный соус с горчицей», *сарсмакъ айран* «кисломолочный соус с чесноком», *сохан* «лук репчатый», *кёк // джашил сохан* «лук зеленый», *сохан тюб* «луковица», *къая сохан* «черемша», *сарсмакъ* «чеснок», *тыхтен* «дикий чеснок», *туз* «соль», *пурч* «черный перец», *шибижжи* «паприка», *къызыл шибижжи* «красный перец», *гин* «укроп», *гелендир* «петрушка», *татыран* «горчица», *къозукъулакъ* «щавель», *хуммелек* «хмель», *джанджюрек* «валерьяна», *наныкъ* «малина», *дугъум* «смородина», *шкилди* «можжевельник», *къара шкилди* «черника», *къызыл шкилди* «брусника», *мурса* «крапива», *мусхот* «морковник», *къой мусхот* «дикий укроп», *госук* «эндемик, употребляемый в пищу», *балий чапыракъ* «листья вишни», *эмен къабукъ* «кора дуба»; *суў гумул* «хлебный квас», *ачытхы* «закваска для теста», *тылы къорлукъ* «заварка для теста», *хуммелек ачытхы* «закваска для теста», *айран къорлукъ* «закваска для айрана», *гыты урлукъ* «бактерицидные грибки для закваски кефира», *салат* «овсяная или кукурузная закваска для бузы», *мая* «сычужный фермент для сыра», *мая суў* «сыворотка для створаживания молока».

Карачаево-балкарские традиционные технологии термической обработки:

обработка мяса, птицы и рыбы – *суўда бишириў* «варка в большом количестве воды», *къуўуруў* «жарение на малом количестве жира», *тишлик этиў* «жарение на горячих углях»), *тымчытыў* «томление в собственном соку», *джылытыў* «подогревание», *къабырчакъландырыў* «бланшировка», *къарында бишириў* «тушение в желудке», *топуракъкъа кёмюў* «запечение в глиняной оболочке (мясо птицы)», *къакъ этиў* «вяление»;

обработка хлебобулочных изделий – *джаўда бишириў* «жарение во фритюре», *табада бишириў* «выпечка в сковороде на огне», *кюлге кёмюў* «выпечка в золе», *суўда бишириў* «варка в большом количестве воды», *кьатдырыў* «сушка на горячих углях»;

обработка кисломолочных продуктов – *кьайнатыў* «кипячение; топление», *кьаймакь этдириў* «пастеризация», *сериўюн отда бишириў* «томление на медленном огне», *джылытыў* «подогревание», *тымчытыў* «томление», *уютуў* «заквашивание», *туз салыў* // *тузлукь джыйыў* «соление», *тузлукьга салыў* «консервация в кисломолочном засоле», *сюзме этиў* «отцеживание, концентрирование», *кебдириў* // *кьатдырыў* «сушение»;

обработка фруктов и ягод – *кьайнатыў* «варение» (*мырзай* «пастила», *джемиш* «джем», *шербет*, *кёгет суў* «морс»), *кьабырчакьландырыў* «бланшировка», *кебдириў* // *кьатдырыў* «сушение ягод», *кьатхан этиў* «сушение фруктов», *тымчытыў* «маринование» (например, дикую грушу, лесные яблоки), *тузлаў* «соление».

Основные типы карачаево-балкарской пищи:

хлебобулочные изделия и сладости – *ачыгъан тылыдан* «из дрожжевого теста» (*гырджын*, *ётмек*, *нардыў*, *хычын*, *бёрек*); *басылгъан тылыдан* «из сладкого теста» (*локъум*, *тишмек*, *чыкьырт*, *татлы хычын*); *тюз тылыдан* // *хынкел тылыдан* «из бездрожжевого крутого теста» (*халпама*, *суў бёрек*, *хынкел*, *бешбармакь*); из специального теста (*джыл гырджын*, *тузлу гютдю*, *кьуўут джуммакь*, *кертме кьуўут*, *бал кьуўут*, *басылгъан кьуўут*, *сахан халыўа*, *хурбай халыўа*, *чакькъан халыўа*, *эшилген халыўа*);

мясные блюда – *эт юлюш* «традиционное порционное мясо, разделяваемое по суставам» (*кьурманлыкь эт*, *асылгъан эт*); *тартылгъан эт* «мясной фарш» (*хычын*, *бёрек*, *суў бёрек*, *биямукь*); *урулгъан эт* «рубленое мясо» (*шорпа*, *эт кьуўургъан*, *джаркой*, *тишлик*, *бешбармакь*); *кьакь эт* «вяленое мясо» (*шорпа*, *эт кьуўургъан*, *джаркой*, *азыкь*);

первые блюда – *эт шорпа* «мясной бульон, суп», *кьантай шорпа* «постный суп», *принч шорпа* «суп рисовый, суп-харчо», *гардош шорпа* «картофельный суп», *кьудору шорпа* «суп фаселевый», *шорпа суў* «мясной бульон», *чабакь суў* «рыбный бульон»;

гарниры и каши из круп (с мясом, на мясном бульоне, молочные, постные) – *как* «мамалыга», *джырна* «жидкая крупяная каша», *хантус* «постный крупяной суп», *биямукь* «суп-пюре», *баста* «рассыпчатая каша», *бегене* «кисель»;

молочные продукты – *сют* «цельное молоко», *айран* «заквашенный кисломолочный продукт», *бышлакь* «сыр», *хумджу* «творог», *тузлукь* «соленый айран», *джаў* «масло»;

кисломолочные соусы и специи – *тузлукъ* «кисломолочный соус», *татран тузлукъ* «кисломолочный соус с горчицей», *айран къошакъ* «кисломолочная приправа», *туз «соль»*, *туз басылгъан* «набор соленых приправ», *сарсмакъ туз* «чесночный соль», *гин-гелендир* «приправы», *пурч-шибижжи* «специи», *татыран* «горчица»;

широкое использование животных жиров (в том числе курдючного жира и нутряного сала) – *сары джау* «сливочное масло», *ийленген джау* «мятое масло», *чайкъалгъан джау* «взбитое масло», *басылгъан джау* «концентрированное сливочное масло», *къайнагъан джау* «топленое масло», *ич джау* «нутряной жир», *къуйрукъ джау* «курдюк», *чѣплеу джау* «растительное масло»;

напитки и морсы – *сыра* «пиво», *боза* «буза», *ички* «спиртной напиток», *суусун* «безалкогольный напиток», *суѣсаб* «кисломолочный напиток», *шай* «чай», *кѣгет суу* «морс», *бал суу* «медовый напиток».

III. Основные правила карачаево-балкарского застольного этикета

По традиционному застольному этикету карачаево-балкарский стол (*аш тепси*) сервируется трижды: 1-й стол – хлеб и хлебобулочные изделия (*туз-дам*); 2-й стол – напитки и морсы (*ички, суусун*); 3-й стол – подача жертвенного мяса (*къурманлыкъ*). Следует заметить, что это правило универсально и не имеет исключений как для праздничного стола, так и для траурных трапез, с той лишь разницей, что к траурной трапезе спиртное не подается, а порционное мясо *эт юлюш* заменяется блюдом из рубленого мяса⁷.

Во главе стола садится *тамада* – старший по статусу в отношении торжества. Остальные участники застолья садятся по нисходящему старшинству по правую и левую руку от тамады. Все участники застолья должны быть усажены за персональное место. За карачаево-балкарскими столами единственным человеком «на ногах», т.е. без сидячего места должен быть только *шапа* – человек, обслуживающий данное застолье. Мужчины и женщины трапезничают не только за разными столами, но и в разных помещениях. Мужскую компанию обслуживает шапа-мужчина, а женскую – шапа-женщина.

Застолье открывает тамада: произносит тост и первым прикасается к еде; после этого всем остальным участникам дает разрешение начать трапезу. Во время приема пищи нельзя вставать из-за стола, пересаживаться на другое место, отказываться от поданных блюд, выбирать (перебирать) из общих блюд лучший кусок, самовольно произносить тост, петь или рассказывать анекдоты. За столом всё должно происходить по воле тамады и по его разрешению.

⁷ При этом необходимо учитывать то, что обыденная, детская, диетическая, дорожная и охотничья кухни регламентируются иными правилами.

Сервировка 3-го «стола», т.е. подача ритуального мяса (*кърманлыкъ*), означает завершение торжества, хотя формальное право закрывать или продолжить застолье принадлежит, безусловно, тамаде.

Карачаево-балкарский застольный этикет требует от тостующего соблюдения некоторых правил: (1) тостующего назначает тамада; (2) для тостующего правилом хорошего тона считается, если он вначале выразит признательность тамаде за предоставленное право на тост, затем благопожелания произносятся в адрес (3) виновника торжества, (4) выражается признательность хозяевам дома и (5) участникам застолья. При этом (6) произносить тост или хвалу в адрес *шапы* будет считаться нарушением этикета, т.к. (7) это право принадлежит только тамаде.

Ритуальное мясо *кърманлыкъ* состоит из 24 порций-суставов (*эт юлюш, сюек*), при этом, в зависимости от темы торжества, некоторые порций могут быть мужскими или женскими, а в некоторых случаях даже теряют статус, в связи с чем, подаются как дополнения к основной порции-суставу⁸. Все порции строго адресные, поэтому раздачей занимается шапа – каждому подается порция-сустав, соответствующий его статусу на этих торжествах.

По карачаево-балкарскому кулинарному этикету приготовлением блюд 1-го и 2-го стола занимаются только женщины, а блюда 3-го стола – прерогатива мужчин.

Говоря о кулинарном и застольном этикете, следует заметить, что они формировались веками, согласно религиозно-культурным и социально-экономическим условиям жизнедеятельности карачаево-балкарского народа. При этом следует учесть и сословные особенности, когда до 70 процентов народонаселения Карачая и Балкарии относились к высшему и среднему сословиям, т.е. речь идет об обществе, где честь каждого, согласно военной демократии (определение по Орлов и др., 2012: 87), неприкосновенен, а честь тамады является гордостью и достоянием всех. Поэтому нарушение, на первый взгляд, даже малозначительного пункта может быть воспринято весьма холодно, а в иных случаях это может быть понято как оскорбление всего торжества, всех участников застолья и даже народа.

Традиционная карачаево-балкарская кухня, являясь частью общекавказской культуры, все же имеет определенные особенности. Это можно заметить как в застольном этикете, так и в элементах кулинарной культуры. В данной статье мы лишь предприняли попытку обозначить значимость и необходимость изучения карачаево-балкарской кулинарной традиций и застольного этикета.

⁸ Так, например, на княжеских пирах (*хан-бий тепси*) или при торжествах чествования новых родственников (*джууук чакъырыу*) количество ритуальных порций определяется в 16 долей- юлюш.

ЛИТЕРАТУРА

- АБКІЕА - (1974). Адиги, balkarsı, karaçayevsı v izvestiyah evropeyskih avtorov. Nalçik.
- ALEKSEYEV V.P. (1972). Antropologičeskiye materialı k etnogenezu adigeyskogo naroda /Sbornik materialov po arheologii Adigei. Tom 3, s. 129. Maykop.
- BETROZOV R.J. (1991). Proishojdeniye i etničeskiye svâzi adıgov. Nalçik: Nart.
- DTS - Drevnetürkskiy slovar. (1969). Leningrad: İzdatelstvo «Nauka», leningradskoye otdeleniye.
- KARAKETOV M. D. (2014). Karaçayevsı. Balkarsı /otv. red. M.D. Karaketov, H.-M. Sabançıyev; İn-t etnologii i antropologii im. N.N. Mikluho-Maklaya RAN; Karaçayevo-Çerkesskiy universitet im. U.D. Aliyeva. Moskva: Nauka, 2014. s. 815, S. 25-30.
- ORLOV A. S. and GEORGIYEVA N. G. and GEORGIYEV V. A. (2012). İstoričeskiy slovar. Moskva.
- SABANÇIYEV H.-M.A. and BEGEULOV R.M, and BATÇAYEV Ş.M. and AKKIYEVA S.İ. (2014). Karaçayevsı. Balkarsı /otv. red. M.D. Karaketov, H.-M. Sabançıyev; İn-t etnologii i antropologii im. N.N. Mikluho-Maklaya RAN; Karaçayevo-Çerkesskiy universitet im. U.D. Aliyeva. Moskva: Nauka, 2014. s. 815, S. 30-60.
- TEBUYEV R.S. and HATUYEV R.T. (2002). Oçerki istorii karaçayevo-balkarsev. Moskva: İleksa; Stavropol: Stavropol'servisşkola.



Къурманлыкь Эт



Джангы Бышлакъ



Хурбай Халыуа



Эшилген Эт Хычын

НАЦИОНАЛЬНЫЕ ИГРЫ КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКОГО НАРОДА: ГЕНЕЗИС ИГРЫ, ВНУТРЕННИЕ И ВНЕШНИЕ ПРАВИЛА, КЛАССИФИКАЦИЯ

National Games of the Karachay-Balkar People: The Genesis of the Game,
Internal and External Rules, Classification

Harun AKBAEV*

Резюме: Статья посвящена изучению генезиса, эволюции, а также проблемам классификации национальных игр на материале карачаево-балкарского игрового фольклора. Истоки традиционной национальной игры, ее культурологическая матрица в первую очередь связаны с религиозным мировоззрением и обрядностью народа. При этом внешние правила игры в большей степени обуславливаются социально-экономическими и природно-климатическими условиями существования носителей данной игровой культуры. Согласно авторской классификации, национальные игры делятся на два класса: 1) обрядовые игры, 2) спортивно-развлекательные игры. Эти классы в свою очередь также делятся на две группы: а) игры для взрослых; б) детские игры. Выявление механизмов генезиса, эволюции национальных игр, комплекса их внутренних и внешних правил может служить хорошим инструментарием в вопросах определения хронологии национальных игр, а также при фольклорно-этнографических реконструкциях. Эти знания могут быть востребованы при разработке методических пособий в сфере сохранения и популяризации национальных игр, повышения их конкурентоспособности в современном мире.

Ключевые слова: карачаево-балкарский фольклор, национальные игры, классификация, обрядовые игры, спортивно-развлекательные игры, игры для взрослых, детские игры.

Makale Gönderim:
25.10.2015

Kabul Tarihi:
10.12.2015

Summary: the Article is devoted to the study of the Genesis, evolution and problems of classification of the national games based on the material of

* Харун АКБАЕВ, Карачаевский научно-исследовательский институт имени А.И. Батчаева, заведующий отделом языка, литературы и фольклора, aqharun@yandex.ru

Karachay-Balkar folklore games. The traditional national game, it's cultural matrix is primarily linked with religious ideology and rituals of the people. The external rules of the game are largely conditioned by the socio-economic and climatic conditions of the existence of media of the video game culture. According to the author's classification, the national games are divided into two classes: 1) the ritual games, 2) it is sports-entertaining games. These classes in turn are also divided into two groups: a) games for adults; b) children's games. Identifying the mechanisms of the Genesis, evolution, national games complex internal and external rules can serve as good tools in determining the chronology of national games and folklore-ethnographic reconstructions. This knowledge can be useful in the development manuals in the field of preservation and promotion of national games, to increase their competitiveness in the modern world.

Keywords: *Karachay-Balkar folklore, national games, classification, ritual games, sports-entertaining games, adult games, kids games.*

Вступление

Несмотря на то, что еще с советских времен фольклористика является самостоятельной научной дисциплиной, национальные игры все еще остаются одной из самых малоизученных сегментов традиционных культур народов России. На наш взгляд, системной ошибкой в данном вопросе является то, что этнография и фольклористика, исследуя материалы игровой культуры тех или иных народов в рамках своих компетенций и интересов, не проявили должного понимания к методам комплексного подхода к проблеме. Так, этнографы интересовались в основном артефактами материальной культуры и сакрально-потестарным составным календарно-обрядовых игрищ, а фольклористы, как правило, изучали вербальную (редко музыкальную) часть игровой культуры¹. В этой связи национальные игры до последнего времени не были обозначены как жанр фольклора, т.е. не являлись объектом специального изучения.

Что касается карачаево-балкарской фольклористики, то первые полевые сборы относятся ко второй половине XIX в., а общее количество изданных работ к настоящему времени составляет более 100 публикаций. Тем не менее, предметом специальных исследований национальные игры стали лишь в последние 30-35 лет. В этой связи, многие аутентичные игры не зафиксированы и, возможно, утеряны как для науки, так и для самих носителей игровой культуры.

В ходе полевых фольклорно-этнографических сборов в нач. 80-х годов прошлого века наше внимание привлекло изобилие у карачаево-балкарцев традиционных детских игр. По результатам тех экспедиций было решено издать специальный сборник² из 50 аутентичных игр, а чуть позже было подготовлено научно-методическое пособие, где национальные игры были выделены в отдельный жанр фольклора³. В 1997 г. Таумырзаев Д. и Барамкулов Х. издали сборник национальных игр «Къарачай-малкъар халкъ оюнла». В 2012 г. КЧРИПКРО совместно с Карачаевским НИИ издали учебное пособие, куда было включено более 200 карачаево-балкарских детских игр⁴.

¹ При этом следует отметить то, что в некоторых монографиях, диссертациях и научных статьях в качестве косвенных или вспомогательных материалов все же приводились тексты с полным или частичным описанием народных игр (М.Кудаев. Карачаево-балкарские народные танцы. стр. 38, 42, 45, 105; М.Б. Гуртуев. Жеребьевки в детских играх юных горцев / Этнография и современность. Нальч., 1984; Гуртуланы М. Сабий таш оюнлары юсюнден / журн. «Минги Тау», 1988, №2; Гуртуланы М. Таякъ оюнла / журн. «Минги Тау», 1990, №1).

² Акъбайланы Х.М. (1994). Къарачай халкъны сабий оюнлары. Черкесск: Миллет культураны республикан аралыгы.

³ Акбаев Х.М. (1996). Методические рекомендации по сбору и учету фольклорно-этнографического материала. Черкесск: РЦНК.

⁴ Акбаев, 2012.

Исследование карачаево-балкарских национальных игр на современном этапе осложняется также отложенным эффектом сталинской депортации карачаевцев (1943) и балкарцев (1944). Дело в том, что те, кому при выселении было меньше 15-20 лет, в принципе не являются носителями аутентичной культуры, т.к. выросли в местах депортации – в Средней Азии и Казахстане, т.е. вне естественного ареала существования аутентичной национальной культуры. В этой связи сказителей, знающих традиционный карачаево-балкарский игровой фольклор, остается все меньше и меньше, ведь этим знатокам сегодня должно быть не менее 90 лет. Этот факт невольно приводит к некоторым пессимистичным выводам: по-настоящему аутентичный карачаево-балкарский фольклор, его исконные традиции и обычаи находятся по ту сторону сталинского барьера. Думается, что исследователи в своих фольклорно-этнографических изысканиях должны будут учитывать данный феномен.

Генезис национальной игры, ее внутренние и внешние правила

Игры, как особый вид человеческой деятельности, в той или иной форме фиксируются с древнейших времен: в Ведах, Ветхом Завете, в сочинениях античных авторов, в фольклоре народов мира, в том числе и в архаичных пластах нартского эпоса карачаево-балкарцев. Для правильного понимания происхождения национальных игр весьма показательны ономастические особенности самого слова «игра» в разных языках. Так у древних римлян оно ассоциируется с «весельем», у греков с «ребячеством», в санскрите с «развлечением», в семитских языках связано с «шуткой, смехом», в старославянских с «забавой, развлечением», а в тюркских языках слово *ойун* имеет значение «игра, пляска, камлание, обман»⁵ и, по всей видимости, восходит к *ой* «сознание, ум, память, мысль, дума, идея»⁶.

Начиная еще с XIX века, многие исследователи пытались дать научное определение игры, выявить причины ее происхождения, обозначить внутреннюю структуру и внешние правила. В этой связи разрабатывались самые разные теории (К. Гроос: теория инстинктивности; К. Бюлер: теория функционального удовольствия и формального успеха; Г. Спенсер: теория избытка сил и подражания; Г. Холл: теория рекапитуляции и др.). Из современных теорий можно отметить когнитивно-развивающую, психодинамическую и метакоммуникативную теории, а также теорию мотивационной модуляции. Наличие подобного множества теорий и определений объясняется тем, что игры и игрушки стали предметом изучения самых разных научных дисциплин и направлений (философия, психология, социология, педагогика, этнография, фольклористика и др.), интересы которых не всегда совпадают, а в исследовательских методиках и понятийных аппаратах имеются значительные расхождения.

⁵ Севортян, 1974: 435-437.

⁶ Ср.: Севортян, 1974: 428-430.

Что касается собственно национальных игр, то причины их происхождения, по всей видимости, неоднородны. Великий русский педагог К.Д. Ушинский заметил, что игра является отражением окружающей действительности. Он же указал на наличие разницы в играх и игрушках у детей разных социальных групп. Н.К. Крупская, которая внесла в создание теории игры значительный вклад, игру определила как «способ познания окружающего мира» (1980: 244). По Г.В. Плеханову труд в истории человеческого общества предшествует игре и определяет ее содержание (1958: 336-343). Результаты наших полевых исследований также указывают на неразрывную связь культурологической матрицы национальных игр с религиозно-обрядовой жизнью народа, с его социально-экономическим укладом и природно-климатическими особенностями проживания. Так, например, в карачаево-балкарской игре *суу алышмакъ* явно прослеживаются элементы тенгрианского обряда вызывания дождя. А в детской игре *боранкелди* видны рудименты традиционной календарной обрядности, связанные с движением времен года. К ранним культовым обрядам и играм восходят также истоки народного театра (Nabiçeva-Botaşeva, 2014: 639).

Религиозное мировоззрение народа, будучи неотъемлемой частью организующей силы, несмотря на определенную консервативность, в процессе исторического развития социума все же меняется. В ходе структурных метаморфоз в религиозном сознании, культе и организации некоторые обряды теряли сакральность, а со временем и вовсе выходили из ритуальной практики. В этой цепочке трансформаций обрядовые игры занимают промежуточное положение между сакральным действием и профанной игрой. (Urusbiyeva, 1977: 24).

Для наглядности рассмотрим карачаево-балкарскую нартскую пословицу *Биреу къатын ала, биреу да атын соя* (Кто-то женится, а кто-то [на скачках] загоняет своего коня). Согласно традиционной обрядности, на свадьбах принято было устраивать соревнования по национальному троеборью: конные скачки (*чариш*), стрельба по мишеням (*къара атыу*) и толкание камня (*къол таш*). Изначально эти состязания посвящались верховному богу Тейри, а участники игрищ призваны были развлекать его. Подобные ритуальные бега устраивали хеттские мешеди во время праздника Антахшум (Ardzinba, 1982: 79), характер гонки имела и поездка на колеснице на древнеиндийском празднике Раджасуя, ср. также ритуальный бег фараона на древнеегипетском празднике Сед. «Состязания в скорости и другие «игры» имели функцию стимуляции и регенерации продуктивных сил космоса, прежде всего весной и осенью» (Ardzinba, 1982: 80). На подобных соревнованиях считалось весьма почетным получить травму, ранение или даже погибнуть. Со временем, когда сакральное значение состязания-служения было утеряно, оно трансформировалось в профанные бега-скачки, что и послужило поводом для появления вышеприведенной пословицы.

Как видим, внутренняя структура национальной игры, ее семантическая концепция связаны с религиозным мировоззрением и обрядностью народа. При этом внешние правила игры в большей степени обуславливаются социально-экономическими и природно-климатическими условиями существования носителей данной игровой культуры. Важно, чтобы при сборе, обработке и использовании аутентичного материала эти особенности игры учитывались. К сожалению, при сугубо утилитарном, спортивном подходе к национальным играм, специфика их происхождения и бытования часто игнорируются, что нередко приводит к конфузам. Так, например, если на уроках физкультуры мальчикам предложить сыграть в девчочковую игру *бешташ оюн*, то в карачаево-балкарской аудитории это будет воспринято как попытка оскорбления их мужского достоинства. Дело в том, что основа игры *бешташ оюн* базируется на тенгрианских обрядах гадания на камнях, а у карачаево-балкарцев последние 2-3 столетия (с повторным принятием ислама) ясновидение, ворожба и гадание являются сугубо женскими видами национальной эзотерики.



Фото 1. Бармак Буруу оюн



Фото 2. Бешташ оюн

Или вот другой пример: у карачаево-балкарцев по сей день бытует традиционная застольная игра *базук сындырыу* (ломание предплечной кости барана). Очищенная от вареного мяса кость-базук заворачивается в салфетку и ломается приемом натягивания кистями рук через колено. В данной игре-соревновании соревнуются только мужчины. Предложение участвовать в ней девушкам было бы грубейшим нарушением горского этикета и кодекса *адет-намыс*. Во-первых, для женщин существует строгий запрет на участие в мужских «делах», а равно на показ чрезмерной физической силы: это воспримется как *масхаралык* (мужланство). Во-вторых, согласно ритуальной разделке туши животного передняя нога (*джабхакъ*) является мужской долей (*эркиши юлюш*), а задняя нога (*бут*) женской долей (*тиширыу юлюш*), в связи с чем, это будет

нарушением сакральности трапезы. В третьих же, ломание кости, даже с целью получения костного мозга (*джилик*), дело сугубо мужское, а на ломание костей из женской доли имеется строгий табу (*ырыс*).

Знание внутренних и внешних правил национальных игр, специфики их происхождения и бытования может быть успешно использовано в хронологических исследованиях, а так же в работах по реконструкции тех или иных игр. Например, карачаево-балкарский народ в ходе своего исторического развития практиковал самые разные религии: языческие культы, тенгрианство, иудаизм, христианство, ислам. На сегодня хронология их бытования наукой определено с достаточно высокой степенью достоверности (Tebuev и Natuev, 2002: 71-76). А теперь рассмотрим карачаево-балкарскую детскую игру *сымайылчыкъ*⁷, где дети, переводя божью коровку с пальчика на пальчик, стараются вынудить ее взлететь (Akbaev, 2012: 31).

Во многих христианских культурах божья коровка имеет сакральное значение, ее убийство запрещено, она считается символом удачи. В англоязычных странах божью коровку называют ladybird, ladybug или lady beetle. Объединяющее эти названия слово Lady подразумевает Деву Марию, соответственно божья коровка в католических странах считается насекомым Божьей Матери (ср. нем. Marienkäfer, исп. mariquita). Наиболее распространённый вариант наименования божьей коровки указывает на скот, принадлежащий богу или некоему божественному персонажу: рус. божья коровка, польск. boża krówka, лит. boružėlė, рум. vasa domnului «корова (-ка) бога», сербохорв. божја овчица, фр. bête à bon Dieu «животное бога», poulette à Dieu «курочка бога»⁸. По карачаево-балкарским религиозно-этическим нормам на убийство божьей коровки (*сымайылчыкъ*) также имеется табу (считается грехом), она также является символом исполнения желаний. По всей видимости, сакральность божьей коровки у карачаево-балкарцев появилась в период христианизации Алании (IX-X вв.) или пришла чуть позже, с генуэзскими миссионерами (по-карач. *фэренкле*), а с принятием ислама, трансформировавшись, перешла в разряд детских игр и забав⁹.

С начала XX века, с появлением массового спорта, усиливаются тенденции сугубо утилитарного использования национальных игр и их элементов. В образовательных учреждениях республики, в спортивных клубах и секциях в

⁷ Латин. Coccinellidae: по-карач. **сымайылчыкъ**, у балк. **учда-кет** (КБРС, 1989: 690).

⁸ <https://ru.wikipedia.org/wiki>

⁹ Детский фольклор, в отличие от фольклора взрослых, имеет уникальную способность к сохранности. Тому есть несколько объяснений. Во-первых, в большинстве мировых конфессий дети не являются обязательной частью целевой аудитории и, как правило, к ним не применяются религиозно-обрядовые каноны в их строгом смысле. В этой связи элементы тех или иных обрядов предыдущих конфессий вполне успешно конспирируются в детском фольклоре. Во-вторых, в формировании детской игровой культуры участие взрослых сведено к минимуму, что положительно отражается в ее чрезвычайной сохранности и консерватизме.

качестве гимнастических упражнений и элементов разминки нередко используются подвижно-игровые фрагменты национальных игр (*тонгкъалач оюн*, *аммаджуккагъа барыу*, *тобукъ тийириу*, *ёгюз тартыу*, *бутла бла барышыу* и др.). При подобных заимствованиях не учитываются такие основополагающие требования национальной игры, как соревновательность, возрастной или половой ценз, уникальность и неизбежность правил (см. также: Бай и др., 2015: 96). При этом крайне редки случаи, когда игра используется целиком в ее аутентичной форме. Утилитарно-спортивный подход нещадно разрушает саму суть национальной игры и тем самым наносит непоправимый урон игровым культурам народов мира. В этой связи считаем нужным указать на уникальность обязательных признаков, формирующих национальную игру – в карачаево-балкарских играх их всего 6:

- участие не менее двух игроков;
- наличие возрастного ценза;
- требования к пространству и времени;
- наличие двигательного и (или) вербального движения;
- наличие соревновательности¹⁰;
- наличие уникальных правил.

Например, в карачаево-балкарской игре *бармакъ буруу* (состязание на пальцах) двое мальчиков из одной возрастной группы в стоячей позиции делают захват средних пальцев друг у друга наложением пальцев на уровне проксимальной фаланги, крепко сжимают их и по команде «Хара!» начинают крутить в противоположные стороны. Кто закрутит палец соперника на 90 градусов, тот выигрывает. По правилам нельзя двигать ногами, а также тянуть или толкать за палец. Как видим, все 6 признаков в данной игре присутствуют. Следовательно, национальную игру можно определить как действие, регламентированное правилами, обусловленное социокультурными особенностями носителей, совершаемое внутри установленных границ места и времени, сопровождаемое осознанием условности совершаемых действий.

Некоторые национальные игры, помимо названных базовых требований, могут иметь дополнительные и факультативные условия. Например, в некоторых играх требуются общие и индивидуальные игровые снаряды (игрушки), в значительном количестве игр имеется половое ограничение для участия, а в отдельных случаях существовал и сословный ценз. Незнание или игнорирование этих особенностей национальной игры в научно-методической деятельности

¹⁰ При этом следует помнить об отсутствии в обрядовых играх и детских забавах элемента соревновательности.

соответствующим образом отражается в качестве теоретических и прикладных разработок. По этой причине в состав национальных игр иногда ошибочно включаются забавы, розыгрыши, современные подвижные игры и спортивные развлечения, а так же транснациональные унификации.



Фото 3. Джуу-джуу-джуу ала

Возьмем, например, широко распространенную среди народов Азии, Африки, Европы и Америки *борьбу на поясах*. Она прекрасно сохранилась также и у тюркских народов (карач. *тутуш*, кирг. *алыш*, ккалп. *курес*, як. *хапсагай*, башк., тат. *көрәш*, крымтат. *kureş*, каз. *күрес*, узб. *kurash*, чуваш. *кёрешӹ*, азерб. *güleş*, турец. *güleş*), для большинства которых представляет собой еще и предмет национальной гордости. С некоторых пор борьба на поясах находится под патронажем ЮНЕСКО, а с 2002 года работает Международная федерация по борьбе на поясах (IBWA). Легендарный борец из Карачая Ренат Акбаев стал пятикратным чемпионом мира. Но от этого данный вид спорта не может стать карачаевской или турецкой национальной игрой. Эта борьба, хотя и инспирирована реальным фольклором (вобрала в себя в форме микс определенные элементы и правила с разных национальных версий), создана в рамках большого спорта по олимпийской системе состязательности. Она является транснациональной унификацией, интернациональным видом борьбы на поясах.

Примитивность архаичных форм организации национальных игр, консерватизм их бытования, национально-территориальная привязанность, а также показатели численности носителей игровой культуры имеют принципиальное значение в деле сохранения национальных игр. В этом отношении транснациональные унификации и интернациональные игры лишены всех этих ограничений и в этой связи представляют собой опасную конкуренцию для исконно народных игр. Это можно проследить и на примере бытования национальных игр с мячом.

У карачаево-балкарцев бытовало множество разновидностей игры с мячом (*тоб оюн*): *пиля тоб*, *къачхан тоб*, *къабыргъа тоб*, *тёртбаш*, *томалакъ*, *италмаз*, *уллу тоб*, *чунгур тоб* и др. Великий русский исследователь В.М. Сысоев, изучавший в конце XIX в. историю и этнографию Карачая, записал карачаевскую игру *уллу тоб* (большой мяч): «Игроки разделились на две партии. Количество игроков не ограничено. Мяч делался из белой шерсти или из обрубка белого дерева. Игра в основном проходила в лунные зимние и летние ночи. Старший забрасывал мяч в степь, и обе партии бросались его искать. Выигрывала партия, шесть раз отыскавшая мяч. Партия, нашедшая мяч, стремилась принести его к центру поля, в чём ей препятствовала вторая партия. Соприкосновение игроков, т.е. борьба за мяч, не ограничивалась и была очень сильной» (1913: 104-105). Как видим, карачаевская разновидность футбола *уллу тоб* чем-то похожа на английское регби¹¹, а в своей оригинальности и вовсе не уступает ему. Но, к сожалению, благодаря введению в начале прошлого века в школах Карачая обязательных интернациональных игр с мячом (*футбол*, *гандбол*, *баскетбол*), традиционные игры отошли на второй план, а со временем и вовсе перешли в пассивный пласт игровой культуры.

Касаясь большого спорта, следовало бы «говорить о деятельности, осознаваемой и признанной в качестве игры, но при этом доведенной до такой степени технической организованности, материальной оснащённости и научного осмысления, что в ее коллективном и публичном осуществлении возникает угроза потери самого духа игры» (Хёйзинга. <http://www.e-puzzle.ru>). Когда профессиональные игроки, высококлассные менеджеры, бизнес-корпорации стараются делать из спорта товар, все труднее и труднее найти для национальных игр самодостаточное место в социально-экономическом, бытовом и культурном пространстве социума.

В эпоху информационных технологий и глобализации сохранение национальных игр становится чрезвычайно трудным и ответственным делом. К сожалению, сегодня проблемами сохранения традиционных культур занимаются, как правило, лишь гуманитарии – ученые, учителя, работники культуры и т.д. В этом контексте, создание *Международного конгресса детских игр и игрушек тюркского мира* является новым шагом и действенным инструментом в деле изучения и сохранения национальных игр тюркских народов. Для более полного отражения действительной картины мира, для достижения большего эффекта в сохранении игровой культуры тюркских народов, было бы полезным включение в повестку Конгресса (наряду с детскими играми и игрушками) также игры для взрослых.

¹¹ Регби — [англ. rugby]; спортивная командная игра с овальным мячом, который игроки передают друг другу руками и ногами. Придуман в Англии в результате спора во время футбольного матча в 1823 г.

Классификация национальных игр

Существует немало теоретически разработанных систем, посвященных проблемам классификации игр вообще и народных игр в частности (Ф. Фрёбель, П.Ф.Лесгафт, Д.Б. Эльконин, Н.К.Крупская, О.И. Капица, Г.М. Науменко и др.). Эти системы, основанные на различных принципах, как правило, «дополняют друг друга, а по некоторым направлениям пересекаются и наслаиваются друг на друга»¹². Исходя из нашего определения национальной игры (см. выше), а также с учетом разнообразия характера и содержания народных игр, форм их бытования, мы предлагаем выделить два больших класса национальных игр: 1) *обрядовые игры* и 2) *спортивно-развлекательные игры*. В свою очередь каждый класс также делится на две группы: а) *игры для взрослых*; б) *детские игры*. Думаем, что деление национальных игр на вышеуказанные классы и группы может послужить системной основой для разработки в дальнейшем узкоспециальных классификаций.

Обрядовые игры восходят к религиозным мировоззрениям народа и несут в себе информацию о его древнейшем обрядовом фольклоре. Содержание обрядовых игр, их мифопоэтическая семантика и функция определяются календарным временем, построением, участниками и их действиями¹³. И даже в наше время участники обрядовой игры вполне осознают ее сакральность, при этом никто не смеет нарушить или изменить правила игры. В ходе игры участники стараются привлечь сакральные силы для защиты своего профанного мира, т.е. пытаются объединить части дуального мира. Например, карачаево-балкарская обрядовая игра *суӀ алышмакъ*, в которой принимают участие группы девочек и мальчиков, затевается в период летней засухи с целью «вызывания дождя» (Karaketov, 1995: 102).

Рассмотрим более сложный пример. На карачаево-балкарских свадьбах во время раздачи приданого (*берне*) невесты, бытует игра вымогания доли (*юлюш юзюӀ*) палкой. Так как архаичная семантика ритуала к настоящему времени утеряна, теперь палку-клюшку протягивают даже женщины. Игрока-вымогателя в старину называли *Къара-Къатын* (Черная Женщина) – этот персонаж в карачаево-балкарской мифологии олицетворял незамужнюю, бездетную, падшую женщину¹⁴. Если бы современные участницы свадебных церемоний знали бы истинное значение *Къара-Къатын*, то ни одна из них не согласилась бы на роль этой бесстыдницы. В старину же в традиционных свадьбах участвовали ряженные *масхарала*: 2-3 мужчины переодевались в женские одежды, красились и,

¹² <http://www.studmed.ru/docs/document30093?view=35>

¹³ Семенова, 2004: Научная библиотека диссертаций и авторефератов disserCat <http://www.dissercat.com/content/semantika-ritualnykh-igr-v-traditsionnoi-kulture-semeiskikh-zabaikalya#ixzz3oN6Or4Ov>

¹⁴ В карачаево-балкарской карточной игре *Къара-Къатын* соответствует пиковая дама (англ. spade Queen); *Къара-Къатын* также является названием разновидности национальной карточной игры.

подшучивая над другими, ведя себя грубовато, охально, довольно фривольно для «дамы», веселили гостей и других участников свадьбы. А во время раздачи приданого, один из *масхара* становился Къара-Къатын и, протягивая свою черную магическую палку в сторону распорядительницы приданым, требовал выкуп очищения (*алым*). Как видим, со сменой религиозных основ ритуал очищения приданого мимикрировался под свадебную игру с весьма туманным элементом «вымогательства».



Фото 4. Кериуан оюн

Следует отметить главное отличие обрядовой игры от других национальных игр – это отсутствие у нее признака соревновательности. Например, в колядных играх *гюппе джыйыу* все ребята, участвовавшие в обходе дворов, собранные подарки (*гюппе*) в конце игры делят поровну (Акбаев, 2012:158-60). Точно также девочки, которые во время обряда вызывания дождя *бийче кюрек* ходили по дворам, из собранных продуктов готовят блюда, а в конце игры *хант оюн* все вместе кушают эти блюда (2012: 149-150). С каким бы усердием не играли бы участники обрядовой игры, среди них нет победителей или побежденных, первых или последних. Иногда ролевую игру с элементами театрализованного действия путают с состязательностью. Так в карачаево-балкарской игре-молчанке *шум болуу* глашатай (*къоду*) играет роль хозяина «кладбища», но это не делает его победителем игры. А в детской игре *боранкелди* всем участникам хочется стать *Бораном*, при этом тот, кого выбирают, лишь на время превращается в главного игрока, но от этого он также не становится победителем или побежденным. Той чистой соревновательности спортивно-состязательных игр нет и в разрывании хороводной цепи в таких обрядовых играх как *боранкелди*, *аймёлек оюн*, *къаз оюн* (2012: 153-158).

Важно отметить также и то, что в обрядовую игру можно играть лишь в календарно обозначенных временных границах, т.е. нельзя играть, когда захочется. Например, в игры *аксакала* играют во время коллективного сенокоса (Habiçeva-Botaşeva, 2012: 84-88); игру *алым оюн* можно запустить в момент завершения парного танца, когда кавалер ведет девушку к ее подружкам (Арраев, 1958: 18-19); а игры телохранителей невесты (*къыз джёнгер джаиланы оюнлары*) возможны лишь на свадьбах, а именно после брачной ночи. Для проведения обрядовых игр инициации (*ат кёнчек кийдириу*, *чалкъы тутуу*, *тойгъа чыгъарыу* и др.), требуется достижение участником (или участниками) конкретного возраста или статуса, так как игра связана с переводом в другую социально-возрастную группу.

Спортивно-развлекательные игры в основе своей восходят к социально-культурным традициям народа и составляют большую часть игрового фонда. Игры этого класса заключают в себе элементы креатива и деструктивизма (*таш къалау*, *таякъ уруш*, *чериу оюн*, *джагъалашыу*), развлечения и экстастики (*учалакъ*, *булджунуу оюнла*, *чана оюнла*), игровой условности (инобытия) и орнаменталики (*гинджи оюн*, *юй джасау*, *бычакъ оюн*), соревновательности и азарта (*ашыкъ оюнла*, *джюмелек оюн*, *бычакъ оюн*), индивидуального успеха (*тутуш*, *къол таиш*, *хойнух*) и коллективной ответственности (*алагоджа*, *кишитик оюн*, *сюрюучю оюн*) и т.д. Спортивно-развлекательные игры призваны не только для отдохновения и развлечения игроков, но также направлены на развитие их физических и умственных способностей.

Спортивно-развлекательные игры в свою очередь можно разделить на а) *спортивные игры* и б) *развлекательные игры*. В отличие от спортивных игр, в большинстве развлекательных игр элемент состязательности отсутствует. Так, например, в материнском фольклоре (*белляула*, *тарт-созла*, *даж-дажла*, *дуркъула*), в детских сечках и считалках (*биячала*, *санаула*), в большинстве обучающих и досуговых игр (по классификации С.А.Новосёловой), а также в некоторых драматических и орнаментальных играх элемента соревновательности нет. Эти игры привлекают, в первую очередь, игровой условностью инобытия, где дети могут играть во «взрослых»: мальчики разыгрывают сцены войны (*трах оюн*), охоты на диких зверей (*уџгъа барыу*), строительства замков и крепостей (*къала ишлеу*), а девочки играют в домохозяек (*юй джасау*), в куклы (*гинджи оюн*), в шопинг (*тюкен оюн*) и т.д. Что же касается собственно спортивных игр, то главной их чертой можно назвать наличие состязательности и свода строгих правил. Здесь каждый игрок нацелен на победу.



Фото 4. Лагъым оюн

Игры для взрослых. В эту возрастную группу входят те, кому старше 14-15 лет. По карачаево-балкарским адатам тот, кому исполнилось 50-60 лет, переходил в возраст *адам ортасы* (средний возраст), и ему негоже было играть в мирские (профанные) игры¹⁵. Основным играющим контингентом взрослой группы была неженатая молодежь. Количество обрядовых игр в данной группе сведено к минимуму, при этом в играх увеличиваются элементы профанного мира, такие как состязательность, азарт, пари, этические ограничения, комплементарность, узденство и т.п. Женатые мужчины могли участвовать в состязательных играх типа стрельба по мишеням, толкание камня, борьба на поясах и т.д.

В отличие от детей, у взрослых свободного времени было мало, поэтому их игры были тесно переплетены с повседневным бытом, работой, отдыхом. В этой связи игры для взрослых имели свои особенности в семантике, в форме бытования и в этико-эстетических нормах. Возьмем, например, игры, устраиваемые на свадебных торжествах. Так, победитель скачек (*чариш*) или в лазании по промасленной веревке (*джау джиб*) свой приз (*ачха ёч, къоз бёрк*) должен был отдать девушкам из группы зрителей, при этом нельзя было отдавать такой приз своим близким родственникам. Чемпион по стрельбе (*къара атыу*) или по толканию камня (*къол таи*) призового барана или бычка отдавал своим друзьям в качестве трофея (*уча*): призовой скот нельзя было вести домой, отдавать за долги, продавать или оставлять в залог. На свадьбах и иных массовых торжествах, праздниках большинство игр были смешанные, т.е. девушки и парни играли вместе: *кюбюрчек оюн, ашар-ашамаз оюн, ойдемез оюн, ийнар айтышыу, джюзюк оюн, кёз къысхан оюн, чыракъ оюн, джезокъа оюн* и т.п.

¹⁵ Хотя информаторы сообщают, что на сельских завалинках *ныгыш* старики-аксакалы часто играли в разные игры (наприм. *садра оюн, алдашыу, кърал юлешу* и др.).

Не менее интересны были игры, связанные с трудовой деятельностью – люди соревновались в мастерстве, в ловкости, в знании тонкостей профессии. Например, во время сенокоса была очень популярна игра *дюрюден чыгъарыу* (выведение из строя): человек быстрой косьбой догонял впередиидущего и начинал закидывать с косы его валок скошенной травой – состязание длилось до тех пор, пока один из косарей не сдастся. В часы досуга косари нередко устраивали *джыйын тойла*, а животноводы отдыхали на *чыркъ тойла*, где затевались всевозможные игры.

Особой популярностью у старшего поколения пользовались логические игры (*лагъым оюнла*), в состав которых входили загадки (*элберле*), шарады (*сынчы оюн*), арифметические задачи и головоломки (*телче оюн*), всевозможные фокусы (*кёзбау оюн*) и т.п., например, в конце XIX века логическая игра *джюзюкден чилле джаулукуну чык алыб ётдюрюу* на карачаевских свадьбах среди молодежи была весьма популярна. В середине XX века была другая игра – головоломка с нитками (*халы оюн*), а к концу века ее вытеснила игра со спичками (*сернек оюн*).

Детские игры представляют собой самую богатую, самую интересную и самую консервативную часть национальных игр (Кипкеева, 2015: 84). На сегодняшний день зафиксировано более 300 карачаево-балкарских детских игр. Имеется также немалое количество игр, придуманных взрослыми для детей (Акбаев, 2012: 13-42). Детскую игровую культуру гармонично обогащают всевозможные варианты игр, забав, потешек и пестушек.

Сущность детской игры заключается в том, что позволяет ребенку чувствовать себя свободным, владеющим пространством, временем и действием, дает возможность получить эмоциональный комфорт от самореализации, деятельной причастности к игровому сообществу. В карачаево-балкарской национальной педагогике детям и детству уделяется особое внимание. Жизнь ребенка, по мере его роста, поделена на множество значимых периодов. Например, до 1 года называют *къагъанакъ* или *эмчекдеги* (грудничок), до 2 лет – *бешикдеги* (тот, кто в люльке), в 2-3 годика становится *джангы тилленген сабий* (только приобретшим язык), до 4-5 лет считается *акъыл-балыкъ болмагъан сабий* (несмышленным), в 6-8 лет объявляют *джумушчу* (работничек), к 9-10 годам становится *бузоучу джаишчыкъ* (телятником) и ему полагается носить на поясе нож, 10-12-летние мальчики тренировали жеребцов, а самые смелые могли участвовать на скачках. В 14-15 лет мальчики проходили инициацию в косари, а для девочек проводят обряд выхода на танцы. Таким образом, детство заканчивалось к 14-15 годам.

Большую часть игрового фольклора любого народа составляют детские игры – они чрезвычайно многообразны как по форме, так по содержанию, характеру и организации. Исследованием детских игр, проблемой их классификации занимались многие специалисты. На сегодняшний день в мировой

науке существует изрядное количество самых разных классификаций, что еще раз подтверждает неоднородность природы детской игры.

Помимо тех игр, в которые дети играют сами, в игровом фонде детей имеются также игры, в которые дети играют по инициативе взрослых. В первую очередь это материнский фольклор, созданный взрослыми для детей и исполняемый самими же взрослыми: пестушки (*эркеметиўле*), потягушки (*тарт-созла, даж-дажла*), потешки (*булджутуўла*), скороговорки (*тилбургъучла*), считалки (*санаўла*), загадки (*элберле*), игры-забавы (*джуў ала, чум терек, дуркъу, гилъу*). В этой связи, в детских играх по классификационным признакам можно было бы выделить две большие подгруппы: а) игры, в которые играют по инициативе взрослых (*абаданла теждеген оюнла*); б) игры, в которые играют по инициативе детей (*сабийле кеслери ойнаған оюнла*).

Некоторая часть детских игр имеет сезонный характер – летние игры (*джайгъы оюнла*) и зимние игры (*къышхы оюнла*). По месту проведения игры бывают улично-дворовые игры (*эшик-арбаз оюнла*) и домашние игры (*юй оюнла*); по половой принадлежности участников делятся на общие игры (*бирге ойналған оюнла*), мальчиковые игры (*джаш оюнла*) и девчочковые игры (*къыз оюнла*); игры также различаются по наличию игровых принадлежностей (*ашыкъ оюнлагъа, таши оюнлагъа, тоб оюнлагъа, суў оюнлагъа, бычакъ оюнлагъа, таякъ оюнлагъа, гинджи оюнла* и др.).

Заключение

Внутренняя структура национальной игры, ее семантическая концепция связаны с религиозным мировоззрением и обрядностью народа. В ходе структурных изменений в религиозном сознании, культе и организации некоторые ритуалы мимикрируют в обрядовые игры. При этом внешние правила игры в большей степени обуславливаются социально-экономическими и природно-климатическими условиями существования носителей данной игровой культуры. Следовательно, национальную игру можно определить как действие, регламентированное правилами, обусловленное социокультурными особенностями носителей, совершаемое внутри установленных границ места и времени, сопровождаемое осознанием условности совершаемых действий.

Исходя из авторского определения национальной игры, а также с учетом разнообразия формы и содержания народных игр, особенностей их бытования, предлагается выделить два больших класса национальных игр: 1) обрядовые игры и 2) спортивно-развлекательные игры. В свою очередь каждый класс также делится на две группы: а) игры для взрослых и б) детские игры.

Незнание или игнорирование этих особенностей национальной игры в научно-методической деятельности соответствующим образом отражается в качестве теоретических и прикладных разработок. И, напротив, знание

внутренних и внешних правил национальных игр, специфики их происхождения и бытования может быть успешно использовано в хронологических исследованиях, а так же в работах по реконструкции тех или иных игр. Эти знания могут быть востребованы также при разработке методических пособий в сфере сохранения и популяризации национальных игр, повышения их конкурентоспособности в современном мире.

ЛІТЕРАТУРА

- AKBAYEV H.M. (2012). Karaçayev-balkarskiye detskiye igrı (Karaçay-malkar sabiy oyunla). Pâtigorsk: İKO «Alanskiy Ermitaj».
- APPAYEV H.A. (1958). Kara kübür (Çörniy sunduk). Çerkessk.
- ARDZINBA V.G. (1982). Ritualı i mifi drevney Anatolii. Moskva: Glavnaya redaktsiya vostochnoy literaturı izdatelstva «Nauka».
- BAY, Yalçın ve ACAT, Bahaddin ve BAY, Neslihan. (2015). “Türk Dûnyasında Çocuk Oyuncakları: Bir Saha Çalışması”. Türk Dûnyası Çocuk Oyun ve Oyuncakları Kurultayı. Eskişehir 2015, S.314: 94-96.
- KARAKETOV M.C. (1995). İz tradisionnoy obrâdovo-kultovoy jizni karaçayevsev. Moskva: İzdatelstvo «Nauka».
- KBRS - GOÇIYAYEVA S.A. and SUYUNÇEV H.İ. (1989). Karaçayev-balkarsko-russkiy slovar / Pod red. E.R.Tenişeva i H.İ. Suyunçeva. Moskva: İzdatelstvo «Russkiy yazık».
- KRUPSKAYA N.K. Pedagogičeskiye soçineniya: V 6-ti t. / Pod red. A. M. Arseneva. Tom 6. Moskva: Pedagogika.
- PLEHANOV G.V. (1958). İzbranniye filosofskiye proizvedeniya v pâti tomah. Tom 4. Moskva: Gospolitizdat. Akademiya nauk SSSR. Institut filosofii.
- SEVORTYAN E.V. (1974). Etimologičeskiy slovar türkskih yazıkov (Obşçetürkskiye i mejtürkskiye osnovi na glasnıye). Moskva: İzdatelstvo «Nauka».
- SEMENOVA M. V. (2004). Semantika ritualnih igr v tradisionnoy kulture semeyskih Zabaykalâ. Diss. ... kand. ist. nauk. Ulan-Ude.
- SISOYEV V.M. (1913). Karaçay. Sbornik materialov dlâ opisaniya mestnostey i plemen Kavkaza. Vip. HHHHIII. Tipografiya Kanselârii Namestnika Ego İmperatorskogo Velicestva na Kavkaze.
- TEBUYEV R.S. and HATUYEV R.T. (2002). Oçerki istorii karaçayev-balkarsev. Moskva: İleka; Stavropol: Stavropol'servisşkola.
- KIPKEYEVA Z.B. (2015). «Detskiye Igrı u Karaçayevsev I Balkarsev»: Türk Dûnyası Çocuk Oyun ve Oyuncakları Kurultayı. Eskişehir 2015, S.314: 83-84.
- URUSBIYEVA F.A. (1977). Karaçayev-balkarskiy folklor. Çerkessk.
- HABIÇEVA-BOTAŞEVA Z.B. (2012). Karaçayevskiy teatr: İstoki. Samodeyatelnost. Professionalnoye iskusstvo. Moskva: Russkiy universitet teatralnogo iskusstva - GİTİS.
- HABIÇEVA-BOTAŞEVA Z.B (2015). Karaçayevsı. Balkarsı /otv. red. M.D. Karaketov, H.-M. Sabançiyev; İn-t etnologii i antropologii im. N.N. Mikluho-Maklaya RAN; Karaçayev-Çerkesskiy universitet im. U.D. Aliyeva. Moskva: Nauka, 2014. s. 815, S.637-663.
- HÖYZINGA Yohan. (2011). Homo ludens. Çelovek igrayuşçiy / Sost., predisl. H 35 i per. s niderl. D. V. Silvestrova; Komment., ukazatel D. E. Haritonoviça. SPb.: İzd-vo İvana Limbaha. <http://www.e-puzzle.ru>

ФОЛЬКЛОРНЫЕ ТРАДИЦИИ КАК ФАКТОР ФОРМИРОВАНИЯ И РАЗВИТИЯ БАЛКАРСКОЙ ПРОЗЫ

Folklore Traditions as the Factor of Formation and Progress of Balkarian Prose

Fariza H. GULIEVA –ZANUKOEVA*

Резюме: Статья посвящена одному из актуальных исследовательских направлений современной филологической науки – вопросу взаимодействия фольклора и литературы. Данная проблема раскрывается здесь на примере преемственности традиций карачаево-балкарской несказочной фольклорной прозы. Автор прослеживает особенности протекания указанного процесса на разных этапах становления и развития балкарских прозаических литературных жанров.

Ключевые слова: фольклор, несказочная проза, историческая проза, устные повествовательные традиции, юмор, сатира, литература, очерк, рассказ, повесть, роман.

Abstract: Article is devoted to one of actual research directions of a modern philological science – to a question of interference of folklore and the literature. The given problem reveals here on an example of continuity of traditions of karachay-balkarian unfairy-tale folklore prose. The author traces features of course of the specified process at different stages of development and progress of balkarian prosaic literary genres.

Keywords: folklore, unfairy-tale prose, historical prose, oral narrative traditions, humour, satire, the literature, a sketch, the story, the narrative, the novel.

Makale Gönderim:

03.11.2015

Kabul Tarihi:

10.12.2015

* Фариза ГУЛИЕВА-ЗАНУКОЕВА, Научный Сотрудник Сектора Карачаево-Балкарского Фольклора ФГБНУ «Кабардино-Балкарский Институт Гуманитарных Исследований», gfariza37@mail.ru.

Проблемы влияния фольклора на литературу, преемственности фольклорных традиций, их трансформации в художественной литературе всегда оставались в поле зрения литературоведения. Как отмечают многие исследователи (В.М. Гацак, У.Б. Далгат, К.Л. Зелинский, А.Х. Мусукаева, Ф.А. Урусбиева, З.И. Хубиева и т.д.), вопросы фольклоризма и мифопоэтического сознания наиболее актуальны для так называемых молодых литератур, где их влияние наиболее сильно. И это исторически оправдано.

У балкарцев, как и у многих других народов бывшего СССР, вплоть до Октябрьского переворота не было общепринятой, общедоступной письменности и, соответственно, они, за редким исключением, не имели возможности сохранять свои творения в письменной форме. Конечно, существовали энтузиасты-одиночки, издававшие статьи, очерки на русском языке (просветители Сафар-Али и Науруз Урусбиевы, Мисост Абаев, Басият Шаханов и др.), записывавшие свои стихотворения на родном языке, приспособлявая арабскую графику (как, например, основоположник балкарской поэзии Кязим Мечиев), но они не могли изменить картины всеобщей безграмотности и не давали возможности говорить о сложившейся литературе. Функцию литературы до возникновения письменности в известной мере выполнял фольклор. В различных его жанрах концентрировался весь эстетический и этический опыт балкарцев и карачаевцев, их мировоззрение и философия, в них нашли отражение важнейшие исторические события, в них шлифовались и оттачивались художественные традиции. Именно поэтому в условиях, когда основная часть населения только приобщалась к грамоте и не была еще знакома с творениями русской и мировой классической литературы, фольклор не мог не стать первым и важнейшим источником, главной опорой в формировании молодой балкарской литературы.

Как писал В.М. Гацак, литература по отношению к фольклору – это, своего рода, «преемственный этап эстетического развития». В фольклоре, как и в литературе, мы можем выявить все три художественных рода (эпический, лирический и драматический), реализуемые в разветвленной и совершенной системе жанров, которые и явились «предвестием соответствующих литературных форм и (в той или иной степени) отправной идейно-художественной основой их создания и восприятия» (Gatsak, 1975: 16-17). И если основой формирования балкарской поэзии на первом этапе становятся народные песни и творчество немногочисленных «дописьменных» поэтов, то базой для формирования и развития прозаических жанров становятся традиции сказочной и несказочной прозы.

«С фольклора начинается художественное развитие народов, но оно *продолжается и умножается* всем последующим движением искусства слова. По сравнению с фольклором у литературы *свое особое качество* и принципиальная специфика. Фольклор и литература – это как бы *два различных художественных состояния*, если угодно, – две разные эстетические субстанции и поэтические

системы. Между ними не только контакты, преемственность и взаимность, но и эстетическая, эволюционная *оппозиция*» (Gatsak, 1975: 18). Оппозиция эта обусловлена множеством факторов, но главными, по всей видимости, являются форма и среда бытования.

То обстоятельство, что карачаевцы и балкарцы не имели национальной письменности, обусловило устную форму бытования народного творчества, которая, в свою очередь, определяла специфику произведений, отбор художественно-изобразительных средств и т.д. Произведения фольклора были призваны передать весь накопленный народом опыт последующим поколениям, они были выразителями общенародных традиций, идеалов, чаяний, а поскольку не было возможности сохранить их в письменном виде, в них практически не оставалось места для индивидуализации, для «лишних» элементов, все в них было цельным, нерасчлененным. В процессе передачи из уст в уста стиралось все малозначительное с точки зрения народа, произведение шлифовалось и оттачивалось до тех пор, пока не становилось совершенным.

Вся жанровая система фольклора была подчинена одной задаче – сохранить многовековой культурно-исторический опыт народа, передать его своим потомкам. Для того, чтобы наверняка донести важную информацию о тех или иных событиях, данные передавались нередко в двух формах – предания и песни – подтверждавших истинность друг друга. Для передачи нравственно-этического опыта народа существовали пословицы и поговорки. Мифы, а позже поверья, былички и бывальщины объясняли устройство окружающего мира. Сказки, помимо развлекательной, выполняли также воспитательную функцию и т.д.

Говоря о фольклоре и литературе, У.Б. Далгат писала, что «степень и характер их взаимодействия в различные периоды исторического развития не одинаковы и определяются совокупностью многих причин. К ним, например, относятся: состояние развития художественной культуры народа (в том числе и словесной), время создания письменности и разработанность литературного языка, факторы внутрирегиональных и внерегиональных культурных влияний и т.п.» (Rol Folklor, 1975: 4). Если принять во внимание указанные факторы, то становится понятным, почему в 20–30-е годы XX века влияние фольклора на балкарскую литературу было столь значительным. Как уже говорилось выше, общедоступная, общепринятая письменность у балкарцев и карачаевцев появилась только после 1914 года, соответственно на преодоление всеобщей безграмотности и разработку литературного языка требовалось время, а словесная культура народа была представлена фольклором и произведениями немногочисленных представителей местной интеллигенции и поэтов.

Для писателей и поэтов, заложивших основы балкарской литературы, 20-е – 30-е годы XX века были временем первых шагов, приобретения навыков литературного письма, учебы и поиска средств в художественном освоении

действительности в ее разных измерениях (Musukaeva, 1993: 12). В то же время они призваны были объяснить народу на доступном ему языке происходящие изменения и фольклор оказался здесь как нельзя кстати. Литературе этого периода присущи все наиболее очевидные формы фольклоризма: фольклоризм стилистически-речевой, фольклоризм поэтического строя произведения и фольклоризм социально-этнографический (Gamzatov, 1986: 40).

В первые же годы писатели взяли на вооружение художественное своеобразие и богатство родного фольклора. Выработывавшиеся веками фольклорные мотивы и традиционные приемы изображения, принципы эстетического восприятия, свойственные фольклору – все это закономерно перешло в национальную прозу. Особенно пригодились уроки народного творчества при разработке центральной темы того времени – темы двух миров – прошлого и настоящего, старого и нового.

Балкарская проза началась с газетной художественной публицистики, в которой главное место отводилась на первоначальном этапе очерку благодаря его компактности и мобильности. В литературе очерк выполнял примерно ту же функцию, что и сказ в фольклоре – собирал и изучал факты «по горячим следам» – и точно так же, как сказ в дальнейшем мог преобразиться в предание или легенду, так и очерк мог стать базой как для короткого рассказа, так и для повести или романа, их части, но в то же время мог остаться и незамеченным: все зависело от требований эпохи и читателей.

Следует, однако, отметить, что провести грань, четко разделяющую малые жанры прозы 20-х – 30-х годов практически невозможно, поскольку это был период их становления.

Влияние фольклора на формирующуюся балкарскую прозу выражалось как в прямом заимствовании тем, сюжетов, композиции, так и в портретах героев, манере повествования, символике. Часто неумелое обращения авторов с фольклорным материалом шло в ущерб произведению. Например, герои делились только на плохих и хороших. Если персонаж изначально задумывался как отрицательный, то у него не было шансов «исправиться». Автор изображал его, в противоположность положительному герою, некрасивым, невоспитанным, алчным, ненасытным угнетателем народа, злодеем. Чаще всего этими чертами наделялись в тот период вчерашние богачи, эфенди, муллы, т.е. «враги новой власти». Антитеза и гиперболизация, излюбленные приемы фольклора, таким образом, органично вошли в прозу 20-х – 30-х годов.

Помимо явно положительных и отрицательных героев, существовал и третий тип персонажей – сомневающийся. Он в какой-то степени был единой формой и отрицательного, и положительного персонажей: до момента исправления (часто искусственного, произошедшего по воле автора) персонаж

изображается в большей степени как отрицательный, хотя и в несколько смягченных красках, а после исправление уже как положительный (Бекир из одноименной повести Б. Гуртуева, Марий из «Школьников» А. Ульбашева и др.).

Своеобразным шагом к преодолению черно-белой схемы описания персонажей стало произведение О. Этезова «Камни помнят», где главный отрицательный персонаж князь Адик описывается не как слабый, трусливый и физически непривлекательный, а как достойный противник, что, однако, не умаляет, а наоборот усиливает нравственно-этическую характеристику положительных героев (Темирбаша и отважной шестерки красноармейцев).

Заимствовались в это время не только фольклорные темы, сюжеты, символика, но и формы. В частности, С. Хочуев в своем творчестве разрабатывал форму *тауруха* (предания). Он строил рассказ таким образом, что картины событий и новые отношения между людьми раскрывались не только через образы персонажей, но и через восприятие самого повествователя – лирического героя с ясной социальной позицией. Композиционный прием рассказа в рассказе позволяет ему соотнести пережитое героями с их сегодняшним днем («Чьи эти две могилы?», «В горящем огне»).

Таким образом, мы видим, что такие фольклорные элементы, как портрет героя, внешние черты которого подчеркивают контраст между положительным и отрицательным персонажем, эпизоды противостояния, характеристика героев, картины природы, составляющие психологическую параллель к переживаниям персонажа и своеобразный диалог, довольно органично вошли в первые прозаические произведения балкарской литературы. Иногда, правда, был и прямой перенос. Механическое перенесение фольклорных мотивов, форм, красок, тем и приемов нередко шло в ущерб произведению, приводило его к фабульной инертности, констатации фактов, но никак не внутреннему движению коллизии, саморазвитию характеров или их художественной глубине. Это объяснялось неумением многих авторов творчески использовать богатые традиции устного народного творчества.

В годы Великой отечественной войны внимание писателей вновь обращается к фольклорному наследию, что вполне объяснимо: в самые тяжелые моменты своей жизни народ ищет совета и опоры в своем прошлом, в накопленном за многие века опыте.

Балкарская литература тех лет небогата прозаическими произведениями, особенно написанными на родном языке. Возглавляет этот список коллективное Письмо-обращение группы балкарских писателей и поэтов к народу «Ёллюго жетген гебенек кесин отха уруп!» («Бабочка, ищущая смерти, бросается в огонь!»), опубликованное 1 июля 1941 года в газете «Социалистическая Кабардино-Балкария». К этому периоду относятся также написанные на русском языке статьи и очерки Кайсына Кулиева, небольшие рассказы на балкарском языке Салиха

Хочуева «Капитан Гастелло», «Герои», «Разведчики» и Хабу Кациева «Месть Темирбека», «Ефрейтор Палач и его приказ генералам», «Скорая смерть». Все они в той или иной степени связаны с национальным фольклором. Даже в Письме, написанном в форме воззвания, мы находим пословицы, поговорки (Бабочка, ищущая смерти, бросается в огонь; Взбесившаяся собака бросается к реке; У муравьев перед смертью крылья вырастают). Для описания своих защитников и врагов используются традиционные эпитеты: немцы – черные мухи, бешенные псы, крылатые муравьи, жаждущие падали вороны. Они обречены на гибель, им никогда не победить храбрых советских воинов-ястребов: «Какие бы большие крылья не выросли, полет муравья не сравнится с полетом ястреба! Муравей умрет по-муравьиному!». Все произведение пронизано любовью к Родине и жгучей ненавистью к врагу, верой в его скорую гибель от руки советского воина-богатыря. Здесь проводится историческая параллель между героями прошлого и настоящего, будущего: «Если наши отцы в прошлом победили врага с железными вилами в руках, то мы – поколение, вооруженное новой советской военной техникой – заставим врага исчезнуть с лица земли».

То, что героям Великой Отечественной войны довольно часто придавались черты богатырей, народных мстителей, не случайно: мироощущению того времени созвучны не только образы богатырей, олицетворявших мощь народа и защищавших его, но и способы создания героического характера по законам фольклорной поэтики (гиперболизация, богатырские подвиги, боевые эпизоды, идеализация и т.д.).

Традиционные средства и приемы карачаево-балкарских юмористических и сатирических рассказов и сказок нашли применение в рассказах Х. Кациева «Скорая смерть» и «Ефрейтор Палач и его приказ генералам», где он в иносказательной форме высмеивает главарей фашистской Германии. Даже имена немецких генералов позволяют судить об их характерах и занятиях (Кудахтающий, Дрожащий, Курорез, фон Старший Вор, фон Младший Вор и т.д.).

Все эти приемы, исторические ассоциации, фольклорные параллели призваны были углублять представление о героизме советских воинов. К сожалению, балкарская военная проза не успела дорасти до крупных эпических жанров – 8 марта 1944 года балкарский народ был выселен в Среднюю Азию, карачаево-балкарский язык, как и культура, оказался под запретом. Литература балкарцев на долгие 13 лет была официально упразднена и тем самым лишена возможности нормального развития. Фольклор опять занял место литературы, он явился «объединяющей, направляющей, поддерживающей народный дух силой» (Ocherki, 1981: 144). Данный период представлен в основном поэзией, но, по всей видимости, и прозаики не опустили руки – они вынашивали идеи новых произведений. Видимо, этим объясняется столь бурное развитие как поэтических (Berberov, 2011), так и прозаических жанров балкарской литературы в 1960–70 гг.

Постдепортационный период был ознаменован приходом в балкарскую литературу целой плеяды молодых и талантливых писателей (З. Толгурова, А. Теппеева, Э. Гуртуева, Х. Шаваева, И. Гадиева и др.), продолжали творить и уже признанные мастера слова Б. Гуртуев, Х. Кадиев, М. Шаваева, О. Этезов, М. Геттуев. И вновь писатели обратились к фольклору. Связано это скорее всего с тем, что «фольклор, являющийся на первый взгляд слепком с сознания людей, стоящих на иной, нередко архаической ступени цивилизации, таит в себе ценности, созвучные сегодняшнему дню» (Karaeva, 1989: 52).

В 60–80-е годы и в настоящее время обращение балкарских писателей к фольклорному наследию стало более сознательным. В этот период практически невозможно встретить прямые заимствования, они выглядели бы инородными, будучи внесенными в художественное повествование искусственно. Фольклорные сюжеты, темы, символы, народные обычаи, обряды и т.д. в большинстве случаев органично вплетаются в тематическую, сюжетно-композиционную ткань произведения в виде вставных сюжетов, снов, бесед. Они становятся художественной почвой, на которой разворачивается изображение и помогают глубже раскрыть психологию балкарского народа в целом, или какого-то персонажа в отдельности. Наглядны в этом отношении произведения таких авторов, как А. Теппеев, З. Толгуров, умело использующих богатые традиции родного фольклора. Углубляются и характеры, психологизм героев, они перестают быть односложными. В произведениях современных авторов уже трудно найти однозначно плохого или хорошего персонажа.

Наряду с широким использованием мифов, преданий, легенд, пословиц, поговорок, песен, проклятий писатели использовали также фольклорные символы. Приведем некоторые из них: солнце, огонь – символы незатухающей жизни; туман – силы зла, угроза; скала – символ дома, защиты; цветущий сад – благополучие; кусочек шкуры черной лисы – богатство, достаток, благополучие в доме; снежные горы – символ вечности, чистоты; орел, сокол – воин, богатырь; ворон – враг, несущий смерть; потеря шапки – символ позора, гибели; падение звезды – символ смерти и т.д. (Musukaeva, 1993: 17).

Порой фольклорный символ указан в произведении прямо, в названии его глав, в названии произведения («Солнце не заходит», «Мост Сират» А. Теппеева, «Горные орлы» Ж. Залиханова, «Белая шаль» З. Толгурова, «Нарт уя» И. Гадиева и т.д.). Чаше символическая конструкция индивидуализирует, дает дополнительные штрихи к портрету того или иного героя. Это может быть отдельный отрывок, несущий на себе функции дополнительной характеристики событий или героев. К примеру, произведение З. Толгурова «Алые травы», повествующее о событиях Великой Отечественной войны, но насыщенное и современной проблематикой, обнаруживает генетическую связь с мифологией, с народными представлениями о героизме, судьбе и назначении человека. При этом

в повести используется миф, лежащий в основе «Песни о Бийнёгере». Охотник Бийнёгер был жестоко наказан богом охоты Апсаты за бессмысленное, для показательной удали истребление животных. В повести этот мотив сюжетно оформляется во вставной эпизод – сон Каракая о погоне за белой оленихой, жестоко наказавшей его за вероломство и презрение ко всему живому.

Символическая конструкция часто локальна, но всегда тесно связана с сюжетом романа. Таковы, например, в романе А. Теппеева «Мост Сират» отрывки, повествующие о расчищении Хамзатом и его внуком Музафаром истоков родников, воспоминания Хамзата об историческом прошлом, верованиях балкарского народа и т.д. Фольклорно-символическая конструкция в данном случае обретает жизнь в романе благодаря психологическому параллелизму, соотнесению состояния человека и описания природы.

На становление и развитие прозаических литературных жанров сатирического характера определенное влияние оказали карачаево-балкарские **чамы** и **масхара** (юмористические и сатирические рассказы), бытовые сказки, близкие к анекдоту. На их базе возникает литературный юмористический рассказ. Сохраняя основные свойства данного жанра (лаконичность, конфликт, динамизм, основной ритм построения), последний «обрастает» деталями, событиями, характеристиками, т.е. описанием мира. Рассказ насыщен действием, он эксцентричен. В основе его лежит юмор положений, центр тяжести смещается с характеров на самую ситуацию, он новеллистичен по своей природе (Urusbieva, 1972: 34-35). Таковы произведения Х. Кадиева, Э. Гуртуева, А. Глашева и др.

Таким образом, период 20–30-х годов XX века характеризуется наиболее частым прямым перенесением фольклорных методов художественного воссоздания действительности и характеров в письменную литературу без творческой переработки. В более поздние периоды обращение к фольклору становится более творческим и плодотворным. Фольклорные образы, приемы, символы выполняют определенные сюжетно-композиционные и эстетические функции.

Говоря о влиянии отдельных жанров фольклора на формирование и развитие балкарской литературы, следует вспомнить, что становление таких литературных жанров, как рассказ, повесть, роман было подготовлено бытованием преданий, сказов, легенд, мифов. Персонажи народных чамов и масхара довольно органично вошли в прозаические произведения сатирического характера.

Таким образом, можно констатировать, что традиции устной несказочной прозы исторического и сатирического характера оказали значительное влияние на процесс становления и развития балкарской литературы. Фольклор все еще остается неисчерпаемым источником вдохновения, опыта и мудрости для тех, кто сумеет им воспользоваться.

ЛИТЕРАТУРА

- BERBEROV B.A. (2011). Tema Narodnoy Tragedii v Karaçayevo-Balkarskoy Poezii (na materiale ustnoy i pismennoy slovesnosti 1943-2000 gg.). Nalçik: İzdatelskiy otel KBİGİ, 2011. 215 s.
- GAMZATOV G.G. (1986). Vzaimodeystviye Literaturı i Folklor: Problemi i Sujdeniya // Vzaimosvyazi folklorı i literaturı narodov Dagestana. Mahaçkala: Tipografiya Dagestanskogo filiala AN SSSR, 1986. S. 7-41.
- GATSAK V.M. (1975). Roman i folklor. İon Druse «Vremya naşey dobrotı» // Rol folklorı v Razvitii Literatur Narodov SSSR. Sb. statey / otv. red. i avt. vved. U.B. Dalgat. M.: Nauka, 1975. S. 16-38.
- GUZİYEVA M. (2003). Osnovniye Tendensii Razvitiya Nasionalnoy Literaturı Perioda 20-h - 30-h godov XX veka // Literaturnaya Kabardino-Balkariya. 2003. № 1. S. 133-141.
- KARAYEVA Z.B. (1989). Vzaimodeystviye Karaçayevo-Balkarskogo Folklorı i Sovremennoy Literaturı // Sovetskaya türkologiya. 1989. № 4.S. 49-54.
- MUSUKAYEVA A.H. (1993). Severokavkazskiy roman. Nalçik: Elbrus, 1993. 191 s.
- Ocherki (1981). Oçerki İstorii Balkarskoy Literaturı. Nalçik: Elbrus, 1981. 400 s.
- Rol folklorı (1975) Rol Folklorı v Razvitii Literatur Narodov SSSR. Sb. statey / otv. red. i avt. vved. U.B. Dalgat. M.: Nauka, 1975. 248 s.
- URUSBİYEVA F.A. (1972). Put k janru: Oçerk İstorii Janrov v Balkarskoy Literature. Nalçik: Elbrus, 1972. 174 s.

KAFKASLARIN CESUR SESİ: KERİM OTAR

Brave Voice of Caucasus: Kerim Otar

Adilhan ADİLOĞLU*

Öz: Kerim Otar, Karaçay-Malkar edebiyatının en önemli temsilcilerinden biridir. Bilhassa modern Malkar şiirinin; Kâzim Mõçü ve Kaysın Kuli ile birlikte üç büyük şairinden biri olarak kabul edilmektedir. Şiirlerinde güçlü bir lirizm vardır. Millet sevgisi ve yurt özlemi temalı şiirleri oldukça coşkulu ve duygu yüklüdür.

Anahtar Kelimeler: Kerim Otar, Karaçay-Malkar Edebiyatı, Modern Malkar Şiiri

Abstract: Kerim Otar is one of the most important representative of Karachay-Balkar literature. Especially, modern poetry of Malkar; he is known as one of the three greatest poets together with Kâzim Mõçü and Kaysın Kuli. His poems are strong in lyricism. His nation love and homesickness themed poems are very enthusiastic and highly emotional.

Key Words: Kerim Otar, Karachay-Balkar literature, modern poetry of Balkar

Makale Gönderim:
12.11.2015
Kabul Tarihi:
10.12.2015

* Dr. Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Ankara. E-posta: adilhanadiloglu@hotmail.com

Karaçay-Malkar edebiyatının en önemli temsilcilerinden biri olan Kerim Otar, bilhassa modern Malkar şiirinin; Kâzım Möçü ve Kaysın Kuli ile birlikte üç büyük şairinden biri olarak kabul edilmektedir. Şiirlerinde güçlü bir lirizm vardır. Millet sevgisi ve yurt özlemi temalı şiirleri oldukça coşkulu ve duygu yüklüdür.

Kerim Otar, 1912 yılında, Rusya Federasyonuna bağlı Kabardey-Malkar Özerk Cumhuriyetinde; Töben Bashan bölgesinde, Gırhojan köyünde doğmuştur. Babasının adı Saramırza Bey, annesinin adı Şaharhan Hanım'dır. Abdurrahman ve Abdullah adlarında iki ağabeyi olan Kerim Otar ailenin en küçük çocuğudur. Kerim Otar henüz bir yaşında iken babasını kaybederek yetim kalmıştır. Üç küçük çocuğuyla tek başına kalan annesi Şaharhan Hanım eşini kaybetmesinden sonra bir daha evlenmemiştir. Bu sebeple büyük maddî sıkıntılar yaşamış, çocuklarını binbir zorlukla büyötmüştür. Büyük oğlu Abdurrahman henüz sekiz yaşında iken çobanlık ve ırgatlık yaparak evin geçimine katkıda bulunmaya başlamıştır.

Kerim Otar ilk eğitimine doğduğu köyün mektebinde başlamıştır. Dört yıl süreli köy mektebindeki eğitimini tamamladıktan sonra köyde orta düzeyde bir okul mevcut olmadığından eğitimine devam edememiş; ağabeyleri gibi o da çobanlık ve ırgatlık gibi işlerde çalışmaya başlamıştır. Henüz çocuk sayılabilecek yaşta olan kardeşlerin üçü de elleri iş tutup evin geçimine katkıda bulunmaya başladıkları sırada annelerini kaybetmişlerdir. Türlü zorluklarla geçen uzun bir dönem sonrasında az da olsa rahatlayacağı bir zamanda, Şaharhan Hanım'ın bu ani vefatı, çocuklarını büyük bir yıkıma uğratmıştır. Bu durum, bilhassa küçük yaşta yetim ve öksüz kalan Kerim'in ruhunda derin yaralar açmış; ileriki yıllarda, babasına ve annesine duyduğu özlem ve sevgisi; çok duygulu bir şekilde yansıtaacağı şiirlerine kaynaklık etmiştir (Otarlanı, 1995:5).

Kerim Otar bir taraftan köyünde çobanlık ve ırgatlık gibi işlerde çalışırken, bir taraftan da, eğitiminin yarım kalması sebebiyle, kendini yetiştirmek için sürekli kitap okumaya başlar. Ancak o dönemlerde köy yerinde kitap bulmak da bir hayli sıkıntılıdır. Neyse ki, 1928 yılında köyde bir kütüphanenin açılmasıyla bu sıkıntı çözüme kavuşur. Okuma açlığıyla yanıp kavrulan Kerim Otar'ın büyük bir hevesle kütüphaneye gelerek sürekli kitap okuması, kütüphane görevlilerinin de dikkatini çeker. Görevliler bir süre Kerim Otar'ı kütüphaneye memur olarak işe alırlar. Böylelikle Kerim Otar doyusya kitap okuma imkânına kavuşur. Kerim Otar görevli olduğu kütüphanede okuduğu kitaplarla kendini yetiştirir. Müteakiben, 1930 yılında Nalçık şehrindeki Pedagoji Teknik Enstitüsüne kabul edilir. Burada dört yıl boyunca yüksek tahsil görür. 1934 yılında mezun olur olmaz aynı enstitüde yine dört yıl boyunca Malkar dili öğretmenliği görevini yürütür (Otarlanı, 1997:6).

Kerim Otar ilk eserlerini işte bu dönemde, yani 1930'lu yılların başlarında vermeye başlamıştır. Adının edebiyat sahasında duyulmaya başlaması; Kaysın Kuli, Canakayıt Zalihan, Azret Buday, Salih Hoçu, Habu Katsi ve Safar Makıt gibi genç şairlerle aynı zamana denk gelmektedir. Dönemin diğer şairleri gibi Kerim Otar da şiire yeni başladığı bu yıllarda Sovyet rejimine uygun eserler vermiştir; çünkü "Yeni Hayat"

kavramı, diğer genç şair ve yazarlarda olduğu gibi, onun için de yeni doğan bir “güneş” olmuştur. Bu dönemde daha çok Bolşevik ihtilali ve Sovyet rejimini öven, sosyalist toplumculuk fikrinin ön plana çıktığı, millî unsurların çok az yer bulduğu şiirler daha ön plana çıkmıştır. Ayrıca Rus edebiyatı sadece Karaçay-Malkar şairleri için değil, Rus olmayan bütün Sovyet halkları için bir model olmuştur. Buna uygun olarak “Proleter” Rus şairlerinin izinden Kerim Otar da yürümüştür.

Bununla birlikte, şair bu tür eserlerinde, çağdaşlarından farklı olarak, doğrudan “ihtilâl”, “devrim”, “sosyalizm” gibi jargon kelimeler kullanmak yerine, tabiat unsurlarından faydalanmak suretiyle oluşturduğu imgeleri tercih etmektedir.

Bu bakımdan, diğer şairlerin benzer temalı ve adeta “marş” niteliğindeki şiirleriyle mukayese edildiğinde, şairin bu tür eserlerinde bile estetik kaygıyı ön planda tuttuğu açıkça görülmektedir. Mesela şairin “**Çıpçıkçık Cırlaydı**” (Minik Serçe Ötüyor) başlıklı şiirinde, baharın gelişi tasvir edilmekte, henüz filizlenmeye başlamış olan vişne ağacının dalında, neşeyle öten minik serçe de baharı yani “Yeni Hayat”ın gelişini müjdelemektedir:

Kart murukkuların ete
Kış cuklara ketgendi
Caşıl dariy cıyırğın
Kiyib, caz da cetgendi

*Yaşlılar gibi ağır ağır
Kış uyumaya gitmiş
Yeşil ipek elbisesini
Giyip, bahar da gelmiş*

Ayrımay künlüm, çeget
Caş gâhinik kakğandı
Baçhada baliy gerek
Kurmaç kibik çakğandı

*Her yerde, güneyde, kuzeyde
Taze otlar yeşermiş
Bahçede vişne ağacı
Patlayıp filizlenmiş*

Carık önlü çıpçıkçık
Kelib koññandı añña
Kuvançın aytadı ol
Atıb kelgen caz tañña

*Tatlı sesli minik serçe
Gelip konmuş dalına
Sevincini anlatıyor
Gelen bahar sabahına*

Cırlaydı: Uyan teñnim!
Kobarğa zaman boldu
Seni çuvak ertdeniñ
Caz kuvvatından toldu

*Ötüyor: Uyan dostum!
Kalkma vakti geldi
Aydınlık sabahın
Baharın gücüyle doldu*

Uya işley turğanlay
Men işimi bölgenme
Seni kuvandırırğa
Kün bla teñ kelgenme.

*Yuvamı inşa ederken
Ben işimi yarım bıraktım
Seni sevindirmek için
Güneşle birlikte geldim.*

(Otar, 2012:22-23).

Şairin bu üslubu, ona, basma kalıp şairlerin arasından sıyrılıp çıkma imkânı vermiştir. Bütün Kuzey Kafkasyalı şairler proleter ideolojiye uygun bir şekilde “kollektivizm”, “kızıl asker”, “sosyalist hayat”, “kolhoz ve sovhoz hayatı” türkülerini “hep bir ağızdan” terennüm ederken; Kerim Otar eserlerinde tabiatı, tek bir insanın kendine has sevincini, mutluluğunu, iç duygularını, üzüntülerini, umutlarını dile getirmeye başlamış, hatta daha da ileri giderek, cesur bir şekilde, sosyalist bir toplumun asla kişisiz bireylerden oluşamayacağını söylemiş, bireyin değerine, tek bir insanın kalitesinin önemine dikkat çekmiştir.

Pek çok şair eserlerinde toplumsal temaları işleyerek genel geçer ifadelerle “biz”, “siz” gibi belli belirsiz kelimelere mağlup olurken; Kerim Otar halkının, tarihinin, kültürünün unsurlarını “ben” sözüyle ifade etmeyi başarmış; hiç kimsenin cesaret edemediği bir dönemde, binlerce kalabalığın ağzından çıkan basma kalıp ifadeler yerine; tek bir insanın değerini yükseltmiştir. Kerim Otar bu bakımdan sadece Karaçay-Malkar şairleri arasında değil, bütün Kuzey Kafkasya şiirinde adeta bir öncüdür. Edebiyat tarihçisi Prof. Dr. Zeytun Tolgur’un ifadeleriyle; “Kerim Otar, sadece Karaçay-Malkar şiirinde değil, bütün Kuzey Kafkasya’da, şiire can veren, onu yeniden yapılandıran, şiire lirizmi getiren birkaç şairden biridir. Hatta bütün Rusya’nın en meşhur şairleriyle mukayese ederek, Kerim Otar’ın onlara denk bir şair olduğunu söylersek mübalağa etmiş olmayız.” (Beygılları, 2008: 10).

Kerim Otar şiirdeki üslubu ve kabiliyeti sebebiyle, o dönemde edebiyat sahasını da kontrol eden, Sovyet yetkilileri tarafından hemen fark edilmiştir. Bilâhare şair 1936 yılında SSCB Şairler ve Yazarlar Birliğine dâhil edilir. Çok geçmeden de, 1938 yılında Kabardey-Malkar Ö.C. Yazarlar ve Şairler Birliği Başkanlığı görevine getirilir. Doğduğu memleketinde kütüphane memurluğundan Yazarlar ve Şairler Birliği Başkanlığı görevine yükselen Kerim Otar 1941 yılına kadar bu görevine devam eder (Otarları, 1995:6).

II. Dünya Savaşının başlaması üzerine, Kerim Otar hiç tereddüt etmeden savaşa katılmak için orduya yazılır. Hâlbuki iki büyük ağabeyinin de savaşta asker olarak görev yapması sebebiyle, kendisi askerlik görevinden muaf tutulmuştu. Buna rağmen Kerim Otar ısrarla ve kendi isteğiyle kaydını yaptırarak Sovyet ordusu saflarında yer almış, şiddetli çarpışmaların cereyan ettiği cephelerde Almanlara karşı bizzat savaşmıştır. Savaş sırasında ağabeyleri Abdurrahman ile Abdullah’ı kaybetmiştir. Ayrıca kendisi de savaşta ağır bir şekilde yaralanarak bir bacağına kaybetmiştir (Otarları, 1997:7).

Kerim Otar, bu dönemde yazdığı şiirlerinde, bizzat yaşayıp görmesi sebebiyle, savaşı çok canlı anlatmaktadır. Mesela, şairin “**Uruşnu Bir Suratı**” (Savaşın Bir Fotoğraf) başlıklı şiiri, sıcak bir çarpışma sonrasının tasvir edilmesi bakımından hakikaten çok çarpıcıdır:

Cay künnü çığarın saklay, şoş kalkuv
Etedile tüzde Orus elçikle
Kaynağan kazanlaça, köksül tılpuv
Cayadıla çuñnırlada kölçükle

*Yaz güneşinin doğmasını bekleyerek
Sessizce uyukluyor bozkırda Rus köyleri
Kaynayan kazanlar gibi mavimsi buhar
Yayıyor çukurlardaki su birikintileri*

Subay ak kayınçık, belinden sınıb
Catadı, top-ok üzüb. Andan azçık
Arlakda, taş ışığına kısılib
Cañnı kança, kızaradı gül hansçık

*Zarîf kayın ağacı belinden kırılmış
Yatıyor, şarapnel parçalamış. Onun biraz
Ötesinde, sığınak olmuş taşın bir kenarı
Taze kan gibi kızartıyor bir gül fidanı*

Soldat a, bir eski işin etgença
Olturub, baylaydı cañnı carasın
Ayrılmazsa, saban çek ötgença
Caşavnu bla ölümünü arasın.

*Asker ise sıradan bir iş yapıyormuş gibi
Oturmuş bağlıyor taze yarasını
Farkı anlayamazsın, iki tarla sınırı gibi
Hayat ile ölümün arasını.*

(Otar, 2012: 94-95).

Şair “Ant” (Yemin) ve “Azatlık Bayrağı” (Özgürlük Bayrağı) gibi şiirlerinde düşmana karşı vatani savunmak üzere halka coşkulu bir şekilde çağrı yaparken; “**Kim Biledi?**” (Kim Bilir?)” başlıklı şiirinde ise doğruluk ve adalet için savaşın her iki tarafında da canlar feda edilirken, geride kalan yetimlerin acıklı hallerine dikkat çekmekte, savaşın her iki tarafa da yıkım ve felâketten başka bir şey getirmediğine vurgu yapmaktadır:

Biz unutmaybız ata curtnu buyruğun
Ol aytadı: uvat da at duşmanı!
Cokdu anı añılaşınmaz cuğu
Tüzlük üçün biz ayamabız canı!

*Biz unutmayız ata yurdun buyruğunu
Diyor ki: parçalayıp yok et düşmanı!
Yoktur bunun anlaşılacak bir yanı
Doğruluk için biz sakınmayız canı!*

Alay uruş çekni eki canında
Amalsız öksüzle carsıvu meni
Carsıadı buşuvu sağışlarımnda
Kan bla cazdıra bu tizginleni

*Fakat savaşın her iki yanında
Çaresiz yetimlerin kederi, beni
Üzüyor acısı düşüncelerimde
Kanla yazdırıyor bu dizeleri*

Kim bileđi, har uruş takıykası
Talay sabiyni koya bolur öksüz
Buşuvla turadıla cerni basıb
Öksüzlege kalay carsımayık biz?!

*Kim bilir, savaşın her bir dakikası
Birçok çocuđu bırakıyordur yetim
Keder, üzüntü yeryüzünü kaplamış
Yetimlere biz nasıl üzülmeyelim?!*

Sabiy cürekge avurdu öksüzlük
Öksüz cürek kuançı cartı bolur
Mudah sağışlağa büsürevsüzlük
Buşuvlanı sezmevnü şartı bolur.

*Yetim kalmak çocuk yüreğine ağırdır
Yetimin yüreğindeki sevinç yarımındır
Hüzünlü düşüncelere hürmet etmeyen
Kederden, üzüntüden bihaber olandır.*

(Otar, 2012: 92-93).

Kerim Otar uzun bir müddet hastanede tedavi gördükten sonra malûl olması sebebiyle ordudan terhis edilerek “veteran” (gazi) unvanıyla ve başta “Kızıl Yıldız” nişanı olmak üzere pek çok kahramanlık madalyasıyla yurduna gönderilmiştir. Kerim Otar yurduna döndükten bir süre sonra büyük bir faciayla karşılaşır. 8 Mart 1944 tarihinde, dönemin SSCB Genel Sekreteri Josef Stalin’in emriyle, bütün Malkar halkı “savaş sırasında Almanlarla işbirliği içerisinde bulunarak vatana ihanet etmek” ithamıyla topyekün bir şekilde Orta Asya’nın muhtelif bölgelerine sürgün edilir. Hâlbuki sürgün edilen halkın tamamı yaşlılar, kadınlar, çocuklar ve ordudan terhis edilen Kerim Otar gibi ağır yaralı ve malûllerden ibaret idi. Çünkü eli silah tutabilen erkek nüfusun tamamı muhtelif cephelerde Almanlara karşı savaşımaya devam etmekteydi.

1944 yılının ilkbaharında, II. Dünya Savaşında büyük yıkımlar yaşayan Malkarlar savaş sonrasında hayatlarını yeniden tanzim etmek için canla başla uğraşıyorlardı. Bir gece yarısı, ansızın, yarım saat içerisinde, öz yurtlarından topyekün sürgün edilebilecekleri, hiç birinin aklının ucundan bile geçmiyordu. Malkarların sürgün edilmesinden kısa bir süre önce, 2 Kasım 1943 tarihinde, Karaçaylar da (63.323 kişi) aynı akıbete uğramışlardı (Laypanlanı, 1998:2).

5 Mart 1944 tarihinde Sovyet askerleri, Malkarların yurdunu kuşattılar. Halka “askerlerin dinlenmek için geldikleri” söyleniyordu. Zavallı halk da bunun için elinden geldiği kadar askerlere misafirperverlik etmeye çalışıyordu. 8 Mart 1944 günü sabaha karşı, Malkarlar sürgün edilmek için apar topar uyudukları yataklarından kaldırıldılar. Sovyet askerleri ellerinde otomatik tüfekler olduğu halde halkı (37.713 kişi) tren istasyonlarına yığarak hayvan vagonlarına doldurdular. Oğulları, kocaları, kardeşleri, babaları, yani kısacası bütün Malkar erkekleri cephede, Sovyet ordusu saflarında, Almanlara karşı savaşıırken, bu insanlar “vatan hainliği” suçlamasıyla hayvan vagonlarına doldurularak Kazakistan ve Kırgızistan’ın muhtelif bölgelerine sürgün edildiler (Sabançılı, 1994: 11, 24).

Kerim Otar da halkıyla birlikte sürgüne gitmiş; sürgün hayatını Kırgızistan’da geçirmiştir. Bir bacağı olmadığı halde, fabrikada işçi olmak da dâhil, pek çok işte çalışmıştır. Kerim Otar doğruluğun erdemine ve gerçek adaletin tecellisine yürekten inanan ve bunu sonuna kadar savunan; kararlı, cesur ve inatçı bir şahsiyettir. On üç yıllık sürgün hayatı boyunca halkının iade-i itibarı ve Kafkasya’daki öz yurduna geri dönüşü için kıyasıya mücadele vermiştir. Hatta halkının ata yurduna dönmesini sağlamak için en çok çabayı sarf eden insandır demek yanlış olmayacaktır.

Bununla ilgili olarak dönemin SSCB Genel Sekreteri Nikita Hruşçev’e bir de mektup yazma cesaretini göstermiştir. Hâlbuki daha önce Malkar ilim adamı Adilgeriy Sotta da, aynı sebeple J. Stalin’e yazmış olduğu bir mektup yüzünden 25 yıl Sibiryaya çalışma kamplarına sürgün edilmişti. Buna rağmen Kerim Otar büyük cesaretle, 1956 yılında N. Hruşçev’e “Malkar halkının haksız yere sürgün edildiğini, halkının iade-i itibarını ve öz yurduna dönmesine izin verilmesini” talep eden keskin bir mektup yazmıştır. İnsanların kendi gölgesinden korkarak yaşadığı bir dönemde, tarihin

kaydettiği en baskıcı rejimlerinden birinin başındaki kişiye böyle bir mektubu yazabilmesi için bir insanın cesareten öte halkına karşı sınırsız ve coşkun bir sevgi beslemiş olması gerekir ki Kerim Otar'da bütün bu hasletler ziyadesiyle mevcut idi (Mokayev, 2003:314).

Kerim Otar bu çileli sürgün döneminde de şiir yazmayı bırakmamıştır. Şairin eserleri, sürgündeki diğer Karaçay-Malkar şair ve yazarlarıyla birlikte hazırlayıp yayınladığı “Karındaşını Sözü” (Kardeşin Sözü), “Caşavubuznu Bayrağı” (Hayatımızın Bayrağı), “Bizni Sözübüz” (Bizim Sözüümüz), “Birge Cırlayık” (Birlikte Şarkı Söyleyelim), “Ciltinle” (Kıvılcımlar) adlı şiir antolojilerinde yer almıştır. Ayrıca 1956 yılında sadece kendine ait şiirlerin yer aldığı “Colla” (Yollar) adlı şiir kitabı da yayınlanmıştır.

Sürgün yıllarının en çileli dönemlerinde dahi pek çok Karaçay-Malkar şairi eserlerinde hâlâ sosyalizmin ve Sovyet rejiminin erdemlerinden bahsederken; savaşta yurdunu düşmandan korumak için iki ağabeyini ve bir bacasını kaybeden Kerim Otar halkına bu zulmü reva gören idarenin daima karşısında olmuştur.

Şiirlerinde; halkının haksız yere sürgün edildiğini, düzenin hep böyle devam etmeyip, adaletin mutlaka tecelli edeceğini ve halkının masum olduğu gerçeğinin bir gün ortaya çıkacağını işlemekte; sürgünde çile çeken halkını sabretmeye ve birlik olmaya davet etmektedir. Ayrıca şairin bütün bu şiirlerinde mecazî veya dolaylı bir anlatım yerine; doğrudan, açık, sert ve eleştirel bir üslup kullanmış olması da oldukça dikkat çekmektedir (Tolgurov-Hulçayeva, 2012:4).

Malkar Türkleri on üç yıllık sürgün hayatından sonra, Sovyet Yüksek Şurasının 1957 yılında aldığı bir kararla öz yurtlarına geri dönebildiler. Komünist Partinin 50’nci yılında yapılan 20’nci toplantısında: “Malkarların iftiraya kurban gittiği, suçsuz yere sürgün edildikleri” açıklanmıştır. 14 Kasım 1989 tarihinde SSCB Parlamentosu: “Zorla sürgün edilen halkların, kanun dışı yollarla ve haksız yere sürgün edildikleri ve iade-i itibarları” hakkındaki görüşlerini deklare edilmiştir. Böylelikle, SSCB Yüksek Şurası 1930-40’lı yıllarda sürgün edilen halklardan özür dilemiştir. 16 Nisan 1991 tarihinde, Rusya SSC Parlamentosu, “Sürgüne tabi tutulan halkların aklanması ve iade-i itibarı hakkındaki kanunu” kabul etmiştir. Öte yandan, Malkar halkı çileli ve türlü zorluklarla dolu sürgün hayatı dönüşünde nüfusunun yarıdan fazlasını kaybetmiş durumdaydı.

Sürgünden döndükten sonra Karaçay-Malkar edebiyatının yeniden canlandırılması için yapılan çalışmalarda Kerim Otar’ın çok büyük emeği vardır. İlk olarak Karaçay-Malkar Türkçesiyle yayınlanan “**Suyohluk**” (Dostluk) adlı edebiyat dergisini kurmuştur. Genel yayın yönetmeni olduğu bu dergiyle, uzun bir dönem adeta ölüm uykusuna zorlanmış olan Karaçay-Malkar şiirini tekrar canlandırmayı başarmıştır. Ayrıca sadece dönemin yetkin şair ve yazarlarını bu dergi etrafında toplamakla kalmamış; bu dergiyle genç şair ve yazarların da yetişmesine imkân sağlamıştır.

Kerim Otar bu dönemde kaleme aldığı eserlerinde, sürgün hayatında pek çok zulme maruz kalan ve dayanılmaz çileler çeken halkına, manevî bakımdan destek vermeye çalışmaktadır. Meselâ “**Alma Terek**” (Elma Ağacı) başlıklı şiirinde şair, ne kadar zulme uğrasa da, ne kadar yok edilmeye çalışılsa da, körpe bir fidan gibi tekrar yeşerip filizleneceğini, yıldırım düşmesi sonucu yanıp kül olan bir ağaca benzettiği halkının ne kadar sağlam köklere sahip olduğunu anlatmakta, böylelikle halkının ümitsizliğe kapılamaması yönünde mesajlar vermektedir:

Birde eliya urğandı da, alma
Terekni, küydürgendi da ketgendi
Ozub barğan colovçu, körüb, aña
Teñineça carsıy, buşuv etgendi

*Bir defasında yıldırım çarpmış, elma
Ağacını, yakıp kül ederek gitmiş
Oradan geçen bir yolcu görmüş, ona
Bir dost gibi üzülmüş, kederlenmiş*

Ol terek, salkınında ıskı bere
Colovçuğa köb künde carağandı
Endi va karalıb turadı, öre
Turuk bolub, colovçu cılağandı

*O ağaç, gölgesiyle bir sığınak gibi
Yolcuya pek çok defa barınak olmuş
Şimdi ise kararmış, kurumuş, kül
Kömür olmuş, yolcu da çok ağlamış*

Colovçu ketgendi uzak coluna
Talay cıldan a ol kayta kelgendi
Karasa ol küygen turuk canında
Caş alma terek çakğanın körgendi

*Yolcu devam etmiş uzun yoluna
Bir zaman sonra geri gelmiş
Bir de ne görsün, kurumuş ağacın yanında
Körpe bir fidanın filizlendiğini görmüş*

Anda, terekni tamırın eliya
Küydürälmağanın añağandı
O, kalay alamatdı, dey, bu duniya!
Kuvanıb, ekinçi da cılağandı.
(Otar, 2012: 70-71).

*Orada, ağacın kökünü yıldırımın
Yakıp kül edemediğini anlamış
“Ah, ne muhteşem” demiş “bu dünya!”
Sevinçten bir kere daha ağlamış.*

Kerim Otar’ın hayatında, çağdaş Karaçay-Malkar şiirinin kurucusu olarak kabul edilen Kâzım Möçü’nün özel bir yeri vardır. Çünkü Kâzım Möçü’yü ve eserlerini ilk defa keşfeden, onu modern edebiyat dünyasına ilk kez tanıtan Kerim Otar olmuştur. Şair, 1940 yılında, Kâzım Möçü’yü Şıkı köyünden Nalçık şehrine getirmiş, Kabardey-Malkar Şairler ve Yazarlar Birliğinin asil ve daimi üyesi olmasını sağlamıştır. Ayrıca Kerim Otar, Kaysın Kuliy ile birlikte, Kâzım Möçü’ye bilhassa dindarlık suçlamasıyla zulüm etmek isteyenlerin karşısında olmuş, her daim onu koruyup kollamıştır. Kerim Otar, Kâzım Möçü’nün evladı da olmuş, ona arkadaşlık da etmiştir. Kendisi de Kâzım Möçü’nün büyük sevgisine ve iltifatlarına mahzar olmuştur. Kâzım Möçü’nün Kerim Otar’a ithafen yazmış olduğu “**Kerimge**” (Kerim’e) başlıklı bir eseri vardır:

Kelseñ sen eski üyümü körürse
Meni eski gürbecime kirirse
Meni kalay cazğanımı bilirse
Sen çaşım, Kaysınça “teli” tüyülse

Kadırlağa minib örlerbiz elge
Nazmuçu, tohtamay baradı örge
Har adamğa cürek bla kan birdi
Nazmuçuğa nazmu bla can birdi

Nazmuçu nazmuçuğa karındaşdı
Anı añılamağan nazmuçu boşdu
Temir işleyme, nazmula cazama
Aksak bolsam da men sizni ozama

Lakırdanı kertige tergemegiz
Kart silhır bolğandı, mahtanadı, demegiz
Lakırdasız duşmanımız çaşasın
Carık sözsüz bizni cavubuz kalsın

Carık söz üyde çırak kibik canadı
Carık söz çaşavubuznu carıladı.
(Otar, 2012: 20-21).

*Gelirsen sen eski evimi görürsün
Benim eski demirci dükkânıma girersin
Benim nasıl yazdığımı bilirsın
Sen oğlum, Kaysın gibi “deli” değilsin*

*Katırlara binip çıkarız köye
Şair, durmadan gider yükseğe
Her insan için yürek ile kan birdir
Şair için şiir ile can birdir*

*Şair şairin kardeşidir
Bunu anlamayan şair boşdur
Demiri işliyorum, şiirler yazıyorum
Aksak olsam da ben sizi geçiyorum*

*Lâtifeyi gerçek saymayın
İhtiyar bunamış, övünüyor, demeyin
Düşmanımız lâtifersiz yaşasın
Düşmanımız tatlı sözsüz kalsın*

*Tatlı söz evde lamba gibi yanar
Tatlı söz hayatımızı aydınlatır.*

Bütün hayatını halkına ve millî kültürün gelişmesine adan Kerim Otar 1974 yılında vefat etmiştir. Şairin adı daima Kâzim Möçü ve Kaysın Kuliy ile birlikte anılmakta ve onlarla denk sayılmaktadır. Karaçay-Malkar edebiyatının mihenk taşlarından biri olarak kabul edilen Kerim Otar’ın Karaçay-Malkar Türkçesi ve Rusça olmak üzere yirmiden fazla kitabı yayınlanmış; ayrıca edebî şahsiyeti ve eserleri üzerine pek çok çalışma yapılmıştır.

KAYNAKLAR

- BEGİYLANI, Abdullah. (2008). *Malkar Poeziyanı Antologiyası XX Ömür*. Nalçık: El-Fa Kitap Basma.
- MOKAYEV, M.H. (2003). *Otarları Kerimni Üsünden Nazmula, Statyala, Essele, Esgerivle*. Nalçık: Elbrus Kitap Basma.
- LAYPANLANI, Kaziy. (1998). *“Halkğa Etilgen Zorluk”*, Karaçay Gazet, No: 49, Çerkessk.
- OTARLANI, Kerim. (1995). *Duniya Tınçlığın Tileyme Kadardan*. Haz: R.K. Otarova. Nalçık: El-Fa Kitap Basma.
- OTARLANI, Kerim. (1997). *Saylamala*. Haz: Mokalanı Magomet, Otarları Rimma. Nalçık: Elbrus Kitap Basma.
- OTAR, Kerim. (2012). *Şairin Sözü*. Haz: Adilhan Adiloğlu. Ankara: Yüce Erek Yayınevi.
- SABANÇILANI, Hacı-Murat. (1994). *“Malkar Halkğa Etilgen Zorluk”*, Mingi Tav Jurnal, No: 3, Nalçık.
- TOLGUROV, Z.H.-HULÇAYEVA, M.H. (2012). *Poeziya Kerima Otarova*. Nalçık: İzdatelstvo Elbrus.

ÖMER HAYYAM VE KAYSIN KULİYEV

Omar Hayyam and Kaisyn Kuliye

M. Said ARBATLI *

Öz: 1930'lu yıllarda ilk edebî ürünlerini yayımlamaya başlayan Kaysın Kuliye, Karaçay-Malkar edebiyatının en önemli şairi kabul edilmektedir. Kendi döneminde tüm Sovyetler Birliği'nde iyi bilinen şairin ünü Demir Perde'nin sınırlarını da aşmış, eserleri yüz yirmi dile çevrilmiştir. En temelde kendi halkının zengin sözlü edebiyatından beslenen Kaysın, bunun yanında Doğu ve Batı'dan çok geniş bir yelpazede okumalar yapmış ve bunlardan az ya da çok etkilenmiş, yararlanmıştır. Bu bağlamda, Ömer Hayyam'ın şairin kültür dağarcığında özel bir yeri vardır. Hayyam için bir şiir de kaleme almış olan Kaysın Kuliye, Ömer Hayyam'ın hem şiirinden hem de hayat felsefesinden etkilenmiş, şiirlerinde de Hayyam'inkine benzer bir dünyaya bakış sergilemiştir. Bazı yönlerden büyük benzerlikler karşımıza çıkarken bazı konularda Kaysın fikren Hayyam'dan ayrılmaktadır. Bu çalışmada, Ömer Hayyam'a atfedilen rubailerde en çok üzerinde durulan temalara Hayyam'ın ve Kuliye'nin bakış açıları karşılaştırılarak benzerlik ve farklılıklar tespit edilecek, bundan yola çıkılarak da Hayyam'ın Kuliye üzerindeki etkisi belirlenmeye çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Ömer Hayyam, Kaysın Kuliye, Karaçay-Malkar edebiyatı, Hayyam felsefesi

Abstract: Kaisyn Kuliye who began publishing his first literary works in 1930s is considered the most distinguished poet of Karachai-Balkar literature. During his time he was well known all over the Soviet Union and his reputation reached beyond the 'Iron Curtain' and his works have been translated into one hundred twenty languages. Basically fed by his people's oral literature Kuliye read Western and Eastern literature as well. Naturally these literature have somewhat affected him. In this respect Omer Hayyam has a special place in his cultural accumulation. Writing poems for Hayyam, Kuliye has been affected by his poetry and his philosophy. Therefore he presents a world similar to Hayyam's in his poetry. Although there are very similar views, sometimes Kuliye differs from Hayyam in some aspects. In

Makale Gönderim:
13.10.2015
Kabul Tarihi:
03.12.2015

* Yrd. Doç. Dr., Alanya Alaaddin Keykubat Üniversitesi, marbatli26@gmail.com

this work we will focus on Hayyam's and Kuliyeu's approach towards the most appearing topics in quatrains which is attributed to Hayyam. By doing so similarities and differences will be revealed and thus Hayyam's effect on Kuliyeu will be analyzed.

Key Words: Omer Hayyam, Kaisyn Kuliyeu, Karachai-Balkar Literature, Hayyam's Philosophy

GİRİŞ

Edebiyat, müzik, resim, mimari ya da sinema... Hangi dalda olursa olsun her bir sanatçı kendi döneminde yaşayan veya kendisinden önce yaşayıp eser bırakmış başka sanatçı (lar) dan az ya da çok etkilenmektedir. Burada önemli olan etkilendiklerini taklit edip etmediğidir. Büyük sanatçı her ne kadar sanatsal anlamda pek çok şeyle beslense de bunları kendi ruhunun süzgecinden geçirip kabiliyetiyle yoğurarak yeni ve özgün bir eser ortaya koyar.

Karaçay-Malkar şairi Kaysın Kuliyev de bu kategoride sayabileceğimiz önemli bir sanatçıdır. Yaşadığı ülkenin “özgün ve özgür” eser ortaya koymanın çok zor olduğu bir döneminde edebiyat hayatına atılmış olmasına rağmen, kendine has bir söyleyiş ortaya koymayı ve kalemini ideolojiye esir etmemeyi başarmıştır.

1917 yılında bugünkü Kabardin-Balkar Cumhuriyeti’nin Yukarı Çegem bölgesinde dünyaya gelen Kaysın Kuliyev, ilk ve orta öğrenimini memleketinde tamamladıktan sonra Moskova’daki Lunaçarskiy Devlet Tiyatro Enstitüsü’nde okudu, akşamları ise SSCB Yazarlar Birliği’nin Edebiyat Enstitüsü’nde verilen yüksek edebiyat kurslarına devam etti. Çocuk yaşta şiir yazmaya başlayan Kaysın, kısa zamanda dikkat çekti. II. Dünya Savaşı’nın patlak vermesiyle birlikte gönüllü olarak askere gitti ve paraşütçü olarak Alman ordusuna karşı savaştı (Hacilanı vd., 2002: 371). Cepheye ciddi şekilde yaralanan şair burada gördüklerini ömrü boyunca unutmadı. Bu etki savaştan çok sonra dahi zaman zaman şiirlerine yansımıştır. 1944 yılında tüm halkıyla birlikte Kaysın’ın hayatında yeni ve çok acı bir dönem başladı. SSCB Yazarlar Birliği’ndeki dostları, özellikle de Boris Pasternak’ın çabalarıyla kendisi için özel izin alınmasına rağmen, Stalin’in emriyle topyekûn sürgün edilen halkının ardından kendi isteğiyle Kırgızistan’a sürgüne gitti (Kuliev, 1975: 20-22). Yaklaşık on dört yıl boyunca sürgün hayatı yaşayan şairin kitaplarını bastırması hatta şiir yazması yasaklanmıştır. 1957 yılında geri dönüş izni verilince yine halkıyla birlikte anavatanı Kafkasya’ya dönmüş ve edebî çalışmalarına hız vermiştir. Kitapları ardı ardına yayımlanmaya başlayan Kaysın’ın şiirleri her kesim tarafından sevilerek okunmuş, ünü kısa zamanda Sovyetler Birliği sathına, hatta Asya ve Avrupa’ya yayılmış, şiirleri yüz yirmi dile çevrilerek yayımlanmış ve dünyanın pek çok yerinden davet alarak pek çok ülkeyi gezmiştir. Hayattayken Maksim Gorki Edebiyat Ödülü ve Sovyetler Birliği Devlet Ödülü’ne layık görülen Kuliyev, öldükten sonra da Sovyetler Birliği’nin en saygın ödülü sayılan Lenin ödülüyle taltif edilmiştir. Bu arada milletvekili de seçilen Kaysın uzun yıllar devlet adamı olarak da görev yapmıştır (Tolgurlanı, 1963: 2). Bütün hayatı boyunca pek çok zorlukları tecrübe eden Kaysın Kuliyev 1985 yılında, henüz genç denebilecek bir yaşta hayata gözlerini yummuştur.

Asıl adı Gıyaseddin Ebu’l Feth Ömer İbni İbrahim’el Hayyam Nişapurî olan Hayyam ise İran’ın Nişabur kentinde dünyaya gelmiş olan büyük bir düşünür, bilim

adamı ve şair olarak bilinmektedir (Kenar, 2014: 9). Doğum tarihi tam olarak bilinmemekle beraber 1048 yılında doğduğu kabul edilmektedir (Polat, 2008: 20).

Ömer Hayyam yüzyıllardır ilgili insanların kafasını meşgul eden bir muammadır. Hakkındaki pek çok konuda kesin bilgiler olmamasından dolayı, hakkında yapılan yüzlerce araştırmaya rağmen herkes onu kendine göre yorumlamıştır ki işin aslı bu durum da kafaları daha da karıştırmaktadır. Bazı araştırmacılar Hayyam'ı "oryantalizmin ortaya çıkartıp Müslümanlara model olarak sundukları bir şahsiyet", "Batılıların 19. asırda tasarladıkları kültürel bir proje" olarak görürken (Coşkun, 2013), bazıları ise onun akıl yoluyla Allah'ı bulmaya çalışan bir arif olduğunu iddia ederler (Pûrnâm-dârîyân). Her ne kadar Coşkun (2013) Hayyam'ın 19. asırda tanındığını, Osmanlı hatta İran şairlerinin onu tanımadığını iddia ediyor olsa da; Nefî, Eşref Paşa, Belîğ gibi Divan şairlerinin bazı şiirlerinden Hayyam'ın o dönemlerde de rubaîde kıyas unsuru olarak kabul edilecek kadar meşhur olduğu anlaşılmaktadır (Yekbaş, 2009: 1180-1184). Büyük Selçuklu veziri Nizamülmülk'ün yakın dostu olan Hayyam, Selçuklu sultanı Melikşah tarafından İsfahan'a davet edilmiş ve sarayın müneccimbaşı olarak atanmıştır. Hayyam'ın rubaileri dışında cebir, geometri, fizik, müzik ve felsefe hakkında da eserleri, astronomiyle ilgili de önemli çalışmaları vardır (Güzelyüz, 2011).

1. Kaysın Kuliyeve ve Ömer Hayyam

Hayyam sadece rubaî biçiminde şiir kaleme aldığı bilinmektedir. Hayyam'ın rubailerinin sayısı, hatta hangi dördlüklerin kesin olarak ona ait olup olmadığıyla ilgili bilgi yoktur. Fakat farklı baskılardaki sayı farklılıkları ona atfedilen pek çok dördlüğün olduğu izlenimini güçlendirmektedir. Ömer Hayyam incelemecilerine göre Hayyam rubailerinin sayısı yüz kadardır (Kırca, 2013: 23); buna karşın Hayyam tarafından yazıldığı ileri sürülen beş bine yakın rubaî olduğu tahmin edilmektedir (Kenar, 2014: 18). Fakat bunun daha da ötesinde, "Kim bilir? Belki de Hayyam gerçekten bir tane bile rubaî yazmadı. Sonuçta, kendi el yazısı ile yazılmış herhangi bir dördlük bulunamadı." (Kenar, 2014: 24).

Gerçekten ona ait ya da değil; fakat Hayyam'a atfedilen rubailerin içerdiği fikir ve felsefenin yüz yıllardır tüm dünyada insanları etkilediği muhakkaktır. Bizim de bu çalışmada esas aldığımız, Ömer Hayyam'ın şiirlerinden yorumlanarak çıkarılmış ve onunla ilgili yapılmış araştırmalarda hemen hemen ortak olarak belirtilen hayat görüşü ve felsefedir.

Hayyam'ı Batınî şiirin en önemli temsilcilerinden biri olarak kabul eden Öztürk (2014: 18) onun sanatı ve dünyaya bakışı ile ilgili karakteristik özellikleri şu şekilde sıralamaktadır: 1. Akılcı düşünceye sahiptir. 2. Bu dünyayı yaşamayı salık verir. 3. Haksızlıklara karşı durur. 4. Şiirlerinde "Aşk, şarap, dünya, insan hayatı, yaşama sevinci, geçici dünya" temaları konu edinilmiştir. 5. Şiirlerinde felsefe ön plandadır. 6. Hümanist görüşleri savunmaktadır. 7. Şiirlerinin temel özelliklerinden biri sade ve kolay anlaşılır olmasıdır.

Kaysın Kuliyev'in şiirlerine baktığımızda da yukarıdaki maddelerle büyük oranda benzeştiğini görmekteyiz; ancak hem tematik anlamda hem de hayata bakış anlamında arada bazı farklar vardır. Kaysın da şiirlerinin dışında, kişisel hayatında da daima dik durmuş, haksızlıklara karşı olmuştur. Şiirleri felsefî derinliğe sahip olmasına rağmen sade ve anlaşılırdır. Şiirde sanat gösterisi yapmanın gereksiz olduğunu düşünmektedir (Kuliev, 1975: 397). İçinde yettiği Sovyet sisteminin de etkisiyle “Toplum için sanat” ilkesini savunmuştur. Akılcı düşünceye ve hümanist bir anlayışa sahiptir. Dünyaya bağlıdır, yaşamayı sever; ancak Hayyam'daki gibi bir hedonistlik ve bedbinlik görülmez.

Tema yönüyle baktığımızda da Kaysın'ın Hayyam'ın dörtlüklerinde karşımıza çıkan aşk, dünya hayatı ve nitelikleri, ölüm, yaşlılık, yaşama sevinci gibi konuların dışında da pek çok mevzuyla dair şiirler kaleme aldığı görülür. Kuliyev özellikle şiirlerine en sık konu ettiği vatan, tabiat temaları ve sosyal konulu şiirleriyle Hayyam'dan ayrılır. Burada bir meseleye de izah getirmekte yarar var: Kaysın Kuliyev büyük oranda yaşadığıyla yazdığı paralel giden bir sanatçıdır. Dolayısıyla da onun şiirinin büyük oranda kendisini yansıttığını söyleyebiliriz. Ömer Hayyam'ın şiirleri içinse aynı şeyi söylemek zordur. Zira daha önce de ifade ettiğimiz gibi, bu rubailerin kesin olarak Hayyam'a ait olduğunu söylemek dahi mümkün değildir. Dolayısıyla bu çalışmada – olabildiğince şairlerinden bağımsız olarak- sadece elimizdeki şiirler esas alınacaktır. Bu bağlamda, her iki sanatçının ele aldığı temalardan ortak olanlarını ayrı başlıklar halinde ele alarak iki şairin bu konulara bakış açılarını ortaya koymak, Hayyam'ın Kaysın üzerindeki etkisini belirleme konusunda faydalı olacaktır. Çalışmada Hayyam'ın etkisi incelendiği için de yapılacak karşılaştırma onun şiirlerinde en sık karşılaştığımız temalar üzerinden yapılacaktır.

1.1. Aşk/ Sevgi

Şiir denilince ilk akla gelen tema aşk olmakla birlikte şiirlerinde hiç bu olguya yer vermemiş şairler de tabii ki mevcuttur. Hayyam ile Kaysın hem aşk hem de “sevmek” ile ilgili şiirler kaleme almışlardır; fakat aralarında birtakım farklar mevcuttur.

Hayyam belirli bir sevgiliye olan aşkı dile getiren hiçbir şiir yazmamıştır. Bu şiirler daha çok Divan şiirindeki gibi muhayyel bir sevgiliye/ güzele hitaben yazılmıştır ki bu da –Divan şiirinin de dayandığı temellerden olan- İran şiir geleneğine uygun bir yaklaşımdır. Hayyam'ın şiirlerinde sevgili, çoğunlukla, şaraptan bahseden dörtlüklerde içki meclisinin ortamını tamamlayan bir unsur gibidir. Bunun yanında, aşkı/ sevgiyi bir kavram olarak ele alan, adeta onu farklı biçimlerde tanımlayan dörtlükleri de mevcuttur ve dikkat çekicidir. Bunların içinde sevmek fiilini adeta kutsayan, onu her şeyin üstünde ve “hayatın manası” olarak (Kırca, 2006: 107) gören,

Sevgiye yer vermemişsen gönlünde:
Ha mescitte olmuşsun ha kilisede.

Aşk defterine yazılmışsa adın;
Cennet, Cehennem kaygısından sana ne? (Kırca, 108)
gibi dörtlükler olduğu gibi, Divan şiirinde sıkça karşılaşılan “rind-zahid” karşılaştırmasının yapıldığı rubailer de görülür:

Medresenin sözü vardır, tekkenin hali,
Sözden, halden öteye gider, aşkın yolu.
Müftünün, vaizin en iyisini getirsen
Aşkın mahkemesinde tutulur dili (Kenar, 2014: 305).

Ayrıca, Fuzuli’nin “Aşk imiş her ne var âlemde, ilm kîl ü kâl imiş ancak.” şeklinde ifade ettiği düşüncenin paralelinde bazı dizelere de rastlanmaktadır.

Hayyam’ın şiirlerinde görülen aşkın tasavvufî manalar ihtiva ettiğini iddia edenler de olmakla birlikte araştırmacıların çoğu onun kastının maddî olduğunu düşünmektedirler.

Kaysın ise aşkı dile getiren şiirlerini çoğunlukla ismi dahi belli¹ kadınlara yazmıştır; fakat aşk/ sevgi kavramını müstakil olarak konu edinen şiirleri de mevcuttur. Sevdği kadınlara yazdığı bu şiirlerde en çok dikkat çeken nokta, çoğunda sevgiliyle tabiatın özdeşleştirilmesidir. Şair en çok sevdiği iki varlığı birlikte anar: Vatan tabiatı ve sevgili. Bu dizelerde adeta tabiat sevgili, sevgili de tabiattır. Çoğunlukla sevdiği tabiattan benzetmelerle anlatır:

Senin kara saçların, uzun saçların
Dökülürünce arkana,
Bakıyorum da benziyor o
Bedik³’te sağanak yağmura.

Sen gülünce, dişlerini
Yüce Dıhtav²’ın karına
Benzetiyorum, aydınlık sesini
Dağ pınarlarının avazına (Kuli, 2007: 95)

Kesin olarak söyleyebileceğimiz ise ondaki aşkın maddî ve dünyevî olduğudur. Tıpkı Hayyam gibi o da sevgiyi üstün bir makama yerleştirir. Bir şiirinde “Dünyada nasıplilerdendim: Aşkı tecrübe ettim, işimi yaptım.” der. Bundan da anlaşılabilceği gibi Kaysın hayatta mutlu olmanın sırrını yüreği sevgiyle dolmak ve üzerine düşen vazifeyi hakkıyla yapmak olarak özetlemektedir. Ona göre pek çok kötülüğün, savaşın, çirkinliğin olduğu bu dünyada insanları kurtaracak olan aşk/ sevgidir. O her zaman sevginin, iyiliğin kötülüğe, savaşa, nefrete galip geleceğine inanır (Arbatlı, 2012: 250-251). Bu hislerini 1984 yılında, yani ölümünden bir yıl önce Rostov’da hastanede yatarken yazdığı “Uruş Bla Süymeklik (Savaş ile Sevgi)” adındaki şiirinde dile getirir:

¹ Kaysın Kuliye’v’in ilk gençlik yıllarında ve savaş döneminde ilk aşkı Leyla’ya; Kırgızistan’da sürgündeyken önce Natifat isimli bir kıza, daha sonraları ise aynı zamanda evlendiği Maka’ya; son olarak da altmış yaşındayken yaptığı son evliliğinin kahramanı genç Elizat’a yazdığı şiirleri mevcuttur.

² Kabardin-Balkar bölgesinde bir dağ.

³ Kafkasya’da bir vadi.

Savaş öldüremedi sevgiyi.
Mermiden, toptan da güçlüdür o,
Kana boğsa da yeri, göğü,
Savaş gidiyor, sevgi kalıyor (Kuli, 2010: 288).

1.2. Dünya, Hayat

“Hayyam 'ın felsefi yönü ağır basan pek çok rubaisinde insanın yokluktan gelip yokluğa gittiği ve bu sebeple içinde bulunulan anın iyi değerlendirilmesi gerektiği düşüncesi hâkimdir. Hayyam varlığı bir muamma olarak görmekte ve bu muammayı çözmeye çalışmanın boşuna olduğunu söylemektedir.” (Kırlangıç, 2007: 68) Bundan dolayı da insan “alabildiğine yaşamal”, vaktini boşa geçirmemelidir:

Bir tek soluğun bile boşa gitmesin,
her solukta alabildiğine yaşa,
bu dünya bahçesinin anasıdır yaşamak.
Ama durmaz, uçar gider yel gibi (Kadir, 1969: 80).

Burada belirtmeliyiz ki Hayyam'ın gerçek hayatı ile ona atfedilen şiirlerde gördüğümüz dünyaya bakış birbiriyle tezat oluşturmaktadır. Rubailerde dünyada geçirilen kısa zamanın zevk ve eğlence içinde geçirilmesi salık verilirken, onun gerçek hayatında bu şekilde yaşamadığı bilinmektedir. Hayyam bütün ömrünü ilmî çalışmalarla, fikir, felsefe ve araştırmayla geçirmiş; mütevazı bir hayat sürmüştür. Ardında bıraktığı farklı pek çok bilim dalında yazılmış eserleri, buluşları bunun en büyük ispatıdır. Bununla birlikte onun edebî anlamdaki etkisi şiirleri vasıtasıyla olduğu için çalışmada onun rubaileri esas alınacaktır.

Şiirlere göre insan için Cennet de Cehennem de dünyadadır. Esasen dünyanın bizzat kendisi yalandır, aldatmacadır, gelip geçicidir. Bu rubailere göre Hayyam bu adaletsiz, acılarla dolu dünyaya geldiğine bin pişman gibidir. Bundan dolayı, hiç yaratılmamış olmayı bir nasip olarak görür. Fakat madem bu dünyaya gelmişiz, o zaman açgözlülük etmeden, hırsla kapılmadan elinde olan anını zevk içinde geçirmeye bakmak, yani dünyada kendi cennetini yaratmak en iyisidir:

Dünya yıkık ömür sarayımızdır,	İki kapılı bu handa insanın nasibi:
Ceyhun akan kanlı gözyaşımızdır,	Can verme korkusu ve gönül derdi madem ki:
Cehennem çektiğimiz sıkıntılar,	En mutlu bir nefesçik yaşayandır âlemde
Cennetse hoş geçen bir anımızdır.	Ve en kaygısız dünyaya hiç gelmeyen kişi.

(Kırca, 2006: 79-80)

Hayyam hakkında etraflı bir incelemesi bulunan Seratlı (2006: 75) onun dünya ve hayata bakışını ve esasen ondan önce ya da sonra pek çok kişi tarafından da dile getirilen bu düşünce tarzını ifade ettiği rubailerin çok sevilme sebebini çok iyi özetlemiştir: *“Şiirlerinde din bağı, vatan sevgisi, insanlığa hizmet amacı gözetmeyen Hayyam 'ın kendine özgü bir düşünüşü, kâinat hakkında özel bir felsefesi vardır. Onun*

inancına göre şarap içmek, gençleri ve güzelleri sevmek, mehtabı seyretmek, müzik dinlemek, seher yeli, yeni açmış güller bir rüya gibi gelip geçen yaşamın gerçekleridir. Hayyam bizlere ‘her şey boşve geçicidir; öyleyse hemen şimdi zevkimize bakalım, hayatın amacı ancak budur!’ der. Ama bunları o kadar olağanüstü bir sanatla ifade eder ki bu şiirsel ifade, taklit edilemeyen bir üslup olarak kendisine münhasır kalmıştır.” Bu bağlamda diyebiliriz ki Hayyam hayata bir anlam yüklemeyi. İnsanın yaratılışının da bir amacı yoktur.

Sır saklamasını bilersen Hayyam söyler,
İnsanoğlu nedir, ne yapar, ne eder;
Dert çamuruyla yoğrulup gelir dünyaya,
Yer, içer, karın doyurur ve çeker gider (Öztürk, 2014: 25).

Kaysın’da ise hayatın bir görev olduğu, her insanın bu dünyaya gelmesinin bir amacı, yani bir vazifesi olduğu ve bu vazifesini ifa etmesinin kişiyi mutluluğa götüreceği inancı hâkimdir. Batı düşüncesinde insanı ve hayatı tanımlama ve anlamlandırma çabaları içinde de gördüğümüz bu yaklaşımda hayatın programlanması meselesi de önemli yer tutmaktadır. Hz. Muhammed’in “Hiç ölmeyecekmiş gibi dünya için, yarın ölecekmiş gibi ahiret için çalış” hadisini hatırlatan Emile Littre’nin şu sözü bu konuda Batılı düşünürlerce ortaya konan fikirlerden sadece biridir: “Hayatın ciddi bir programını yapmak isteyen her zaman sanki çok uzun yaşayacakmış gibi hareket etmeli ve yakında ölecekmiş gibi de kendini ayarlamalıdır” (Yakıt, 1993: 59).

Kaysın Kuliyev’in hayatına baktığımızda benzer bir programlama görürüz. O hayatı boyunca çok çalışmış, birçok iş yapmış ancak en az yaptıkları kadarını da programladığı ve planladığı halde yapamadan gitmiştir. Ağır hasta olarak yattığı ya da ölümünün yaklaştığını hissettiği dönemlerde dahi hayattan kopmamış, sanki hep yaşayacakmışçasına planlarını yapmaya devam etmiştir. Onun ölümü öncesinde hastanede yatarken yazdığı ve “Moi Planı, Moya Meçta (Planlarım, Hayalim)” başlığıyla makalelerinin bulunduğu kitabında da yer alan notlar bu durumun en bariz vesikasıdır. Şair ağır hasta şekilde yatarken dahi hayattan kopmamış, geleceğe dair yazmayı planladığı kitapları, çalışmaları not etmiş⁴; ancak bu yazıyı yazdıktan iki yıl sonra hayata gözlerini yummuştur.

Kaysın da Hayyam’a benzer şekilde dünya hayatını değerli bulur. Fakat bakış açısında ciddi fark vardır. Hayyam’ın her günün değerini bilmekten kastı derdi, tasayı bırakıp gününü gün etme şeklindedir. Kaysın ise daha kaç günü olduğu belli olmayan bu dünyada elinde var olan vaktinin değerini teslim eder; ancak vaktini zevk u safa içinde geçirmek için değil, yukarıda da ifade edildiği gibi, dünyada vazifesi olduğu şeyi yapmak için kullanılmalıdır bu zaman. Kaysın her vardığı güne şükreder ve onu güzel ve “dolu” şekilde yaşamayı ister.

⁴ Daha fazla bilgi için bkz. Kaysın Kuliev (2007). “Moi Planı, Moya Meçta”, *Um. Okrileniyy Svobodoy*, (Haz. E.E. Kulieva), İzdatelstvo Elbrus, Nalçik, s.54-60.

Yazım çok mu az mı önümde Çok değerli bunun için
Benim haberim yok bundan. Kışım, yazım, günüm, gecem. (Kuli, 2009: 389)

Hayyam'ın dünyaya olan kötümser, bedbin bakışına mukabil; Kaysın Kuliyev daima iyimserdir. Atom bombalarının patladığı; II. Dünya Savaşı'nın milyonlarca insanın ölümüne yol açtığı; Hitler, Stalin gibi diktatörlerin insan kıyımları gerçekleştirdiği bir dönemde yaşamasına rağmen iyiliğin kazanacağına olan umudunu hiçbir zaman kaybetmemiştir. Onun hayat sevgisi bitmez tükenmezdir ve bu sevgisinde tabiat büyük bir yer tutar. Şair bütün bir dünyayı baba ocağı gibi görür. Bu dünya bir emanettir ona göre ve kendi anne babası ona nasıl bırakmışlarsa evini, yurdunu; o da çocuklarına güzel bir dünya bırakmayı vazife bilmektedir:

Benden sonra dünyaya ne olursa olsun Dünya baba ocağım, büyüdüğüm,
Demem. Buğdayları baş veredursun. Dursun o bozulmadan, olmasın eski!
Benden sonra dünya kül olsun demem. Dünya mahvolsun demem benden sonra,
Hayır, her yaz göğersin meşe! Böyle söylemeden gittiler anam, babam.
(Kuli, 2008: 279)

Kuliyev'in şiirlerinde dünyada hayatın devamlılığının esas olduğu sıklıkla vurgulanır. Bu bağlamda, insan ölse de ardında bıraktıkları kalanların işine yaramalı, bir başka deyişle, insan arkasında faydalı bir şeyler bırakmalıdır. Kaysın, elde var olanın, esas olanın bu dünya ve hayat olduğu noktasında Hayyam'la benzer; fakat biri hayatı zevk ile diğeri ise borcu olan vazifeyi yapmakla geçirmek gerektiğine inanmaktadır. Kuliyev insana verilmiş en büyük hediye, onun için en önemli ve en değerli şeyin hayat olduğunu düşünmektedir. Hayyam ise şiirlerinde dünyaya niçin geldiğini bilmeyen, idealsiz, adeta doğduğuna pişman bir görüntü çizer. Kaysın "Son Vakitte" adlı şiirinde dünyayı ve hayatı bir kitaba benzetir. Şair sonuna kadar okuyup da anlayanın olmadığı bu kitabı anlamaya gayret etmektedir. Bu bakış açısı da Hayyam'la benzerdir. Kaysın 1973 yılında kaleme aldığı "Ömer Hayyam'a Söylüyorum" başlıklı şiirinde Hayyam'a seslenir, onun sözlerinin kendisi için bir hediye olduğunu ve bazen acı bazen tatlı olsa da kendisinin de tıpkı onun gibi dünyaya ve hayata ne kadar bağlı olduğunu ifade eder:

Ömer Hayyam, ben de iyice anladım Ömer Hayyam, izin ver yanında
Zamanı geldiğinde kış gelmeden kalmadığını, Bu bahar günü hayat için içmeye!
Ben de senin bildiğin gibi bilip kaldım Pahası yok çiçeklenen şeftaliyi görmenin
Hayattan başka bir şey olmadığını. Hayyam, beraber alkış tutalım
yeryüzüne!
(Kuli, 2009: 201)

1.3. İnsan Sevgisi/ İyilik-Kötülük

Hayyam dünyaya millî, manevî dinamiklerden bağımsız bir gözle bakmakla birlikte Makavelist bir yaklaşıma da sahip değildir. Mutlu yaşamayı, zevk duymayı, dünyadan tat almayı ister; fakat bunlara ulaşmak için her yolu mubah görmez. İyi insan olmayı önemli bulur, hatta mazlum olmayı zalim olmaya tercih eder:

Elinden geldiği kadar kimseyi incitme,
Kimseye hiddet edip darılma;
Eğer daimî bir rahata ermek istersen
Daima kendin incin, lakin kimseyi incitme! (Seratlı, 2006: 196)

Burada dikkat çekici olan, Hayyam'ın iyilik düşüncesinde dahi dünyada rahat etme amacı taşımasıdır. Ancak her halükarda şiirlerinde hümanist, tabiatı ve dünyayı çok seven bir portre karşımıza çıkmaktadır.

Yüreği insan sevgisiyle dolu olan Kuliyev de hep savaşın, ölümün, faşizmin karşısında; barışın, kardeşliğin yanında yer almıştır. Ömrü boyunca daha güzel bir dünyanın özlemini duymuş; ağaçların, hayvanların, çiçeklerin yok edilmesinden dahi büyük üzüntü duymuştur. Bu bağlamda Kaysın'daki sevgi hümanizmden daha kapsayıcıdır. Onun sevgisi sadece insanlara değil, tüm varlıktır. Aşağıdaki şiiri bu bakış açısını en iyi şekilde yansıtmaktadır:

Bir ineğin boynuzunu kırsalar da,
İncindim dağda çocuk günlerimde,
Yolda bir katıra vursalar da,
Bir üzüntü çöktü gönlüme.
Birisi bir köpeği silahla vurduğunda,
Gücüm olmasa da taş alıp koştum,
Erken doğan kuzuyu fırtınada
Göğsüme bastırıp şafağa kavuştum.
Talihli sayarım bir çocuğun tırnağı
Kırılıp, o boş yere acı duymasa,
Yeşerip duran kızılıcığın dalı,
Yeşil dalı beyhude kırılmasa! (Kuli, 2008: 175)

Kuliyev'in insan ve tabiata olan sevgisini dile getirdiği şiirleri Hayyam'a oranla çok daha fazladır. Bunda onun yaşadığı dönemin çok karışık ve kanlı bir dönem olmasının etkisi olmalıdır. Kaysın Kuliyev Rusya'da doğduğu yıl gerçekleşen Ekim Devrimi'nin getirdiği sancıları yakinen yaşamış, genç yaşında II. Dünya Savaşı'na bizzat katılmış, bu yıllarda Hiroşima ve Nagazaki'ye atom bombası atılmasına, Nazi çılgınlığına, toplama kamplarına, gaz odalarına, milyonlarca masum insanın yok edilmesine, savaşın sebep olduğu acı ve gözyaşına şahit olmuştur. Daha sonrasında birçok başka halk gibi kendi insanları topyekûn sürgün edilmiş, Stalin döneminin insan kıyımını görmüştür. Kaysın dünyanın başka taraflarındaki olumsuz gelişmelerden de üzüntü duymuş, İspanya iç savaşı ya da Vietnam Savaşı gibi olaylar üzerine kötülüğe karşı iyiliği; ölüme karşı hayatı; karanlığa karşı aydınlığı savunan şiirler kaleme almıştır. Vietnam Savaşı'nın sürmekte olduğu 1965 yılında yazdığı bir şiirin son kıtası şu şekildedir:

Kan olduğunu mayıs göğünün

Analar görmesinler.

Kaderden en büyük dileğim:

Çocuklar ölmesinler! (Kuli, 2008: 195)

Bizzat savaşın içinde olduğu yıllarda ölümün, daha doğrusu insanoğlunun çirkin yüzünü de yakından gören Kaysın kin, düşmanlık ve savaşın dünyaya sadece acı, gözyaşı, açlık ve ölüm getireceğinin farkındadır ve bu hakikati şiirlerinde sıklıkla ifade eder. Bununla birlikte şair bütün olumsuzluklara rağmen hayata, insanlığa ve iyiliğin galip geleceğine olan ümidini hiç kaybetmemiştir. İnsanı seven ve emeğe değer veren herkesi kardeş olarak görür. “Yirminci Yüzyılın Şairlerine (Kuli, 2008: 407)” şiirinde bu yüzyılda gerçekleşen tüm olumsuzluklara rağmen geleceğe olan umudunu dile getirir.

1.4. Yaşlılık/ Ölüm/ Fanilik

Kırlangıç (2007: 68)’ın çok güzel ifadesiyle, Hayyam’ın şiirlerinde bir “felsefi hüznün” görülmektedir. Zira insan ölüm karşısında çaresizdir, bu kadar güzel olan dünyadan önünde sonunda gideceğinin farkındadır; lakin bu durumu değiştirmeye gücü yetmemektedir. Madem ölüm kesin, başka bir dünya da yok, o zaman “an”ın kıymetini bilip doyasıya yaşamalıdır. Hayyam’ın adeta şarap içerek dünyadan intikam almayı ifade eden dörtlüğü ilgi çekicidir:

Çekmeyiz aşâğılık dünyanın gamını;

Özleriz gül rengi şarabın canını;

Şarap dünyanın kanı, dünya ise kanımız;

Niçin içmeyelim kanımızın kanını (Kenar, 2014: 312).

Tabii ki gerçek anlamıyla bakılırsa dünyayı, ölümü, faniliği unutmak için kendini şaraba ve vaktini güzel geçirmeye verme gibi okunan bu dizeler, mecazî anlamıyla bakılırsa aşk şarabıyla kendinden geçerek masivayı temsil eden dünyayı terk etme şeklinde de yorumlanabilir. Ancak çoğu araştırmacı Hayyam’ın tasavvufî bir düşünceye sahip olmadığı konusunda birleşmektedirler.

Hayyam, şiirlerine göre bakıldığında, bu dünyanın tek gerçek olduğuna, sonrasında başka bir yere gidilmeyeceğine, yaratılışın da bir maksadı olmadığına inanmaktadır. “*İnancının tabii sonucu olarak bedbindir. Ölüm ve ölümden öte ne olacağımız düşüncesi karamsarlığın kaynağıdır.*” (Seratlı, 2006: 111). İnsanın faniliği karşısında duyulan çaresizlik ve bedbinlik onun dizelerinde sıklıkla karşımıza çıkar:

Farz et ki, dünyada istediğin gibi yaşamışsın sonu ne?

Farz et ki, bu ömür kitabını baştanbaşa okuyup bitirmişsın sonu ne?

Farz edeyim ki, bu dünyada yüz sene gönlüne göre ömür sürmüşsün,

Farz et ki yüz sene daha yaşayacaksın sonu ne? (Seratlı, 2006: 160) ya da

Bizden önce de çok gündüz, gece geçti,

Çok dönüp durdu felek, ne canlar yedi.

Usulca bas toprağa! Belki de o:

Eşsiz bir güzelin gözbebeği idi (Kırca, 2006: 116).

Ömer Hayyam'ın ölümün bilinmezliği, insanoğlunun dünyadaki durumu, ecel, yaşlılık konularında pek çok rubaisi vardır. Bu rubailerde dikkati çeken bir nokta, yukarıda da bir örneği verilen, ölen kişinin toprağından kadeh ya da sürahi yapılması ya da genel anlamda “toprak olma” metaforunun çok sık kullanılmasıdır. Aynı şekilde; ecel, ölümden sonra ne olacağı, varoluşun sırları vb. konularda da birçok çarpıcı dörtlüğü bulunmaktadır:

Bu varlık denizi nereden gelmiş, bilen yok;

Öyle bir inci ki bu büyük sır, delen yok;

Herkes aklına eseni söylemiş durmuş,

İşin kaynağına giden yolu bulan yok (Polat, 2008:114).

Fuad Köprülü Hayyam'la ilgili değerlendirmesinde şunları söyler: “*Hayatın sonsuz bir değişmeden ibaret olduğunu pek acı bir surette duyan bu şair, yeryüzünde uyuyanlarla toprak altında çürüyenleri hep birden düşünüyordu. Onun gözünde bütün bu didinmeler, bütün bu tantanalar, debdebeler boştu. Tus Kalesi üzerinde gördüğü ufacak bir kuş ona en büyük saltanatların bile hayatın daima esen rüzgarlarına nasıl yenildiğini duyuruyordu. İşte Hayyam bu karamsar görüş karşısında şarap kâsesiyle dilberlerin kırmızı dudaklarından başka bir şeye kıymet vermemek gerektiğine inandı ve ‘harabat’a kapandı.*” (Seratlı, 2006: 26-27).

Kaysın “Ömer Hayyam’a Söylüyorum” şiirinde ecel, yaşlılık, dünya ve onun fani oluşu hakkında onunla aynı duyguları paylaştığını bizzat kendisi ifade etmiştir. Ancak bu ortaklık sadece duygusaldır. Kaysın Kuliyev’in hayat görüşünde “çalışmak”, “üretmek” önemli yer tutar. Aynı yaklaşım yaşlılık ve ölüm olgularına bakışında da karşımıza çıkar. O, günden güne yaşlanacağımız ve her halükarda öleceğimiz gerçeğini kabullenir ve son nefesine kadar çalışmak ve üretmek gerektiğine inanır. Henüz yirmi iki yaşında bir genç iken yazmış olduğu, aynı zamanda yaşlılık üzerine kaleme aldığı ilk şiir olan, “İhtiyarlık Gelse” başlıklı çalışmasında “sakalı ağarana dek çalışarak yaşamayı istediğini, gençlere de ‘yiğitler gibi yaşayın dünyada’ dediğini” ifade eder.

Söz konusu “yiğitçe yaşama” imgesi Kuliyev’in şiirlerinde pek çok kez karşımıza çıkar. Ölüm insanoğlunun karşısındaki en mutlak hakikattir. Kaysın Hayyam gibi bu durumdan elemelenir; fakat onun gibi bu acıyı unutmak için şaraba, zevke ve boşvermişliğe vermez kendini. Bilakis bu gerçeğin karşısında dimdik durmayı öğütler ve böyle davranmayı “yiğitlik” olarak tavsif eder. Başka bir şiirinde ise yaşlılık gelip çattığında dahi dünyadan elini eteğini çekmemeyi, vazifesini yapmaya devam etmeyi “büyük insanlık ve ‘büyük kahramanlık’” olarak niteler:

Önünde günün az kaldığında,
Yolun da iyice kısaldığında,

Ümit kesmeden dünyadan,
Hayattan ya da insandan,

İrade gösterip yürüyen, Ne büyük insanlıktır bu,
Vazifesine devam eden, Ne büyük kahramanlıktır bu (Kuli, 2009: 294).
Kaysın ilk şiirlerinden sonuncusuna kadar yaşlılık, fanilik ve ölüm karşısında çaresiz olsa da kabullenmiş bir duruş sergiler. Bunun çok az istisnası vardır. Ölümünden bir yıl önce yazdığı bir şiirinde Ömer Hayyamvari bir ifade tarzı, hafiften bir isyan görülür:

Tabiat, sen bana gençlik,
Güç de vermiştin,
Sevinç,
Sevda, aydınlık,
İyi umut, cesaret.
Sen onları bana armağan
Etdiysen, şimdi niye
Zorla alıyorsun?
Ah, şimdi neden alıyorsun bunları?
Dilenciye zengin edip
Sonra eskisine
Neden döndürüyorsun?
Neden yapıyorsun
Sen onu dilenci? (Kuli, 2010: 247)
Bu şiir Hayyam'ın,
Tanrı gönlünce yaratır da her şeyi
Neden ölüme mahkûm eder hepsini?
Yaptığı güzelse neden kırar atar
Çirkinse suçu kim kime yüklemeli? (Kenar, 2014: 323)

dörtlüğünü andırsa da Hayyam'ın itirazı yaratıcıya iken Kaysın varoluşun müsebbibi gördüğü tabiata seslenmektedir. Fakat yukarıda da ifade edildiği gibi, Kaysın ölüm-hayat ikileminde hayatın tarafını tutsa da ölümü de hayat kadar tabii bir şey olarak görür, kaçınılmaz olduğunu bilir ve kabullenir. Ölümünden önceki son şiirinde bu duyguları görmek mümkündür:

Biz yine hayat da hak, ölüm de hak diyelim, Öledururken hayata dualar edelim. Şu taşlar kadar yaşayacak hiçbir insan yok, Kimine uzun, kimine kısa olur yol.	Ne kadar zor olsa da hayattan ayrılmak, İnsan, yıldız, kar göremeyecek olmak, Bir yine hayat da hak, ölüm de hak diyelim, Öledururken hayata övgüler dizelim.

(Kuli, 2010: 294)

SONUÇ

Gerçek hayatında ve kendi döneminde şairlikten çok bilim adamı olarak tanınan Ömer Hayyam kendisine atfedilen rubailerde varoluş, hayat ve anlamı, ecel, ölüm gibi insanoğlunun kendi tarihi boyunca tartışıldığı ancak çözemediği meseleler hakkında ortaya koyduğu –özellikle kendi dönemi açısından- aykırı yaklaşımlarla dikkat çekmiş ve fikirleriyle kendisinden sonraki pek çok kişiyi etkilemiştir. Fakat onun fikirlerinin tüm dünyada asıl etkisi, 1859 yılında İngiliz şair Fitz Gerald tarafından şiirlerinin İngilizceye çok başarılı bir şekilde çevrilmesiyle (Kenar, 2014: 14) başlamıştır. Kaysın Kuliyeve de Hayyam’ı okuyan ve onda kendinden bir şeyler bulan bir aydın/ sanatçıdır. Kaysın ile Hayyam’ın arasındaki ilişkiyi etkiden ziyade hayata benzer şekilde bakma şeklinde nitelendirmek daha doğru olacaktır. Ömer Hayyam ve Kaysın Kuliyeve aralarında bulunan dokuz yüz yıla yakın zaman farkına rağmen dünyaya ve hayata bakışlarında büyük benzerlikler göstermektedir. Bununla birlikte, aralarında bazı yaklaşım farkları da bulunmaktadır.

Ömer Hayyam da Kaysın Kuliyeve de aşkı, sevgiyi yüce görür ve her ikisinin de şiirlerindeki aşk dünyevî ve maddidir. Esasen, Hayyam’ın rubailerinde en çok kullandığı şarap, meyhane, sevgili, saki vb. imgelerin tasavvufi ablamalar taşıdığını iddia edenler de olmuştur; fakat bunların gerçek anlamında kullanıldığına inananlar çoğunluktadır. Kaysın’ın şiirinde ise tasavvuf düşüncesinden en ufak bir iz yoktur.

İki şairin en büyük benzerliği hayat ve dünyaya olan bağlılıklarıdır. Hayyam da Kaysın da dünyayı, hayatı, tabiatı, güzellikleri gönülden sevmekte; dolayısıyla da bütün bunlardan ayrılmak da o oranda zor gelmekte, onlara acı vermektedir. Bu keder ve çaresizlik karşısında Kuliyeve’in duruşu daha olgun ve gerçekçidir. Hayyam dünyayı bir “hiç” olarak görür, hayatın bir anlamı olmadığına inanır. Gelip geçicilik ve ölüm hakikatine karşı âni yaşamayı, güzellerle şarap içip zevk ve eğlence içinde vaktini geçirmeyi tercih eder. Kuliyeve ise dünyada herkesin bir vazifesi olduğuna ve insanın ölüm karşısında cesurca durup üzerine düşeni yapması gerektiğine inanır. Bu anlamda Hayyam hayat karşısında ne kadar pesimist ise Kaysın da o kadar iyimserdir.

İnsanı sevmek, iyi insan olmak ve dik durup küçük menfaatler için ahlakî değerlerden ödün vermemek iki sanatçıda gördüğümüz bir başka ortak düşüncedir. İkisi de din, inanç, milliyet gibi manevî dinamiklerden bağımsız olarak evrensel anlamda insan sevgisini dile getirir. Hatta Hayyam din adamı oldukları halde ahlaken yozlaşmış kişileri eleştirir. Kaysın’ın sadece insana değil, tüm varlığa karşı olan sevgisini dile getirdiği pek çok şiiri vardır ve bunların oranı Hayyam’ın benzer konudaki rubailerine göre oldukça fazladır.

Sonuç itibarıyla şu soruyu sorabiliriz: Kaysın Kuliyeve’in dünyaya ve hayata olan bağlılığı, dünyayı tek gerçek olarak kabul etmesi ve eldeki ânin en iyi şekilde değerlendirilmesi gerektiğini düşünmesi, hümanist bir dünya görüşüne sahip olması gibi yönlerden Ömer Hayyam’la aynı doğrultuda düşüncelere sahip olmasında Hayyam’ın etkisi var mıdır? Bu soruya kesin bir cevap vermek mümkün görünmemektedir. Sonuçta,

edebiyat matematik gibi iki ile ikinin toplamının dört etmesi kesinliğinde değerlendirilebilen bir alan değildir. İki şairin belirli konularda benzer düşüncelere sahip olması da birinin diğerinden kesin olarak etkilenmiş olduğunu tek başına ispat edebilecek bir veri değildir. Bununla birlikte, Hayyam'ın Kaysın için özel bir yeri olduğu ve onu fikir ve anlayış olarak yakın bulduğu söylenebilir. Hayyam, Kaysın'ın kendisine hitaben şiir yazdığı az sayıdaki şahsiyetten biridir. Söz konusu şiirde şair Hayyam'la özdeşim kurmakta ve dünyaya ortak gözle baktıklarını belirten ifadeler kullanmaktadır. Hayyam'ın Kaysın üzerinde az ya da çok bir etki bırakmış olması muhtemeldir; fakat bize göre Kaysın Kuliyev Ömer Hayyam'ı hiç tanımamış olsa da hayata sınıksız bağlı, tüm varlığa sevgiyle dolu bir insan olurdu. Hayatına ve karakterine baktığımızda bunu görmemiz mümkündür. Bu noktada, Hayyam, Kaysın'ı etkilemiştir demek yerine, onun felsefesinin Kaysın'ın zaten var olan duygu ve düşüncelerini teyit eden, güçlendiren bir etmen olduğunu söylemek daha doğru olacaktır.

KAYNAKLAR

- ARBATLI, M. Said (2012). *Kaysın Kuliyev; Hayatı, Sanatı ve Şiirleri*, Yayımlanmış doktora tezi. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- COŞKUN, Menderes (2013). "Oryantalizmin 19. Asırda İslam Tarihine Kazandırdığı Bir Şahsiyet: Ömer Hayyam". *SDÜ Fen- Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 28, ss. 1-16.
- GÜZELYÜZ, Ali (2011). "Ömer Hayyam'ın Eserlerine Bir Bakış". *İ.Ü. Şarkiyat Mecmuası*, S. 19, ss. 51-62.
- HACILANI, Tanzila- HAPÇALANI Tatyana- GELALANI Ariuvka (2002). *Baslangıcından Günümüze Kadar Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi*. C. 22. Ankara: TC Kültür Bakanlığı Yayınları.
- KADİR, A. (1969). *Bugünün Diliyle Hayyam*. Fono Matbaası.
- KENAR, Gamida (2014). *Ömer Hayyam Hayatı-Düşünceleri-Rubaileri*. İstanbul: Puslu Yayıncılık.
- KIRCA, Ahmet (2014). *Ömer Hayyâm Rubâîleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- KIRLANGIÇ, Hicabi (2007). "Ömer Hayyam (Fars Edebiyatında)", *İslam Ansiklopedisi*. C. 34. İstanbul: TDV Yayınları.
- KULİ, Kaysın (2007). *Çığarmalarını Altıtomlugu*, (Haz. Zumakulları, T.M.-Töppeları A.M.-Tolgurları Z.H.-Kuliyarı J.K.- Sozayları A.S.- Bittirları T.S.-Doduları A.T.), C.1. Nalçık: Elbrus Kitap Basma.
- _____ (2008). *Çığarmalarını Altıtomlugu*, (Haz. Zumakulları, T.M.-Töppeları A.M.-Tolgurları Z.H.-Kuliyarı J.K.- Sozayları A.S.- Bittirları T.S.-Doduları A.T.), C.2. Nalçık: Elbrus Kitap Basma.
- _____ (2009). *Çığarmalarını Altıtomlugu*, (Haz. Zumakulları, T.M.-Töppeları A.M.-Tolgurları Z.H.-Kuliyarı J.K.- Sozayları A.S.- Bittirları T.S.-Doduları A.T.), C.3. Nalçık: Elbrus Kitap Basma.

- _____ (2010). *Çıgarmalarını Altıtomluğu*, (Haz. Zumakulları, T.M.-Töppeları A.M.-Tolgurları Z.H.-Kuliyarı J.K.- Sozayları A.S.- Bittirları T.S.-Doduları A.T.), C.4. Nalçık: Elbrus Kitap Basma.
- KULİEV, Kaysın (1975). *Tak Rastet i Derevo*. Moskova: İzdateltsvo Sovremennik.
- KULİEV, Kaysın (2007). *Um. Okrılenıy Svobodoy*, (Haz. E.E. Kulieva). Nalçık: İzdatelstvo Elbrus.
- ÖZTÜRK, Zeynel (2014). *Batınî Edebiyatın Dört Aykırı Şairi Ömer Hayyam-Edip Harabî-Rıza Tevfik-Neyzen Tevfik Kolaylı*. Ankara: Alter Yayıncılık.
- POLAT, Ali (2008). *Ömer Hayyam ve Rubaileri*. İstanbul: A4 Ofset Matbaacılık.
- PÛRNÂMDÂRÎYÂN, Taki. “Ömer Hayyam’ın Gerçek Yüzü”. <http://www.irankulturevi.com/turkce/name/17-18/%2804%29.pdf> , Erişim Tarihi: 20.10.2015.
- SERATLI, Tahir Galip (2006). *Ömer Hayyam Şiiri ve Felsefesi*. İstanbul: Kardelen Yayınları.
- TOLGURLANI, Zeytun (1 Mart 1963). “Ullu Cürek”, *Kommunizmge Col*, s.2.
- YAKIT, İsmail (1993). *Batı Düşüncesi ve Mevlana*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- YEKBAŞ, Hakan (2009). “Divan Şairinin Penceresinden Acem Şairleri”. *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 4/ 2, ss. 1158-1187.

KARAÇAY – BALKAR EDEBİYATINDAN KAZİM MEÇİ'NİN ESERLERİNDEN ÖRNEKLER

Kazim Meçi's Works Examples From Karaçay-Balkar Literature

Vedat BALKAN*

Öz: Karaçay-Balkarlılar, Kuzey Kafkasya ve Türkiye'nin değişik illerinde yaşayan eski bir Kafkasya kabilesidir. Karaçay-Balkar dili Kıpçak lehçesi özelliği taşıyan bir dildir. Araştırmacılar tarafından dil, kültür ve folklor konularında araştırmalar yapılmış ancak şair ve yazarlar ile edebî ürünler üzerinde fazla durulmamıştır. Çalışmamızda 1859-1945 yılları arasında Kuzey Kafkasya'da yaşayan Balkar Edebiyatı'nın ünlü şairi Kâzım Meçi'nin hayatı, edebî kişiliği ve eserleri üzerinde durarak, eserlerinden örnekler verdik. Kâzım Meçi, 1859 yılında Balkar'ın eski köylerinden olan Şıkı'da doğmuştur. 1945 yılında Kazakistan'da sürgünde vefat etmiştir. Kâzım, bütün manzumelerini Arap harfleriyle yazmıştır. Tahir ile Zühre manzumesinde Arap, Fars ve Türk nazımlarında geçen gazel, kaside ve mesnevî şekillerini ilk defa Balkar nazımlarında işlemiş ve yine Balkar dilinde ilk defa beyitle şiirler yazmıştır.

Anahtar kelimeler: Karaçay, Balkar, Kazim Meçi.

Abstract: Karaçay-Balkars are an ancient tribe that live in different cities of Turkey and North Caucasia. Karaçay-Balkar language is a literary language that is a characteristic of Kıpçak dialect. Some of Language searchers searched on Balkar language, culture and folklore, but Balkar poets, editors and Balkar literary works were not studied enough. In our study, after we had studied on Karaçay-Balkars history, folklore, literary works, language and culture, we studied on the literary life and works of famous Balkar poet Kâzım Meçi, who lived during 1859-1945 in Caucasia, we also gave examples same of his literary works. Kâzım Meçi was born in an old village of Balkar, Şıkı in 1859. He died when he was in exile in Kazakhstan country in 1945. Kâzım wrote all his writings in Arabic alphabet. In "Tahir and Zühre" he used gazel, kasîde and mesnevî for the first time in Balkar literature as in the Arabic, Fars and Turkish works; more over he first wrote coupletes in his poems in Balkar language.

Keywords: Karaçay, Balkar, Kazim Meçiev

Makale Gönderim:
11.10.2015
Kabul Tarihi:
06.12.2015

* Afyon Kocatepe Üniversitesi Rektörlük Türk Dili Okutmanı, vbalkan@aku.edu.tr

KÂZİM MEÇİ (1859-1945)

Kâzim Meçi, Balkar'ın eski köylerinden biri olan Şıkı'da 1859 yılında doğmuştur

Balkar Edebiyatının kurallarını koyan büyük şair Kâzim, şiir yazmaya medresede okurken başlar. Ona güç veren ve ilham aldığı üç kaynak önemlidir. Onların birincisi, atalardan intikal ederek gelen halkın zengin folklorudur. İkinci kaynak, şark milletlerinin klasik şiirleridir. Kâzim, eski Tacik, Özbek, Fars, Arap edebiyatlarıyla dost olup, onları hayatı boyunca okumayı devam ettirmiştir. Kâzim o kaynakların şiir kültürlerini kendi şiirlerine iyice sindirmiştir. Böylece halkın yaşantısını doğru olarak yansıtmaya imkânını bulmuştur. Kâzim'in üçüncü ve en önemli kaynağı, kendisinin çok iyi tanıdığı halkının yaşayışıdır. "Onun hayatında gördüğü, bildiği o kadar çok şey vardır ki halkının sıkıntıları karşısında sessiz kalamamıştır. Gördüğünü gördüğü gibi yazarak, haksızlıklar dünyasının gerçek yüzünü sergileyerek, sadece gerçekleri yazmış, gerçekleri söylemiştir".

Kâzim, 85 yaşında iken Sovyet yönetimi tarafından 2 Kasım 1943 yılında başlatılan Kuzey Kafkasya'daki Müslüman halkın Sibiryâ, Kazakistan ve Özbekistan'a topyekûn sürgünlerine şahit olur. Kendisi de Balkar halkı ile 8 Mart 1944 yılında Kazakistan'a sürgüne gönderilir.

Kâzim Meçi, 14.03.1945 yılında Kazakistan'da Taldı-Kurgan denilen yerde sürgünde ölmüştür. Onun manzumeleri 1959 yılında Balkar dilinde, 1962 yılında Rusça ve diğer dillere çevrilerek basılmıştır.

Kuzey Kafkasya'da Kabartı-Balkar Cumhuriyetinde iki ayrı yerde heykeli dikilmiştir. Balkar ders kitaplarının baş sayfalarında Kâzim'in şu dördlüğü yer almaktadır.

Osuyatım har kardaşha
Zamannı jiberme boşha.
Bilim- dünyanı jarıgı
Kerekdi ol kartha, jaşha .

Kâzim Meçi şiirlerinde haksızlıkları, eşitsizlikleri dile getirir, şiirlerinde kadınların iç dünyalarını da sergilemeye çalışır. Ümitlerini, dileklerini görür ve onları yansıtmaya çalışır. Onların sevgilerini, nasip için çalışmalarını, doğruluklarını işlerindeki başarılarını büyük hürmet duyarak anlatır.

Bu temada, 1898 yılında "Tarıgıv" isimli şiirini yazar. Şair devamlı güçsüzlerin tarafındadır. Sevgi konusunda yazdığı en önemli manzumelerinden birisi de "Buzjigıt" isimli manzumesidir. Bu şiirini ikinci kere hacca gidip geldikten sonra 1910 yılında başlar ve 1917 yılında bitirir.

Şair, diğer ülkeleri de gezerek oralardaki insanların yaşantısı ile kendi halkının yaşantısını kıyaslama imkânı bulur. Böylece Balkar halkının ezildiğini görerek şiirlerinde bu konuları işler.

Kâzım, her konuda şiirler yazmıştır. İslâm dininin tüm gereklerini şiir yoluyla halkın anlayabileceği şekilde anlatmaya çalışmıştır. Abdest aldığı güğümünden yağır eşeğine kadar gördüğü her şey hakkında şiir yazmıştır. Düşüncelerini serbestçe ifade edemediği dönemlerde benzetmelerle, manzum hikâyelerle ortaya koymaya çalışmıştır. Karaçay-Balkar halkına bir önder olmuş, Balkar edebiyatının kurallarını koyarak kendinden sonrakilere örnek teşkil etmiştir. Ancak insan sevgisi, tanrı sevgisi, vatan sevgisi ve halkına olan sevgisi üzerinde özellikle durmuştur“. Tahir ile Zühre”, “Buzjigit” manzumelerinde sevginin güzelliğini, soyluluğunu görmek mümkündür.

Bazen birbirlerini sevenlerin ocak dumanları birbiriyle karıştıkları halde kavuşamadıkları ve birbirlerinden Çegem ile Bağdat arası kadar uzak olduklarını şu dizeleriyle anlatıyor.

Komşubuz, ojak tütünün,
Dayım körünüp turadı.
Alay sanga uzak jolum
Çegem'den Bağdat'haçadı .

Şiirlerini sevgi üzerine yazan Kazım XX. yüzyılın başlarında kaygılıdır. Sevenleri ayırmanın Allah'ın buyruğuna ters düştüğünü anlatır.

Allah bizge süymeklik jazdı,
Adamla sıyırıldı anı.
Kökde Allah'dan küçlümüd,
Jerdegi adamnı aythanı .

Bu dizelerde sevginin yüceliğinin Allah tarafından korunacağı anlatılıyor. Sevenleri ayırmanın Allah'ın işine karışmak olduğu ifade ediliyor. Kâzım, bu dönemde zengin-fakir ayrımına karşı çıkarak sevenleri kavuşturmanın yüceliğini vurguluyor. Ana ve babalara bu konuda öğütler veriyor.

Süygenimden ayırdıla,
Jüregime kirdi kama.
Adamla kaygırmaydıla,
Kayalaga tarıgama .

Edep, güzel ahlak gibi özellikler insan olmanın temelidir. İmanlı insan aynı zamanda halkın da vekili ve dayanağıdır. Nerede yaşarsa yaşasın, ismi ve soyu iyilikle anılır.

Kâzım, iyi sözün gücünün büyük olduğunu, yiğitliğin de kama kadar keskin olduğunu, iyi sözün halkın gücü olduğunu belirterek “ iyi söz zulme kefen biçer” ifadesini kullanıyor. Ona göre iyi söz gerçek sözdür. Onu durduracak güç yoktur. Anadolu sahasında yetişen diğer Türk şâirleri gibi Kâzım de sözün önemi üzerinde durur.

Aşağıda Kazım'ın "İgi Söz" ve "Nasihatla" isimli şiirlerini Balkarcası yanında Türkiye Türkçesiyle verdik. Balkar dilinde c>j değişmesi görüldü.

TÜRKİYE TÜRKÇESİ

İĞİ SÖZ

İgi söznü bıçak kesmez,
İgi söznü boran eltmez,
İgi söz otda da küymez,
İgi sözge бага jetmez.

İgi sözsüz yaşav nedi?
Tuzsuz hantha teppe-tengdi!
İgi söznü aythan - erdi!
Akıllı jüregi kengdi.

İgi söz - halknı küçüdü,
Zulmuga kebin biçedi.
Ol igileni işidi,
Osallaga kamiçidi.

İgi söz korkannı bilmeyd,
Bayga mujuraça tiyed,
Jarlı üyge ökülça kired,
Kıynlıga ol ong bered.

Ok jerine jetip suvuyd,
Suv da bir zamanda kuruyd,
İgi söz suvumaz, kurumaz,
Anı kişi tutup tıymaz.
İgi söz jomakdı, jırdı,
Sözü brnı - küçü bardı!
İgi sözsüz dünya tardı,
Jürek, jol da karangıdı.

İgi söz - köz jarıgındı,
Ahlunga aytırıgındı,
Jılı otdu ot jagangda,
Ol koruvlayd düşmanınından.

Toyung, kuvançing - igi söz,
Künde jubançing - igi söz,
Künde tıyançın - igi söz,
Kamang, kılçing - igi söz.

İYİ SÖZ

İyi sözü bıçak kesmez
İyi sözü boran götürmez,
İyi söz ateşte de yanmaz,
İyi söze paha yetmez.

İyi sözsüz hayat nedir?
Tuzsuz yemeğe denktir!
İyi sözü söyleyen erdir,
Akıllı yüreği geniştir.

İyi söz - halkın gücüdür,
Zulme kefen biçer,
O iyilerin işidir,
Kötülere kamçıdır.

İyi söz korkmayı bilmez,
Zengine sopa gibi değer,
Fakir eve vekil gibi girer,
Çalışana o güç verir.

Kurşun yerine ulaşınca soğur,
Su da bir zamanda kurur,
İyi söz soğumaz, kurumaz,
Onu kimse tutup durduramaz
İyi söz masaldır, türküdür,
Sözü olanın - gücü vardır!
İyi sözsüz dünya dardır,
Yürek, yol da karanlıktır.

İyi söz - göz ışığıdır,
Arkadaşlarına sözündür,
Sıcak ateştir ocağında,
O koruyor düşmanından.

Düğünün, sevincin -iyi söz,
Her gün eğlencen - iyi söz,
Her gün dayanağın - iyi söz
Kaman, kılıcın - iyi söz.

İgi söz - jol nöger bolad,
Kıyın kün birgenge barad,
Biz ölsek - igi söz kalad,
Ol sav kalganlaga jarayd.

Kâzım sözün bermez sizge,
Zulmunu süygen betsizge!
Meni sözüm - nögerd tüzge,
Tıyanç fakırğa, öksüzge.

NASİHATLA

Baytal ahşı tayı bla,
Keçe ahşı ayı bla,
Cıl - kuvatlı jayı bla.

At tanılır jürüşünden,
İgi honşu- ülüşünden,
El biyi da - har işinden.

Halk tanılır ahşısından,
Jer - gelevden alısından,
Kol usdası - halısından.

Ögüz sıylı boynu bla
Ana sıylı koynu bla,
Ata sıylı çaşı bla.

İynek sütü- tili bla,
Kızını nürü- künü bla
Koynu kuması - cünü bla.

Çalgı çallık - kalagından,
Konak allık - kabagından,
Üy bolallık - turganından.

Cez, altın bolmaz,
Altın caphanlıkga.
Köz maldan toymaz,
Artık taphanlıkga.
Caş barmaz kartla
Izlagan ızını.
El da tıyalmaz
Terilgen kızını.

İyi söz - yol arkadaşı oluyor,
Zor gününde yanında gidiyor,
Biz ölürsek - iyi söz kalıyor,
O sağ kalanlara yarıyor.

Kazım sözünü vermez size,
Zulmü seven yüzşüze!
Sözüm-arkadaştır doğruya,
Dayanaktır fakire, öksüze.

NASİHATLER

Kısrak iyi tayı ile,
Gece iyi ayı ile,
Yıl kuvvetli yazı ile.

At tanınır yürüyüşünden,
İyi komşu- göz hakkı verişinden,
Köy beyi de- her işinden.

Halk tanınır iyisinden,
Yer - otların çıkışından,
El ustası- halinden.

Öküz soylu boynu ile,
Ana soylu koynu ile,
Ata soylu oğlu ile.

İnek sütü- dili ile,
Kızın nuru- günü ile,
Koyunun iyisi - yünü ile.

Tırpan biçecek - örsünden,
Misafir alacak - dış kapısından,
Ev olacak - duruşundan.

Cez, altın olmaz,
Altın kaplamakla.
Göz maldan doymaz,
Ne çok bulsa da.
Delikanlı gitmez, ihtiyarların
İzlediği izi.
Köy de durduramaz,
Kandırılmış kızını.

Teren ağacı
Boran büğalmaz,
Birlikli elge
Düşman kiralmaz.

Derin ağacı
Boran bükemez,
Birlik olan yere
Düşman giremez.

Egeçden tuvgan
Erke da bolur.
Namısdan tuvgan
Bilse da sorur.

Kız kardeşten doğan
Şımarık da olur.
Namusludan doğan
Bilse de sorar.

Nakut, nalmas tabılır
Nasıp bla.
Nasıp, jannet tabılmaz
Nakut bla.

Yakut, elmas bulunur
Nasıp ile.
Nasıp, cennet bulunmaz
Yakut ile.

Süyenin taphan adamnı
Nasıplı bolur kadarı.
Anı körmegen sokurdu,
Ariv terekde bokurdu.

Sevdiğini bulan insanın
Nasıpli olur kaderi.
Onu görmeyen kördür,
Güzel ağaçta hastalıktır.

Kerivan juldüz jol koymaz,
Kerahat maldan köl toymaz.

Kervan yıldız yol bırakmaz,
Kerahet maldan gönül doymaz.

Namıs degen az boldu,
Dünya malı baz boldu.

Namus denilen az oldu,
Dünya malı baz (değersiz) oldu.

Kazim Meçi'nin 1906 yılında yazdığı ve Lokman Asani el Balkari'nin yayınladığı “Kitab-ü Mürşidi'n Nisa” isimli eserde yayınlanan 32 Farz Beyitler şeklinde hece ölçüsüyle yazılmıştır.

1914 yılında Temir-Han-Şura'da ikinci baskısı yine Arap harfleri ile basılmış, 1972 yılında Bızıngı'da Cabolanı Tebo tarafından Kiril harfleri ile basılmıştır. 1972 yılında basılan “İyman İslâm” kitabında bazı değişiklik ve eklemeler göze çarpmaktadır. 1996 yılında Kril harfleriyle basılmıştır .

Biz aşağıda 1906 yılında Arap harfleri ile basılan kitabı esas aldık. Bu kitap rahmetli Kâmil Baraz (Kâmil Hoca)'ın kitaplığındadır. Kitabın baş kısmından iki yaprağı eksiktir. “

100 beyitle anlattığı 32 Farz bu kitabın 34-42 sayfaları arasındadır. 11 li hece ölçüsü ile yazıldığından bazı yerlerde heceyi tutturmak için ulama yapılmış sesli harf yazılmamıştır. (Ullu Allah yerine UllAllah yazılmıştır).

A. FARIZLA

Bismi'llahi'r-rahmâni'r-rahim
Vel-avnü min ledün âlim
1. İYMANNI FARZI
Bismillah bula başlayma sözümü,
Hak colga karatsın Allah közüme.

Bilgenim çokdu men harif naytayım,
SıylAllah'ga mahtav ısbas aytayım.

Faygambarga salat salam salayım,
Kıyamatta şafaatin alayım

Müslimanla iyman islam biligiz,
Ölgen künde iyman bula ölügüz.

Bilmegenle müslimanga sanalmaz,
Ölgeninde iyman bula can almaz.

İyman islam üyreteme alganga,
Erkek-tişi akılbalig bolganga.

Amal çokdu tamam bilib sanamay,
Cıyrma bla oneki farzını tanımay.

Men sanayım sen tıngılab iynanda,
Altı farız tamam bardı imanda.

İslamda da beşi bardı kertisi,
Abidezde bard aladan törtüsü,

Cuvummakda da üçüsün aldıla,
Eki farzını teyemmümde kıldıla.

On ekisi namazdadı aytayık,
Enttiymanda altı farzga kaytayık

a) ALLAH'HA İYMAN

Altı farzdan avvalına tıngıla
Bir Allah'ga iynanmakdı angıla.

FARZLAR

Bismi'llahi'r-rahmâni'r-rahim
Vel-avnü min ledün âlim
1. İMÂNIN FARZI
Bismillah ile başlıyorum sözümü,
Hak yoluna döndürsün Allah gözüme.

Bildiğim yoktur ben garip ne diyeyim,
Yüce Allah'a övgüler söyleyeyim.

Peygambere selat-selam edeyim
Kıyamette şefaatin alayım.

Müslümanlar iman İslam biliniz,
Öldüğünüz günde iman ile ölünüz.

Bilmeyenler müslüman sayılmaz,
Öldüğünde iman ile can almaz.

İman İslâm öğretiyorum alana,
Erkek-dişi akıl balığı olana.

Çare yoktur tamam bilerek saymadan
Yirmi ile on iki farzı tanımadan.

Ben sayayım sen dinleyerek inanda,
Altı farzın tamamı vardır imanda.

İslâm'da da beşi vardır gerçekten,
Abdestde vardır onlardan dördü.

Gusülde de üçünü aldılar,
İki farzı teyemmümde kıldılar.

On ikisi namazdadır diyelim,
Yine İmandaki altı farza dönelim.

a) ALLAH'A İMAN

Altı farzdan öncekini dinle,
Biri Allah'a inanmaktır anla.

Allah birdi, koşığı çokdu, hakdı,
Harkim anga kerekli bolacaktı.

Avvalı çok annan allın zat bolmaz,
Ahırını çok annan artha zat kalmaz.

Uşamayd ol anguşagan çok kişi,
“Bol” degelley bolub kalır har işi.

Kökde tüyül, cerde tüyül UllAllah,
Artta tüyül, alda tüyül SıylAllah.

Ongda tüyül solda tüyül bir Allah,
Har bir cerded tazadı ol UllAllah.

Har halkını carathan oldu sözüm al,
Bir Allah’ga sen bu küyde iman sal

b)MELEKLEGE İYMAN
Essani fı beyanı’l M arifeti’l Melaiketi

Ekinçi bilmek meleklerle halların,
Allah bilir kişi bilmez salların.

Meleklerle Allah’ın sıylı kulları,
Allah’ga kulluk etelle har barı.

Allah’ın buyruğun birda koymayla,
Köz cumub açınça ası bolmayla.

Aşamayla, içmeyle, cuklamayla,
Erkeklik tişilikni oylamayla.

Dagıda biligiz ay mü’min kulla,
Aladan törtüsü artık sıylılla.

Biri Cebrail’dir, biri Mikail,
Biri İsrail’dir, biri Azra’il.

Kimi kökte cürüydü kimi cerde,
Münker-Nekir su’al etelle körde.

Allah birdir eki yoktur, haktır,
Herkes ona gerekli olacaktır.

Evveli yok ondan önce kimse olmaz
Sonu yok ondan geriye kimse kalmaz

Benzemez o, ona benzeyen yok kişi,
“Ol” deyince oluverir her işi.

Gökte değil, yerde değil Ulu Allah,
Arkada değil, önde değil Yüce Allah.

Sağda değil, solda değil bir Allah,
Her bir yerde hazırır o Ulu Allah.

Her halkı yaratan odur sözümü al,
Bir Allah’a sen bu ağıtta iman et.

b) MELEKLERE İMAN
Essani fı beyanı’l M arifeti’l Melaiketi

İkincisi bilmektir meleklerin hallerini,
Allah bilir kimse bilmez bedenlerini.

Meleklerle Allah’ın soylu kulları,
Allah’a kulluk ederler her biri.

Allah’ın buyruğunu hiç bırakmazlar,
Göz yumup açınca dek asi olmazlar.

Yemezler, içmezler, uyumazlar,
Erkeklik dişiliği kabul etmezler.

Yine de biliniz ey mü’min kullar,
Onlardan dördü daha soyludurlar.

Biri Cebrail’dir, biri Mikail,
Biri İsrail’dir, biri Azrail

Kimi gökte yürüyor kimi yerde,
Mümker-Nekir su’al ederler kabirde.

Har adamga ekşer melek cetelle,
Günahın suvabın defter etelle.

Sıylı cazuvçud alanı atları,
Başdan ayak nurd alanı zatları.

Unutmay tur aythanlarımı alda,
Meleklege iynanayık bu halda.

c) KİTAPLAGA İYMAN
Essalisetü fi beyani'l Kütübü

Üçünçüsü sen iynanıb et hisab,
Allah kökden tüşürdü cüz dört kitab.

Bil aladan cüzüsü cafirakdı,
Törtüsü ulla da barısı hakdı.
Tört ulludan biri Tavrat bir İncil,
Biri Zebur, biri Sıylı Kur'an bil.

Cüzden onun allın Adam algandı,
Cıyrma onu İdiris'ge bargandı.

Eki cıyrm on Şıt fayganbar algandı,
On kitabı İbrahim'ge kalgandı.

Tavrat'nı tüşürdi Allah Musa'ga,
İncil'ni bergendi Sıylı İsa'ga.

Zebur'nu Davud fayganbarga berdi,
Kur'anı Ahmat'ga tıyıışlı kördi.

Barını hükmüsün buzgandı Kur'an,
Kur'anı hükmüsü buzulmaz inan.

Hallarını şeriatga uşatta,
Kitablaga iynan sen bu sıfatta.

ç) FAYGAMBARLAGA İYMAN
Errabiatü fi beyani'l Enbiyai

Her insana ikişer melek gelirler,
Günahını sevabını defter ederler.

Soylu yazıcıdır onların adları,
Başdan ayağa nurdur onların sıfatları.

Unutmadan tut söylediklerimi ezberde,
Meleklerle inanalım bu halde.

c) KİTAPLARA İMAN
Essalisetü fi beyani'l Kütübü

Üçüncüsü sen inanıp et hesap,
Allah gökten düşürdü yüz dört kitap.

Bil onlardan yüzü yapraktır,
Dördü büyüktür hepsi de haktır.
Dört büyükten biri Tevrat biri İncil,
Biri Zebur, biri Yüce Kur'an bil.

Yüzden onun önce Âdem almıştı,
Yirmi ile onu İdris'e varmıştı.

İki yirmi ile on Şit peygamber almıştı,
On kitabı İbrahim'e kalmıştı.

Tevrat'ı indirdi Allah Musa'ya,
İncil'i vermişti Soylu İsa'ya.

Zebur'u Davut peygambere verdi,
Kur'anı Ahmet'e münasip gördü.

Hepsinin hükmünü bozmuştur Kur'an,
Kur'anın hükmü bozulmaz inan.

Hallerini şeriata benzeterek,
Kitaplara inan sen bu sıfatta

ç) PEYGAMBERLERE İMAN
Errabiatü fi beyani'l Enbiyai

Dagıda tıngılagız habarlaga,
Törtünçüsü iynanmak faygambarlaga.

Avvalı bizni ullatabız Adam,
Artları Muhammad aleyhisselam.

Köb fayganbar keldi aralarında,
SıylAllah ciberib halkka barında.

Kur’anda esgerilgen cıyrma segiz,
Atların aytayım sizge bilsegiz.

Adam, İdris, Nuh, Hud biri Yunus hak,
Salıh, İbrahim, İsmayil, bir İshak.

Yakub,Yusuf, Lut ve Harun, Musa’dı,
Zekeriyya, Yahya biri İsa’dı.

Zül-Kifli, Elyasa, İlyas’dur Eyyub,
Davud, Süleyman’dı biri Şuayub.

Üzeyr,Lokman,Zulkarneyn de hılaf bar,
Artları bizni Muhammad fayganbar.
Bu sözlege sen iynanıb şeksiz bol,
Har barısınnan sıylıdı artık ol.

Ol tuthan din İbrahim’ni milleti,
Har ümmetleden sıylıdı ümmeti.

Atası Abdullah aytayım sanaf,
Abdulmuttalib Haşim Abdülmünaf.
Tuvgan anasıdı sıylı Aminat,
Emçek anası bolgandı Halimat.

Mekka’da tuvub hicret etgendi,
Medina’da dünüyadan ketgendi.

Atın aytıb salavatla salayık,
Kıyamatta şafa atın alayık.

Allah bersin biz hariflege iyman,
Faygambarlaga bu sıfatta iynan.

Yine dinleyin haberlere,
Dördüncüsü inanmaktır peygamberlere.

İlki bizim büyük atamız Âdem,
Sonları Muhammet aleyhisselam.

Çok peygamber geldi aralarında,
Yüce Allah gönderdi halka hepsini de.

Kur’anda bahsi geçen yirmi sekiz,
Adlarını söyleyim size bilseniz.

Âdem, İdris, Nuh, Hud biri Yunus hak,
Salih, İbrahim, İsmail biri İshak.

Yakup, Yusuf, Lut ve Harun, Musa’dır,
Zekeriyya, Yahya biri İsa’dır.

Zülkifli, Elyasa, İlyas’dır Eyyüp,
Davut, Süleyman’dır biri Şuayp.

Üzeyir, Lokman, Zulkarneyn de itilaf var
Sonları bizim Muhammet peygamber
Bu sözlere sen inanıp şüphesiz ol,
Her hepsinden daha yücedir o.

Onun tuttuğu din İbrahim’in milleti,
Her ümmetten yücedir onun ümmeti.

Babası Abdullah söyleyim sayarak,
Abdulmuttalip Haşim Abdülmünaf.
Doğduğu annesi soylu Amine,
Sütannesi olmuştur Halime

Mekke’de doğarak hicret etmiştir,
Medine’de dünyadan gitmiştir.

Adını söyleyip salâvat getirelim,
Kıyamet günü şefaatinı alalım.

Allah versin biz gariplere iman,
Peygamberlere bu sıfatta inan.

d) KIYAMATHA İYMAN

El hamisetü fi beyanı'l Kıyameti

Kardaşla sak boluguz islam dinge,
Beşinçis iynammak kıyamat küнге.

Ol küн İsrafil “Sur”n avzuna salır,
Üfgürüb her bir savnı canın alır.

Kırk cılga dünüya buzulub kalır,
Ekinçi da İsrafil Sur'un alır.

Biyagı Sur ekinçi üfgürölür,
Ölgenle bir da kalmayın tirilir.

Har kimni defteri sırtına urulur,
Anı tartmak uçun Bazman kurulur.

Sırat'nı aytayım tıngıla beri,
Kişi kalmaz anga barmayın keri.

Kıldan iniçge kılıçtan cütüdi,
Annan ketgen Cahannim'ni itidi.

Beşcüz cıllık col bardı anı öri,
Tübü Cahanim, kafırlanı ceri.

Beşcüz cıllık colnu beşcüz enişi,
Başha türlü cürür annan har kişi.

Kimle kök caşnagan kibik uçarla,
Kimle culduz uçan kibik kaçarla.

Kimleri cüyrük at kibik cürürle,
Annan kutulub Cannet'ge kirirle.

Kimleri tört ayaklanıb öterle,
Kimle ötalnay түbüne keterle.

Allah bula saklanabız annan biz,
Ahır küнге bulay iynanıgız siz.

d) KIYAMETE İMAN

El hamisetü fi beyanı'l Kıyameti

Kardeşler sıkı tutunun İslâm dinîne,
Beşincisi inanmaktır kıyamet gününe.

O gün İsrafil “Sur” unu ağzına koyar,
Üfleyerek her canlının canını alır.

Kırk seneye dünya bozularak kalır,
İkinci defa İsrafil Sur'un alır.

Yine Sur ikinci üfürölür,
Ölenlerin biri de kalmadan dirilir.

Herkesin defteri sırtına vurulur,
Onu tartmak için Bazman kurulur.

Sırat'ı söyleyim dinle beri,
Kimse kalmaz ona gitmeden geri.

Kıldan ince kılıçtan keskindir,
Ondan düşen Cehennemcin itidir.

Beş yüz yıllık yol vardır onun uzunluğu,
Dibi Cehennem kâfirlerinin yeri.

Beş yüz yıllık yolun Beş yüz inişi,
Başka türlü yürür ondan her kişi.

Kimleri yıldırım gibi uçarlar,
Kimleri yıldız kaymış gibi kaçarlar.

Kimleri yürüyen at gibi yürürler,
Ondan kurtularak Cennete girerler.

Kimleri dört ayaklanarak geçerler,
Kimleri geçemeden dibine düşerler.

Allah ile sakınıyoruz ondan biz,
Son güne böyle inanınız siz.

e) KADAR'GA İYMAN

Essadisetü fi beyani'l Kaderi
Entta aytayım tınglagız habarga,
Altıncısı iynammakdı Kadar'ga.

Kullanı işi dünyada madardı,
Ahşı, aman, iyman, küfür Kadar'dı.

Kadar degen bir Allah'nı işidi,
İman salgan Allah süygen kişidi.

Mü min kulun Allah aruv köredi,
Kulluk etse razılığın beredi.

Kâfir kulun Allah aruv körmeydi,
Küfürlukga razılığın bermeydi.

Siz süysegiz körde cuvab tabarga,
Bu sıfatta iynanığız Kadar'ga.

2. İSLÂM'NI BEŞ FARZI
Ve emme feraizül İslâmi fe hamsetün

İslâm'da beş farzın aytayım alganga,
Biri Şahadatdı, iyman salganga.

Ekinçisi orazaynı körgenge,
Üçünçü zekatdı maldan bergenge.

Törtünçüsü beş namazdı etgenge,
Beşinçisi Hac'dı küçü cetgenge.

3. ABDEZNİ TÖRT FARZI
Abidezni tört farzına barayık,
Törtta farzın başha başha sanayık.

Betin cuvmaq har çegine cettirib,
Kolun cuvar cingirikten öttürüb.

Başını törtten birine mesh eter,
Ayakların aşıkdan cuvub keter.

e) KADER'E İMAN

Essadisetü fi beyani'l Kaderi
Yine söyleyeyim dinleyin habere,
Altıncısı inanmaktır Kader'e.

Kulların işi dünyada çaredir,
İyi, kötü, iman, küfür Kader'dir.

Kader denilen bir Allah'ın işidir,
İmanı olan Allah'ın sevdiği kişidir.

Mü'min kulunu Allah güzel görüyor,
Kulluk ederse razılığını veriyor.

Kâfir kulunu Allah güzel görmüyor,
Kâfirlere razılığını vermiyor

Siz isterseniz kabirde cevap bulmaya,
Bu sıfatta inanınız Kader'e.

2. İSLÂM'IN BEŞ FARZI
Ve emme feraizül İslâmi fe hamsetün

İslâm'da beş farzı söylüyorum alana,
Biri Şahadettir imanı olana.

İkincisi oruç ayını görene,
Üçüncüsü zekâtıdır maldan verene

Dördüncüsü beş namazdır edene,
Beşincisi Hac'dır gücü yetene.

3. ABDESTİN DÖRT FARZI
Abdestin dört farzına gidelim,
Dört farzı da birer birer sayalım.

Yüzün yumak her noktasına erişerek
Kolunu yıkar dirsekten geçirerek.

Başını dörtte birine mesh eder,
Ayaklarını aşıkdan yıkayıp gider.

4. CUVUMMAKNI ÜÇ FARZI
Cuvummakni üç farzına öteman,
Üç da farzın bir bir bayan eteman.

Sünnet abidezin alır oturub,
Avzun çaykar taza suvdan tolturub.

Burnun çaykar kemirçekden öttürüb,
Çarhın cuvar barına suv cettirib.

5. TEYEMMÜMNÜ EKİ FARZI
Teyemmümde eki farzını bileyim,
UllAllah'dan keçmeklikni tileyim.

Niyyet etib kıblaga karşı turur,
Eki kolun taza cerge ek urur.
Bir urganın allın betine sürter,
Ekinçisin bileklege mesh eter.

6. NAMAZNI ONEKİ FARZI
Namazdagı oneki farzını köreyik,
Suraganga tamam cuvab bereyik.

Onikiden tışındadı cartısı,
Ol namaznı içindedi altısı.

Tışındagı altısına tıngıla,
Men sanayım karındaşım angıla.

Abdez almak suvnu izleb tazasın,
Her cerinnen tapdırmak her nacasın.

Vaktisin bilmek kıblaga aylanmak,
Avratın capmak niyyetin baylamak.

İçindegi altı farzınnan biri,
Allıngısı kulak kakkan tekbiri.

Öre turmak alham sura okumak,
Ruku, secde, tahiyyatga olturmak

4. GUSLÜN ÜÇ FARZI
Guslün üç farzına geçiyorum,
Üç farzı da bir bir beyan ediyorum.

Sünnet abdestin alır oturarak,
Ağzını çalkalar temiz sudan doldurarak.

Burnun çalkalar kemirçekten geçirerek,
Bedenini yıkar her yerine su değirerek.

5. TEYEMMÜMÜN İKİ FARZI
Teyemmümde iki farzı bileyim,
Yüce Allah'dan bağışlanmak dileyeyim

Niyet ederek kıbleye karşı durur,
İki elini temiz yere iki vurur.
Bir vurduğunu önce yüzüne sürer,
İkincisini bileklere mesh eder.

6. NAMAZIN ON İKİ FARZI
Namazdaki on iki farzı görelim,
Soranlara tamam cevap verelim.

On ikiden dışındadır yarısı,
O namazın içindedir altısı.

Dışındaki altısına dinle,
Ben sayayım kardeşim anla.

Abdest almaz suyun arayıp temizini,
Her yerinden bulmak her necasetini.

Vaktini bilmek kıbleye dönmek,
Avretini örtmek niyetini etmek.

İçindeki altı farzından biri,
Önceki başlama tekbiri.

Ayakta durmak, Fatiha, sure okumak,
Rükû, secde tehiyyata oturmak.

Salam bermeklik vacibdi bileyik,
SıylAllah'dan tamamlığın tileyik.

Tamam etsin Allah cartı kalgannı,
Allah süysün sözlerimmi algannı.

Aruv körüb beytlerimmi cazgannı,
Kabul etib cüregine salgannı.

Her işinde Allah kaygı bermesin,
Ölgeninde, kabır azab körmesin.

Ahıratda akubaga tutmasın,
Men harifni du adan unutmasın.

Etgen ayıbların Allah çaşırsın,
Dünüyadan iman bula aşırsın.

Kâzim harif köb canşadın üyalmay,
Bilgenin bolmay tilingi tıyalmay.

Endi koyduk munnan ozdurmayın biz,
Beytleribiz tamam cetişgendi cüz.

Munu cazdım suvablıg bulmak uçun,
Okuganla bir dua kılmak uçun.

Salam vermek vaciptir bilelim
Yüce Allah'dan tamamlığın dileyelim

Tamam etsin Allah yarım kalanı,
Allah sevsin sözlerimi alanı.

Güzel görüp beyitlerimi yazanı,
Kabul edip yüreğine koyanı.

Her işinde Allah kaygı vermesin,
Öldüğünde kabir azap görmesin.

Ahrette titreme tutmasın
Ben garibi duadan unutmasın.

Ettiği ayıplarını Allah örtsün,
Dünüyadan iman ile göçürsün.

Kâzim garip çok konuştuñ utanmadan,
Bilgin olmadan dilini tutamadan.

Artık bıraktık ileri gitmeyelim biz,
Beyitlerimiz tamam erişti yüz

Bunu yazdım sevaplık bulmak için,
Okuyanlar bir dua kılmak için.

KAYNAKLAR

- BALKAN, Vedat. (1997) Karaçay-Balkar Türk Edebiyatından Kazim Meçi'nin Hayatı, Edebi Kişiliği ve Eserlerinden Örnekler, , AKÜ Sos.Bil.Enst. Afyon, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezinden).
- BEGİYLANI, Abdullah, (1996), Kazim Nazmula, Zikirle, Poemala, Nalçık, Elbrus.
- BİRLEŞİK KAFKASYA, (1999), Yıl 5, Ekim-Kasım-Aralık, Vedat Balkan, "Kazim Meçi'nin Doğumunun 140.Yılı anısına".
- BORÇALANI, A.İ. (1993), Ana Til II. Ders Kitabı, Elbrus Kitap Basma, Nalçık.
- MEÇİLANI, Kazim, Kitab-u Mürşidi'n Nisa, (Çeviren : Adilhan Adiloğlu), (2006), Birlik Matbaası, Ankara.
- TAVKUL, Ufuk. (2000) Karaçay Malkar Türkçesi Sözlüğü, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- TAVKUL, Ufuk. (2010), Karaçay-Malkar Halk Şairleri Antolojisi, Ankara, Bengü Yayıncılık.
- TEPPEYEV, Âlim M., (1989) Meçilani Kâzim, C.1, Elbrus Kitap Basma, Nalçık.

КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКАЯ ЛЕКСИКОГРАФИЯ

The Karachai-Balkarian Lexicography

Aminat DODUEVA*

Резюме: Статья посвящена карачаево-балкарской лексикографии. В настоящее время возрастает значение словарей как важнейших источников получения, хранения и переработки информации. Большие успехи в карачаево-балкарской лексикографии достигнуты в составлении общих двуязычных и толковых словарей.

В последние годы проводится большая работа по собиранию и систематизации лексического богатства карачаево-балкарского языка. Изданы словари фразеологизмов, карачаево-балкарских имен и фамилий, имен и терминов нартского эпоса, устаревших слов, военной терминологии оружия (историко-этимологический словарь), лингвистических терминов, объектов природы, растений и животных, лекарственных растений, топонимические и др. Словари должны охватывать наиболее употребительную лексику и фразеологию современного карачаево-балкарского языка.

Создание словарей с учетом достижений современной лексикографии позволит удовлетворить многообразные потребности языковой практики карачаевцев и балкарцев, возникающие в процессе жизнедеятельности.

Ключевые слова: Лексикография, Карачаево-Балкарская Лексикография, языков карачаевцев и балкарцев

Abstract: The article is devoted to the history of Karachai-Balkarian lexicography. At present the meaning of dictionaries as the most important sources of receiving, keeping and processing of information grows up. Karachai-Balkarian lexicography achieved considerable success in compiling of common bilingual and explanatory dictionaries.

Last years a great deal of work is carried out in collection and systematization of lexical riches of Karachai-Balkarian language. Phraseological dictionary, dictionaries of Karachai-Balkarian names and surnames, of names and terminology of the Narts epos, of obsolete words,

Makale Gönderim:
04.10.2015
Kabul Tarihi:
10.12.2015

* Аминат Додуева, Россия, Нальчик, daminat57@mail.ru

of military terminology of arms (historical-etymological dictionary), of linguistic terms, of nature objects, plants and animals, toponymical and other dictionaries are published. The dictionaries should include the generally used vocabulary of modern Karachai-Balkarian language.

Compiling of dictionaries with taking into account of achievements of modern lexicography allows satisfying different needs of linguistic practice of karachai and balkarian people in the process of life.

Keywords: *Lexicography, Karachai-Balkarian Lexicography, Karachai-Balkarian language,*

Лексикография – раздел науки о языке, занимающийся теорией и практикой составления словарей. Лексикография опирается на лексикологию и располагает собственной теорией. Подготовка словарей сопряжена с большими трудностями, так как лексика, смысловая структура многозначного слова постоянно обновляется. Представлять на языковом уровне характеристики объектов материального мира также не просто. Слово со всей системой его значений, грамматических и стилистических помет, с необходимым иллюстративным материалом составляет словарную статью.

Одним из приоритетных направлений для карачаево-балкарского языкознания была и остается лексикография, как с теоретической, так и с практической точки зрения. В жизни народа с каждым днем возрастает значение словарей как важнейших источников получения, а также хранения и переработки информации. Мировая лексикография богата разнообразными словарями и энциклопедиями.

В дооктябрьский период успехи в изучении лексики карачаево-балкарского языка связаны с именами зарубежных ученых И. Клапрота, В. Прёле, Ю. Немета. После кратких глоссариев И. Клапрота (I. V. Klaproth. Voyage au Caucase et en Georgie. Paris, 1832), В. Прёле (W. Pröhle. Karatschaisches Wörterverzeichnis, Keleti Szemle, t. X. Budapest, 1909; Balkarische Studien, Keleti Szemle, t. XV. Budapest, 1914-1915; Balkarische Studien II, Keleti Szemle, t. XVI. Budapest, 1915-1916), Ю. Немета (Nemeth G. Kumükisches und Balkarisches Wörterverzeichnis, Keleti Szemle, t. XII. Budapest, 1911), представляющих собой диалектологические краткие словари, появилась необходимость в создании более полных нормативных словарей. К данному периоду относится и работа русского ученого Н.А. Караулова «Краткий словарь балкарского языка», напечатанный в «Сборнике материалов для описания местностей и племен Кавказа», вып. XLII, Тифлис, 1912.

В 1925 году была разработана специальная программа для собирания карачаево-балкарской лексики (Программа по собиранию лингвистических материалов, необходимых для составления словаря балкарского (малкарского) и других тюркских говоров балкарского округа (Кабардино-Балкарское общество изучения местного края). – М., 1925). В 1926 году был издан первый небольшой русско-карачаевский словарь для переводчиков (И.А. Акбаев. Тылмач. Русско-карачаевский словарь. - Баталпашинск, 1925. См. также: Х.О. Лайпанов. Русско-карачаевский словарь для начальной школы. -Микоян-Шахар, 1941). В 1930 году выходит разговорник, преследующий узкую цель – обслуживание местных туристов (В.П. Антонов-Саратовский. Русско-балкарский разговорный справочник (Кабардино-Балкарское отделение общества пролетарского туриста). – Нальчик, 1930).

Только в начале 30-х годов XX столетия было начато планомерное научное изучение лексики карачаево-балкарского языка как в общелингвистическом плане (Н.Я. Марр. Балкаро-сванское скрещение. Доклады Академии Наук СССР. Серия В, № 3. - Л., 1929, а также в избранных работах, т. 4. -Л., 1937; Р.О. Шор. К вопросу о яфетическо-турецком языковом смешении. - М., 1930), так и с целью сбора материала для лексикографических и лексикологических исследований (В.И. Абаев. Общие элементы в языке осетин, балкарцев, карачаевцев (Из материалов Балкаро-карачаевской экспедиции Академии Наук СССР, 1930-1932 гг.). Язык и мышление, т. 1. - Л., 1933. Р. Шаумян. Балкарская лексика (материалы для балкарско-русского словаря) // Языки Северного Кавказа и Дагестана. Т. 1. М. -Л., 1935. Русско-балкарский справочный словарь. - Нальчик, 1940).

Большой лексикографический материал по карачаево-балкарскому языку собран Карачаево-Черкесским научно-исследовательским институтом, закончившим издание большого «Русско-карачаево-балкарского словаря» под ред. Х. И. Суюнчева и И.Х. Урусбиева (М., 1965) и специальной монографии Х.И. Суюнчева (Х.И. Суюнчев. Карачаево-балкарские монгольские лексические параллели. - Баку, 1969 (авт. канд. дисс.)). Также известно наличие неизданной рукописи карачаево-балкарско-русского словаря, составленного У.Дж. Алиевым в начале 30-х годов, находящейся в архиве Академии Наук СССР, фонд ВЦКНА.

Некоторые лексикологические исследования и краткие сведения по карачаево-балкарской лексике и терминологии были опубликованы за рубежом. Следует отметить работы Г.Шмидта о лексическом взаимодействии карачаевского языка с осетинским и другими кавказскими языками (G. Schmidt. Über die ossetischen Lehnwörter in Karatschaischen Annales Academiae Scientiarum Fennicae. B. 27-43, Helsinki, 1932. S. 364-395; его же: Über die Kaukasischen Liehwörter des karatchaschen. Memoires de La Sociētē finno-ougrienne, 67. Helsinki, 1933, S. 465-471) и некоторые публикации в Турции, содержащие краткие сведения по карачаево-балкарской лексике (S. Çagatay. Karaçay Halk Edebiyatında Avci Bineler “Fuad Köprülü Armağanı”. - Istanbul, 1953. S. 93-112; R. Karça. Karaçai-Malkar Türklerinde Hayvancılık ve Bununla İlgili Gelenekler. - Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Cografiya Fakültesi yayınlarından, 101. - Ankara, 1954. VIII, 150 s.).

Подготовка словарей сопряжена с большими трудностями, так как лексика – самый неустойчивый уровень языковой структуры, с трудом поддающийся систематизации. Смысловая структура многозначного слова постоянно обновляется. Лексикографу важно разграничивать явления полисемии и омонимии. Не всегда легко определить, когда различные значения многозначного слова расходятся, образуя новые слова. В языке не существует слов, изолированных в семантическом отношении. Лексические единицы связаны между собой синонимическими, антонимическими, паронимическими, словообразовательными отношениями.

Лексикография начиналась с двуязычных словарей, необходимых при изучении чужого языка, но постепенно задачи лексикографии расширялись, а квалификация лексикографов совершенствовалась. Двуязычные и многоязычные словари – это словари переводные, в них значения слов одного языка объясняются посредством сопоставления с другим языком. Одноязычные словари могут быть комплексными (такowymi являются толковые словари) и аспектными, отражающими тот или иной аспект (например, синонимические, словообразовательные и т. п.). В отличие от толковых словарей, для которых характерен комплексный подход к описанию слова, в аспектных описываются однопорядковые языковые единицы, образующие однородную микроструктуру (например, синонимические или антонимические ряды), или рассматривается разнокачественный лексический материал, но под определенным углом зрения (словари исторические, орфографические и др.).

В карачаево-балкарской лексикографии накоплен большой опыт по созданию различных словарей. Первые фиксации карачаево-балкарских слов произведены в конце 19 века, и ученые связывают их с именем русского учителя А.И. Кириченко, который составил и написал в 1897-1899 гг. «Русско-карачаевский словарь» – рукопись объемом примерно 5 а. л. была обнаружена в 60-е годы в архивах Грузии (см.: Джикия С.С. Об одном рукописном «Русско-карачаевском словаре» // Сборник трудов Карачаево-Черкесского госпединститута, вып. 2. – Нальчик, 1959).

В советское время с созданием письменности и первых школ активизируются подготовка и издание двуязычных словарей преимущественно учебного назначения. Они сыграли важную роль в изучении родного и русского языков. Лексикографическими изданиями этого периода являются вышеназванные работы Акбаева И. (1926), Лайпанова Х.О. и Тохчукова Х.Т. (1941), Антонова-Саратовского В.П. (1930). Широкой известностью пользовались следующие работы: А. Чанкаев, М. Дудов «Орфографический словарь» (Микоян-Шахар, 1930) и «Русско-балкарский школьный справочный словарь» (Нальчик, 1940).

После 13 лет депортации карачаевцев и балкарцев в 50-60 годы прошлого столетия карачаево-балкарское языкознание складывается в самостоятельную науку. В ее становлении и дальнейшем развитии огромную роль сыграли научные центры Москвы, Ленинграда, Баку, Алма-Аты, Фрунзе, Казани, Уфы. Велик вклад таких крупных ученых, как Н.А. Баскаков, А.Н. Кононов, Э.Р. Тенишев, Р.Шаумян, М.Ш. Ширалиев и др., в подготовку научных грамматик, в становление и развитие лексикологии и лексикографии, в создание базы для подготовки кадров высокой квалификации.

Далее один за другим появляются двуязычные словари: Куашева Т.Х., Соттаев А.Х. Русско-кабардино-балкарский разговорник (Нальчик, 1960); Русско-балкарский политико-терминологический словарь / Сост. Х.Х. Кациев и Х.С.

Малкондуев (Нальчик, 1961); Материалы и исследования по балкарской диалектологии, лексике и фольклору. Тексты. Переводы. Комментарии. Словарь / Под ред. А.Ю. Бозиева (Нальчик, 1962); Жабоев М.Т. Русско-балкарский словарь к хрестоматии для VI класса национальных школ (Нальчик, 1963); Его же: Русско-балкарский словарь для V класса (Нальчик, 1963); Х.М. Теммиев. Орфография сёзлюк. Орта школну окъуучуларына (Нальчик, 1977); Орфография сёзлюк / Сост. Х.И. Суюнчев и С.А. Гочияева (1980); Русско-карачаевский словарь общественно-политической терминологии / Под ред. М.А. Хабичева, С.А. Гочияевой, Х. И. Суюнчева (Черкесск, 1980); Къарачай-малкъар тилни орфография сёзлюгю / Сост. Ж.М. Гузеев, А.М. Созаев (Нальчик, 1982); Текеев И.Къ. Къарачай тилни фразеология сёзлюгю (Черкесск, 1984); Кармоков Х.Г., Гуртуев С.С. Русско-кабардино-балкарский словарь (Нальчик, 1992) и др.

Карачаево-балкарская ономастика нашла отражение в работе Кокова Дж.Н., Шахмурзаева С.О. «Балкарский топонимический словарь» (Нальчик, 1970) и в «Справочнике личных имен народов РСФСР», издававшемся в 1965, 1979, 1987 гг., где содержится список карачаево-балкарских имен, составленный А.Х. Соттаевым.

Издаются пословицы, поговорки, загадки карачаевцев и балкарцев: Карачаевские пословицы и поговорки / Собирает и составитель С.Ч. Алиев (Черкесск, 1963); Балкарские пословицы и поговорки / Сост. С.А. Отаров, А. М. Ульбашев (Нальчик, 1965); Балкарские пословицы и поговорки / Сост. А. Холаев (Нальчик, 1982); Пословицы и поговорки народов Карачаево-Черкесии / Сост. Р.Х.-К. Ортабаева, М.И. Мижаяев, С.У. Чикатуева, А.И. -М. Сикалиев (Черкесск, 1990); Карачаево-балкарские притчи и загадки / Сост. М.М. Ольмезов (Нальчик, 2010). В них представлены паремии, притчи и загадки карачаевцев и балкарцев, являющиеся неотъемлемой частью их духовной культуры.

Большие успехи в карачаево-балкарской лексикографии достигнуты в составлении общих двуязычных и толкового словарей. Карачаево-Черкесским НИИ составлен «Русско-карачаево-балкарский словарь» под редакцией Х.И. Суюнчева и И.Х. Урусбиева (Москва, 1965). В словаре представлено около 35000 слов, представляющих наиболее употребительную лексику и фразеологию русского литературного языка, а также наиболее известную научную терминологию, в целом довольно удачно и квалифицированно переданную на современном карачаево-балкарском языке. К словарю приложен список основных географических названий СССР и мира, а также отдельно по территории Карачаево-Черкесии и Кабардино-Балкарии.

В тех случаях, когда балкарский перевод отличается от карачаевского, это отмечается пометой *балк.* Словарь предназначается для преподавателей и учащихся высшей и средней школы, для переводчиков, работников печати, радио и телевидения, а также для научных работников, занимающихся изучением

тюркских языков. Издание словаря явилось крупным событием в культурной жизни карачаевцев и балкарцев. Словарь и по сей день оказывает большую помощь ученым, журналистам, переводчикам, преподавателям, студентам и учащимся в освоении как русского, так и карачаево-балкарского языков.

Вслед за этим наиболее крупным лексикографическим трудом в карачаево-балкарском языкознании стал «Карачаево-балкарско-русский словарь» / Сост. С.А. Гочияева, Х.И. Суюнчев; Под ред. Э.Р. Тенишева и Х.И. Суюнчева (Москва, 1989). Словарь охватил около 30000 слов современного литературного карачаево-балкарского языка. В словаре приводится значительное количество словосочетаний, фразеологических единиц, пословиц, поговорок, удачно иллюстрирующих семантическую структуру интерпретируемых лексем. Специальная, терминологическая лексика в словаре также занимает важное место. Как первое наиболее крупное собрание и полное квалифицированное, профессиональное описание лексики карачаево-балкарского языка, словарь представляет большой интерес не только для лингвистов-тюркологов, но и для представителей других языковых семей. «Карачаево-балкарско-русский словарь» стал важным шагом к созданию трехтомного толкового словаря, ставшего заметным событием в культурной жизни карачаевцев и балкарцев.

Трехтомный «Толковый словарь карачаево-балкарского языка» (ТСКБЯ – Нальчик, 1996; 2002; 2005 гг.) включает самое большое количество лексических единиц, когда-либо собранных и интерпретированных в словарях карачаево-балкарского языка за всю историю своего существования: 32315 слов и фразеологических единиц современного карачаево-балкарского языка. При слове и фразеологизме даются грамматические и стилистические пометы. Словарные и фразеологические статьи иллюстрированы. Значение слов и фразеологизмов переведены на русский язык.

Выходу этого издания предшествовала скрупулезная и кропотливая работа, у истоков которой стоял профессор И.Х. Ахматов. Перед созданием словаря И.Х. Ахматовым с учетом достижений современной лексикографии была составлена «Инструкция для составления «Толкового словаря современного карачаево-балкарского языка» (Нальчик, 1976), которая получила высокую оценку у тюркских специалистов-лексикографов и послужила руководством для составления ТСКБЯ. Эта работа по существу стала основой, фундаментом для подготовки первого нормативного филологического толкового словаря языка карачаевцев и балкарцев, предназначенного для широкого круга читателей. Были разработаны теоретические принципы создания толкового словаря карачаево-балкарского языка (Ж.М. Гузеев. Проблематика словника толковых словарей тюркских языков (Нальчик, 1984); Гузеев Ж.М. Семантическая разработка слова в толковых словарях тюркских языков (Нальчик, 1985).

«Русско-карачаево-балкарский словарь» (М., 1965), «Карачаево-балкарско-русский словарь» (М., 1989), «Толковый словарь современного карачаево-балкарского языка» в 3-х томах (Нальчик, 1996; 2002; 2005) - три значительных лексикографических произведения, адекватно и корректно отразивших современное состояние лексики и фразеологии карачаево-балкарского языка во всем своем богатстве и многообразии.

Значение этих словарей трудно переоценить для дальнейшего развития и совершенствования науки и практики создания словарей в Кабардино-Балкарии и Карачаево-Черкесии. Опираясь на опыт создания этих словарей, многие поколения карачаевцев и балкарцев могут составить новые типы и виды лексикографических произведений.

В последнее время проводится большая работа по собиранию и систематизации лексического богатства карачаево-балкарского языка и составлению различных словарей. Изданы такие словари: Башиева С.К., Жарашуева З.К. Малкъар тилни школ фразеология сёзлюгю (Нальчик, 1994); Жарашуева З.К. Фразеологический словарь карачаево-балкарского языка [Нальчик, 2001], Русско-балкарский толковый словарь отраслевой лексики / Сост. И.М. Отаров, А.Б. Габаева (Нальчик, 2000), Алиев И., Алиева З. Карачаево-балкарские имена и фамилии. Толковый словарь (Москва, 2003); М.З. Улаков, Л.Х. Махиева. Карачаево-балкарско-русский словарь лингвистических терминов (Нальчик, 2008); Боташев М.П. Словарь устаревших слов карачаево-балкарского языка (Карачаевск, 2010); Акбаев Х.М. Карачаевская военная терминология и оружие (историко-этимологический словарь) (Ставрополь, 2011); Толгурова (Малкондуева) А.З., Толгуров Т.З. Сокращенный гаппаксальный словарь карачаево-балкарского языка (Нальчик, 2012).

В монографии Х.М. Акбаева «Фразеология карачаево-балкарского языка» (Карачаевск, 2007) в качестве дополнительного материала предлагается «Краткий словарь фразеологических единиц», отобранных на основе авторского определения фразеологии. Высока языковая и культурологическая ценность и значимость фиксации данных разделов лексики.

Издаются разговорники: 1. Орус къарачай-малкъар сёлешу сёзлюк (Черкесск, 1990) - словарь-разговорник - практическое пособие для желающих изучить карачаево-балкарский язык, он состоит из наиболее употребительных речевых ситуаций (около 100), к которым приводятся слова по каждой теме. В приложении даны краткий грамматический очерк карачаево-балкарского языка и диалоги, которые помогут закрепить изученные словосочетания и выражения карачаево-балкарского языка; пословицы и поговорки, переведенные на русский язык, дают представление о фольклорном богатстве карачаево-балкарского языка. 2. Аппоев А. К. Русско-карачаево-балкарский разговорник (Нальчик, 2008) - предназначен для тех, кто совершает туристическую или деловую поездку в

Кабардино-Балкарскую Республику, а также является в какой-то мере ключом к знакомству. Разговорник полезен и тем, кто начинает самостоятельно изучать карачаево-балкарский язык. Он включает в себя наиболее употребительные слова и выражения, которые могут использоваться в различных ситуациях.

В "Толковом словаре некоторых имен и терминов нартского эпоса" (Черкесск, 2010) Х.М. Акбаева представлены мифические имена и термины карачаево-балкарского нартского эпоса. В словаре помещается широкий круг статей о карачаево-балкарских мифических персонажах, эпических героях, богах, духах и др. Лексикографическая обработка нарттов имеет глубокое значение для развития исторической, философской и филологической наук.

Книга Алиева И.И., Алиевой З.И. «Карачаево-балкарские имена и фамилии. Толковый словарь» (Москва, 2003) является первым изданием, в котором приводятся наиболее полные списки карачаево-балкарских мужских и женских имен и фамилий и их толкование.

Недавно вышел «Словарь омонимов карачаево-балкарского языка», составленный Ж.М. Гузеевым (Москва, 2013). В него включены лексические и лексико-грамматические омонимы с иллюстративным материалом.

Природным явлениям, полезным ископаемым, объектам флоры и фауны посвящены такие работы: Боташев М.О. «Карачаево-балкарско-русский терминологический словарь объектов природы» (Нарсана, 1998), Дж.Х. Базиев, Н.Н. Шаутаева «Балкарские названия растений и животных» (Нальчик, 1999), З.К. Жарашуева «Мир животных» (Нальчик, 2005), Т.С. Гелястановна «Названия лекарственных растений в карачаево-балкарском языке» (Нальчик, 2006), С.С. Ахматова «Словарь природы» (Нальчик, 2009). Словари предназначены для широкого круга читателей: преподавателей и учащихся средней и высшей школы, переводчиков, журналистов, работников радио и телевидения.

Также издан краткий словарь малкарского (ц/з) диалекта карачаево-балкарского языка Ж.М. Гузеева, Л.Х. Махиевой (Нальчик, 2015). В словарь вошли такие диалектизмы: 1) не употребляемые в литературном языке и в хуламо-безенгийском говоре и не имеющие синонимов в них; 2) отсутствующие в литературном языке, но имеющие в нем синонимы; 3) представляющие фонетические и морфологические варианты литературных слов в данном диалекте.

Топонимы Черекского ущелья Кабардино-Балкарии собраны, систематизированы и истолкованы в «Топонимическом словаре Черекского ущелья» (Нальчик, 2015) Ч.И. Геляева. Автор как носитель цокающего диалекта карачаево-балкарского языка в представленном материале сохранил те характеристики топонимов, которые существенны для его родного диалекта. Им сделан целый ряд научных этимологических интерпретаций рассматриваемых

номинаций пространства. Сохранение и научный анализ топонимов имеет непревзойденное значение.

Работа по составлению словарей требует скрупулезного анализа многочисленных источников, строго аргументированного отбора словарных единиц и нахождения соответствующих значений слов.

В настоящее время перед учеными наших республик стоят задачи дальнейшего развития и совершенствования терминологической работы, создания энциклопедических словарей, персональных энциклопедий, этимологического словаря, отраслевых словарей, словарей синонимов, антонимов, словаря правильностей/трудностей, словарей языка писателей, словообразовательного словаря и т. д. Следует создавать словари с учетом достижений современной лексикографии, которые позволят удовлетворить многообразные потребности языковой практики карачаевцев и балкарцев, возникающие в процессе жизнедеятельности. Словари должны включать наиболее употребительную лексику и фразеологию современного карачаево-балкарского языка.

ИЗ ЭПИСТОЛЯРНОГО НАСЛЕДИЯ КАЙСЫНА КУЛИЕВА

From Epistolary Heritage of Kaysyn Kuliev

Janna K. KULIEVA*

Резюме: На примере ранее не публиковавшихся материалов в данной работе воссоздаются малоизвестные подробности биографии К. Кулиева, Письма несут такую информацию, которую невозможно извлечь из других документов, они вносят элемент искренности и достоверности в сведения о творческом и жизненном пути поэта. Переписка помогает составить более полное, разностороннее представление о К. Кулиеве, позволяет глубже понять его эстетические и литературные взгляды, оценить масштаб его личности.

Ключевые слова: наследия, переписка, литературный факт, эпистолярный стиль.

Abstract: On an example of materials not published earlier the author recreated little-known details of the biography of K. Kuliev. Letters contain information which cannot be obtained from other documents; they bring an element of sincerity and trustworthiness into creative and biographical data about the poet. The correspondence helps to make fuller and multi-dimensional image of K. Kuliev, allows to understand more deeply his aesthetic and literary convictions, to estimate the scale of his personality.

Key words: heritage, correspondence, literary fact, epistolary style.

Makale Gönderim:
09.10.2015

Kabul Tarihi:
10.12.2015

* Кулиева Жанна Кайсыновна, к.ф.н, старший научный сотрудник сектора балкарской литературы ФГБНУ «Кабардино-Балкарский институт гуманитарных исследований», kbigi@mail.ru

Обширную часть документального наследия К. Кулиева составляет его переписка.

Письма поэта - это уникальный, полный конкретных деталей, сведений о нем пласт его наследия, который, кроме всего прочего, может рассматриваться и как литературный факт, так как эпистолярный стиль К. Кулиева - на уровне высокой прозы. Ценность писем К. Кулиева не только в том, что они подтверждают многие факты его жизни, что в них находят объяснение мотивы тех или иных поступков поэта, но и в том, что они раскрывают его мировоззренческие взгляды и литературные приоритеты. Переписка К. Кулиева важна и тем, что письма посвящены не только мотивам узколичного характера, но и вопросам творчества, издания произведений, их перевода, планам на будущее.

Удивляет содержательность его писем, живость мысли, яркая образность его эпистолярного стиля. Письма отражают богатый внутренний мир поэта, его душевное тепло, неординарность мышления. Осознаешь, что это написано именно поэтом, его впечатления выливаются в яркие, нестереотипные образы: в Монголии его поразили бескрайние степные просторы, огромное количество птиц, мчащиеся табуны лошадей.

Побывав на Адриатике, он обращает внимание на прекрасные рощи маслин, на синеву морской глади. О том, как поэтичен и выразителен текст его писем, можно судить по отрывку из письма от 21 марта 1967 г. автору данной работы: «...Вот пишу я тебе с берегов Адриатического моря. Я уже второй день в замечательном городе Сплите на берегу моря с очень синей водой. Здесь уже весна. Цветет абрикос, зеленеет трава, масличные деревья, которые по-тюркиски называются зейтун. Над городом горы. Но не такие, как у нас, - не снежные, а серо-бурые. Зато видел вчера осликов, овец, новорожденных ягнят - точно таких же, как в родной Балкарии» (J. Kulieva, Archive).

На такие детали может обратить внимание только человек с поэтическим складом души и нестандартным восприятием окружающего мира.

Переписка является частью творческого общения. Средствами эпистолярного искусства воссоздаются события личной и литературной жизни поэта. Из письма К. Кулиева Амо Сагияну, кроме его отношения к этому армянскому поэту, можно почерпнуть сведения о том, что К. Кулиев считал главным в творчестве, приоритетным в поэзии и облике художника. К. Кулиев писал Амо Сагияну: «Я всегда буду рад видеть тебя, считая нашу встречу с тобой встречей высшего порядка и уровня». Далее К. Кулиев пишет, что в этом поэте он увидел «живую мудрость и большой драматизм, глубину чувств и восприятия поэтом нашего трагического мира, остроту ощущения драматизма человеческой жизни, путей народа и его судеб. Вот, что я нахожу в твоём облике человека и поэта. Это исключительно близко моей душе» (Mkrtchyan, 1997).

Переписка является источником сведений о работе поэта над произведениями, отдельными книгами. Известно, что К. Кулиев проявил себя как тонкий, талантливый и проницательный исследователь литературы и искусства. Его размышления о мастерах литературы и искусства прошлого и настоящего составили книгу яркой литературной публицистики «Так растет и дерево» (Kuliev, 1975). В ней он показал себя как мудрый, тонкий мастер, книга освещена светом его ума и неординарностью его личности. Первые упоминания К. Кулиева о работе над этой книгой находим в его письме своему большому другу Регине Кафризлянци от 20 марта 1973 г.: «Я очень много работал - готовил к печати свою книгу под названием «Так растет и дерево» с подзаголовком «Заметки литератора». Это действительно большая книга. Она сейчас у машинистки» (J. Kulieva, Archive). Эта книга вышла в 1975 г. в Москве. От подзаголовка «Заметки литератора» К. Кулиев отказался.

Сведения о том, какие отклики имела эта книга, предоставляет переписка.

Поэт К. Ваншенкин в письме от 5 октября 1975 г. писал: «Книга замечательная. И едва ли не основное ее достоинство в том, что буквально за каждой статьей, строкой и словом слышен голос Кайсына Кулиева. Это очень твоя книга» (J. Kulieva, Archive). Важно в письме К. Ваншенкина то, что он дает высокую оценку книге, и его мнение как человека творческого очень ценно. Дальше он пишет: «Я читал ее не подряд, а вразброс, как стихи... С самого начала чтения я ощутил желание говорить и размышлять о книге, ее содержании, духе и авторе - словами: благородство, достоинство, честь. Разумеется, это не было для меня неожиданностью, напротив, просто эти твои качества проявлены в книге отчетливо, концентрированно, так сказать, в чистом виде... Самое сильное впечатление произвели на меня «Страницы автобиографии». Это целый роман - трагический прежде всего, но и со светом. Как в грозу. Потрясающе. Жаль, что так коротко... Обнимаю тебя и горжусь, что могу называть себя твоим другом».

Переписка К. Кулиева сохранила для нас то многое и значительное, что невозможно извлечь из других документов, что могло быть предметом случайного устного разговора, содержание которого не фиксировалось ни дневниковыми, ни мемуарными записями. Важно и то, что письма К. Кулиева содержат самооценку поэта. В письме к Р. Кафризлянци, в то время редактору издательства «Детская литература», от 24 июля 1972 г. К. Кулиев писал: «Спасибо тебе за твое замечательное письмо. Я, конечно, полностью верю твоей искренности и доверяю твоему вкусу. Но думать, что ты написал что-то очень хорошее, каждый раз трудно. Чтобы то ни было, благодарю тебя» (J. Kulieva, Archive). Сомнения по поводу своих произведений свойственны только истинному таланту. Это общеизвестно. И то, что Кулиев - художник с установившейся высокой поэтической репутацией - сомневается в себе, говорит о его особенных личностных качествах, о серьезном отношении к творчеству.

В письме от 15 апреля 1973 г. этому же адресату К. Кулиев пишет: «Посылаю тебе новые стихи, о которых говорил тебе. Если они того стоят, попроси Тарковского перевести вместе с предыдущими (их всего 15 стихотворений) для книги, которую ты будешь составлять» (J. Kulieva, Archive).

На этом письме К. Кулиева к Р. Кафриэлянц имеется ее приписка: «А.А. Тарковский очень хотел перевести стихи Кайсына, которого любил и с нежностью говорил мне о нем. Но обстоятельства сложились так, что он болел, очень все затянулось. Позже их перевел Яков Аким». Эта приписка дополняет наши представления об отношении А. Тарковского к К. Кулиеву.

В упомянутом письме К. Кулиев не пишет категорически о включении стихов в сборник. Он говорит о своих стихах: «если они того стоят». Скромность в самооценке - одна из привлекательнейших черт К. Кулиева.

В одной из записных книжек К. Кулиева есть такая запись: «Сомнения, как бы они мучительны ни были, необходимы для художника» (SGA KBR).

О том, что поэта должна отличать скромность, говорил К. Кулиев в одном из интервью. На вопрос корреспондента о том, как видится К. Кулиеву путь поэта, он ответил: «Сказать, что «я - поэт» - все равно, что сказать «я хороший человек». Я никогда не слышал, чтобы кто-либо в таком роде говорил о себе, например, Твардовский. Он не писал «я - поэт», «мое творчество», а всегда - «моя работа». Скромность помогает избежать самоуспокоенности и самодовольства» (Literaturnaya gazeta, 1977). Даниил Долинский в своих воспоминаниях также касается этого вопроса и пишет: «Этот мудрый и радостный горец любил называть себя стихотворцем. «Это Пушкин поэт навсегда, а мы стихотворцы, и только!» - говаривал он» (Dolinskiy, 2002). Так считал К. Кулиев. Много лет спустя так же рассуждал и Иосиф Бродский. В телефильме, снятом в Венеции в 1993 г., он говорил то же самое: «Сказать о себе «я - поэт», это все равно, что сказать о себе, что «я - хороший человек» (Mkrtchyan, 1997). Теперь не определить - была ли эта мысль Бродского оригинальной или он невольно процитировал интервью К. Кулиева двадцатилетней давности. Но суть не в этом. Главное то, что поэты разных поколений мыслили идентично, оказались солидарны в этом суждении. Значит, есть в этом какая-то истина, важная и необходимая для творческой личности.

В подтверждение сказанному уместно привести следующие слова К. Кулиева из его записей: «Этика писателя. Его поведение. Скромность. Писать надо смело, а в жизни быть скромным. Таким был, например, Чехов. Самое замечательное - это быть скромным» (J. Kulieva, Archive).

В переписке К. Кулиева с Р. Кафриэлянц зафиксированы подробности, связанные с выходом его книги «Высокие деревья» (SGA KBR), составителем которой была Р. Кафриэлянц. Об этом упомянуто в письме К. Кулиева от 15 апреля

1973 г., приведенном выше. В письме от 3 марта 1973 г. К. Кулиев писал ей по поводу этого сборника стихов: «Я подумал и решил, что для книги, которую ты решила сделать, подойдет название «Высокие деревья. Лирика разных лет». Это просто, без претензий и в моем духе. Если это понравится тебе, то остановимся на нем. Ты, конечно, сделала для меня большое и приятное дело. Большое тебе спасибо. Я прошу тебя составить эту книгу, хотя почти для всех издательств составляю свои книги я сам. Им я не доверяю, а ты сделаешь это лучше меня. Название вышло у меня из стихотворения, написанного в прошлом году и еще не переведенного на русский язык... Специально для твоей книги попросил перевести это стихотворение Олега Чухонцева. Думаю, что он сделает» (Literaturnaya gazeta, 1977). Значимость этих писем еще и в том, что это своеобразный запечатленный диалог. В письме от 20 марта 1973 г. К.Кулиев пишет следующее: «Мне очень приятно, что тебе понравилось название, предложенное мною для книги. Помоему, оно вполне нормальное. Решили - так и назовем...». Мы становимся свидетелями разрешения одного из вопросов.

Все эти материалы подтверждают важность переписки как документально-информативного источника. Известно, что обаяние личности, широта натуры К. Кулиева щедро раскрывались в общении с людьми, и в этом немалую роль играла переписка.

Нередко в опубликованных текстах документов имеются разночтения с автографом. Примером тому может служить переписка К. Кулиева с французским писателем Робером Мерлем, с которым К. Кулиев познакомился во время пребывания в составе советской делегации во Франции в 1974 г. Подлинный сохранившийся текст письма Кайсына Кулиева Роберу Мерлю, датированный мартом 1973 г., существенно отличается от опубликованного 20 марта 1974 г. в «Литературной газете». Оно подверглось крайне жесткому редактированию. После правки стиль письма стал строже, лаконичнее, но письмо утратило поэтичность, теплоту, исповедальность интонации. В письме есть страницы, говорящие о нестандартности впечатлений К. Кулиева от увиденного при встрече с Робером Мерлем в Маль-Мэзоне, о его способности глубоко чувствовать прекрасное и видеть поэзию во всем, что его окружало. Редактор же старался приблизить стиль поэта к журналистскому, исключить восторженные оценки многого из увиденного им. Но нивелирование самобытного поэтического взгляда поэта на многие вопросы лишило письмо теплоты и лиризма.

Подлинный текст письма уникален, он дает истинное представление читателю о суждениях поэта, о его жизненной и гражданской позициях. Отличается и название письма. В «Литературной газете» оно имеет заголовок «Может ли устареть оптимизм?», у поэта - «Открытое письмо французскому писателю Роберу Мерлю» (J. Kulieva, Archive).

В полном варианте письмо К. Кулиева не публиковалось. Поэтому стоит подвергнуть текст более тщательному анализу. Купюры, сделанные редактором, посчитавшим все сокращенное излишним, как раз и дают представление о непосредственных впечатлениях К. Кулиева от встречи с Робером Мерлем и о его мыслях, навеянных поэту этой встречей. Вот одна из таких купюр: "Километров пятьдесят от Парижа до Вашей усадьбы мы ехали по прекрасной дороге, доставившей нам удовольствие. Мне хорошо запомнилась замечательная платановая аллея недалеко от Вашего дома. Наши французские друзья в Париже сказали нам, что у Вас есть даже лошади. Это очень обрадовало меня, крестьянского сына, выросшего в деревне и с малых лет привыкшего ездить на лошадях.

- У французского писателя, живущего под Парижем, лошади? - сказал я. - Вот здорово! Этого я никак не мог ожидать...

Я с удовольствием вспоминаю Вас, Ваш красивый дом, Ваше доброе, приветливое отношение к нам, гостеприимство, нашу беседу с Вами... На Вашей усадьбе были замечательные деревья. Я даже запомнил чудное одинокое дерево вдали от Вашей виллы, на возвышенности среди посевов. Его хорошо было видно в окно из Вашего кабинета на втором этаже. Я думаю, что Вам приятно и хорошо работать, видя такой пейзаж... Так много я говорю о деревьях потому, что люблю их... Деревья - это краса, спокойствие и мудрость земли. Я очень рад, что у вас такие чудесные деревья и Вы пишете свои замечательные книги среди них, общаясь с ними. Кланяйтесь им от меня. Не забудьте и то дерево среди посевов...» (J. Kulieva, Archive).

Такой лирический текст явно не соответствовал требованиям редакции «Литературной газеты» к диалогу с зарубежным писателем. К тому же, без сомнения, сказались неосведомленность редактора о том, что отношение к деревьям у К. Кулиева - это целая философия, слабое знакомство с творчеством поэта, где деревья - полноправные герои многих его стихотворений. Здесь же в письме К. Кулиев объясняет, почему, на его взгляд, деревья достойны поклонения: «Мне думается, что мир не может обойтись без деревьев, они незаменимы для человека. И не только потому, что из дерева, как из камня, издревле строят люди для себя жилища, дерево дает им плоды или тень в зной. Нет, не только поэтому. Деревья внушают человеку покой, благородство, доброту и мудрость, а художника они учат быть простым, ясным и естественным, помогая избегать вычурности и надуманности. О них замечательно писали, в частности, мои любимые поэты и учителя - балкарец Кязим, русский Есенин, испанец Лорка».

Дальше К. Кулиев сообщает Р. Мерлю о том, что в Провансе видел те деревья, которые писал еще Сезанн. К. Кулиев говорит, что за свою долгую жизнь ему приходилось о Сезанне много читать. И приехав на его родину, поэт встретился с его деревьями, как со старыми и добрыми знакомыми.

Кайсын Кулиев пишет далее, что деревья для него являются как бы живыми существами, имеющими свой язык: «Вот и сегодня, когда я пишу Вам это письмо, вижу в окне большую акацию, на которую я смотрел много лет, сидя за письменным столом. Она помогает мне работать. Я каждый раз говорю ей: «Доброе утро!», «Добрый вечер!», «Спокойной ночи!», «Я люблю, когда в ее тени играют дети и трудятся муравьи».

Все это, к сожалению, было сокращено и осталось вне поля зрения многомиллионных отечественных и зарубежных читателей.

Возвращаясь к теме особого отношения К. Кулиева к деревьям, уместно будет привести еще один отрывок из его письма французскому писателю, в котором поэт говорит и об отражении этой темы в его творчестве: «И у нас на холмах, на склонах гор, у дорог много таких одиноких деревьев. Я их люблю и не раз пытался обращаться к ним со стихами, стараясь выразить мою любовь. Деревья - это гигантские свечи. Только свет у них внутри. Они - птицы. А не улетают потому, что им нельзя покидать землю и людей. Вообще, как мне кажется, художник не может не любить деревья родной земли и всего света». Этот текст, выявляющий особенности неординарного поэтического мышления К. Кулиева, - пример полета его творческой фантазии, необычайной художественности всего, чем пронизано его творчество.

Для К. Кулиева дерево - символ жизни. В его поэзии сильны мотивы пантеистической изначальности природы. Кроме эмоционального восприятия, это восходит, по всей видимости, к бытовавшему у балкарцев с древних времен тотемическому культу дерева.

Как бы то ни было, все написанное К. Кулиевым о деревьях, - это своеобразный гимн всему живому на земле, жизни во всех ее проявлениях.

Далее текст подвергся еще большей редакции. К примеру, в абзаце, где поэт говорит о бессмертии земли, о том, что он верит в «сердце и ум человека», «в вечность колоса и дерева», сокращены следующие слова: «Я уверен в том, что дети всегда будут играть в тени деревьев, хлеб для них будет печься всегда, а лунный свет падать в окно на их колыбели и кровати. Я верю в это, как верили мои предки-сказочники в то, что вечно будет скакать конь по земле».

Не исключи этот кусок редактор, был бы более оправдан следующий в тексте вопрос поэта: «Не считаете ли Вы меня слишком ярким оптимистом, дорогой Робер Мерль?».

Обединили текст и купюры в той части письма, где поэт говорит о том, как строго и сурово горцы воспитывали своих детей, внушали, что в жизни для них нет ничего готового и надо добиваться всего своим трудом. Сокращены и размышления поэта о противоречиях между поколениями. Поэт считал, что

каждое поколение «делает свое, выполняя ту миссию, которая выпадает на его долю волею самой жизни и истории. Поколению Юрия Гагарина, к примеру, суждено было впервые покорить космос».

Переписка с Робером Мерлем Кайсына Кулиева говорит о яркости, нестандартности личности поэта, о богатстве его внутреннего мира, о точности и верности его суждений. Своеобразной иллюстрацией и неожиданным дополнением к переписке К. Кулиева и Р. Мерля явилось сохранившееся письмо Тамары Балашовой от 7 июня 1973 г., познакомившейся с полным текстом письма К. Кулиева еще до его публикации в «Литературной газете». О Тамаре Балашовой К. Кулиев упоминает в той части своего письма, которая была сокращена: «Во время нашего недавнего пребывания во Франции мы с моим другом Расулом Гамзатовым и литературоведом Тамарой Балашовой попросили Вас встретиться с нами...».

Отклик Т. Балашовой важен и ценен потому, что она говорит о впечатлениях от полного текста письма поэта: «Дорогой Кайсын, недавно я была в журнале «Советская литература» и видела Ваше открытое письмо Роберу Мерлю. Оно настроило меня на лирический лад и захотелось Вам написать. Под Вашим пером ожили все детали нашей дороги в Маль-Мэзон, простор вокруг виллы, покой, неожиданная после парижского гула тишь, собака, дружелюбно приглашавшая нас следовать дальше, и фигура хозяина, в которой еще надо было узнать хозяина...

После Вашего письма увиделось многое, прошедшее незамеченным тогда, - таков уж закон зрения поэта... Получили ли Вы ответ? Хорошо написали Вы и о двух поколениях... В четвертом номере «Советской литературы» появился перевод беседы из «Лит-газеты» о Ваших (наших) французских впечатлениях» (2). Тамара Балашова, ощутив всю прелесть и искренность подлинного текста письма К. Кулиева, почувствовала и подчеркнула важность особого зрения поэта. Но при редактировании текста письма этот аспект не был учтен.

Так документы, дошедшие до нас, помогают восстановить подлинный авторский текст, вводят нас в удивительный творческий мир художника, обогащают впечатления от текста тонкими неожиданными нюансами, яркой гаммой новых красок.

Письма К. Кулиева отличаются глубиной мысли, яркая содержательность, душевное тепло.

Переписка - это род документов, в котором, как ни в одном другом, запечатлены в рукописном слове особенно ярко, глубоко и серьезно подробности литературного и жизненного пути К. Кулиева.

ЛИТЕРАТУРА

DOLİNSKIY D. (2002) Nezabvenniy Kaysın. «Üg Rossii», gaz., 2002, 16-22 fevralâ.

İz İçnogo arhiva J.K. Kuliyevoj.

«İ Lâjet Put Moy Çerez Etot Gorod... (2000) Neskolko Semoçnıh Dney S İosifom Brodskim». Telefilm. Studiya «Rakord», 2000.

KULİYEV K. (1975) Vısokiye derevâ. Stihotvoreniya. M.: Detskaya literatura, 1975.

KULİYEV K. (1975) Tak rastet i derevo. M.: Sovremennik, 1975.

«Literaturnaya gazeta», (1977), 2 noyabrâ.

MKRTCHYAN L. (1997) Bez tebya, Kaysın, i Vmeste s Toboy. Erevan: Nairi, 103 s.

SGA KBR, f r-852, op 2, d 103, l 2.

СОСТОЯНИЕ, ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ СОВРЕМЕННОГО КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКОГО ЯЗЫКА

Condition, Problems and Prospects of Modern Karachai-Balkar Language

Makhti ULAKOV*

Аннотация: в статье дается краткий обзор изученности современного карачаево-балкарского языка, изложены основные проблемы его функционирования и определены перспективы дальнейшего совершенствования и развития, намечены магистральные пути интеграции тюркских языков Северного Кавказа и зарубежных диаспор. В работе сделан лингвистический анализ исследуемого языка с учетом первых изданий и опубликованных за последние годы фундаментальных работ. Вопреки ранее существовавшему мнению о бесписьменности предков карачаевцев и балкарцев, последние достижения карачаево-балкарского языкознания и тюркологии дают основание полагать, что они пользовались унаследованной древнетюркской письменностью. Подтверждением этому служат найденные на нынешней территории Карачая и Балкарии, дешифрованные и квалифицированные рунические памятники – письмена. Особый акцент делается на проблемы взаимодействия с диаспорным ареалом, - с компактно проживающими карачаевцами и балкарцами в странах СНГ, Турции, Сирии, США; характеризуется языковая ситуация в Кабардино-Балкарии и Карачаево-Черкесии, где карачаево-балкарский язык является официальным государственным языком этих субъектов Российской Федерации. Прогнозируются дальнейшие перспективы сохранения и развития современного литературного карачаево-балкарского языка в условиях глобализации. Констатируется, что в ареалах распространения языка карачаевцев и балкарцев ситуация не критична и не драматична, но требует мобилизации внутренних ресурсов исследуемого языка и организации эффективного процесса планомерного реального функционирования.

Makale Gönderim:

17.10.2015

Kabul Tarihi:

10.12.2015

* Mahti ULAKOV (Улаков Махти Зейтунович) Доктор филологических наук, профессор (тюрколог); заместитель председателя по научной работе Кабардино-Балкарского научного центра Российской академии наук, главный научный сотрудник сектора карачаево-балкарского языка Института гуманитарных исследований) КБНЦ РАН. maxtti@mail.ru

Ключевые слова: карачаево-балкарский язык, диаспора, государственный язык, миноритарный язык.

Summary: the article gives a brief review of study of modern Karachai-Balkar language, basic problems of its functioning and the prospects for further improvement and development, outlines the main ways of integration of the Turkic languages of the North Caucasus and the overseas diasporas. This work analyzes the language form the historical linguistic point of view, studies it taking into account the first editions and the fundamental works published recently. Contrary to opinion that existed earlier about the absence of writing among the ancestors of the Karachais and Balkars, the latest achievements of Karachai-Balkar linguistics and turkological studies suggest that they used the inherited ancient Turkic alphabet. Proofs of this view are found on the territory of Karachai and Balkaria - decrypted and qualified runic monuments – inscriptions.

Special emphasis is placed on problems of interaction with Diaspora habitat, with compactly living Karachais and Balkars in the CIS countries, Turkey, Syria, the US. Also the article describes the language situation in Kabardino-Balkaria and Karachai-Circassia, where Karachai-Balkarian language is the official state language of these subjects of the Russian Federation.

The author predicts the future prospects of preservation and development of modern literary Karachai-Balkar language in the context of globalization. It is noted that in areas of distribution of language of Karachais and Balkars the situation isn't critical and isn't dramatic, but demands the mobilization of internal resources of the studied language and the organization of effective process of systematic real functioning. It is stated that in the distribution of the language of the Karachais and Balkars, the situation is not critical and dramatic, but requires the mobilization of internal resources of the language studied and organization of effective process of systematic real functioning.

Keywords: Karachai-Balkar language, diaspora, national (state) language, minority language.zü.

Из истории карачаево-балкарского языка

К проблеме *сохранения* и дальнейшего *развития* карачаево-балкарского языка относятся вопросы исторической преемственности, представляющие непосредственный интерес для истории и современности изучаемого языка. В этом аспекте важным является реализация достижений тюркологии в установлении генетического родства и степени влияния языка письменных памятников тюркских языков на современный карачаево-балкарский язык [5; 54; 55; 56; 64; 65]. Структура языка, его грамматический строй и основной лексический фонд являются продуктами ряда эпох и на них лежит неизгладимая печать этапов развития этноса и языка [55:9; 68: 127]. Современная тюркская компаративистика достигла такого уровня развития, что она дает историкам квалифицированный лингвистический материал о дописьменных периодах истории носителей конкретных языков и наряду с археологией, этнографией, фольклором выступает одной из равноправных компонентов истории этноса. Доступный компаративистике архаичный диахронический уровень языка находится в глубинах истории за тем условным срезом, который принято называть *пратюркским состоянием*. Поэтому задача историков-этнологов и языковедов – компаративистов заключается в дальнейшем выявлении тех этнических и лингвистических компонентов, которые поэтапно вошли в состав изучаемого этноса или языка для того, чтобы восстановить реальные исторические события и этнолингвистические процессы [54:6; 68:154]. Вместе с тем следует заметить, что этногенез и лингвогенез не всегда совпадают. Анализ существующей литературы по проблемам этнолингвогенеза карачаевцев и балкарцев показал его принципиальную поликомпонентность. При этом все составляющие хронологически сконцентрированы вокруг кумано-половецко-кыпчакского языкового ядра. *Следовательно, кумано-половецко-кыпчакский язык признается главным историческим предком современного карачаево-балкарского языка.* Такая версия находится в полном соответствии с общепризнанным в мировой науке местом карачаево-балкарского языка в классификационной системе тюркских языков [68:106; 62].

В конце XIV - начале XV веков предки карачаевцев и балкарцев окончательно оторвались от остальных подразделений тюркских племен и положили начало самостоятельной карачаево-балкарской народности. Поэтому этот период является веком формирования карачаево-балкарского языка. На протяжении этого столетия произошла интеграция языка карачаевцев и балкарцев в один общенародный язык. В условиях слабого функционирования унаследованных письменных традиций, значительное влияние на формирование единого языка оказали обобщенные формулы устной речи. Источником служили традиционные каноны древнетюркских наречий, сложная цепь взаимоотношений

диалектных особенностей, структурные типы и социальные функции наддиалектных форм языка [55: 57].

Оказавшись в составе Российской империи, наряду с другими кавказскими народами, карачаевцы и балкарцы постепенно преодолели социально-культурный кризис и адаптировались к новым социально-экономическим условиям, наладили мирную жизнь, приобщились к российским и западноевропейским культурным ценностям и достижениям. Союз народов Северного Кавказа с Россией с этого периода вступает в новую фазу, когда, подчиняясь законам Российской империи, они обрели перспективу использования для своего развития ресурсы одной из самых могущественных держав мира. Выходцы из привилегированных слоев местного населения получили возможность обучаться в средних и высших учебных заведениях страны, поступать на военную и гражданскую службу и т.д. С этого времени национальная интеллигенция, формирующаяся из прослойки карачаевской и балкарской элиты и имеющая образование европейского уровня, активно включилась в просветительское движение. *Именно в этот период карачаевскими и балкарскими просветителями делаются попытки создания новой национальной письменности, появляются первые статьи и книги представителей национальной интеллигенции, посвященные различным аспектам политической и социально-экономической жизни, отражению традиционного общественного и семейного быта горцев.*

Просветительские тенденции развивались и в русле исламского просвещения, которому царские власти не чинили никаких препятствий, проявляя лояльность к тем формам просвещения, которые избрали местные народы. К этому времени формируется достаточно четкая и хорошо выверенная позиция национальной интеллигенции по отношению к процессу взаимодействия этносоциальной традиции и российской культуры- восприятие всего хорошего, полезного, нужного и практически ценного с тем, чтобы при этом «...сохранить строго религиозную и национальную физиономию...» [17:179].

Языком межнационального общения в крае становится русский язык, постепенно вытесняя тюркский (*горско-татарский язык*). Он начал использоваться в письменной форме во всех органах власти на местах (в административном центре, сельских, аульских и станичных правлениях), в сфере обслуживания (почта, телеграф, телефон, железная дорога, сберегательная касса и т.д.), во взаимных расчетах (вексель, закладная, купля-продажа недвижимого имущества и т.п.), в юридических документах и т.д.

Параллельно среди горского населения функционировал и арабский язык: в процессах богослужения, похоронных и свадебных церемониях, при распространении догматов мусульманской религии (переписке сур из Корана, шариатских положений и т.п.).

Во всех других случаях карачаевцы и балкарцы в устной речи использовали свой родной язык, и как средство коммуникации в повседневной жизни и хозяйственной деятельности, и как средство выражения культурных смыслов.

Основные языковые явления карачаево-балкарского языка в этот период протекали преимущественно в устно-разговорной форме языка, который носил *наддиалектный* характер и выполнял широкие коммуникативные функции. В этих условиях происходила тематическая закреплённость слов и образование профессиональной лексики, а также специальных терминологических систем.

Достижения и проблемы карачаево-балкарского языкознания

Наиболее ранние сведения о балкарцах и карачаевцах и их языке стали достоянием науки лишь в начале XIX века начиная с трудов И. Клапрота, которому принадлежит и первый глоссарий карачаево-балкарского языка [37]. В основу этой работы были положены лингвистические материалы, собранные самим автором во время его путешествия по Кавказу и Грузии в 1807-1808 годах. В конце XIX века Р. Эркерт сделал обзор народов Кавказа и их языков, где уделил внимание балкарцам и карачаевцам. Позже Н.А. Карауловым был составлен краткий очерк грамматики карачаево-балкарского языка [31]. Первичные сведения, приведенные в этом очерке, впоследствии были использованы многими тюркологами мира. Сведения об истории балкарцев, карачаевцев и их языке можно обнаружить в ряде обобщающих трудах, посвященных истории, этнографии, фольклору, культуре, религии кавказских и тюркских народов [1; 2; 19; 21; 30; 34; 41; 43; 44; 45; 46; 51; 53; 63; 66; 67].

По скудным лингвистическим материалам дореволюционных работ весьма трудно судить о старокарачаево-балкарском языке в целом [13]. Однако отдельные использованные в них слова являются названиями некоторых предметов материальной культуры и понятий духовной культуры карачаевцев и балкарцев. В ряде таких работ, авторами которых являются представители карачаевской и балкарской интеллигенции, имеется сравнительно большой лексический материал, который помогает современным исследователям уточнить устаревший лексикон исследуемого языка [1; 2; 3; 40; 63; 66; 67].

Все эти работы являются преимущественно историко-этнографическими описаниями и содержат весьма незначительный лексический материал. Говоря о лингвистическом материале этих работ, следует упомянуть о кратких глоссариях И.Клапрота, В. Прёле, Ю.Немета [37; 41; 46] и о первой грамматике карачаево-балкарского языка Н.А.Караулова [31]. Несколько позже на основе арабской графики и латинской графической основе был издан ряд книг [3; 4; 7; 40].

С созданием новой письменности и первых общеобразовательных школ

стала ощущаться острая нужда в двуязычных словарях. Первыми такими словарями явились «Тылманч. Русско-карачаевский словарь» И.Акбаева [4], «Русско-балкарский разговорный справочник» В.П. Антонова-Саратовского [7] и «Русско-карачаевский словарь» Х.О. Лайпанова [38]. Эти и другие переводные школьные словари и разговорники были небольшими по объему. Отбор слов родного языка для них осуществлялся произвольно, и в подаче материала не было четкой системы. Несмотря на это, «...они сослужили добрую службу – помогали в ликвидации неграмотности» [51: 69].

Вопреки ранее существовавшему мнению в последнее время в караево-балкарском языкознании утвердилось мнение, что предки караевцев и балкарцев издревле имели письменность; свидетельством тому служит ряд эпиграфических надписей, найденных на нынешних территориях Карачая и Балкарии, которые квалифицируются как памятники исконной письменности [5; 9; 10; 11; 12; 36; 39; 56]. Вместе с тем можно констатировать, что многими исследователями-тюркологами велась весьма успешная работа по дешифровке этих надписей, что дало возможность проследить связь современного языка с руническим письмом, в котором явно проявляются истоки общетюркской унаследованной письменности. Это подтверждается имеющимися арабографическими памятниками, отражающими генезис караево-балкарского языка [9; 10; 11; 64; 65; 36]. Доказательством дальнейшего расширения сферы исконной письменности являются книги, изданные на арабской графической основе и латинице [2; 3; 38; 66] .

Современное состояние научной изученности караево-балкарского языка характеризуется наличием разногласий по ряду ключевых вопросов. В силу этого, в некоторых работах присутствуют положения, противоречащие установившейся традиции или содержащие те или иные решения проблем, по которым пока нет единства взглядов исследователей. В целом же трактовка наиболее важных вопросов истории караево-балкарского языка дается в общепринятом в тюркологии или наиболее распространенном в региональных исследованиях варианте [58: 101].

Наибольшего успеха добились караево-балкарские ученые в области практической и теоретической лексикографии. По теории изданы ряд монографий, статей и защищены несколько диссертаций [23]. Активно продолжают составляться и издаваться востребованные словари различных типов: синонимов, антонимов, орфоэпии, диалектной лексики, терминологии, школьные словари, разговорники, справочники [8; 16; 22; 24; 25; 26; 27; 28; 32; 33; 35; 42; 47; 48; 49; 52; 60].

Караево-балкарская лексикография как теория и практика создания словарей – динамично развивающаяся наука. Ее история насчитывает немногим более 100 лет.

Первые фиксации карачаево-балкарских слов произведены в конце XIX в. и ученые связывают их с именем народного учителя А.И. Кириченко, который составил «Русско-карачаевский словарь», хранящийся по сей день в рукописи [32], а также словарями-приложениями к «Кратким очеркам по грамматике языка карачаевцев и балкарцев». К дореволюционному периоду относится «Краткий словарь балкарского языка» Немета [41], а также работа Н.А. Караулова [31].

Самым значительным достижением карачаево-балкарской практической лексикографии является составление и издание «Толкового словаря карачаево-балкарского языка» (ТСКБЯ) [49]. Это фундаментальный коллективный труд – первый филологический толковый словарь современного карачаево-балкарского языка. Его появление стало важным событием в культурной жизни региона и знаменует собой качественно новый этап в карачаево-балкарском языкознании.

Главная задача словаря – наглядная демонстрация лексического богатства современного карачаево-балкарского языка и описание устоявшихся норм его употребления.

Лексической базой словаря послужила миллионная картотека, составленная из материалов, извлеченных из произведений современных балкарских и карачаевских писателей, фольклора и отчасти из периодической печати путем их сплошного расписывания. Кроме того, сектором карачаево-балкарского языка Кабардино-Балкарского института гуманитарных исследований для пополнения картотеки неоднократно организовывались экспедиции по собиранию лексики и фразеологии в районы компактного проживания носителей языка, включая Турцию, Сирию, Казахстан и Киргизию.

Ценный лексикографический труд включает в себя общеупотребительную лексику балкарцев и карачаевцев, а также диалектные слова, в первую очередь, такие, которые имеют прямое отношение к истории народа и его языка. Некоторые из них не имеют эквивалентов в литературном языке. Включение последних в словарь мотивируется необходимостью вовлечения их в литературный язык. Здесь определенное место занимают просторечные и устарелые слова, встречающиеся в литературных источниках; более полно представлены фразеологизмы, неологизмы, заимствованные слова, а также общеупотребительная терминология.

При составлении ТСКБЯ ученые опирались на богатый теоретический опыт русской одноязычной лексикографии, а также критически использовали изданные толковые словари других тюркских языков.

В данном Словаре впервые в истории тюркской одноязычной лексикографии все словарные единицы и их значения переводятся на русский язык. Преимущество толкового словаря с элементами перевода на русский язык над другими тюркскими словарями заключается в следующем: 1) такой словарь совмещает два типа словаря: тюркско-русский и толковый, 2) перевод словарных

единиц и их значений дает возможность пользоваться словарем не только носителям карачаево-балкарского языка и специалистам тюркских языков, но и специалистам других языковых групп [61: 71].

Все три тома получили высокую оценку среди специалистов, а также имеет широкую популярность в тюркоязычном мире [6].

Недавно завершен многолетний фундаментальный проект под руководством автора этой статьи и общей редакцией профессора Ж.М. Гузеева «Современный карачаево-балкарский язык» в двух частях (ч.1-745 стр., ч.2- 680 стр.). Первая часть работы находится уже в издательстве «Эльбрус» и по плану выйдет в 2016 году.

Целью составления этой работы является полное научно обоснованное систематическое изложение всех разделов *современного литературного карачаево-балкарского языка* с учетом всего того ценного, что сделано и делается в области исследуемого языка и другим современным тюркским языкам. Следует заметить, что замысел этот удался не во всем. Это связано с неравномерной изученностью отдельных разделов исследуемого языка. Данный фактор ставил перед авторским коллективом задачи большой исследовательской работы, который в своих выводах опирался на разнообразные материалы: художественную, публицистическую, научную литературу, словари изучаемого языка. Отсутствие однозначного решения ряда дискуссионных вопросов, естественно, тоже не может не отразиться в настоящем коллективном труде. Однако результаты теоретических поисков и многочисленных специальных исследований в области карачаево-балкарского языкознания и всей тюркологии за последнее десятилетие настолько значительны, что их использование при написании современного карачаево-балкарского языка составляют самостоятельную задачу, без чего невозможно создать такой фундаментальный труд на подлинно научной основе. Потребовалось совершенствование самой практики создания комплексного исследования, его методики, необходимо разработать более строгие принципы показа явлений литературного языка в их живой системе.

Задача выполнения подобного проекта назрела давно и стала все более актуальной по мере развития карачаево-балкарского языкознания и тюркологии в целом.

Академические грамматики карачаево-балкарского языка (1966; 1976) давно стали библиографической редкостью. За время, прошедшее после их издания, карачаево-балкарское языкознание значительно обогатилось специальными исследованиями, монографиями, учебными грамматиками, множеством содержательных работ по различным актуальным вопросам лингвистики. Кроме того, за истекшие годы расширились и углубились

общетюркологические исследования. Появились новые разделы тюркского языкознания: *фонология, морфонология, стилистика, семантический анализ морфологических и синтаксических единиц, теоретическая лексикография и фразеология* и др., достижения в которых по-новому решают многие языковые явления. Выявлены новые фактические материалы, идущие вразрез с существующими некоторыми положениями и толкованиями. На их основании пересмотрены ряд традиционных положений и предлагаются новые решения.

Грамматика современного карачаево-балкарского языка активно изучается учеными двух вузов и НИИ Кабардино-Балкарии и Карачаево-Черкесии: по актуальным проблемам издаются монографии, сборники, статьи, защищаются кандидатские и докторские диссертации.

Языковая ситуация в Кабардино-Балкарии и Карачаево-Черкесии

Сохранение и развитие родного языка – главное условие расцвета любого народа, в том числе карачаево - балкарцев. В языке и через родной язык выявляются важнейшие особенности менталитета этноса, самобытность художественного творчества, его нравственное состояние и духовность [59: 96]. Сегодня обучение языкам коренных народов регионов РФ представляет собой один из наиболее оптимальных путей воспитания подрастающего поколения в духе толерантности, решения проблемы сосуществования и взаимодействия нескольких государственных языков в рамках единой Российской Федерации [18:199]. Актуализирующаяся нынешняя языковая политика страны нацелена на развитие социальной, экономической и политической активности населения страны, а также сближение культурно-исторических отношений народов региона. Поэтому остро стоит задача интеграции тюркских языков Юга России. Учитывая то, что до появления Северного Кавказа в составе Российской империи тюркский язык был основным межнациональным языком региона, - современные миноритарные тюркские языки нуждаются в интеграции. Такая задача актуально и исходя из глобализационных процессов. Поэтому перспектива дальнейшего развития современных тюркских языков находится в тесной связи с аспектом культурной глобализации [57: 3-9].

Важнейшим событием в языковой жизни карачаевцев и балкарцев стало принятие законов «*О языках народов Кабардино-Балкарской Республики*» и «*О языках Карачаево-Черкесской Республики*», в соответствии с которыми *карачаево-балкарский язык получил статус государственного языка*. Однако новые языковые отношения привели к новым проблемам. Отметим также, что программы реализации этих законов (по сути – программы языкового планирования), в которых были намечены основные меры решения языковых проблем, оказалась во многом нереализованными в силу различных обстоятельств, в том числе и отсутствия необходимого финансирования [59 : 99-101; 14: 200].

Перспективы дальнейшего развития и расширения функций современного карачаево-балкарского языка зависят, в первую очередь, от дальнейшей языковой политики в стране и регионах, а также от языкового строительства во всех ареалах распространения исследуемого языка. В следующую очередь можно отнести языковую активность самих носителей этого языка. Очень важную роль здесь играет уровень научной разработки и развитие самого карачаево-балкарского языкознания, как и филологической науки в целом. Периодические попытки группы лингвистов и активистов общественных организаций унифицировать алфавит, нормы правописания, унификация терминологии карачаево-балкарского языка пока не достигли положительного результата. Это дело осложняется административно-территориальной разделенностью карачаевцев и балкарцев, многочисленными, разбросанными по всему миру, диаспорами, которые диктуют специфику функционирования литературного карачаево-балкарского языка двумя нормами с адекватными или идентичными региональными статусами [53: 100-101; 15: 19]. Вместе с тем специалистами активно и эффективно ведутся фундаментальные исследования по широкому филологическому фронту. В реализации идей интеграции карачаевцев и балкарцев, а также их языка должны активно способствовать национальные диаспоры, которые являются проводниками самоценной культуры в «большую цивилизацию». Значительная часть эмигрантов из Кавказа, в том числе карачаевцы и балкарцы, на чужбине нашла возможность для творческой деятельности и подарила человечеству ряд новых достижений в различных сферах материальной и духовной культуры [20].

Перспективы дальнейшего развития карачаево-балкарского языка

Перспективное обустройство языковой реальности и жизнеспособность языка зависят от таких факторов, как: количество носителей языка, его функциональная развитость, письменные традиции, культурно-языковой опыт, государственная поддержка, потребности носителей языка и т.п. [17; 18]. Анализ языковой ситуации в Кабардино-Балкарии и Карачаево-Черкесии позволяет констатировать - языковая ситуация в ареалах распространения карачаево-балкарского языка не критичная и не драматичная, но настораживающая и требующая мобилизации внутренних возможностей исследуемого языка и организации эффективного процесса его планомерного реального функционирования. Изучив языковую ситуацию, нами сделаны рекомендации законодательной и исполнительной властям республик Северного Кавказа в области языковой политики и языкового строительства в регионах РФ. Полученные фундаментальные результаты будут использованы в комплексных региональных исследованиях и инновационной деятельности.

Несмотря на определенную работу, которая проводится по сохранению и развитию в регионе поликультурного двуязычного образования, разрыв между

провозглашенными теоретическими принципами по использованию национальных языков и их практическим применением остаётся. Он обусловлен причинами *законодательного, экономического и финансового* характера. Кроме того, есть проблемы научно-методические и педагогические, требующие тонкого подхода и квалифицированного решения.

1. В условиях поликультурного образования национальные школы РФ должны иметь свое четкое место в едином образовательном пространстве страны. В связи с принятием Федерального закона возникла потребность более глубокой разработки федерального государственного образовательного стандарта *с учетом национальных особенностей*.

2. Нет четкого ответа на ряд вопросов. В какой мере государство заинтересовано в поддержке национальных языков? С точки зрения сохранения межнациональной стабильности и устойчивого развития региона, безусловно, заинтересовано, *но в чём критерий достаточности этой поддержки?*

3. Регионы РФ решают задачу развития образовательных учреждений, а национальные республики наряду с этой задачей вынуждены решать вопросы сохранения и развития национальных языков и культур. Если раньше этого нельзя было делать по идеологическим соображениям, то сегодня – из-за серьёзных финансовых проблем. В связи с этим возникает необходимость разработки и реализации Федеральной целевой программы *«Сохранение и развитие языков народов Российской Федерации»*.

4. Сокращается издание книг, недостаточно выделяется средств на комплектование фондов библиотек учебниками и художественной литературой на родных языках, отсутствует налаженная система работы между заказчиками учебников и издательством. Все это приводит к потере интереса к изучению национальных языков.

5. Зачастую под лозунгом использования инновационных технологий на практике происходит сокращение уроков национально-регионального компонента образовательных программ (особенно в начальных классах). В связи с этим, нужна четкая установка на организацию в регионе экспериментальной работы по учебникам республиканского комплекта.

6. Нужен *Совет* (или *Комитет*) по государственным языкам и служба языковых переводов на республиканском уровне (при Президенте или при Правительстве). Такой *Совет* работает при Правительстве РФ, до 1997 года этот *Совет* существовал и при Президенте РФ.

Актуальными задачами *сохранения и развития национальных языков*, на наш взгляд, являются также:

- выявление наиболее перспективных направлений по расширению функций национальных языков и четкое обозначение мотивов интереса к ним;
- обеспечение образовательных учреждений квалифицированными педагогическими кадрами, оказание им необходимой методической помощи; создание условий для использования национальных языков в средствах массовой информации;
- создание *лаборатории* национального образования или института национальных школ;
- создание общеобразовательных учреждений (гимназии и лицеи) с повышенным уровнем изучения национальных языков, факультетов (отделений) по подготовке учителей и воспитателей для национальных школ;
- расширение издательской деятельности, комплектование фондов библиотек художественной, научной и методической литературой на национальных языках;
- подготовка специалистов по переводу с национальных языков на русский и иностранные языки;
- оптимизация научно-исследовательской работы по актуальным проблемам национальных языков, *создание терминологии на национальных языках* по этноориентированным отраслям науки;
- изучение, обобщение и распространение передового опыта преподавания национальных языков и др.

Для научного обеспечения этих проблем, на основе результатов социологического анкетирования (2014-2015 гг .) изучена языковая ситуация в регионе. Исходя из выводов, можно *заключить*, что, исследование карачаево-балкарского языка, как и других национальных языков в современных условиях потребует определенных усилий со стороны законодательной и исполнительной органов власти, органов местного самоуправления, общеобразовательных и профессиональных образовательных учреждений, ученых, учителей и методистов, творческих союзов, средств массовой информации и общественных организаций, а также *семьи*.

ЛИТЕРАТУРА

1. ABAYEV M.K. Balkariya (istoričeskij očerk). - jur. «Musulmanin», №14-17, Parij, 1911, s.556-557.
2. AKBAYEV İ.Ya. Vospominaniya o proroke.- Temirhan-Şura, 1914.
3. AKBAYEV İ.Ya. Ana tili.- Tiflis, 1916.
4. AKBAYEV İ.A. Tılmanç. Orus-qaraçay sözlük (Russko-karaçayevskiy slovar). Batalpaşinsk. 1926.
5. AKBAYEV Ş.H. Dialektı karaçayevo-balkarskogo yazıka v strukturno-genetičeskom i arealnom osveşçenii. /Pod red. M.Z. Ulakova - Karaçayevsk. 1999. 280 s.
6. ALİMURADOV O. A. Prinsipi sistemnoy leksikografii i ih priloeniye k opisaniyu leksičeskogo sostava karaçayevo-balkarskogo yazıka // İzvestiya Kabardino-Balkarskogo nawnçnogo sentra. Nalçik. 2006. № 2 (16). S. 138-143.
7. ANTONOV-SARATOVSKIY V.P. Russko-balkarskiy razgovorniy spravočnik. Nalçik. 1930.160 s.
8. AHMATOV İ.H. and GUZEYEV J.M. Malqartilni orfografiya em punktuasiya joruqları (Pravila orfografii i punktuasii balkarskogo yazıka). Nalçik. 1991. 224s.
9. BAYÇOROV S.Ya. Severokavkazskiy areal drevnetürkskoy runičeskoy pismennosti. Diss. kand. filol. nawk M.,1977, 27 s.
10. BAYÇOROV S.Ya. Karaçayevo-balkarskiy arabopismenniy pamâtnik i ego otnoşeniye k bulgarskomu yazıku // Voprosi yazikovih kontaktov.- Çerkessk, 1982., s.114-139.
11. BAYÇOROV S.Ya. Protobulgarskiye epigrafičeskiye pamâtniki naskalnih mogilnikov Kubano-Terskogo mejdureçâ. - Problemi istoriko-sravnitel'nogo izuçeniya yazikov narodov Karaçayevo-Çerkessii. Çerkessk, 1983, s.87-129;
12. BAYÇOROV S.Ya. Drevnetürkskiye runičeskiye pamâtniki Evropı. - Stavropol, 1989. 327 s.
13. BAYÇOROV S.Ya. Drevniy karaçayevo-balkarskiy yazık. Karaçayevsk, 2006.78 s.
14. BAYÇOROV M.R. Osnovniye problemi realizasii Zakona «O yazıkah narodov Karaçayevo-Çerkesskoy Respubliki (na materiale karaçayevo-balkarskogo yazıka) // İzvestiya Kabardino-Balkarskogo nawnçnogo sentra RAN. 2014. №3 (59), s. 198-203.
15. BAYÇOROV M.R. Problemi sohraneniya i funkcionirovaniya karaçayevo-balkarskogo yazıka . Avtoref. kandid. diss. Nalçik. 2015. 24 s.
16. BAŞİYEVA S.K. and JARAŞUYEVA Z.K. Qaraçay-malqar tilni şkol frazeologiya sözlüğü (Şkolniy frazeologičeskij slovar karaçayevo-balkarskogo yazıka). Nalçik. 1994. 317 s.
17. BAŞİYEVA S.K. and ULAKOV M.Z. and ŞOGENOVA M.Ç. Funkcionalnoye razvitiye minoritarnih yazikov v kontekste globalizasii (na materiale Kabardino-Balkarskoy Respubliki) // İzvestiya KBNS RAN,2014, №2 (58), s.175-183.
18. BAŞİYEVA S.K. and ULAKOV M.Z. Nizkaya stepen loyálnosti k yazıku - put k yazıkovomu sdvıgu // İzvestiya Kabardino-Balkarskogo nawnçnogo sentra RAN, 2014,№69(62), s. 198-204.
19. BARANOV E. Očerki iz jizni gorskih tatar Kabardı. Terskiye vedomosti, 1895, № 21, s.2.

20. BİTTİRLANİ T.Ş. Qaraçay-malqar diasporada suratlaw çığarmaçılıq /ilmu redaktor -Ulaqlanı M.Z. Nalçik. 2015. -184 b.
21. GANN K.F. Po dolinam Çereka, Uruha i Arдона. SMOMPK, 1898, vıp.25, s.10.
22. GUZEYEV J. M. and SOZAYEV B. T. Orfografiçeskiy slovar karaçayevo-balkarskogo yazıka (Malqar tilni şkol orfografiya sözlüğü). Nalçik. 1982. 568 s.
23. GUZEYEV J.M.Problematika slovnika tolkovih slovarey türkskih yazıkov. Nalçik. 1984. 156 s.
24. GUZEYEV J.M. Sozayev B.T. Uçebniy orfografiçeskiy slovar balkarskogo yazıka. Nalçik. 1999. 336 s.
25. GUZEYEV J.M. Şkolniy tolkoviy slovar balkarskogo yazıka (Malqar tilni şkol angilatma sözlüğü): 5000 slov. Nalçik. 2000. 304 s.
26. GUZEYEV J.M. Balkarsko-russkiy şkolniy slovar (Malqar-orus şkol sözlük): 6000 slov. Nalçik. 2003.240 s.
27. GUZEYEV J.M. Qaraçay-malqar tilni omonimlerini sözlüğü (Slovar omonimov karaçayevo-balkarskogo yazıka). M. 2013. 490 s.
28. CULABOV U. A. and JAPPUYEV A. A. and OTAROV İ. M. and ULAKOV M. Z. Şkolniy russko-balkarskiy slovar (5000 slov). Nalçik. 2008. 408 s.
29. IVANYUKOV, Kovalevskiy M. U podoşvi Elbrusa. Vestnik Evropı. SPb, 1886, t.1, s. 99.
30. KARAULOV N.A. Bolkarı na Kavkaze. Sbornik materialov dlâ opisaniya mestnostey i plemen Kavkaza. SMOMPK, 1898, vıp.38, Tiflis, 1908, s. 144.
31. KARAULOV N.A. Kratkiy oçerk grammatiki gorskogo yazıka bolkar. Sbornik materialov dlâ opisaniya mestnostey i plemen Kavkaza, t.42, Tiflis, 1912, s. 1-169.
32. Karaçayevo-Balkarsko-Russkiy Slovar. Pod red.E.R. Tenişeva i H.İ. Suyunçeva. M. 1989. 830s.
33. Qaraçay-malqar tilni angilatma sözlüğü./Tolkoviy slovar karaçayevo-balkarskogo yazıka. T.1. Nalçik. 1996. 1016 s.; T.II. Nalçik. 2002. 1168 s.; T.III. Nalçik. 2005. 1157 s.
34. KASİYEV H. and MALKONDUYEV H. Russko-balkarskiy politiko-terminologičeskiy slovar. Nalçik, 1961.
35. KİRİÇENKO N.İ. Russko-karaçayevskiy slovar. Rukopis obemom5a.l. 1897.
36. KOKOV C. N. and ŞAHMURZAYEV S.O. Balkarskiy toponimiçeskiy slovar. Nalçik, 1970. 170 s.
37. KUDAYEV M. Opıt rassıfrovki Zelençukskoy nadpisi na osnove balkarskogo yazıka. Gaz. «Komunizmge jol», 14/11-1965 g.
38. KLAPROTT T. V. Voyage an Cawcase et en Georqiye. Paris, 18832; Pröhle U. Balkarische Studien II, Uyorterverreichnis, Keleti Sremle, Bd. XV, Budapest, 1914-1915, s.196-270; Nemet Gy. Kumukisches und Balkarisches Uyorterverreichnis, Keleti Sremle, Bd. XII, Budapest, 1911, s. 91-153.
39. LAYPANOV H.O. Russko-karaçayevskiy slovar dlâ naçalnoy şkolı. Mikoyan-Şahar. 1941. 60 s.
40. MİZİYEV İ.M. Şagi k istokam etniçeskoy istorii sentralnogo Kavkaza. Nalçik, 1986, s. 109-116.

41. MEÇİYEV K.B. İman İslam.- Temirhan-Şura, 1906. 46 s.
42. NEMETH G. Kumiikishes und Balkarischer Uorterverzeichnis. - KeletiSzemle. T. XII. Budapest, 1911. 37 s.
43. OTAROV İ.M. and GABAYEVA A.B. Russko-balkarskiy tolkoviy slovar otraslevoy leksiki. Nalçik. 2000. 197 s.
44. OTSTRÂKOV P. Zametki o kustarnoy promışlennosti Kabardı, Terskoy oblasti na Kavkazе. Trudi po issledovaniyu kustarnoy promışlennosti v Rossii , vip. 5, otd.4, 1880, s. 29.
45. Pervaya vseobşçaya perepis naseleniya Rossiyskoy imperii 1897 g. /Pod.red. N.A.Troyniskogo. vip. 68. - Terskaya oblast. SPb, 1905, s 96-97.
46. Perepiska s naçalnikom Terskoy oblasti o sostavlenii statističeskoy panoramy Kavkazskogo kraya. Upravleniye Nalçikskim okrugom Terskoy oblasti. - Materiali Gosarhiva KBR (f.6, op.1, d.768), 1909-1910 g.g., s. 78-46.
47. PROHLE V. Balkarische Studien 11. KeletiSzemle, T.XVI. Budapest, 1915-1916. R. 104-242.
48. ROTOTAYEV P. S. Kratkiy slovar gornih nazvaniy Kabardino-Balkarii. Nalçik. 1969. 99 s.
49. Russko-Karaçayev-Balkarskiy Slovar. M.1965. 744 s.
50. SABANÇIYEV H.-M.A. İstoçniki i literatura o krestânskikh promislah Balkarii vtoroy polovini XIX - naçale HH v. Nekotoriye voprosi istoçnikovedeniya i istoriografii Kabardino-Balkarii. Nalçik, Elbrus, 1987, s. 129.
51. TEPISOV V.Ya. Po istokam Kubani i Tereka. SMOMPK, vip. 14, Tiflis, 1892. s.198.
52. TEKEYEV İ.K. Karaçay tilni frazeologiya sözlüğü (Frazeologičeskiy slovar karaçayevskogo yazık). Çerkessk. 1984. 160 s.
53. TULÇİNSKIY N.P. Pât gorskih obşçestv Kabardı. Terskiy sbornik, vip.5. Vladikavkaz, 1903, s. 188.
54. ULAKOV M.Z. Karaçayev-balkarskaya terminologiya // Formirovaniye terminologii na titulnih yazıkah respublik RF i SNG.- M., 2000, s. 97-107.
55. ULAKOV M.Z. İstoriya karaçayev-balkarskogo yazıka (kratkiy kurs leksiy).- Nalçik, 2001. 79 s.
56. ULAKOV M.Z. and ÇEÇENOV A.A. Pismenniy pamâtniki türkskih yazıkov kak istoçnik istorii sovremennogo karaçayev-balkarskogo yazıka (speskurs).- Nalçik, 2003. 51 s.
57. ULAKOV M.Z. Noviye tendensii razvitiya regionalnih türkologičeskikh issledovaniy // TYRKOLOGİYA. TYRKİSTAN. 2004. №2 (10), s.3-9.
58. ULAKOV M.Z. Oçerki istorii karaçayev-balkarskogo yazıka. -Nalçik, 2005. 105 s.
- ULAKOV M.Z. and MAHİYEVA L.H. (2008) Karaçayev-balkarsko-russkiy slovar lingvističeskikh terminov. Nalçik. 2008. 104 s.
59. ULAKOV M.Z. and DADOV İ.A. (2013) Evolütivnost nasionalnih yazıkov kak faktor ustoyçivogo razvitiya regiona i ukrepleniya mejnasionalnogo soglasiya // Mat. Mejdunarodnogo simpoziuma «Ustoyçivoye razvitiye: problemi, konsepsii, modeli». T.I, Nalçik, 2013, s. 95-101.

60. ULAKOV M.Z. and MAHİYEVA L.H. Opit praktičeskoy leksikografii karaçayevo-balkarskogo yazıka // Vestnik Kabardino-Balkarskogo instituta gumanitarnih issledovaniy. 2015. №1 (10), s. 69-76.
61. ULAKOV M.Z. Osnovniye etapy stanovleniya i razvitiya karaçayevo-balkarskogo yazıka // Vestnik Instituta gumanitarnih issledovaniy Pravitelstva KBR i KBNS RAN, vıp.14, s. 206 - 2015.
62. URUSBİYEV S.-A. Skazaniye o nartskih bogatırâh u tatar Pâtigorskogo okruga Terskoy oblasti. SMOMPK, №1, Tiflis, 1881.s. 209-217.
63. HABİÇEV M.A. O drevnetürkskih runičeskih nadpisâh v alanskikh katakombah, Sovetskaya türkologiya .№ 2, 1970, s.64-69.
64. HABİÇEV M.A. O runah i tamgah. Filologičeskiye etüdi . ser. Yazıkoznaniye. Vıp.1, RGU, 1972, s. 133-137.
65. HUBİYEV İ. Neskolko slov o Karaçaye. Jur. «Musulmanin», №5, Parij; Soslovniye nedorazumeniya v Karaçaye. Tam je., № 24; Polojeniya jenşşin v Karaçaye. Tam je., № 24 i dr.
66. ŞAHANOV B.A. Vozrajeniya gorsev pâti gorskih obşçestv Nalçikskogo okruga Terskoy oblasti. Gaz. «Terek», 1909, №№35441-3559 .
67. ÇEÇENOV A.A. Problemi formirovaniya i razvitiya yazıka karaçayevsev i balkarsev. M., 1996. 176 s.

ЗООЛЕКСЕМЫ КАК РЕПРЕЗЕНТАНТЫ КАРАЧАЕВО- БАЛКАРСКОЙ ЯЗЫКОВОЙ КАРТИНЫ МИРА

Zoonyms as Representatives of the Karachay-Balkar Linguistic Picture of the World

Mussa B. KETENCHIEV*

Резюме: Данная статья посвящена зоонимической лексике карачаево-балкарского языка. В ней предпринята попытка выявить и описать роль зоолексем в репрезентации карачаево-балкарской языковой картины мира на основе взаимосвязи языка, мышления и культуры. В статье представлены этноспецифические образные средства, которые характеризуют носителя карачаево-балкарского языка посредством аниморфологических языковых единиц. При этом значительное внимание уделяется метафорическому переносу животное – человек, отражающему культурно-маркированные стереотипы, которые наиболее релевантны для карачаево-балкарского этноса. В качестве манифестантов данных стереотипов выбраны в большей степени характеризующиеся коннотативной семантикой языковые дескрипции – паремии и фразеологические единицы, содержащие в своем составе зоолексемы.

Ключевые слова: Карачаево-балкарский язык, языковая картина мира, лингвокультурология, зоолексема, стереотип.

Abstract The paper focuses on zoonyms in the Karachay-Balkar language. It attempts to identify and describe the role of zoonyms in the representation of the Karachay-Balkar linguistic picture of the world based on the interrelation of language, mentality and culture. The article presents ethnospecific figurative means characterizing native speakers of the Karachay-Balkar language through animal morphological units. A great attention is paid to metaphoric transfer animal – people, reflecting culturally-marked stereotypes that are most relevant for the Karachay-Balkar ethnic group. Linguistic descriptions, paroemias and phraseological units with zoonyms, to a greater extent characterized by connotative

Makale Gönderim:
04.10.2015
Kabul Tarihi:
10.12.2015

* Кетенчиев Мусса Бахаутдинович, Prof. Dr. Кабардино-Балкарский государственный университет им. Х.М.Бербекова, РФ КБР, Нальчик, ketenchiev@mail.ru

semantics are selected as demonstrators of these stereotypes.

Keywords: *The Karachay-Balkar language, linguistic picture of the world, cultural linguistics, zoonym, stereotype*

Карачаево-балкарское языкознание достигло значительных успехов в научном изучении целого ряда уровней языка: фонетики, лексики, морфологии, синтаксиса. Об этом свидетельствуют многие монографические и иные исследования, которые проводились с позиций семасиологии и ономасиологии. На сегодняшний день налицо тот факт, что лингвистические исследования ориентированы на другую парадигму. Иначе говоря, «языковедческая наука на данном этапе включает в себя и то, что ранее считалось «не лингвистикой», т.е. отмечается значительным расширением сферы интересов. Язык рассматривается в своей погруженности в жизнь. ... понять сущность языка представляется возможным лишь исходя из человека и окружающей его действительности. Языковые проблемы рассматриваются в тесной связи с сознанием, мышлением, деятельностью лица» (Ketenchiev, 2010: 7).

На современном этапе развития общества важной представляется задача, связанная со стремлением сохранить свой язык, обычаи, традиции, национальный характер в многообразии других народов, что дает толчок к знанию и самопознанию, к пониманию своей этнокультурной идентичности.

В контексте данного исследования релевантен учет этноспецифических образных средств, которые характеризуют человека посредством аниморфологических языковых единиц, содержащих яркий, характерный, легко переосмысливаемый значимый признак поведения животного. Стереотип-образ отражает определенный признак, наиболее существенный для данного животного, насекомого или птицы, который легко осмысливается в языковом сознании говорящих. Тот факт, что номинации животных, наиболее часто употребляемые для определения аксиологических свойств человека и его поведения, вводят в язык непрерывное множество частнооценочных концептов, и привлекает наше внимание.

Жители города не всегда осознают ту роль, которую занимает в их культуре анималистический пласт лексики. Сами по себе слова, входящие в этот пласт лексики, в своих базовых значениях, оказались на далекой периферии повседневного узуса, немногие исключения – *кошка, собака, осел* и имена нескольких не очень приятных синантропных организмов типа крысы, гадюки лишь подтверждают удаленность современного человека от животного мира. Однако культурная составляющая зооморфизмов связана, как правило, с их метафорическим использованием, имеющим многотысячелетнюю историю. Метафора представляет собой универсальное явление, свойственное любому языку. Столь же универсальна и персонификация элементов окружающего мира – следствие древнейшего анимализма, присущего некогда всем культурам; наделение животных душой и приписывание им разнообразных психологических особенностей человека – явление общее, но в каждом языке оно проявляется по-своему. Метафорика, сопутствующая многим названиям животных, в

действительности нацелена на вскрытие социальных и психологических особенностей человека, которые, с одной стороны, универсальны, с другой, культурно маркируются. Иными словами, конкретные реализации универсального приема метафоры этноспецифичны, причем сформировались они в своей основе в глубокой древности, и их анализ позволяет вскрыть архетипические истоки наших морально-этических представлений, закодированных в системе языка. Тем самым становится очевидно, что для выявления основ языковой картины мира трудно преувеличить важность всестороннего анализа коннотативной составляющей названий животных.

Метафорика в значительной степени проявляется во фразеологии. В лингвистической науке существуют разные точки зрения на объем данного понятия. В рамках данного исследования мы придерживаемся точки зрения тех лингвистов, которые включают в этот феномен широкий набор структурно-семантических разрядов: идиомы, фразеологические сочетания, пословицы и поговорки, крылатые выражения, штампы, клише. К этому подводит сама проблематика исследования, поскольку концептуальная система носителя языка, его картина мира складывается на основе всех компонентов, которые можно отнести к словарю, все они и должны подлежать анализу. Носитель языка упоминается не случайно. Дело в том, что при значительном сходстве индивидуальных картин мира тех, кто говорит на одном языке, концептосфера каждого индивида явно имеет идиосинкретические черты. И эта специфика обусловлена деталями лингвистического онтогенеза в самом широком смысле, не только языкового, но и в целом коммуникативного.

Проблемы взаимоотношения языка, культуры и сознания и процессы межкультурного общения в последние десятилетия занимают одно из важных мест в филологической науке. Поиск новых путей исследования привел к формированию представлений о межкультурной онтологии национальных (этнических) сознаний, когда образы сознания одной национальной культуры анализируются в процессе контрастивного сопоставления с образами сознания другой или других культур.

Нас интересует зооморфный код культуры, позволяющий выявить систему символов и эталонов, стереотипов национальной культуры, находящих отражение в языковом фонде языка, а также специфику мировосприятия носителей языка и культур.

Эталоны существуют в языке в виде образных сравнений: *упрямый как осел, трусливый как заяц, выносливый как верблюд, здоровый как бык, злой как собака, хитрый как лиса*. Воспроизводимые из поколения в поколение, эталонные сравнения связаны с определенным миропониманием, потому что они являются, по справедливому замечанию В.Н. Телия, «результатом собственно человеческого соизмерения присущих ему свойств с «нечеловеческими» свойствами, носители

которых воспринимаются как эталоны свойств человека» (Telia, 1996: 241-242). Таким образом, эталон – это то, в чем образно измеряется мир. И как отмечает в своей работе В.А. Калинина (2007: 86): эталон – это устойчивое сравнение свойств человека или предмета со свойствами какой-либо реалии. В качестве реалии может выступать человек или натуральный объект, вещь, которые, с точки зрения обиходного культурного опыта людей, являются знаком доминирующего в них свойства: баран – глупый (глупый как баран), медведь – неуклюжий (неуклюжий как медведь), хитрый как лис и т.п. Основания таких устойчивых сравнений составляют один из важных культурных кодов в определенном культурном социуме и традиционно воспроизводятся в каждом поколении.

При изучении эталонов возникает интересный вопрос о причинах и источниках культурной мотивации эталона-сравнения в разных языках. Ответить на этот вопрос с полной определенностью не представляется возможным по причине большой разнородности фактов, лежащих в основе мотивации. В самом деле, почему в русском языке медведь олицетворяет неуклюжесть, косолапость (кто-либо неуклюжий, косолапый как медведь), в карачаево-балкарском наряду с этим и хитрость (*айыу акъыллы* «имеющий медвежий ум»), а во французском языке ours – нелюдим, бирюк (*vivre en ours*).

В объяснении мотивации значений эталонов надо, очевидно, иметь в виду действие различных факторов. В.Г. Гак отмечает объективный фактор, который «заключается в природных и культурных реальностях, свойственных жизни данного народа и не существующих в жизни другого», субъективный, который «состоит в произвольной избирательности, когда слова, отражающие одни и те же реальности, представлены различно во фразеологии разных языков» [Гак 1998: 260], и мифологический, который указывает на мифологическую подоплеку того или иного устойчивого компаратива, на анималистические представления древних людей: «Анимализм всегда остается тем смыслообразующим фоном, на котором формируются языковые и культурные стереотипы, поэтические образы и т.п.» (Maslova, 1997: 122-123). Стереотип, в отличие от эталона, – это тип, существующий в мире и измеряющий в основном деятельность, поведение.

Мы придерживаемся понимания стереотипа как «некоторого «представления» фрагмента окружающей действительности, фиксированной ментальной «картинки», являющейся результатом отражения в сознании личности «типического» фрагмента реального мира» [Русское культурное пространство 2004: 19]. Стереотипы логично подразделяются на те, которые могут рассматриваться как некоторый сценарий ситуации, и те, которые могут выступать как собственно представление, т.е. не только как канон, но и эталон. Причем они выступают как представление не о конкретном предмете или ситуации, а «о предмете или ситуации, так сказать, «вообще» (Russkoe Kulturnoe prostranstvo, 2004: 19). Здесь подчеркивается абстрагированный характер стереотипов. Абстрагированность

является очень важным свойством стереотипа. Сравните, например, обиходно-бытовой стереотип *брать быка за рога* – начинать действовать энергично, решительно и сразу с самого главного; в этом фразеологизме отражен стереотип «решительного поведения» в обиходно-бытовой ситуации «укрощения» животного, бык выступает в роли эталона мощи и силы. В некотором отношении с данной фразеологической единицей коррелирует карачаево-балкарская поговорка *Адамны сёзюнден, ёгюзню мюйюзюнден тутадыла* «Человека берут за слова, а вола – за рога». Известно, что у быка (вола) самое слабое место – это, как ни странно, рога. Метафорически образ данного фразеологизма абстрагируется и представляет в сознании человека множество стереотипных ситуаций.

В целом стереотип можно понимать как устойчивую ментальную окультуренную модель события, воплощением которой являются соотносимые с этой моделью (в частности, в форме фразеологизмов), его разные по языковой презентации виды, презентующие своего рода «инвариантный» смысл этой модели. Сюда надо отнести культурно-маркированные стереотипы, в которых закреплены предписывающие (предписывающие) формы поведения: ритуал, обряд, оберег, а также церемонию и этикет.

Наиболее полное определение стереотипа представлена у В.В. Красных, который интерпретирует стереотип как некоторую структуру ментально-лингвального комплекса, формируемого «инвариантной совокупностью валентных связей, приписываемых данной единице и репрезентирующих образ-представление феномена, стоящего за данной единицей, в его [образа-представления] национально-культурной маркированности при определенной предсказуемости направленных ассоциативных связей (векторов ассоциаций)» (Krasnih, 2003: 232-233). Выявляя систему координат лингвокультуры и ее подсистем (когнитивной, метафорической, эталонной, символической) данный автор приходит к выводу, что все четыре уровня лингвокультуры не разделяются категорически и жестко не разграничиваются, напротив: границы между ними гибки и прозрачны. Это значит, что один и тот же феномен может выполнять символическую и эталонную функции, а также лежать в основе образа метафоры. Например, змея (стереотип) – эталонный носитель коварства, курица (стереотип) – эталонный носитель глупости (Krasnih, 2003: 66). Существование этих кодов является универсальным. Однако зооморфные коды, стремясь к сохранению универсальных черт, отличаются национальным своеобразием. Втянутые человеком в мир его преобразований, животные, играя важную символическую роль в мифопоэтической картине мира, выступают как эталонные носители тех или иных качеств человека.

Интересно соотношение универсального и специфического в зооморфных кодах четырех разных культур на конкретных примерах в трех разноструктурных языках – французском, кабардино-черкесском, карачаево-балкарском и русском.

Как показывает анализ фактологического материала, самый большой удельный вес зоометафор связан с домашними животными. Это и понятно, именно домашние животные играли значительную роль в жизни человека, они его давние и верные спутники с самого детства до глубокой старости, у них он учился и приручал их сам. Опыт человека, его наблюдения и отражаются в зооморфных стереотипах-образах.

Последовательность изучения зооморфного стереотипа-образа не исходит, однако, в нашей работе из традиционного деления животных на домашних, диких, птиц, рыб и т.п. Исходя из тезиса, что язык есть одна из форм фиксации национально-культурного наследия, что повседневный опыт человека отражен в языке, мы считаем, что удельный вес тех или иных зоометафор показывает нам отношение человека к окружающему его миру, выявляет своеобразие его мировидения, его связь с материальной и духовной жизнью своего народа. При восприятии зооморфного мира человеком представители животного мира выступают чаще всего как эталонные носители отрицательных черт характера человека. И даже в тех случаях, когда фиксируется положительная характеристика, в большинстве случаев она вызывает ироническое отношение.

Один из сложных и интересных вопросов сегодняшней лингвистики уже поставлен: «...как происходит фиксация и объективизация в сознании человека определенных знаний с помощью языковых средств, которые выделяются в отдельную сущность и характеризуются явными (определенными) границами!» (Kubryakova, 2004: 306).

Как и почему человек подвергает таксономии фрагменты окружающего его внешнего мира и собственной внутренней мыслительной деятельности, на основании чего он выносит суждение о тождестве вещей? Карачаево-балкарская традиция делит человеческую жизнь на этапы, прибегая к иносказаниям. Для носителей карачаево-балкарского языка мы имеем следующую модель по возрастной шкале, сопряженную с физическими и умственными возможностями человека: *Онбеш – улакь, отуз – арслан, кьыркь – кьаплан, алтмыш – айыу, тохсан – тели* «(В) пятнадцать – козленок, тридцать – лев, сорок – тигр, шестьдесят – медведь, девяносто – дурак» [Джуртубаев 1991: 54]. В реальной жизни, видимо, для человека существенна, прежде всего, идея сходства, аналогии, подобия. Этапы человеческой жизни, представленные зоометафорами, отражают коллективный опыт и коллективное видение мира. Эффект зоометафоры («козленок», «лев», «тигр», «медведь» и т.п.) состоит в том, что он возбуждает всю систему ассоциаций, связанных с конкретным животным и присоединяет их к главному субъекту – человеку, который обозначается как носитель этих свойств.

Следует отметить, что зоометафора в данном контексте связана с прагматической деятельностью сознания и аналогия направлена на поиск к внешним по отношению к объективным свойствам фрагментов действительности,

признакам: «козленок» – быстрый, неосторожный, шумный; «лев» – хищный, грозный, сильный; «тигр» – хищный, пластичный, опасный, хитрый; «медведь» – грозный, тяжелый. Данные особенности проецируются на человеческую жизнь, давая возрастную характеристику в пятнадцать лет – свободный, неугомонный, радостный, беззаботный, легкомысленный, в тридцать – смелый, бесстрашный, в сорок – уверенный, опытный, в шестьдесят – мудрый, спокойный, уравновешенный. По наличию одного человек может легко догадаться о наличии другого: «...знание единицы базисного уровня – прототипа – означает знание не только самых простых, очевидных, существенных и пр. признаков, но и признаков, скореллированных между собой и в каком-то смысле взаимосвязанных и даже одновременно присутствующих» Kubryakova, 2004: 110).

В чем специфика содержания зооморфного образа-стереотипа карачаево-балкарского языка? Что дает основания усматривать в таких образах отражение национальной специфики культуры этноса, говорящего на карачаево-балкарском языке? На эти вопросы помогает дать ответ нижеследующий фактологический материал.

1. *Къуш* (кар.-балк.) – орел (в тюркских языках изначально – птица). *Куъушбурун* «горбоносый, крючконосый» (букв.: с орлиным носом) репрезентирует отрицательную характеристику внешнего вида человека, хотя имеет место и его положительная характеристика относительно фигуры: *къыркъый санлы* «стройный, статный, изящный (со статью коршуна)». Адъектив *къушкъанат* «окрыленный, воодушевленный» (букв.: орлиное крыло) ориентирован на выражение состояния лица. Это особенно актуализируется во фразеологических единицах *къушкъанат битди* «окрылился, воодушевился», *къушкъанат бол* «окрыляться, воодушевляться». Небезынтересен тот факт, что быстрота скакуна в карачаево-балкарской культуре передается через адъективное слово *къушжестер* «быстрый (тот, кто догонит орла)». Ср. также фразеологизм, характеризующий мужчину, *учхан къушдан тюк алгъан* «ловкий, хваткий (букв.: тот, кто может достать перо летящего орла)».

Образ орла ассоциируется с мужским началом, с храбростью, свободолюбием. В карачаево-балкарском языке представляется возможным прямо сравнивать храброго, смелого, гордого мужчины с орлом (с оттенком одобрения, восхищения), что доказывается дескрипциями типа *тау къушу* «горный орел». Ср. также название романа известного балкарского писателя «Тау къушла» («Горные орлы»).

2. *Эшек* (кар.-балк. яз.) – осел, ишак. У карачаевцев и балкарцев данная зоолексема обозначает тупого упряма. В разговорной речи употребительно выражение, характеризующее лицо в данном отношении: *Эшекден туугъан эшек!* «Осел родившийся от осла! (ишачье отродье)». Также достаточно релевантно обратиться к паремии, употребляющейся иронично в целом ряде жизненных ситуаций, *Эшегинг жокъ эсе да, киеюнгдамы жокъду?* «Если даже ишака нет,

неужели у тебя нет зятя?». О печальном человеке среди карачаевцев и балкарцев говорят *Эшеги ёлгенди* букв.: У него умер осел. Это вполне понятно, если учесть тот факт, что в труднодоступной местности (в горах) человека больше выручало именно это животное, ср. также паремию *Эшекни иши – халал, сютю – харам* «У ослицы труд приемлем, а молоко – нет».

3. *Губу* (кар.-балк. яз.) – паук. Данное слово в карачаево-балкарском языке употребительно и в переносном значении «кровопийца, угнетатель». Данная семантика присуща и для фразеодескрипции *къан ичиучю губу* «паук, пьющий кровь».

В ряде культур с предубеждением относятся к пауку. Имеет место негативное отношение к образу «паука». У карачаевцев и балкарцев существует примета, что убивать паука – не к добру. Его следует вынести аккуратно из дому. Однако это следует из поверья, что паук – к деньгам. У карачаевцев и балкарцев паука, жившего в доме, нельзя было трогать, поскольку благодаря ему в доме сохраняется изобилие. В пользу этого свидетельствует номинация *ырысхы губу* «паук достатка». Не надо сбрасывать со счетов и легенду, воспринятую через ислам, согласно которой, паук спас пророка Мухаммада, скрывавшегося от недругов в пещере, затянув вход в нее паутиной. Культурный комментарий этого образа включает в себя архетипическое противопоставление «добро-зло», что и легло, как мы можем предполагать, в основу зооморфного образа.

4. *Ёгюз* (кар.-балк. яз.) – вол. В карачаево-балкарском языковом сознании также образ вола репрезентируется весьма часто посредством паремий. *Ёгюзю болмагъан танасын жегер* «Не имеющий вола запрягает теленка»; *Жарлыны танасы ёгюзлюк этер* «Теленок бедняка заменит вола» – вынужденная необходимость. *Ёгюз боюнсаны кёргенде, ийнеке дей эди, челекни кёргенде, ёгюзме дей эди* «Увидев ярмо, вол говорил, что он корова, увидев ведро, говорил, что вол» – нежелание работать, ленность. *Ёгюз арба бла чарсха чапханча* «Словно тот, кто на воловьей арбе участвовал в скачках» – недалёковидность, не соизмерять своих возможностей. *Ёгюзден сют чыкъмаз, эшекге мюйюз чыкъмаз* «От вола нет молока, у ишака рога не вырастут – о несбыточности чего-либо. *Ёрюзмек ийнегин ёгюздю деп сатханлай* «Словно Ёрюзмек, который продавал корову, выдавая ее за вола» – подмена понятий. *Сабандан келген ёгюзча* «Словно вол, возвращающийся с пашни» – состояние чрезмерной усталости. *Ёгюзча ишлерге* – работать как вол; *ёгюзча къарылу* – сильный как вол. Бык в карачаево-балкарской лингвокультуре – мерило здоровья, силы, ср.: *бугъабоюн (бугъа боюну)* «сильный», букв.: имеющий бычью шею.

5. *Мал* (кар.-балк. яз.) – богатство, имущество, состояние, добро. *Малгъа бат* «богатеть, разбогатеть», букв.: утонуть в скоте. *Малкёз* – алчный, корыстолюбивый, жадный; букв.: скотина-глаз, ср. также *малкёзлюк* «алчность, корыстолюбие, жадность». *Хайыуан* (кар.-балк. яз.) – 1) о грубом, оскорбительном,

унижающем отношении кого-л. к кому-л.; 2) о глупом, недогадливом человеке, ср. также *хайыуан эт ашагъан* (букв.: съевший мясо скотины). *Жаныуар* (кар.-балк.-яз.) – зверь (о человеке грубом, жестоком).

Животное (рус. яз.) – скотина – о жестком, грубом, ограниченном человеке.

6. *Теке* (кар.-балк. яз.) – *къарт теке* «старый хрен» (букв.: старый козел) – бранное выражение по отношению к старому человеку. *Теке къалкъыу* «дремота» (букв. козлий сон). *Текеле* – 1) властвовать над кем (обычно козел – вожак стада); 2) красть, присваивать что (вседозволенность). *Текота* – лестный, льстивый.

7. *Къой* (кар.-балк. яз.) – смирный: *Къонакъ къойдан жууаш* «Гость смирнее овцы». *Къой ауузундан чѣп юзмеген* «спокойный, безвредный» (букв.: не сорвавший соломинки со рта овцы). *Къой териге кирип айлан* «притворяться смирным» (ходить в овечьей шкуре) – притворство. *Къой жилин* – уж (букв.: овца-змея). Данная зоолексема также ориентирована на выражение мерила богатства: *Къой кютген* – *байлыкъгъа*, *жылкы кютген* – *субайлыкъгъа* «Оцеводство – ради богатства, коневодство – ради престижа»; *Къой* – *байлыкъ*, *жылкы* – *субайлыкъ* «Овцы – богатство, лошади – престиж».

8. *Гаммеш* (кар.-балк. яз.) – *гаммеш кирик* груб. «как буйволица (о большой дородной женщине)». *Балчыкъда аунагъан гаммешлей* – (букв.: как буйвол валявшийся в грязи) – грязный (физически).

9. *Батпуш* (кар.-балк. яз.) – утка. *Батпушча чайкъала* – переваливаясь как утка (обычно о женщине, ходящей вперевалку). *Батпуштамакъ* – о человеке с басистым голосом (букв.: утка-горло).

10. *Киштик* (кар.-балк. яз.) – кот / кошка. *Киштикни отха тартханча* «бояться как черт ладана» (букв.: как кошку к огню тянуть) – состояние страха. *Шорпа баш жалагъан киштикча* – о нашкодившем человеке (букв.: как кошка, которая облизала навар шурпы). *Ач юйню кишитигича* (*кишитигинлей*, *кишитиги кирик*) – 1) об очень худом человеке; 2) о ненасытном человеке (букв.: как кошка голодного дома). *Жѣрмеге жеталмагъан киштик кирик* (*киштиклей*, *киштикча*) – о человеке, который прилагает тщетные усилия для достижения чего-либо (букв.: как кошка, которая не дотягивается до домашней колбасы). *Киштикге киринг дарманды дегенлеринде*, *бастыргъан эте эди* – о жадном, скаредном человеке (букв.: Когда кошке сказали, что ее кал обладает лечебными свойствами, она стала зарывать его в землю).

11. *Ат* (кар.-балк. яз.) – лошадь. В повседневной жизни традиционно у тюркских народов лошадь обладала особым статусом: *Арыстан* – *аң патшасы*, *жылкы* – *мал патшасы* «Лев – царь зверей, лошадь – царь домашнего скота»

[Токтабай 2004: 3]. Различные номинации лошади в карачаево-балкарском языке призваны для аксиологической характеристики женщины: *айгъыр* «жеребец» – необузданная, неукротимая женщина; *байтал* «кобыла» – крупная сильная женщина. В этом ряду находятся компаративные дескрипции типа *ат киби́к* «как лошадь» – о рослой женщине; *туу байтал киби́к* «как необъезженная, не прирученная к езде кобыла» – о неукротимой женщине. В традиционной культуре лошадь для мужчины – крылья: *Ат эрни къанатыды* «Лошадь – крылья мужчины». Это становится понятным, если учесть тот факт, что «лошадь является незаменимым помощником мужчины-воина, труженика, кормильца и т.д.» [Кетенчиев, Аппоев 2011: 108]. *Бир атны бойну бла сау жылыкъы суу ичер* «Благодаря одной лошади целый табун может утолить жажду» – о лидере в обществе. *Ат муратха жетдирир* «Лошадь до цели доведет», т.е. лошадь является сподвижником при достижении цели.

12. *Ит* «собака» (кар.-балк. яз.) – бранное слово по отношению к человеку. *Ит биченнге жатханлай* «собака на сене» – о человеке, который сам ничего не делает и другим не дает делать. *Ит ауруу* «горячка, всякая тяжелая заразная болезнь» (букв.: собачья болезнь). *Итден туугъан* (*итден туугъан ит* – более эмоционально) – 1) сукин сын (бранное слово); 2) чертенок (ласкательно о ребенке). По отношению к ребенку также употребительно *итни кючюгю* «щенок собаки». *Итлени суугъа сюрген* «гоняющий собак на водопой» – о бездельнике. *Ит ылыгъын сынагъан* «мучающийся, страдающий» – о человеке, который страдает от того, что не знает способа, который облегчает деятельность. *Къутургъан ит* «бешеная собака» – о чрезмерно зловонном человеке. *Ауузунда ит ёледи* (букв.: У него во рту собака дохнет) – о сквернословие. *Ит болмагъан жерде тюлкю юрюр* «Где нет собаки, там лает лиса» – по отношению к некомпетентному человеку.

13. *Тонгуз* «свинья» (кар.-балк. яз.) – о нечистоплотном во всех отношениях человеке, ср. также *кирли тонгуз* «грязная свинья». *Тонгузла кюте къаллыкъ!* «Чтобы ты оставался пасти свиней!» – зложелание по отношению к недругу. *Тонгуз тынгылауну ийген* – не обращающий внимания на чьи-либо наставления. *Тонгузгъа таякъ татымаз* «плохого палкой не воспитаешь» (букв.: на свинью палка не действует).

14. *Къаргъа* «ворона» (кар.-балк. яз.). В карачаево-балкарской лингвокультуре имеет место оппозитивное представление о данной птице: *аман къаргъа* «недобрая ворона» (которая каркает к несчастью), *огъурлу къаргъа* «добрая ворона» (которая каркает к добру). Увидеть ворону с белой отметиной считалось добрым предзнаменованием. В традиционном фольклоре ворона представлена как заступница, охранительница. Но ворон (*къузгъун*) считался недоброй птицей. *Къузгъун киби́к къычыргъан* «каркающий как ворон» – о человеке, легко впадающем в панику, склонном предрекать недоброе. *Къаргъа*

кӕабар эти жокъду «Даже вороне нечем поживиться» – о ком-либо очень худом. *Къаргъаны-къузгъунну тилин билген* «знающий птичий язык» – о много знающем человеке.

15. *Ласточка* (рус. яз.) – в карачаево-балкарском языке имеет только положительную характеристику: обращение к близкому, любимому человеку (девушке, девочке). Ср. *къарылгъашчыгъым* «моя ласточка».

16. В среде карачаевцев и билкарцев *къоян* «заяц» в первую очередь ассоциируется с трусостью: *къоян-жюрек* (*къоян жюрекли*) «пугливый, трусливый» (букв.: имеющий заячье сердце), *къоян бол* «становиться трусливым» (букв.: превратиться в зайца). Данная зоолексема употребительна в составе сложных слов, призванных для характеристики внешнего вида человека: *къоян-жух* «имеющий морду, похожую на заячью», *къоян-кӕз* «имеющий глаза, похожие на заячьи», *къоян-къулакъ* «большеухий».

17. *Аслан* (кар.-балк. яз.) – лев. *Аслан кӕллю* (*жюрекли*) «храбрый, как лев» (букв.: имеющий львиное сердце) – об очень смелом человеке. *Асланны къарыны ач да, кӕлю токъ* «У льва (богатыря) хоть желудок пустой, но сердце гордое». *Асланны баласы аслан болур* «Детеныш льва вырастет львом» – от храброго храбрый рождается (о человеке).

18. *Бӕрю* (кар.-балк. яз.) – *къарт бӕрю* «старый волк» – о бывалом, выдавшем виды человеке, ср. также *ушкокга юйренген бӕрю* «стреляный воробей» (букв.: привыкший к ружью человек). *Бӕрю тон кийген* – о пришедшем в ярость человеке (букв.: надевший волчью шубу). *Бӕрю атарыкъ бӕркюнден белгили* «Того, кто осилит волка, и по шапке видно» – аксиологическая характеристика мужчины. *Бӕрюню аузуна бӕрек атханча* «Всё равно, что волку пирожок подбросить».

Таким образом, как свидетельствует рассмотренный выше фактологический материал (данный материал не исчерпывается представленным), зооморфный стереотип-образ отражает мировосприятие носителя национальной культуры, что, естественно, отражает качество сознания человека – носителя определенной культуры, обнаруживает богатую образную структуру и своеобразную антропоцентричность, которая передается из поколения в поколение.

ЛИТЕРАТУРА

- KETENÇİYEV M.B. (2010) Strukturno-semantiçeskaya organizasiya prostogo predlojeniya v karaçayevo-balkarskom yazıke. - M.: Pomatur, 2010. - 274 s.
- KETENÇİYEV M.B., APPOYEV A.K. (2011) Etnokulturnaya sostavlâüşçaya zooleksemi «loşad» v karaçayevo-balkarskom yazıke // İzvestiya vuzov. Severo-Kavkazskiy region. Obşçestvenniye nawki. - 2011. - №2. - S. 106-109.
- Gak V.G. Yazıkoviye preobrazovaniya. - M.: Şkola «Yazıki russkoy kultırı», 1998. - 768 s.
- CURTUBAYEV M.Ç. (1991) Drevniye verovaniya balkarsev i karaçayevsev. - Nalçık: Elbrus, 1991. - 256 s.
- KALİNİNA A.V. (2007) Vnutrennâya forma idiom russkogo i fransuzskogo yazıkov. - M.: İnfomediya Pablişerz, - 160 s.
- KRASNIH V.V. (2003) «Svoy» sredi «çujih»: mif ili realnost? - M.: Gnozis, 2003. - 375 s.
- KUBRÂKOVA E.S. (2004) Yazık i znaniye: Na puti poluçeniya znaniy o yazıke: Çasti reçi s kognitivnoy toçki zreniya. Rol yazıka v poznanii mira. - M.: RAN İYa. Yazıki slavânskoy kultırı, - 560 s.
- MASLOVA V.A. (1997) Vvedeniye v lingvokulturologiyu. - M.: Nawka, 1997. - 125 s.
- Russkoye kulturnoye prostranstvo: Lingvokulturologiçeskiy slovar / İ.S. Brileva, N.P. Volskaya, D.B. Gudkov, İ.V. Zaharenko, V.V. Krasnih. - Vıp. 1.- M.: Gnozis, 2004. - 318 s.
- TELİYA V.N. (1996) Russkaya frazeologiya. Semantiçeskiy, pragmatiçeskiy i lingvokulturologiçeskiy aspektı. - M.: Şkola «Yazıki russkoy kultırı», - 288 s.
- TOKTABAY A.U. (2004) Kult konâ u kazahov. - Almatı, - 124 s

ОККАЗИОНАЛЬНОЕ ЗНАЧЕНИЕ АФФИКСА ВЗАИМНО-СОВМЕСТНОГО ЗАЛОГА -Ш- В КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКОМ ЯЗЫКЕ

Occasional the Meaning of the Affix Mutually-Joint Collateral -W - in Karachay-Balkar Language

Boris A. MUSUKOV* & Jauhar M. LOKYAEVA**

Резюме: Статья посвящена исследованию одного из наиболее продуктивных средств внутриглагольного словообразования, обнаруживающих словообразовательное значение в системе взаимно-совместного залога - аффиксу -ш-. В ней рассматриваются все случаи образования форм взаимно-совместного залога и самостоятельных лексических единиц от переходных и непереходных глаголов, сочетающихся одновременно и с аффиксами других залогов; выявляются производные основы, получающие дальнейшее морфологическое развитие.

В работе отдельное внимание уделяется истории происхождения аффикса -ш- в связи с глагольными основами. В статье подробно анализируются грамматические, морфологические, синтаксические особенности производных глаголов на -ш-, приводятся отдельные случаи лексикализации этимологического значения дериватов.

Ключевые слова: аффикс, внутриглагольный, лексикализация, конвертировать.

Abstract: This article explores one of the most productive tools *vnutrivlagalishnogo* formation, detecting the derivative value in the system of mutually-cooperative pledge - affix-sh-. It covers all cases, the formation forms a one-to-joint collateral and independent lexical units from transitive and intransitive verbs, combined simultaneously with other affixes collateral; identify derivatives fundamentals receiving further morphological development.

Makale Gönderim:
27.10.2015
Kabul Tarihi:
10.12.2015

* Musucov Boris Abdulkirimov (Мусуков Борис Абдулкеримович), d.f.n., b.n.s. Sector Karachay-Balkar Language, FGBNY «Kabardino-Balkarian Institute of Humanitarian Research», Nalchik, kbigi @ mail. ru

** Lokyaeva Jauhar Magomedovna (Локьяева Жаухар Магомедовна), Intern Sector Balkar Literature, FGBNY «Kabardino-Balkarian Institute of Humanitarian Research», Nalchik, kbigi @ mail. ru, lokyaeva2015@mail.ru

In the work focuses on the history of the origin of the affix-s - in connection with verb bases. The author of the article analyzes the grammatical, morphological, syntactic features derived verbs in-w-, are special cases of lexicalization etymological value of derivatives.

Keywords: *affix, intra-verbai, lexicalization, to convert.*

Аффикс внутриглагольного словообразования **-иш-** (**-ыиш-/-иш-**, **-уиш-/-юиш-**) в тюркологических исследованиях традиционно квалифицируется залоговым, т.е. аффиксом взаимного (Dmitriev, 1940:131; Uldashev: 88; Sevortyan, 1962: 355 и др.), или взаимно-совместного (Koronov, 1956: 193; Kudaybergenov, 1968: 106; Kalmikova, 1973: 22; Musukov, 1985: 13 и др.), и редко совместно-возвратного (Карпов, 1975: 177) залога. Лишь в работах Б.А. Мусукова данный аффикс оценивается как аффикс внутриглагольного словообразования (Musukov, 1985: 14).

Аффикс **-иш-** в карачаево-балкарском языке, также как и в других тюркских языках, образует как форму взаимно-совместного залога, так и самостоятельные лексические единицы от переходных и непереходных глаголов, сочетаясь с аффиксами других залогов в неодинаковой последовательности: находится после аффиксов страдательного и возвратного залогов и после или перед аффиксом понудительного залога.

Исследуя происхождение аффикса **-иш-** в тюркских языках, В. Банг считал прототипом данного аффикса глагол **эиш-** 'следовать, сопровождать', отсутствующий в современных языках и не зафиксированный в письменных памятниках, но имеющий возможность восстановления с учетом морфологической неопределенности первичных корней (глагольно-именной синкретизм), ср.: др.-тюрк. **эиш** 'товарищ, сподвижник, спутник' (Bang, 1916: 925).

Б.А. Серебренников считает, что связь аффикса **-иш-** с глаголом **эиш-** сомнительна, вследствие того, что этот аффикс является очень древним и так как трудно допустить, чтобы ставший для него прототипом глагол мог сохраниться в малоизмененном виде. Он указывает на то, что исходным значением аффикса взаимно-совместного залога была многократность действия (Serebrennikov, 1974: 9).

А.М. Щербак, отдавая предпочтение этимологии И. Банга, в пользу которой свидетельствуют и общая тенденция употребления в тюркских языках сочетаний глагольных форм для обозначения разнообразных грамматических значений (видо-временных, залоговых и других), и семантическая структура взаимно-совместной формы (взаимность+совместность+соучастие), подчеркивает, что включение **эиш** — как вспомогательного глагола в состав единой словоформы не представляло определенных трудностей на разных уровнях ее функционирования: в качестве вспомогательного глагол **эиш** мог присоединяться к основному глаголу в форме действительного, страдательного, возвратного и понудительного залогов (Şerbak, 1981: 114).

Исходная конструкция, являющаяся производящей основой для образования формы взаимно-совместного залога, восстанавливается в виде **али эиш-** или **али эиш-** (>**алиш-**) 'брать вместе'.

Обозначение взаимности и совместности глаголами в форме взаимно-совместного залога свидетельствует о том, что обязательным условием употребления соответствующей формы является наличие по меньшей мере двух действующих лиц (Ulakov, 2008: 16).

Действие совершается либо между ними (ср. к.-балк. *атыш-* 'кидаться, метаться; стреляться'), либо так, что каждый из них выступает и как производитель действия, и его объектом (ср. к.-балк. *уруш-* 'биться, сражаться, воевать, драться'), или же как результат их совместной деятельности (ср. к.-балк. *туруш-* 'находиться вместе', 'стоять друг за друга', *кычырыш-* 'совместно кричать, издавать звук'). Употребляясь в значении совместности-соучастия, форма взаимно-совместного залога «заменяет в известной степени множественное число глагола-сказуемого» (Direnkova, 1940: 127).

Сочетание аффикса взаимно-совместного залога *-ш-* с производящей основой употребляется не только для обозначения грамматических значений категории залога или лексико-грамматических значений категории залога, но и грамматических видо-временных значений, заложенных в производных глаголах, имеющих связь с аспектualityностью. В производных глаголах на *-ш-* показывается не только залоговое и словообразовательное значение, но и завершенность и незавершенность действия. В этих глаголах выражается, кроме того, не только временное значение, но и «вневременное», когда действие начинается в одном времени, а заканчивается в другом (Tekuev, 2012: 218).

Грамматической особенностью глаголов взаимно-совместного залога является то, что они употребляются в единственном числе.

Морфологической особенностью их является то, что производные основы на *-ш-* выступают в качестве производящих основ, получая дальнейшее морфологическое развитие в результате аффиксации.

К синтаксическим особенностям относится то, что глаголы на *-ш-* сочетаются с различными именными основами, контекстуально дополняющими лексическое значение опорного слова.

Универсальной особенностью аффикса *-ш-* в карачаево-балкарском языке, так же как и в других тюркских языках, является то, что он, будучи формообразующим, присоединяясь к отдельным производящим основам, образует самостоятельные лексические единицы, не имеющие отношения к лексикализации. Другими словами, производная основа не дублирует значения производящей основы, а лишь отчасти его воспроизводит, выявляя новые семантические оттенки.

Дифференцирование употребления аффикса *-ш-* в залоговом и словообразовательном значениях во многом определяется контекстуально:

тохташ- 'обосноваться, закрепиться, определиться' — **тохта-** 'останавливаться' и 'прекращать, переставать', 'затихать, утихать', 'устанавливаться (о погоде, тишине)', 'утвердиться, установиться'; **түйюш-** — **түй-** 'бить, избивать кого; колотить кого-что' и 'драться, биться, дебоширить', 'поссориться, скандалить'.

Не меньший интерес в этом отношении представляют глаголы взаимного обоюдного действия в кабардино-черкесском языке. Префикс **зә-** может выражать обоюдное действие, при этом двухличный глагол теряет лицо косвенного объекта, а субъект выступает во множественном числе (Dzukanova, 2005: 34).

Трансформация переходного глагола в переходный и наоборот, ...при которой субъекты совместного действия одновременно оказываются и его объектом (Uldashov, 1981: 249-251), не являются доказательными фактами лексикализации форм взаимно-совместного залога.

А.И. Геляева отмечает, что «... только в небольшой части форм на **-ш** от переходных глаголов изменение переходности-непереходности сопровождается модификацией лексического содержания производящей основы» (Galyaeva, 1999: 63).

О лексикализации производных основ можно говорить лишь тогда, когда рядом с основным значениям деривата появляется переносное значение, значение производящей основы не употребляется в новой основе, а исчезает, растворяется.

Лексические единицы карачаево-балкарского языка, образованные с помощью залоговых аффиксов, активно употребляются и во фразеологических единицах, отличающихся в отдельных случаях предсказуемостью компонентов. Так, в выражении *тункем* -(нз, -си) *юзюлдю* 'изнемогать, ослабевать' слово *тунке* предполагает обязательное появление следующего слова — *юзюлдю* (Guzeev, 2010: 183).

Морфологической особенностью залоговых аффиксов является то, что с помощью формальных элементов видоизменяется значение производной основы, которое частично, но не полностью повторяет значение корневой морфемы.

Лексико-грамматической особенностью производных глаголов на **-ш** является то, что они совмещают в себе значения, которые нужно рассматривать дифференцировано: 1) формообразующее, 2) словообразовательное.

Формы на **-ш** в ряде глаголов одновременно выражают значение взаимного залога и новое лексическое значение: **тарт-** 'тянуть, тащить, натягивать что'; 'дергать что' — **тартыш-** 'состязаться в перетягивании (напр. каната)', (перен.) 'спорить, ругаться'; **таны-** 'знать кого-что, быть знакомым с кем-чем', 'узнавать кого-что'; 'распознавать кого-что'; 'опознавать кого-что', 'понимать, видеть, замечать, чувствовать что' — **таныш-** 'знакомиться с кем-чем'; **тала-** 'кусать кого', 'размывать, разрушать что', 'искусать', 'царапать,

разорвать кого' — **талаш-** 'грызться (о собаках и т.п.)', 'ссориться, ругаться (друг с другом)' (перен.), 'драться (например о жеребцах)' (перен.), 'стремиться, тянуться к чему, стараться что-л. сделать' (перен.), 'бороться за что-л. с кем-чем-л.' и др.: Танымагъан эки ит, бёрюню кёрселе, **танышырла** (посл.) 'Две собаки, которые не знают друг друга, познакомятся друг с другом, встретившись с волком'.

Следует отметить, что в производных глаголах на **-ш-** отсутствует единое залоговое управление: Тюнене биз ала бла да **танышханбыз** (Токумаланы Ж.) 'Вчера мы познакомились и с ними'; Онбиринчи классны окъуучулары университетни устазлары бла **тубешгендиле** (газ. «Заман») 'Учащиеся одиннадцатого класса встретились с преподавателями университета'; Биз аны бла кёп **сёлешгенбиз** (Гуртуланы Э.) 'Мы с ним много беседовали'.

Из приведенных примеров видно, что залоговое значение формы на **-ш** в зависимости от цели высказывания (т.е. по усмотрению говорящего) реализуется по-разному.

Основы на **-ш-** с помощью других аффиксов образуют:

1) формы других залогов т.е. получают дальнейшее морфологическое развитие: **болушдур-** 'заставить кого помочь кому', **тйююшдур-** 'организовать драку', 'быть зачинщиком драки, дебоша', **урушдур-** 'сделать так, чтобы кто-л. ругал кого-л' (понуд.);

2) самостоятельные лексические единицы: **танышдыр-** 'знакомить кого-что', **келишдир-** 'прилаживать, приспособливать, подгонять что', 'увязывать, согласовывать что'; **алышын-** 'меняться, заменяться', 'освободиться, дождавшись смены', 'проходить, исчезать, заменившись чем'; 'обмениваться'; **юлешин-** 'делиться, распределяться'; **ангылашын-** 'становиться понятным, доходить до сознания; выясняться, проясняться, разъясняться' и др.: Бар жарашдырыр, жокъ **талашдырыр** (погов.) 'Богатство примирит, а бедность рассорит'; Кече бла кюн Жерни айланнганы ючюн **алышынадыла** (газ. «Заман») 'День и ночь чередуются из-за вращения Земли'; Кесими санымда-чархымда бир **ангылашынмагъан** тюрлениулени эслей башладым (Гуртуланы Э.) 'В своем организме я начал замечать какие-то непонятные изменения'.

Формы на **-ш-** в карачаево-балкарском языке вступают в синонимические отношения с другими глаголами, в том числе со своей производящей основой: **алыш-** — **алышындыр-** — **алышдыр-** 'сменить, заменить другим'; **жанла-** — **жанлаш-** 'приблизиться, подходить близко к кому-чему'; **тубе-** — **тубеш-** 'встречаться с кем-чем'; **ойлан-** — **ойлаш-** — **оюмлан-** — **оюмлаш-** 'вздуматься, задуматься' и др.: **Ойланмай** этилген иш оюлмай кълмаучуду (Залийханланы Ж.) 'Необдуманное решение обязательно разлаживается'; Акъылсызны алдар ючюн кёп **ойлашыр** кереги болмайды (Толгъурланы З.) 'Чтобы обмануть глупого много

думать не приходится'; Къарт нени юсунден эсе да **оюмланьп** олтурады (Токумаланы Ж.) '*Старик сидит, задумавшись о чем-то*'; Къарайма да, бу иш **оюмлашмай** этилгенди (Гуртуланы Э.) '*Представляется мне, что это решение принято необдуманно*'.

Формы на **-ш-** имеют также возможность конвертировать в другие части речи, особенно в имена существительные: **тюйюш-** 'драться, биться, дебоширить, буйствовать' и **тюйюш** 'драка, дебош, бой', **тутуш-** 'бороться' (спорт) и **тутуш** 'борьба' (спорт.); **сермеш-** 'биться, сражаться' и **сермеш** 'драка, схватка'; **уруш-** 'ругать, бранить кого-что', 'воевать, сражаться' и **уруш** 'война, битва, бой, сражение'; **аууш-** 'ходить вразвалку, покачиваясь', 'колебаться, быть нерешительным, неустойчивым в мнениях, решениях' и **аууш** 'перевал'; **кириш-** 'скрючиваться' и **кириш** 'хребет (горная цепь)', 'бровка скальной террасы', 'теснина', 'кайма, ободок', 'дужка (ведра, котла и и т.п.)', **кюреш-** 'сражаться (с врагом)', 'бороться за что-л.', 'стараться что-л. сделать', 'возиться, заниматься каким-л. делом' и **кюреш** 'сражение, битва'; **согъуш-** 'сражаться (в бою)' и **согъуш** 'сражение, битва', **ийлеш-** 'привязаться, почувствовать привязанность к кому, привыкать к кому' и **ийлеш** 'общительный, располагающий к общению' и др.: **Тюйюшюрге** баргъан жумдуругъун унутур (погов.) '*Тот, кто идет драться, кулак забудет*' → Эр бла къатынны **тюйюшлери** жаз жаун кибикди (посл.) '*Ссора мужа и жены похожа на весенний дождь*'; Ол [Алим] жау бла къаты **сермешгенди** (Гыттыуланы М.) '*Он [Алим] ожесточенно сражался с врагом*' → Кенг Талада къаты **сермеш** ачылды (Этезланы О.) '*В Кенг Тала начался ожесточенный бой*'.

По мнению некоторых исследователей образование омонимичных между собой глаголов, имен существительных и прилагательных приведенного типа, выступающее остаточным явлением, осуществляются параллельно (Uldashev, 1958: 251).

Ж.М. Гузеев отмечает, что глаголы и имена указанного типа образуются не параллельно, а один от другого; т.е. имена от глаголов (Guzeyev, 1985: 75-76). Этому свидетельствуют материалы и других тюркских языков (Uldashev, 1972: 257-258; Ganiyev, 1995: 39-45, Ganiyev, 1995: 437-438; Ganiyev, 2009: 72): кирг. **ойнош-** 'быть в любых отношениях' → **ойнош** 'любовница, любовник'; **талаш-** 'спорить, препираться', 'стремиться' → **талаш** 'спор, препирательство'; башк. **корэш-** 'бороться' → **корэш** 'борьба'; **катыш-** 'смешиваться, перемешиваться' → **катыш** 'смешанный'; тат. **кереш-** 'сваляться' → **кереш** 'введение, вводная часть (произведения)'; авыш- 'наклоняться' → **авыш** 'наклонный'; каз. **жарыс-** 'состязаться в беге, бежать наперегонки' → **жарыс** 'бегать наперегонки', 'состязание, соревнование'; **курес-** 'бороться (друг с другом)' → **курес** 'борьба'; караим. **болус-** 'помогать' → **болус** 'помощь'; **урус-** 'бороться, сражаться, драться; ссориться' → **урус** 'борьба, битва'; ног. **таныс-** 'знакомиться' → **таныс**

'знакомый'; **согыс-** 'драться' → **согыс** 'драка'; кум. **таныш-** 'знакомиться' → **таныш** 'знакомый'; **ярыш-** 'состязаться' → **ярыш** 'состязание' и др.

Формы на **-ш-** имеют возможность совмещения разных форм семантического способа словообразования:

а) семантико-морфологического (лексикализации) и семантико-морфолого-синтаксического (конверсии): **таныш-** 'узнавать друг друга' (взаимн.-совм.) → **таныш-** 'знакомиться, ознакомиться' → **таныш** 'знакомый' → 'знакомец, знакомый человек';

б) семантико-морфологического (лексикализация) и лексико-семантического: **къабыш-** 'кусать друг друга' (взаимн.-совм.) → 'окоченеть, замерзнуть' → **къабыш-** 'отсохнуть (о частях тела)' → **къабыш-** 'сцепляться, соединяться вместе, сплетаясь' и др.

Аффикс взаимно-совместного залога по-разному влияет на значение производящей основы:

1) в корне изменяет его: ср. **кел-** 'прийти, приехать' и **келиш-** 'договариваться', 'согласовать что с кем'; **ур-** 'бить, ударять' и **уруш-** 'ругать', 'воевать'; **бол-** 'быть' и **болуш-** 'помогать' и др.

2) изменяет лишь частично: **сура-** 'спрашивать' и **сураш-** 'расспрашивать'; **тюй-** 'бить, колотить кого-что' и **тюйюш-** 'биться, драться'; **тюбе-** 'встречать кого-что' и **тюбеш-** 'встречаться с кем-чем'; **жый-** 'собирать' и **жыйыш-** 'собираться' и др.

3) совершенно не изменяет: **жанла-** (балк.) и **жанлаш-** 'приближаться, подходить близко к кому-чему'; **жанла-** (карач.) и **жанлаш-** 'сторониться кого-чего, отдаляться от кого-чего', **тюбе-** (2-е знач.) и **тюбеш-** 'встречаться с кем-чем, общаться с кем' и др.

Универсальной лексико-грамматической особенностью глаголов на **-ш-** является то, что они получают дальнейшее морфологическое развитие, т.е. к большинству из них прибавляется аффикс понудительного залога **-дыр-**.

В процессе аффиксации и лексикализации отмеченных залоговых форм некоторые из них становятся самостоятельными лексическими единицами.

ЛИТЕРАТУРА

- BANG U. (1916) Studien zur vergleichenden Grammatik der Türkssprachen, — SPAW, Jahrgang 1916, XXXVII, Erster Halbbahd, Berlin, S. 925.
- DIRENKOVA N.P.(1940) Grammatika oyrotskogo yazıka. M.-L.: İzd.-vo AN SSSR, S. 127.
- DMİTRIYEV N.K. (1940) Grammatika kumıkskogo yazıka. M.- L.: İzd.-vo AN SSSR, S. 131.
- DZUGANOVA R.H. (2005) Morfonologıçeskiye prosessi v kabardino-çerkeskom slovoobrazovanii. Nalçık: El-Fa, S. 34.
- GANIYEV F.A. (1985) Konversiya v tatarskom yazıke. Kazan, S. 39-45.
- GANIYEV F.A. (1995) Obrazovaniye suşçestvitelnıh putem konversii // Tatarskaya grammatika. V 3-h tomah. I tom. Kazan, S. 437-438.
- GANIYEV F.A. (2009) Funktsionalnoye slovoobrazovaniye v sovremennom tatarskom literaturnom yazıke. Kazan, S. 72.
- GELYAEVA A.İ. (1999) Slovoizmenitelnaya i slovoobrazovatel'naya funktsii zalogovıh affiksov v karaçayevo-balkarskom yazıke. Nalçık, S. 63.
- GUZEYEV J.M. (1985) Semantiçeskaya harakteristika slova v tolkovıh slovarâh türkских yazıkov. Nalçık, S. 75-76.
- GUZEYEV J.M. (2010) Ulakov M.Z. Frazеologiya sovremennıh türkских yazıkov i problemi eye slovarnoy razrabotki // V prostranstve yazıka i kulturi: Zvuk, znak, smisl. Sb. Statey v çest 70-letiya V.A. Vinogradova. Moskva.. S. 183.
- KALMIKOVA S.A. (1973) Glagol // Grammatika nogayskogo yazıka. Ç.1. Fonetika i morfologiya. Çerkesk, S. 22.
- KARPOV V.G. (1975) Glagol // Grammatika hakasskogo yazıka. M., S. 177.
- KONONOV A.N. (1956) Grammatika sovremennogo tureskogo literaturnogo yazıka. M.-L.: İzd.-vo AN SSSR, S. 193.
- KUDAYBERGENOV S. (1968) Sintetiçeskiy sposob obrazovaniya glagolov v kirgizskom yazıke: Avtoref. dis... dokt. filol. nauk. Frunze, S. 106.
- MUSUKOV B.A. (1985) Strukturniye modeli glagolnogo affiksalnogo slovoobrazovaniya v karaçayevo-balkarskom yazıke (produktivniye i neproduktivniye modeli): Avtoref. dis...kand. filol. nauk. M., S. 13; 14.
- SEREBRENNİKOV B.A. (1974) İz istorii zvukov i form türkских yazıkov: O proishojdenii pokazatelâ vzaimnogo zaloga -us-, -is- // Sovetskaya türkologiya. Baku, № 6. S. 9.
- SEVORTYAN E.V. (1962) Affiksı glagolooobrazovaniya v azerbaycanskom yazıke. M.: İzd.-vo vost. lit., S. 355.
- ŞÇERBAK A.M. (1981) Oçerki po sravnitel'noy morfologii türkских yazıkov (glagol). L., S. 114.

- TEKUYEV M.M. and ULAKOV M.Z. (2012) Aspektualnost i sredstva eye verifikasii v karaçayevo-balkarskom yazıke: kognitivniy aspekt //İzvestiya Kabardino-balkarskogo nauçnogo sentra RAN. № 3. S. 218.
- ULAKOV M.Z., and MAHİYEVA L.H. (2008) Karaçayevo-balkarsko-russkiy slovar lingvistiçeskih terminov. Nalçik. S. 16.
- ULDASHEV A.A. (1958) Sistema slovoobrazovaniya i sprâjeniya glagola v başkirskom yazıke. M., 1958. S. 88; 90.
- ULDASHEV A.A. (1972) Prinsipı sostavleniya türksko-russkih slovarey. M.,S. 257-258.
- ULDASHEV A.A. (1981) Slovoobrazovaniye glagola // Grammatika sovremennogo başkirskogo literaturnogo yazıka. M., S. 251
- URUSBİYEV İ.H. (1976) Glagol // Grammatika karaçayevo-balkarskogo yazıka: Fonetika, morfologiya, sintaksis. Nalçik, S.193-278.

СЕМАНТИЧЕСКИЕ ТИПЫ ФРАЗЕОЛОГИЧЕСКИХ ЕДИНИЦ В КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКОМ ЯЗЫКЕ

Semantic Types of Phraseological Units in Karachai-Balkar Language

Sahadin M. KHUBOLOV*

Резюме: В статье рассматриваются семантические типы фразеологических единиц карачаево-балкарского языка. Данная проблема относится к числу наименее разработанных в сфере карачаево-балкарской фразеологии, хотя ее исследование имеет важное значение как при изучении других вопросов фразеологии, так и при рассмотрении таких важнейших проблем как семантические классы частеречных слов, средства выражения компонентов семантической структуры предложения, концептуальный анализ универсальных семантических категорий, так как именно во фразеологии они находят свое самое яркое выражение. Проведенная семантико-тематическая классификация фразеологизмов позволяет выделить среди них единицы, выражающие черты характера лица, состояния, отношения, оценку, действие, движение, каузацию и др. Распределение фразеологизмов по тематическим группам свидетельствует о том, что подавляющее их большинство семантически ориентированы на человека, то есть они носят ярко выраженный антропоцентрический характер.

Ключевые слова: карачаево-балкарский язык, фразеологические единицы, таксономия, каузация, состояние, отношение, оценка.

Abstract: The article deals with the semantic types of phraseological units of the Karachay-Balkar language. This problem is among the least developed in the area of Karachay-Balkar phraseology, although its study is important as the study of other questions of phraseology, and in considering such critical issues as the semantic classes of parts of speech words, means of expression of semantic components of sentence structure, conceptual analysis of universal semantic categories, as it is in phraseology they find their most vivid expression. Conducted semantic-thematic classification of

Makale Gönderim:
04.11.2015
Kabul Tarihi:
10.12.2015

* Doç. Dr. Хуболов Сахадин Магометович, Кандидат Филологических Наук, Доцент Кафедры Балкарского Языка Кабардино-Балкарского Госуниверситета, КБГУ. (Нальчик, Россия) khubol@yandex.ru

phraseological units allows to select among them one that expresses the character traits of the person, status, relationship, assessment, action, motion, causation, etc., the Distribution of idioms in thematic groups shows that the overwhelming majority of them are semantically oriented, that is, they are of distinct antropocentric character.

Keywords: *Karachay-Balkar language, phraseological units, taxonomy, causation, condition, attitude, evaluation.*

Фразеологический фонд любого языка является неиссякающим источником обогащения литературного языка новыми выразительными средствами. Абсолютное большинство фразеологических оборотов любого языка восходит к народным метафорам, сравнениям, метонимиям. Такие образные выражения возникают в сознании людей в результате восприятия фактов окружающей действительности.

Общепризнанным представляется тот факт, что фразеологический фонд языка является носителем и источником культурно-национальной информации. Особенно ярко культурно-национальные особенности окружающей действительности проявляются во фразеологии. По наблюдениям исследователей культурно-национальную семантику следует искать в словах, фразеологизмах и афоризмах, при этом именно во фразеологическом фонде национальная самобытность языка получает яркое и непосредственное проявление.

В последние годы в области исследования фразеологии карачаево-балкарского языка достигнуты значительные успехи (Guzeev and Miziev, 2013; Лаурапова, 2007; Hubolov, 2002; Nobolov, 2013). Однако многие вопросы еще не получили должного освещения. Одним из них является вопрос о семантических типах фразеологических единиц (ФЕ). Семантический диапазон фразеологизмов карачаево-балкарского языка весьма широк, поэтому в рамках одной статьи полный его охват невозможен. В данной статье рассматриваются ФЕ, которые выступают репрезентаторами наиболее универсальных семантических категорий, как состояние, отношения, действие, оценка, мышление и ряд других, так как именно во фразеологии они получают наиболее яркое свое выражение.

1. Фразеологизмы со значением состояния. Одной из важнейших категорий в системе любого языка является категория состояния. Всепричастность состояния и его разнообразное проявление позволяет говорить об универсальности этого свойства. Состояние как универсальная категория, наряду с другими – действием, отношением, свойством, количеством и т.п., выявляет существенные, отличительные и категориальные признаки действительности, являясь инструментом познания мира. Однако, семантическая категория состояния остается малоосвоенной, несмотря на большой интерес к ней и длительную историю изучения.

В лингвистической литературе отмечается два полярных подхода в определении состояния:

а) первый из них предполагает расширенную точку зрения на состояние предмета в логическом смысле слова. Это любое «положение дел» в объективной действительности, взятое безотносительно к его предыдущему существованию и последующему развитию;

б) второй подход усматривает значение состояния лишь у некоторого лексико-грамматического разряда слов, куда обычно включаются предикативы, определенные слова с модальной или эмоционально-психологической окраской.

Это свидетельствует о том, что среди лингвистов еще нет единого мнения в вопросе выявления и установления основных признаков предикатов тех или иных классов.

Но такие признаки, как временность, статичность, соотносимость с индивидуальным, а не родовым признаком, ориентированность на субъект признаются всеми исследователями предикатов состояния, с чем нельзя не согласиться.

Основным, но не единственным, носителем семы состояния является глагол. В исследуемом языке имеется значительное количество фразеологических единиц (ФЕ), которые характеризуются семой состояния: **бел бошла** «успокоиться», **эс ташла** «потерять сознание», **кирпик къакъма** «не смыкать глаз», **ауруу тап** «заболеть», **азап сына** «испытать муки», **бет алыш** «измениться в лице», **айып ал** «ударить лицом в грязь», **ачыуун басды** «подавить гнев», **кёз ач** «веселиться», **жан ал** «умереть», **бет тап** «пользоваться уважением», **кесин басды** «взять себя в руки», **кёз къакъ** «дремать», **кюн тёк** «жить припеваючи», **баш тут** «жить в достатке», **кёз байла** «затмевать», **баш къус** «зацвести», **жашил къус** «зеленеть», **къаран къал** «остаться незасеянным» и др. Данные ФЕ выражают одно общее значение, одну сему - «состояние», составляют один класс предикатов, одну макросистему. Из этой макросистемы или класса выделяются микросистемы или подклассы, различные «оттенки», «проявления» состояния. Исходя из этого, данные фразеологизмов можно разделить на следующие подгруппы:

1) фразеологизмы, выражающие физическое состояние: **Жашла бел бошладыла** (С. О.) «Ребята расслабились». **Жаралы эс ташламады** (Ш.) «Раненый не потерял сознание». **Халит борбай этди** (К. ж.) «Халит подкрепился». **Кёнакъла эс тандыла** (Б. Г.) «Гости отдохнули, пришли в себя». **Залийхат ауруу танды** (Х. Б.) «Залийхат заболела». **Тангнга дери мен кирпик къакъмадым** (А. К.) «До утра я не сомкнул глаз». **Къоркъгъандан, тангнга дери биз кирпик къакъмадыкъ** (Ш.) «Из-за боязни, мы до утра глаз не сомкнули». **Жол узакъ болгъаны себепли, Халит борбай этди** (К. ж.) «Предстояла длинная дорога, поэтому Халит подкрепился». **Хамитни атасы къазауатда ёлген эди, андан бери анасы Зулийхат ауруу тапханды** (ТСКБЯ) «Отец Хамита погиб на фронте, с тех пор его мать Зулихат стала болезненной». **Танала эт ала башладыла** «Бычки начали набирать вес». **Жайлыкъгъа чыкыгъанлы, къойла эс тандыла** «После прибытия на пастбище, овцы пошли на поправку». **Ахмат суусабын къандырды** (Ш.) «Ахмат утолил жажду». **Ол бурунун тургъузду** (Х. А.) «Он принял грозный вид». **Къыйынлыкъны мен ашагъан етмегин**

сынамагъанса да, сен дёрденинги андан кёндюресе. (Къ. К.) «Ты потому важничаешь, что не испытал того, что я испытал». **Сюйдюмнү эси тайды** (Ж. З.) «Сюйдюм потеряла сознание». **Мени жаным кетди** (Х. А.) «Я сильно испугалась». **Жашчыкны жилиги юзюлдю** (З. Т.) «Мальчик истощился»;

2) фразеологизмы, выражающие психофизическое состояние: **Асхат ачыуун басды** (К.ж.) «Асхат подавил свой гнев». **Нафисатны атасы кесин бузады** «Отец Нафисат не находит себе место от злости». **Мазан кёз ачды** (Ж.З.) «Мазан повеселел». **Мырзабек бет алынды** (Б. Г.) «Мырзабек изменился в лице». **Ол азап сынагъанды** (М. М.) «Он испытал муки». **Биз айып алмагъа эдик** (Ж. З.) «Как бы мы не ударили лицом в грязь». **Къыз башын кётюрмейди** (Ш.) «Девушка очень печалится»;

3) фразеологизмы, выражающие материальное состояние (социальное положение): **Биреу кюнюн тёгеди**, **Биреу ачлыкъ кёреди** (Къ. К.) «Кто-то живет припеваючи, а кто-то испытывает голод». **Экиси да башларын тутадыла** (Ш.) «Оба они живут в достатке». **Бай да, эфенди да кюнлерин тёгедиле** (К. О.) «И богачи и муллы живут в свое удовольствие»;

4) фразеологизмы со значением самообладания: **Хасан кесин басды** (К. ж.) «Хасан взял себя в руки». **Ол киши къанын сууутду** (И. Г.) «Мужчина успокоился, остыл»;

5) фразеологизмы, выражающие состояния окружающей среды: **Къара булутла кёз байладыла** (И. А.) «Черные тучи затмили все вокруг». **Кёз байланды** «Стемнело» (букв. «Глаз завязан»). **Къарангы кирди** «Стемнело» (букв. «Зашла темнота»). **Кёз байлана, барыр жерлерине жетип, аскерчиле сабыр болдула** (Х. О.) «Когда стемнело, военные дошли до намеченного места и притаились».

6) фразеологизмы, выражающие состояние растений: **Картоф баи къусду** «Картошка зацвела». **Будай сабанла баи къусдула** «Пшеница зацвела». **Терекле жашил къусадыла** «Деревья зеленеют». **Сабанла къаран къалдыла** «Поля остались незасеянными».

2. Фразеологизмы со значением отношения. Категория отношения является важнейшей категорией в системе любого языка. Почти во всех существующих в лингвистике классификациях предикатов отдельным классом выделяются предикаты отношения. Известно, что ядро предикатной лексики составляют глаголы. Наиболее полно глаголы отношения описаны Р.М. Гайсиной (Gaysina, 1981).

Ею отмечается, что именно глагол является специализированным лексическим способом представления понятия отношения в языке. Вместе с тем исследователь подчеркивает, что лексико-семантическое поле отношения характеризуется сложностью структуры. Последнее, кроме глаголов, выражается

существительными, прилагательными и наречиями, которые различаются между собой способом представления понятия отношения в языке и характером ориентации этого понятия на определенное функционирование в составе предложения. Но такая важная языковая единица, как фразеологизм, осталась за пределами семантического поля отношения. Между тем в системе любого языка, в частности карачаево-балкарского, имеется значительное количество ФЕ, характеризующихся семантикой отношения (Ulakov and Hubolov, 2013; Hubolov, 2013).

Среди фразеологизмов со значением отношения можно выделить следующие подгруппы:

1) фразеологизмы со значением уважительного отношения: **бетинден кёр** «*делать что-то из уважения кого-то, в честь кого-то*», **бетин чыгъар** «*похвалить*», **сыйын кёр** «*относится с почтением*»: Устаз Ахматны **бетин чыгъарды** (К.ж.) «*Учитель похвалил Ахмата*». Жашла къартны **сыйын кёреди** (Ш.) «*Молодежь с почтением относится к старику*». Харун, Исмайлгъа **тюбегени сайын, атасыны бетинден кёрюп**, ариу айтмай, эркелетмей **къоймайды** (К. ж.) «*Харун при каждой встрече с Исмаилом очень приветлив к нему в честь его отца*»;

2) фразеологизмы со значением заботливого отношения: **къайгъысын кёр** «*заботиться о ком-либо или о чем-либо*». Жабрайыл **тенгини къайгъысын кёреди** (А. Т.) «*Жабраил заботится о своём друге*». Къойчула **къойланы къайгъыларын кёрюп айланадыла** (К. ж.) «*Пастухи целиком в заботах об овцах*»;

3) фразеологизмы со значением злобного, издевательского отношения: **къанын ич** «*пить, высасывать его кровь, сильно мучить*»: Старшина **халкъны къанын ичеди** (С. Х.) «*Старшина измывает над людьми*»;

4) фразеологизмы со значением недоброжелательного отношения: **аягъын мара** «*относиться недоброжелательно, держать камень за пазухой*»: Ала жангы **властьны аягъын марайдыла** (Б. Г.) «*Они недоброжелательно относятся к новой власти*»;

5) фразеологизмы со значением внимательного отношения: **акъылын ал** «*заняли все мысли*», **эсин ал** «*приковать внимание*», **атын тап** «*не обделить вниманием*»: Тенглерни Масхутну **акъылын алгъандыла** (М. Ш.) «*Друзья заняли все мысли Масхуда*». Таула Масхутну **эсин алдыла** «*Горы приковали внимание Масхута к себе*». Сулийхат мени да **атымы танды** (Ш.) «*Сулихат меня тоже не обделила вниманием*»;

6) фразеологизмы со значением послушного отношения: **тилин ал** «*повиноваться, послушаться*»: Жашы гитчеликден **окъуна атасыны тилин ала эди** (О. Х.) «*Еще с детства сын слушался отца*»;

7) фразеологизмы со значением угоднического отношения: **жырын жырла** «угодничать», **табанын жала** «прислуживать»: **Ахмат да таматасыны жырын жырлайды** (Л. б.) «Ахмат угодничает, прислуживает своему начальнику». **Ол аны табанларын жалайды** «Он прислуживает ему»;

8) фразеологизмы со значением благосклонного отношения: **айыбын жуу** «проявить благосклонность, искупить вину»: **Директор Саматны айыбын жууду** (К. ж.) «Директор проявил благосклонность, оправдал Самата». **Самат кесини айыбын жууду** «Самат искупил свою вину»;

9) фразеологизмы со значением участливого отношения: **ачыуун бас** «утешить, успокоить кого-либо»: **Арбачы жол негерини ачыуун басды** (А. Т.) «Возчик успокоил своего попутчика»;

10) фразеологизмы со значением неприязненного отношения: **жерин тапдыр** «поставить на место»: **Алим Хадисни жерин тапдырды** «Алим наказал Хадиса, поставил его на место»;

11) фразеологизмы со значением надоедливости отношения: **башын суугъа атарыкъ этди** «сильно надоесть, довести до отчаяния», **башын бездирди** «морочить кому-то голову»: **Сени адамла арасында кесинги жюрюте билмеуюнг, халсызлыгынг башымы суугъа атарыкъ этгенди** (К. ж.) «Твое поведение и неумение вести себя в обществе мне осточертело». **Бюгюнлю бери Фатийматны кюлгени адамланы башиларын бездиргенди** (З.) «Целый день смех Фатиймат надоедал людям»;

12) фразеологизмы со значением пренебрежительного отношения: **бет берме** «избегать кого-либо», **кьулагъына алмайды** «и бровью не повел»: **Исса не бек кюрешсе да, Халиймат бет бермейди, тюбемезге кюрешеди** (К. ж.) «Как бы Исса ни старался, Халиймат избегает его». **Тюкенчи, эшек бузгъа тирелгенча тирелип, отказны уруп кьойгъан болмаса, Хожаны айтханын чырт кьулагъына алмагъанды** (А. Ё.) «Продавец упёрся как осёл и даже не стал слушать Хожу»;

13) фразеологизмы со значением унижительного отношения: **башын жерге кьаратды** «осрамить кого-то», **башын жерге сукъду** «опозорить кого-то»: **Планны толусунлай толтуралмагъанланы жыйылыуда башиларын энишге кьаратдыла** (К. ж.) «Тех, кто не справился с планом, на собрании осрамили». - [Саният:] **Къызым, биреуню юйюрюн бузуп, башыбызны жерге сукъсанг, эшитмедим деме** (Ф.) «[Саният:] Дочка, смотри, не опозорь нас, разрушив чью-либо семью»;

14) фразеологизмы со значением подчинительного отношения: **баш ий** «подчиняться, повиноваться, покоряться кому», **баш ур** «поклоняться, бить челом, униженно просить кого о чём»: **Болса да, жигитле душманнга баш**

иймейдиле (М. Ш.) «Однако джигиты не подчинились врагу». [Сайхат, кычырыкъ этип, старшинаны аякларына баш уруп, ауду (М. Ш.) «Сайхат с криком упала к ногам старины»].

3. Фразеологизмы, выражающие черты характера. Среди ФЕ карачаево-балкарского языка определённое место занимают фразеологизмы, выражающие черты характера человека. Выделение таких фразеологизмов из фразеологической системы языка связано с определёнными трудностями, вызванными тем, что проблема характера до сих пор остается одним из наименее разработанных разделов психологической науки.

Фразеологические единицы, выражающие черты характера лица, выражают следующие значения:

1) зазнайство, высокомерие: **тойгъанларын кётюралмайдыла** «зазнались», **дёрденин кёндюреди** «кичливо хвастается»: **Ала тойгъанларын кётюралмайдыла (Б. Г.)** «Они зазнались». **Атлы бурунун тургузду (О. Э.)** «Всадник зазнался, заважничал». **Бийберт дёрденин кёндюреди (А. Т.)** «Бийберт кичливо хвастается»;

2) наглость, лживость и скрытность: **бет ташла** «обнаглеть», **къуйрукъ булгъа** «хвостом вилять», **бет ач** «сбросить маску»: **Келин бет ташлагъанды** «Сноха обнаглела». **Сен къуйрукъ булгъайса** «Ты хвостом виляешь». **Тиширыу бетин ачды** «Женищина сбросила маску»;

3) вседозволенность, высокомерие **чекден атла** «переходить дозволенное», **мардадан оз** «выйти за рамки дозволенного», **къапдан чыкъ** «перехватить через край»: **(Колхозну сёгюп башласа), эфенди чекден ётеди** «Когда начинает критиковать колхоз, эфенди перехватывает через край». **Ийналу къ мардадан озду** «Ийналу вышел за рамки дозволенного». **(Алагъа кирни къуюп башласа), къады къабындан чыгъа башлайды** «Когда начинает поливать их грязью, кадий переходит границы допустимого»;

4) зазнайство: **адамны да танымайды** «ни с кем не считается». **башын уллу кёреди** «считать себя выше других»: **Саняят аллахны, адамны да танымай тебирегенди** «Саняят ни с кем не считается, начала зазнаваться». **Ол башын уллу кёреди** «Он считает себя выше других»;

5) смелость и решительность: **отдан юлюш алыр** «быть смелым, храбрым», **акъдан къара болмай сюелди** «проявить решительность»: **Асхат жаннган отдан юлюш алыр (К.ж.)** «Асхат очень смел, храбр». **Ахмат акъдан къара болмай сюелди (ТСКБЯ)** «Ахмат проявил решительность»;

6) болтливость: **тил битди** «*стать болтливым*», **тил чыкъды** «*стать разговорчивым*». **Сёлеширге кюсемеучю Ахматха тил чыгъып турады** (Разг.) «*Обычно молчаливый Ахмат стал болтливым*». **Исмаилгъа уа бир тил битгенди алай** (ШФС) «*У Исмаила язык развязался*»;

7) жалостливость, жадность: **кёзю къыймайды** «*проявить жадность или жалость, сочувствие*»: **Къушну атаргъа мени кёзюм къыймады** (К. О.) «*Мне стало жаль убивать орла*». **Бишлакъ гыртны саулай берирге къатынны кёзю къыймады** (К. О.) «*Женщине стало жалко отдавать целый круг сыра*»;

8) проявление каприза: **жагъыны тутду** «*капризничать*»: **Анасын кёрмегенде, Махтичикни жагъыны тутду** (С. О.) «*Не увидев свою мать, Махтичик раскапризничался*»;

9) бессовестность: **бети жибимейди** «*не иметь совести*»: **Кесинден тамата бир жукъ айтханлай, къайырылып тохтагъан болмаса, аны бети жибимейди** (Х. А.) «*Когда старшие делают замечание, вместо того, чтобы постесняться, он становится агрессивным*»;

10) совестливость: **бети жетмейди** «*совесть не позволяет*», **Тиширыугъа тенг болуп жаншаргъа Сюлеменни бети жетмедди** (Фольк.) «*Совесть не позволила Сулемену вступить в спор с женщиной*». **Заманы аз болса да, Ахматны жыйылыугъа бармай къалыргъа бети жетмедди** (К. ж.) «*Хотя и не было времени, Ахмат не смог себе позволить не пойти на собрание*».

Отсюда видно, что фразеологизированные предложения с предикатами, выражающими черты характера лица, характеризуются весьма широким структурным семантическим разнообразием.

4. Фразеологизмы со значением движения. Движение является одной из универсальных категорий языка. Основным носителем семы движения являются глаголы движения. Глаголы движения в любом языке принадлежат к глубинной лексике и отличаются большой частотностью употребления. Их семантическая и функциональная нагрузка очень велика.

На материале карачаево-балкарского языка глаголы движения весьма основательно изучены в работе А.Т. Додуевой (Doduyeva, 2008). Однако носителем семы движения является не только глагол. В карачаево-балкарском языке, как и в других языках, имеется значительное количество фразеологических единиц, являющихся носителями семы движения: **жол ал** «*отправиться в путь*», **аны аллын ал** «*преградить ему дорогу*», **кёзден ташай** «*исчезнуть с поля зрения*», **аны жолун кес** «*стать препятствием на пути*», **жол кёл ал** «*собираться в путь*» и др.: **Абдуллах жол алды** (Ж. З.) «*Абдуллах отправился в путь*». **Ала Къыямытланы алларын алдыла** (Х. А.) «*Они преградили путь свите Къыямата*». **Чибин аула кёзден ташадыла** (О. Х.) «*Паутины исчезают с поля*

зрения». **Къой сюрюу кёзден ташайды (К. ж.)** «Отара овец исчезла с поля видимости». **Нартла жол кёл алгъандыла (Фольк.)** «Нарты решили отправиться в путь». **Ол кюнден сора сен мени эшигимден кирмединг (Б. Г.)** «С того дня твоя нога не переступала мой порог». **Ол кюнден бери аны аягъы элге басмагъанды (К. ж.)** «С того дня его нога не ступала в село». **Энди бери мени аягъым басмаз (Ш.)** «Я больше сюда не приду».

5. Фразеологизмы с каузативным значением. Каузативность является одной из самых универсальных категорий в лингвистике. Понятие каузативности связывается с выражением причинно-следственных отношений в языке, когда одно действие становится причиной возникновения другого действия или состояния. Как функционально-семантическая категория каузативность находит выражение на разных уровнях языковой системы.

Для выражения каузации в карачаево-балкарском языке, как и в других языках, используются как каузативные глаголы (Ahmatov, 1983), так и другие средства, в том числе и фразеологические единицы, такие как **жюрегин сындыр** «унизить», **кёлюн сындыр** «оскорбить», **кёлюн чёкдюр** «успокоил», **артын къурут** «уничтожить», **аллын ал** «преградить ему дорогу», **жолун кес** «стать препятствием на пути», **жолун кес** «присечь»: **Биз залимлени жюреклерин сындырдык (Ш.)** «Мы унизили власть имущих». **Биймурза аны кёлюн сындырды (Ш.)** «Биймурза унизил, оскорбил его». **Председатель Къайсыны кёлюн чёкдюрдю (М. Г.)** «Председатель успокоил Къайсына». **Жаш нёгерини къанын суутду (Ш.)** «Парень успокоил друга». **Ол Дайпурну ачыуун келтирди (Л. б.)** «Он привел Дайпура в гневное состояние». **Партизанла фашистлени артларын къурутдула (Ш.)** «Партизаны уничтожили фашистов». **Врачла аны жанын къалдырдыла (К. ж.)** «Врачи спасли ему жизнь». **Ала Къыямытланы алларын алдыла (Х. А.)** «Они преградили путь свите Къыямата». **Партизанла акъ аскерни жолун кесдила (Э. Г.)** «Партизаны перекрыли путь следования вражеской группировки». **Законну келечилери аманлыкъчыланы жолларын кесдила (К. ж.)** «Представители закона пресекли противозаконные действия злоумышленников». **Ишге суукъ кёзден къарагъанлары себепли, жашланы ишлери тууарылды, жоллары кесилди** «Из-за халатного отношения к работе, дело ребят расстроилось». **Мен сени башынгы къашытырма** «Я сделаю так, что ты пожалеешь». **Атасыны айтханы Муратны башын къашытды (К. ж.)** «Слова отца заставили Мурата сожалеть (о чем-то)».

6. Фразеологические единицы со значением мышления. Среди фразеологического фонда карачаево-балкарского языка определенное место занимают фразеологизмы со значением мышления, которые представлены такими единицами как **тил тубюнде айланады** «вертится на кончике языка», **башына жукъ кирмейди** «ему (ей) не идет на ум (не усваивается, не запоминается, не воспринимается что-либо)», **башы ишлейди** «голова его варит», **башын**

бийледи «захватило его голову», **башын сагъыш (оюм, къайгъы) бийледи (къысды, басды, алды)** «голова его забита», **башына жыйды** «он вспомнил о чем-то, запомнил что-то, опомнился» и др.: **Аман акъыл аны башын бийледи (Х. К.)** «Недобрые мысли захватили его голову». **Мудах олтургъан эр кишини кёлюне «Аппассионата» келди (Х. Б.)** «Печально сидевший мужчина вспомнил «Аппассионату». **Бизни кёлюбюзге бир зат тюшюп турады (Х. Б.)** «Мы что-то замыслиаем». **Рамазанны сёзлери мени эсимден кетмейдиле (ТСКБЯ)** «Я не могу забыть слова Рамазана». **Письмону сёзлерини жылыуу аны кёлюнде къалды (К. Корк.)** «Сердечные слова письма остались у нее в памяти». **Биз да бурнубуз бла суу ичмейбиз (ТСКБЯ)** «Мы тоже кое-что смыслим». **Атынг мени тилими тюбюнде айланады (М. Ш.)** «Твое имя вертится на кончике языка». **Ананы кёлю сабийине кетипди (Разг.)** «Мать думает о своём ребенке». **Къызны акъылы окъуугъа кетипди (Ш.)** «Девушка думает об учебе». **Фатийма дерслерине олтурса да, башына жукъ кирмеди (Х. Б.)** «Хотя Фатийма и села за уроки, однако ей ничего не лезло в голову». **Бир затны, чурумну хатасындан, башы иги ишлемейди, ангыламайды (К. ж.)** «По какой-то причине у него голова не соображает, он ничего не понимает». **Къалгъанына не айтсагъыз да, башы уа сизден эсе иги ишлейди (К. ж.)** «Что бы вы про него не говорили, но голова у него работает лучше, чем у вас». **Керексиз сагъышла башымы бийлеп, женгими терс тиге турама (Ф.)** «Ненужные мысли охватили мою голову, и я зашла рукав криво». **Ол акъыл башынгы бийледи, Махти (И. Г.)** «Эта мысль охватила твою голову, Махти». **Хусей эсин башына жаланда бусагъатда жыйды (Ж. З.)** «Хусей только сейчас опомнился».

7. Фразеологизмы со значением восприятия. Восприятие является одним из наиболее важных процессов, осуществляющих взаимодействие человека с окружающим миром и способствующих его познавательной деятельности посредством категоризации и концептуализации его реалий, поэтому исследование данной категории на материале любого языка имеет очень важное значение.

Основным носителем семы восприятия являются глаголы восприятия. Вместе с тем, следует отметить, что в карачаево-балкарском языке в качестве репрезентатора категории восприятия выступают и фразеологические единицы: **кёзюне урун** «попасться на глаза», **кёзюне тюшдю** «быть замеченным», **кёзюне илин** «попасться на глаза», **кёз жетдир** «бросить взгляд», **кёзю къарайды** «любуется», **къулакъ сал** «наострить уши», **къулакъ тире** «настарживать уши», **къулакъ ий** «превратиться в слух», **сагъайып тынгыла** «прислушаться» **къулакъ тик** «наострить уши, прислушаться»: **Жазмалары аны кёзюне урундула** «Рукописи попались ему на глаза». **Хасан Салиманы кёзюне тюшдю** «Хазан был замечен Салимой». **Мухтаргъа ушагъан биреу Афужанны кёзюне урунду** «Кто-то, похожий на Мухтара, попался на глаза Афужан». **Узакъда бир гитче затчыкъ аны кёзюне илинди** «Его взору попалось что-то маленькое

вдалеке». Айдарукъ, келин келирден алгъа, тегерекге-башха дагъыда бир кѣз жетдирди (Ш.) «Айдарук перед приходом невестки сначала ещё раз огляделся вокруг». Басиятны къатына жетгенде, Ыйналны кѣзлери алас кѣрдюле (Г. Б.) «Дойдя до Басият, Ыйнал стал плохо видеть». Аминат жашланы анга кѣз къаратханлаларына сейир этгенлей турду (Г. И.) «Аминат удивлялась, что парни любовались ей». [Эфенди] кѣзлерин кѣкге аралтып, кѣз акъларын айландырды (Ш. М.) «[Мулла] устремив взор в небо, закатил глаза». Хамзат, машинаны эшиклерин ачып, не эсе да излегенча, ичине кѣз жетдирди (Х. О.) «Хамзат, открыв двери машины, делая вид будто что-то ищет, бросил взгляд внутрь». Ахмат жашыны хылыларына кѣз жумады (Ф.) «Ахмат закрывает глаза на проделки сына». Жашыны келирин сакълай, Жамийлятны кѣзлери жолда къалдыла (К. ж.) «Жамийлят проглядела все глаза в ожидании прихода сына». Аскер асыры кѣнден, Ибрахимни кѣзлери къарангы этдиле (Г. Б.) «От большого количества войск у Ибрахима потемнело в глазах». Эллен шагъырей тау элине киргенде, асыры тынгысыздан кѣзлерине ау чанды (К. Х.) «Когда Эллен прибыла в знакомое село, от беспокойства её глаза затуманились». Сафарны кѣзлерине ау чанды, отоу къарангы кѣрюндю (Къ. Х.) «Глаза Сафара затуманились, комната показалась тёмной». Танзиля, Азиретни аллында сюелип, кѣзлерин сюзюлтеди (К. ж.) «Танзиля, стоя перед Азретом, строит глазки». Кабинетде болгъан затланы жаш кѣзю бла аулады «Парень окинул взглядом вещи, находившиеся в кабинете». Хадис, бийик къаяланы кѣзю бла аулай, ариуルクъларына сейирсинди (К. ж.) «Хадис, окинув взглядом высокие горы, удивился их красоте». Блинов жашланы хапарларына, къулакъларын тургъузуп, сакъ тынгылайды (ТСКБЯ) «Блинов внимательно слушает разговор ребят, наострив уши». Тиширыула, берлакъ туруп, сѣзге къулакъ тикдиле (ТСКБЯ) «Женищины встали ближе и прислушались к разговору». Асият, юйде адам тауушла эшитип, къулакъ салды (ТСКБЯ) «Асият, услышав в доме посторонние звуки в доме, наострила уши».

Как показывает материал, фразеологизмов со значением зрительного восприятия значительно больше, чем единиц со значением слухового восприятия, так как главным видом чувственного восприятия является зрение: подавляющее большинство получаемой информации приходится на долю зрения.

8. Фразеологизмы со значением действия. К фразеологизмам данного типа в исследуемом языке относят, такие единицы, как **баш-аякъ сал** «прикладывать, прилагать все силы при выполнении чего-либо», **баш жул** «оправдываться, выпутываться», **баш кѣтюр** «подниматься против угнетателей, восставать», **башына ат урду** «он сошел с ума, совершил очень опрометчивый поступок», **башына иш этди** «он устроил свою жизнь (вышла замуж, женился)», **башын жап** «скрывать», **баш кѣтюр** «подниматься против угнетателей, восставать», **кюн ашыр** «коротать время», **орамны ёлчеле** «бить баклуши», **къан къайнат** «быть в силе, занимать активную позицию», **къулакъларын бур**, **атасын таныт**,

керегин бер, къапчыгъын къакъ, букъусун чыгъар «ругать, критиковать, бранить, пугать» и т.д.: **Не баи-аякъ салып кюрешди эсе да, Аскербий жашына айтханын этдиралмады (Ф.)** «Как ни старался Аскербий, он не смог заставить сына выполнить поручение». **Ким тырман эте, ким баи жулады (И. Б.)** «Одни возмущаются, другие оправдываются». **Байдыу кюнюн ашырады (О. Х.)** «Байдыу попусту проводит время». **Хажимырза къан къайнатады (Х. Ш.)** «Хажимурза проявляет активную деятельность». **Жашла орамны ёлчелейдиле (К. ж.)** «Ребята бездельничают». **Ол Биймурзаны тишлерин санатды (Х. А.)** «Он дал Бимурзе по зубам». **Урочула къалауурну тюгюн бардырдыла (ШФС)** «Грабители избili сторожа». **Мусос аны боюнун бурду (О. Э.)** «Мусос свернул ему шею». **Мен сени теринги соярма (О. Х.)** «Я спущу с тебя икуру». **Мусос Сафарны къулакъларын бурду (С. Х.)** «Мусос строго предупредил Сафара». **Кесимхан кимни эсе да атасын таныта эди (Ш)** «Кесимхан кого-то сильно ругала». **Зурум Наныкъны керегин берди (О. Х.)** «Зурум дала трепку Наныку». **Атасы жашны букъусун бардырды (Ф.)** «Отец поругал сына». **Законну келечилери аманлыкъчыланы жолларын кесдиле (К. ж.)** «Представители закона пресекли противозаконные действия злоумышленников». **Ишге суукъ кёзден къарагъанлары себепли, жашланы ишлери тууарылды, жоллары кесилди** «Из-за халатного отношения к работе, дело ребят расстроилось».

Эти предложения выражают активную деятельность или бездействие личного субъекта.

9. Фразеологизмы со значением речи. Данный тип фразеологических единиц в карачаево-балкарском языке представлен следующими единицами: **сёз жутмайды** «дать ответ на любое замечание, поучение», **азан тарт** «призывать к молитве», **кёзюне тут** «указывать кому на его недостатки, ошибки и т.п.», **кёзюне айт** «говорить в глаза», **тилин тишлерине билейди** «много болтать», **арт этегин аллына къапла** «дать взбучку (словесно)» и т.д.: **Аслан сёз жутмайды** «Аслан не терпит чьего-либо замечания, поучения». **Эфенди азан тартады (Б. Г.)** «Эфенди призывает к молитве», **Хажирет тилин жутду (З. З.)** «Хажирет потерял дар речи». **Дауум къызланы ауузларын тутду** «Дауум вынудила замолчать девушек». **Тенгим бурун тюбюнден айтды (Фольк.)** «Мой товарищ что-то пробормотал». **Ахмат тилин тишлерине билейди (Разг.)** «Ахмат много болтает». **Ол Ахматны сёзюн ауузундан алды (К. ж.)** «Он прервал речь Ахмата». **Назир кым - тым этеди** «Назир мямлит». **Абидат киеуюню арт этегин аллына къаплады (Х. К.)** «Абидат дала жару своему зятю». **Алагъа Сапарны сёзю ётерикди (О. Х.)** «На них может воздействовать Сапар». **Жашлагъа аны айтханы барлыкъды (К. ж.)** «На ребят он может подействовать».

10. Фразеологизмы со значением биологического существования. Л.М. Васильев предикаты со значениями «жить», «рождаться», «расти», «умирать»,

«умерщвлять» относит к бытийным предикатам, а среди бытийных - к предикатам биологического существования (Vasilev, 1990: 121-122). Такие предикаты выражаются различными средствами, в том числе и фразеологизмами. В количественном отношении в карачаево-балкарском языке преобладают фразеологизмы с семантикой «умереть, убить», «погубить». Они могут быть подразделены на две подгруппы:

- 1) фразеологизмы, выражающие переход от биологического существования к биологическому несуществованию;
- 2) фразеологизмы, выражающие каузированный переход от биологического существования к биологическому несуществованию.

Первая подгруппа характеризуется общим значением «умереть», «погибнуть»: **ажалы жетди, дуниядан кетди, жаны чыкьды, жан берди, ашар гыржыны тауусулду, от тѣбеси болду, ёмюрлюк жукьугъа кирди, кѣзлери жумулдула жерге кир//обагъа кир** и т.д. Вторую подгруппу составляют фразеологические единицы со значением «убить», «умертвить», «погубить»: **къабыргъа кѣм, дырын эт, артын къурут, гунч эт, думп эт, тюп эт** и т.д.: **Аны жулдузу кезиусюз батханды. (К.О.) «Его звезда безвременно погасла». Къарт ёмюрлюк жукьугъа кирди (Ф.) «Старик уснул вечным сном». Жаш ажымлы болду (К.К.) «Парень погиб трагически». Тазрет дуниядан кетди (Ф.) «Тазрет ушел из жизни». Партизанла фашистлени дырын этдиле (Х.К.) «Партизаны уничтожили фашистов». Дарман Ёрюзмекни жанын къалдырды (Н.) «Лекарство сохранило Ёрюзмеку жизнь». Батыр, къоркъакъ да жерге бирча кирир (К. К.) «И смельчак и трус одинаково окажутся в могиле». Кеч, эртте болса да, адам обагъа киреди (Фольк.) «Рано или поздно человек оказывается в могиле». Бизни аскерибиз Москвагъа ёшюн ургъан жауну тюп этди. «Наши войска уничтожили рвавшегося в Москву врага». Къарт Тазрет дуниядан кетди (МХЖ) «Старый Тазрет ушел из жизни». Мырзабек дылгам болгъанды (Б. Г.) «Мырзабек умер». Кѣпле тюп болдула (ШФС) «Многие сгинули». Дуния къазауатларында кѣпле гунч болгъандыла (ШФС) «Во время войн многие исчезли». Жаш ажымлы болду (З.) «Парень погиб трагически».**

11. Фразеологизмы с оценочным значением. В большинстве лингвистических исследований оценка понимается как отношение, выдаваемое за признак оцениваемого объекта. Она всегда связана с мнением говорящего, который дает оценку исходя из своего внутреннего мироощущения, личного мнения и вкуса. Особенно ярко оценка выражается в фразеологических единицах (Ketenchiev, 2001: 157).

Оценочное значение предполагает положительную или отрицательную характеристику лица со стороны его устойчивых, постоянных свойств.

Как показывают факты, оценочным значением обладают как именные, так и глагольные фразеологизмы, но в большей степени оно характерно для именных

фразеологических единиц. Это объясняется тем, что оценочное значение в наибольшей степени характерно для таких оборотов, которые легко вовлекаются в сферу именного сказуемого [6, с.148-150.]. К именным фразеологизмам с оценочным значением относятся такие единицы, как **сары алтын** «золотой человек», **сёз кьапчыкь** «болтун», **акьыл тебе** «ума палата», **жел баш** «пустоголовый», **багьыр бет** «бессовестный», **алтын кьылыкьлы** «благовоспитанный», **ачы тилли** «злоречивый», **кьара ниетли** «зловредный», **ачыкь жүреккли** «чистосердечный», **узун тилли** «болтливый», **бир сёзлю** «верный слову», **эки бетли** «двуликий», **эки тилли** «двуличивый», **барып тохтагьан** «хуже некуда (о человеке)», **аллах ургьан** «богом проклятый», **бетине уялмагьан** «бессовестный», **бокьдан ийис ангыламагьан** «бестолковый», **кьан ичиучю** «кровопийца», **жан алыучу** «душегуб», **жел баш** «пустоголовый», **башын уллу кёрген** «высокомерный», **адам кьатында ёсмеген** «некультурный, невоспитанный» и др.

В карачаево-балкарском языке превалируют фразеологизмы с отрицательным оценочным значением. Например: **Заурбек барып тохтагьанладанды (Ш.)** «Заурбек конченный человек». **Сени атанг кьан ичиучюледенди (Ш.)** «Твой отец кровопийца». **Ала бир итни кьуйругьудула (Х. А.)** «Они одним миром мазаны». **Староста кьандан тоймагьанладанды (К. ж.)** «Староста кровожаден». **Ол кьайры да бурунун сугьуучуладанды (Х. А.)** «Он из тех, кто всюду сует свой нос». **Харун хунагьа жараишамагьан таи кибикди (Б. Г.)** «Харун совершенно неуживчивый человек». **Тамбийланы кьыз башын уллу кёрюучюледенди (Т. К.)** «Дочь Тамбиевых высокомерна».

Фразеологизмы с положительным оценочным значением менее частотны: **Ахмат турушунлай алтын токьмакьды (К. ж.)** «Ахмат как кусок золота». **Тенгиз аты айтыуда айтылгьанладанды (Ф.)** «Наши товарищи очень знамениты». **Таслиймат алтынны журунуду (А. Т.)** «Таслимат золотой человек». **Жашчыкь турушунлай акьыл тебеди (К. ж.)** «Мальчик очень умен».

Оценочным значением обладают и некоторые глагольные фразеологизмы. Такие фразеологизмы характеризуются тем, что с усилением оценочного значения несколько ослабляются глагольные категории, и наоборот, с ослаблением оценочного значения усиливаются глагольные свойства.

В количественном отношении глагольных фразеологизмов со значением оценки меньше, чем именных. Как и именные фразеологизмы, глагольные обороты также характеризуют лицо или с положительной, или с отрицательной сторон. Например: **Аракьыгьа алданып, Алим адамлыкьдан чыкьгьанды (К. ж.)** «Спившись, Алим потерял человеческий облик». **Сизни этген ишигиз капекни да тутмайды // капекге да тиймейди (К. ж.)** «Ваша работа гроша ломаного не стоит». **Малчыла сёзлерине ие болдула (К. ж.)** «Животноводы выполнили обещанное». **Иги адам сёзюнде турур (Посл.)** «Хороший человек сдержит свое слово». **Мен сёзюме кертичи болуучума (Э. Г.)** «Я обычно сдерживаю свое слово».

Ахмат сёзине табылды (К. Ж.) «Ахмат оказался хозяином своего слова» и т.п.

В целом, более полное оценочное значение обнаруживается у именных фразеологизмов, т.к. именно они, выступая в роли именного сказуемого, передают пассивный признак, который является одним из проявлений оценочного значения (Jukov, 1986.). Однако, оценочное значение присуще и многим глагольным фразеологизмам.

Оценочное значение выражается фразеологизмом в целом, а не его отдельными компонентами, что является показателем того, что данное значение является показателем семантической целостности фразеологической единицы.

Как показывает приведенный материал, в карачаево-балкарском языке наибольшей частотностью употребления характеризуются фразеологизмы с семами состояния, отношения, оценки, а также выражающие черты характера лица, менее частотными единицы, характеризующиеся каузативностью, а также семами движения, действия, биологического существования, мышления, речи, восприятия.

ЛИТЕРАТУРА

- AHMATOV İ.H. (1983) Struktarno-semantiçeskiye modeli prostogo predlojeniya v sovremennom karaçayevo-balkarskom yazıke. Nalçık: Elbrus, 1983. 360 s.
- DODUYEVA A.T. (2008) Kategoriya prostranstvennosti i eye reprezentasiya v karaçayevo-balkarskom yazıke: diss. ... d-ra filol. nauk. Nalçık, 2008. 394 s.
- GAYSİNA R. M. (1981) Leksiko-semantiçeskoye pole glagolov otnoşeniya v sovremennom russkom yazıke. Saratov: İzd-vo Sarat. GU, 1981. 196 s.
- GUZEYEV J.M. and MİZİYEV A.M. (2013) Frazelogizasiya svobodnih slovosocetaniy i predlojeniy v karaçayevo-balkarskom yazıke. Nalçık, 2013. 190 s.
- HUBOLOV S. M. (2002) Predlojeniya s monovalentnimi predikatami - frazeologičeskimi edinisami v karaçayevo-balkarskom yazıke. Nalçık: «Kniga», 2002. 147 s.
- HUBOLOV S. M. (2013) Frazelogizirovaniye konstruksii s roditelnim subekta v karaçayevo-balkarskom yazıke // Sibirskiy filologičeskij jurnal. 2013. №4. S.195-202.
- HUBOLOV S. M. (2013) Odnosostavniye frazeologizirovaniye predlojeniya s predikatami otnoşeniya v karaçayevo-balkarskom yazıke // Vestnik Çelâbinskogo gosudarstvennogo universiteta. 2013. №1. S. 45-48.
- JUKOV V. P. (1986) Russkaya frazeologiya. M.: Vişşaya şkola, 1986. 310s.
- KETENCHIYEV M.B. (2001) Struktura i semantika imennih predlojeniy v karaçayevo-balkarskom yazıke: diss. ... d-ra filol. nauk. Nalçık, 2001. 362 s.
- LAYPANOVA Z. A. (2007) Struktarno-semantiçeskiye osobennosti frazeologičeskikh edinis s somatiçeskim komponentom v karaçayevo-balkarskom yazıke v sopostavlenii s russkim: diss. ... kand. filol. nauk. Karaçayevsk, 2007. 186s.
- ULAKOV M. Z. and HUBOLOV S. M. (2013) Konstruksii s predikatami, virajennimi odnovalentnimi frazeologičeskimi edinisami so znaçeniyem otnoşeniya v karaçayevo-balkarskom yazıke // Vestnik Dagestanskogo nauçnogo sentra RAN. №50. S. 80-83.
- VASILEV L. M. (1990) Sovremennaya lingvistiçeskaya semantika. M.: Vişşaya şkola, 1990. 176s.

ПАССИВНАЯ ЛЕКСИКА КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКОГО ЯЗЫКА

Passive Vocabulary of Karachay-Balkar Language

Tanzila S. GELYASTANOVA*

Резюме: Статья посвящена словарному составу карачаево-балкарского языка, которая находится в постоянном движении, развитии: она в первую очередь реагирует на все изменения в обществе. В лексическом составе карачаево-балкарского языка отражается история народа. В каждый период развития языка в нем функционируют слова, принадлежащие к активному словарному запасу, постоянно используемые в речи, и слова, вышедшие из повседневного употребления. Такие слова называются в лингвистике устаревшими. Наряду с новыми словами (неологизмами) устаревшие слова образуют пассивный словарный запас.

В статье также исследуются фразеореплики, фразеологизмы, паремии и загадки, в которых встречаются устаревшие слова; изучены слова, вышедшие из активного употребления, но сохранившиеся в пассивном словаре или слова-архаизмы, которые вытеснены новыми словами-синонимами.

Ключевые слова: Лексика, фразеореплика, паремии, фразеологизм, карачаево-балкарский язык, синоним, архаизм, диалектизм.

Abstract: The article is devoted to vocabulary of Karachay-Balkar language, which is in constant motion, development: it primarily responds to changes in society. In the lexical composition of the Karachay-Balkar language reflects the history of the people. In each period of the development of language function words belonging to the active vocabulary used regularly in speech, and words that come from everyday use. Such words are called in linguistics obsolete. Along with new words (neologisms) obsolete words form passive vocabulary.

The article also explores Maserati, idioms, paroemia and puzzles containing obsolete words; learned words, having withdrawn from active use but is preserved in the passive vocabulary or words-archaisms, which are superseded by the new synonymous words.

Keywords: Vocabulary, frazionata, paroemia, idiom, Karachay-Balkar language, synonym, anachronism, dialecticisms.

Makale Gönderim:
01.10.2015
Kabul Tarihi:
10.12.2015

* Танзила С. Гелястанова, кандидат филологических наук, старший преподаватель кафедры балкарского языка ГОУ ВПО «Кабардино-Балкарский государственный университет имени Х.М. Бербекова». Нальчик, tanzilya007@mail.ru

Язык – естественно возникшая в человеческом обществе и развивающаяся система облечённых в звуковую форму знаковых единиц, способная выразить всю совокупность понятий и мыслей человека и предназначенная прежде всего для целей коммуникации. Язык в одно и то же время – условие развития и продукт человеческой культуры (Русский язык, 1998 : 652). Без него общество не просуществует, его роль в истории цивилизации огромна. Язык, если к нему присмотреться, очень богат и разнообразен. У каждого языка, как и у каждого народа, свои отличительные особенности. Объектом исследования в языке является слово, которое можно изучать с разных точек зрения: фонетической, морфологической, синтаксической, стилистической, этимологической и т. д. В результате чего возникают вопросы: почему предметы называются так, а не иначе, почему некоторые слова употребляются в речи чаще, чем другие?

Карачаево-балкарский язык, как и другие языки, находится в постоянном движении. Язык развивается, появляются новые слова. Лексика карачаево-балкарского языка постоянно обогащается, но вместе с тем, из нее выпадают слова. Из них одни начинают мало употребляться, другие исчезают вовсе. Некоторые малоупотребительные слова не попали в словари данного языка.

Лексика карачаево-балкарского языка отражает историю народа. Они свидетели всех событий, которые коснулись карачаевцев и балкарцев. Каждое такое слово несет в себе определенную смысловую нагрузку. По мере развития лексики, т.е. с появлением в жизни народа различных новых предметов и явлений, в ней неизбежно начинают функционировать новые слова. Эти новые слова, в которые облачились предметы и явления, со временем, начинают активно употребляться в речи.

В каждый период развития карачаево-балкарского языка в нем функционируют слова, принадлежащие к активному словарному запасу, постоянно используемые в речи (**кёк** «небо», **жер** «земля», **сары** «жёлтый», **терек** «дерево», **ойна** «играть»), и пассивные слова, вышедшие из повседневного употребления (**зинел** «мелкие корни», **ютюк** «шустрый», **сууурма** «выдвижная полка» и др.). К активным относятся «слова, понятные всем говорящим на данном языке и находящиеся в постоянном употреблении». К пассивным – «слова, понятные большей или значительной части говорящих, но не употребляемые в обычном речевом общении» [3, с. 207]. Например: **зинел** «мелкие корни», **макьыракъ** (ч диал.) – **бузубаш** (хулам.-безенг. говор) «медведка», **ютюк** «шустрый», **кьырыкъ эрик** «чернослив», **чахауан** «ингальяция», **сууурма** «выдвижная полка» и др.) являются устаревшими и входят в пассивный словарный запас. Значения данных слов не всем понятны. У некоторых приведенных слов нет синонимов. Они очень редко употребляются, в основном в устной речи, т.е. они нигде не зафиксированы. У слов **зинел** «мелкие корни», **ютюк** «шустрый», **чахауан** «ингальяция» нет синонимов, а у лексем **макьыракъ**,

сууурма, кьырыкъ эрик, бузоубаш имеются синонимы. Некоторые вышеприведенные слова являются диалектными. Например: **мача** (лит.) – **макьыракъ** (ч диал.) – **бузоубаш** (хулам.-безенг. говор) – **маца** (ц диал.) «медведка», **къара эрик** (лит.) – **къыфца** (ц диал.) – **хогулт** (ц диал.) – **гюрегей** (ц диал.) – **узун эрик** (ч диал.) – **къырыкъ эрик** (ч диал.) «слива сорта Венгерка», **сууурма** – **тартыучу** – **столну** (шкафны, тикген машинаны) **юйюнде** «выдвижная полка стола (шкафа, швейной машины)». К ним относятся и следующие слова-синонимы, где один синоним является диалектным, например: **габу** (лит.) – **мушкар** (ц диал.) – «перхоть», **губу** (лит.) – **габу** (ц диал.) – «клец», **губу** (лит.) – **кишитиккен** (ц диал.) – **чалгъычы** (ч диал.) – «паук» и др.

В связи с этим хочется выявить роль устаревших слов в карачаево-балкарском языке.

В карачаево-балкарском языке слова **бийче** «бахрома на четках», **бийлик** «овальная (длинная, круглая, продолговатая) бусинка на четках, которая объединяет все остальные бусинки четок, из которого выходит бахрома»; **туша** «голубика», **орта** «небольшой средний платок»; **тагъаланнган** «разжиженное тесто», **чата** «отруби». Карачаевцы и балкарцы носили сразу одновременно три платка: **чикиля** «самый маленький платок», **орта** «небольшой средний платок; букв. средний», **жаулыкъ** «платок», если летом и **бота** «вид тёплого платка», если зимой. **Чикиля** завязывали первым, поверх этого платка завязывали другой платок – орта, затем завязывали третий платок. Данные значения этих слов, в словарях карачаево-балкарского языка, тоже не зафиксированы и используются только в устной речи. Они в устной речи употребляются не всеми носителями языка, а их можно услышать из уст у некоторых представителей старшего поколения. Слова **бийче**, **бийлик**, **орта**, **туша**, **чата** легко сочетаются с другими словами, например: **кызыл бийче** «красная бахрома на четках», **акъ бийче** «белая бахрома на четках», **узун бийче** «длинная бахрома на четках», **чилле бийче** «шелковая бахрома на четках», **агъач бийлик** «деревянная бусинка», **узун бийлик** «длинная бусинка», **тёгерек бийлик** «круглая бусинка», **мияла бийлик** «стеклянная бусинка», **къолан орта** «цветной, пестрый платок», **орта кьысды** «завязала платок», **органы берди** «дал(-ла) платок», **туша жыйдыкъ** «собрали голубику», **татыулу туша** «вкусная голубика», **дарман туша** «лекарственная голубика», **жылыннган чата** «подогретые отруби», **дарман чата** «лекарственные отруби», **нги чата** «хорошие отруби», **аман чата** «плохие отруби», тогда как слово **тагъаланнган** употребляется в речи только со словом **ун** «мука» и с другими словами он не используется.

Архаизмами являются слова, которые перешли в пассивную лексику, но значения этих слов сохранились и заменены, другими словами. Сказанное свойственно и карачаево-балкарскому языку. Некоторые архаизмы карачаево-балкарского языка иногда заменяются синонимами из русского языка или, являясь

синонимами между собой, «вытесняются более сильными, активными конкурентами в разряд устаревших слов», например: **адабият** – «литература», **маданият** – «культура», **саясат** – «политика», **муруккуч** – «запятая», **сахна** – «сцена», **шайыр** – «поэт», **бадыражан** – «помидор» и др.

В языке карачаевцев и балкарцев слово **сууурма** не употребляется, за редким исключением и оно заменяется словом **тартыучу**, **тар** «ущелье» – словом **аууз** «ущелье», **шымылдыкъ** (ч диал.) – **къаланкъа** (ц диал.) – словом **ау** «ширма, за которой находится невеста». **Ау** является литературным словом, тогда как **шымылдыкъ** и **къаланкъа** – диалектными.

Дыбо А.В. пишет, что слово **шымылдыкъ** «встречающееся в вариантах **čimildirik/čibildirik/čimildirik/čibildirik** (или **-dik**), со значением «балдахин, занавеска, за которой сидит невеста», перен. «навилика» и традиционно этимологизируемое как «занавеска от мух» (к **čibin** «муха»), скорее всего, сближается с названием мухи вторично, вследствие народной этимологии. Фонетическое варьирование основы и «культурный» характер значения позволяет предполагать здесь заимствование из чагат. **čimildirik**, производного от глагола **čim-** «вышивать», заимствованного из ср.-монг., ср. ср.-монг. **čimektü perde** «вышитая занавеска» (Dibo, 1996: 156).

В карачаево-балкарском языке широко используется слово **сопакълагъан** «бить, ударить, ругать». В турецком языке есть слово **sopa** «палка» (Sherbinin, 1977: 327), но нет слова **сопакълагъан**, а в карачаево-балкарском языке нет слова **сопа** «палка». Слово **sarhoş** в турецком языке означает «пьяный» (Şerbinin, 1977: 313), а в карачаево-балкарском языке данное слово имеет другое значение: **сархош болду** «задумался, призадумался, в замешательстве».

В разряд архаизмов, часто, кроме синонимов, попадают слова, состоящие в омонимических отношениях. В карачаево-балкарском языке слово **ау** представлено шестью словами омонимами: **чычхан ау** «паутина», **кѣнчек ау** «мотня брюк», **кѣз ау** «бельмо на глазу», **ау кѣреди** «туманно, тускло», **ау** «падать», **ау** «ширма, за которой находится невеста». Омонимами являются такие слова: **кѣк** «голубой» - **кѣк** «синий» - **кѣк** «небо» - **кѣк** «трава» - **кѣк** «серый» - **кѣк** «зеленый»; **от** «трава» - **от** «яд» - **от** «огонь» и др. Из первого омонимичного ряда в разряд пассивной лексики перешли такие слова-омонимы, как: **кѣк** «трава» - **кѣк** «серый» - **кѣк** «зеленый». Слова-омонимы **от** «трава, растение» - **от** «яд» - **от** «огонь» - «порох» вытеснили из своего ряда в состав пассивной лексики слово **от** «трава, растение». Слово **от** образованно от древнетюркского **от**, что, согласно Древнетюркскому словарю, означало: 1. огонь, пламя; 2. трава, зелень, растительность 3. лекарство; 4. зрачок (DTS, 1969: 372-374).

Данная лексема широко употребляется в других тюркских языках, а в карачаево-балкарском языке сохранился лишь в слове **отла**, что означает

«пасись». Анализируемый материал дает много примеров устаревших слов-омонимов. К данным словам-омонимам можно привести следующие примеры: **Малла кёкге чыкьдыла** «Скотина вышла на пастбище». **Кёк чыкьгьанды** «Появилась трава». **Кёк жүнден чындайла эшди** «Из серой шерсти связали носки». **Кёпле кёк чайны сиедиле** «Многие предпочитают зеленый чай». Они часто встречаются в разговорной речи старшего поколения. Переход данных слов из активной лексики в пассивную, малоупотребительность некоторых слов влияет на богатство языка. Забываются, не используются в речи определенное количество слов, теряются значения данных лексем. В лучшем случае эти устаревшие слова заменяются синонимами, а в худшем – вообще не употребляются. Разговорная речь карачаевцев и балкарцев до сих пор остается неизученной. В ее лексике сохраняются слова и выражения, которые невозможно объяснить на базе современного карачаево-балкарского языка без этимологического анализа. Например: **чата** «отруби», **чымыр** «жадина; жадный», **кьындырсуу** «айран, разбавленный водой; безвкусный», **тауукъ** «сычуг», **кьынчи** «слюни», **кюн таушалгьанды** «погода прояснилась, распогодилось», **зыгыт** «много», **муртундан кюлюп** «усмехнуться», **кьурсакъ** «живот», **жыгырык** «много; пересоленный» и др.

Помимо слов-омонимов, синонимов, диалектных слов в разговорной речи карачаевцев и балкарцев встречаются иногда такие сравнительные обороты, фразеореплики: **ит жилиги кюмюшден** «серебряная собачья мозговая кость» или **ат жау бла тары как** «жир конины с кашей из проса», значения которых с точки зрения современного карачаево-балкарского языка не объяснить. Так в шуточной форме отвечают на вопросы: **Ашаргъа не барды?** «Что есть покушать?». **Не зат ашай турасыз?** «Что вы кушаете?». Данные фразеореплики означают, что покушать, ничего нет.

Также в разговорной речи карачаевцев и балкарцев употребляется выражение **Кьулдан кьулакъ богъу кьалыр** «От холопа останется ушная сера». Так говорят, когда человек не доел и оставил свою порцию еды. Это говорит о том, что карачаевцы и балкарцы не любят, когда человек оставляет свою порцию недоеденной.

Редко в разговорной речи старшего поколения используется выражение **Ашамайма, бокьлу жёрме** «Не буду есть, грязное жёрме». У этого выражения есть синоним **Ашамаздан тууар башы ашадым** «Не хотя, съел голову крупнорогатого скота», которое более употребим в речи, чем первое выражение. Данные выражения употребляются в том случае, когда человек отказывается на предложение покушать. Но, отказываясь на словах, он все-таки соглашается и от предложенной еды на столе ничего не остается. Это может сказать, как посторонний человек или принимающая гостя сторона, так и сам гость.

Карачаевцы и балкарцы употребляют выражение **ичингде тюклесининг болур ансы** «*у тебя внутри, наверное, тюклесин*» тогда, когда человек все время ест без остановки. Слово **тюклесин** не зафиксировано в словарях.

Рассматривая кухню карачаевцев и балкарцев, необходимо отметить, что в разговорной речи редко употребляются названия блюд **кёзлю шорпа** «*шурпа из жирного мяса, когда на поверхности появляются глазки из жира*», **ётюрюк шорпа** «*шурпа без мяса*», **таулу шорпа** «*шурпа с мясом без томата*», **кьалжа** «*блюдо из печени и легких с картофелем*» и др.

В речи также можно встретить такие фразеологизмы, как **кёмеден ауругъан кибик** «*если человек очень любит носить красное*», **Мандалакъ улуну алашасынлай** «*если у человека нижняя губа большая, свисает*», **орус туумакъ** «*безымянный палец*», **окъ бла кеп болуп** «*как раз по размеру*», **жер бугъагъа айланады (къара кышдан сора, жер кёпген этеди)** «*досл. земля идет на случку с быком; когда весной земля набухает*», **кьол табаны** «*ладонь*», **сууалчаным сиеди** «*обильное слюновыделение при болезни*», **гогуш ариулаучу кибик** «*если у человека перед платьем грязный*» и др. Рассмотрим этимологию некоторых из этих фразеологизмов:

Кёмеден ауругъан кибик. Кёме – это корь. При кори на теле человека появляется сыпь красного цвета. Помимо этого, в народе говорили, что человек выздоровеет от этой болезни, если носить красное, покрываться одеялом красного цвета или чем-то красным. От этого и стали использовать данный фразеологизм по отношению к людям, любящим красный цвет или носящим данный цвет.

Мандалакъ улуну алашасынлай. Когда-то у человека по имени Мандалак была лошадь, у которой были большие обвисшие губы. Люди стали сравнивать людей с толстыми, большими губами с губами лошади Мандалак. От этого и пошло данное выражение.

Окъ бла кеп болуп. Слово **окъ** – это не только пуля, но и порох, **кеп** – гильза. Гильза полностью наполняется порохом без пустот, т.е. они становятся одним целым. Так говорят, когда одежда и обувь как раз по размеру.

Жер бугъагъа айланады (къара кышдан сора, жер кёпген этеди). Весной, после весеннего равноденствия, по народному поверью, после случки с быком, земля набухает. После заморозков, действительно, земля становится мягкой, пышной, рыхлой, готовой к обработке.

Кьол табаны. Кьол «рука» и **табан** «ступня». У карачаевцев и балкарцев в основном говорят **кьол аязы** «ладонь», очень редко употребляют выражение **кьол табаны**. Есть выражения **кьол табаны, аякъ табаны: аякъ** «нога» и **табан** «ступня». Эта связь говорит о том, что люди когда-то передвигались на четвереньках, т.е. использовали не только ноги, но и руки, в частности, ладони.

Следующее выражение **Тапдым эсе – къатыным** «букв. Раз нашел – моя жена; перен. Держи карман шире» встречается в разговорной речи, но не у всех балкарцев, только у части из них. Это выражение употребляется тогда, когда один человек использует другого человека в своих целях. А другой человек по доброте душевной или воспитанности, ничего не говоря, делает все, что он не попросит. В один момент, когда это ему надоедает, он использует данное выражение, например: **Ала, тапдым эсе, къатыным деп, жанымдан этдинг** «Слушай, я тебе жена что-ли, как ты мне надоел» или просто **Тапдым эсе, къатыным** «Нашел себе жену».

Выражение **Киндигинг мени бла тенгмиди?** «твой пупок с меня ростом?» используют в шуточной форме, в случае, когда один человек начинает себя сравнивать с другим человеком, то ему задают такой вопрос, например: **Сени киндигинг мени бла тенгмиди?** «Разве мы с тобой равны?». Карачаевцы и балкарцы на вопрос **Анга ненча джыл болады?** «Сколько ему (ей) лет?» отвечают не конкретно 10 лет, 20 лет и т.д. или не знаю, а – в шуточной форме **Киндигин менми кесгенме, къайдан (не) билейим?** «Откуда я знаю, я что ли резала его (ее) пуповину?». Слово **киндик** имеет корень **кин-** и аффикс **-дик**. **kin** «пуп, пупок»: др.-уйг. **kindik** «пуп, пупок», чагат. **kindik**, арабо-кыпчак. **kindik** «пуп», тув. хиндик – **хин** «пупок, кабарговая струя», ойрот. **киндик** «пупок, пуповина» **кин** «струя кабарги», **туба киндик** «пуп», осман. **kindik** «пупок, пуповина», татар. **кендек** «пуп, пупок» ногайск. **киндик**, кумык. **гиндик** «пуп, пупок, пуповина», балкар. **киндик** «пупок» (Dibo, 1996: 157).

Много устаревших слов можно встретить и в карачаево-балкарских загадках. Эти слова не употребляются в разговорной речи, не зафиксированы в словарях. Этимология значений этих слов не всегда известна и непонятна современному носителю карачаево-балкарского языка. Например:

Бек башы – бийик агъач,

Аны туюбу – къыйыкъ агъач,

Аны туюбу – чолпан жулдуз,

Аны туюбу – дорбусхун (чач, къашла, кёзле, аууз «волосы, брови, глаза, рот»). В данной загадке к вышеприведенным словам относится слово **дорбусхун**, с неизвестной этимологией.

В следующей загадке:

Элбер айтам – бил,

Ортасында – тил,

Тил тийирмек, садакъа бермек,

Ол не бола – бил (Базман «*весы*») – устаревшими являются формы глагола **айтам, тийирмек, бермек, не бола**. Данные формы глагола можно встретить в устной речи карачаевцев и балкарцев, но очень редко. В современном карачаево-балкарском языке более употребительны другие формы, например: **айтам – айтама** «*говорю; скажу*», **тийирмек – тийирмезбиз** «*не касающийся*», **бермек – бермезбиз** «*не дающий*», **не бола – не болады** «*что это*».

В загадке -

Узун-узун узама,

Узамада – жазама,

Жазамада – беш бутакъ,

Беш бутакъда – беш чапыракъ (Билек, къол, бармакъла, тырнакъла «*рука, запястье, пальцы, ногти*») – устаревшими являются слова **узама, жазамада**.

В следующей загадке -

Узун-узун узапа,

Узапада – насапа,

Насапада – беш бутакъ,

Беш бутакъда – беш чапыракъ (Билек, къол, бармакъла, тырнакъла «*рука, запястье, пальцы, ногти*») – устаревшими словами являются **узапа, насапа**. Эти две загадки синонимичны.

Устаревшими словами в следующей загадке также являются слова **чыккачыкъ** и **деппай**.

Чынг тюбюнде - чыккачыкъ,

Аны башында - эл ашагъан эмеген,

Аны башында - муш-муш токълу,

Аны башында - эки жаннган жулдуз,

Аны башында - эки къара къундуз,

Аны башында - деппай талачыкъ,

Аны башында - къалын биченлик (Сакъал, аууз, бурун, кёзле, къашла, чач «*борода, рот, нос, глаза, брови, волосы*»)

Также в разговорной речи старшего поколения карачаевцев и балкарцев встречается детская считалка: **Юйю болгъан – юйюне, гыллы сууу – тюбюне,**

кюбюрчеги – башына, мен барайым ашына «У кого есть дом – домой, обильная вода – вниз, шкатулка – наверх, я пойду на его трапезу». Данную детскую считалку дети говорили друг другу тогда, когда родители зазывали их домой, в основном, чтобы покушать.

Устаревшие слова часто встречаются и в благопожеланиях карачаевцев и балкарцев. Например:

Айтылгъан жерден алгъыш кетмесин, ары къаргъыш жетмесин, аман адам айтханлай Аллах этмесин! Барды Бачах Тостхан, келди Чачах Тостхан. Тостханлай толайыкъ, аякъны къолгъа алайыкъ! *«Пусть благопожелание не покинет место, где оно произносится, пусть проклятья туда не дойдут, пусть Аллах это предотвратит! Пошел Бачах Тостхан, пришел Чачах Тостхан. Наполнимся как Тостхан, чашу в руки возьмем!»*. В данном благопожелании устаревшими, не встречающимися в речи словами, являются **Бачах Тостхан** и **Чачах Тостхан**.

Итак, как показывает фактологический материал карачаево-балкарского языка, некоторые слова устаревают целиком, но имеют современные синонимы. Таких архаизмов оказалось большинство. Много устаревших слов и в карачаево-балкарских загадках. Эти слова, как было уже упомянуто, не употребляются в разговорной речи, не зафиксированы в словарях. Этимология значений этих слов не всегда известна и непонятна современному носителю карачаево-балкарского языка. Можно с уверенностью сказать, что лексический состав карачаево-балкарского языка очень богат и разнообразен. В речи часто встречаются синонимы, омонимы и диалектизмы, фразеологизмы, не только постоянно используемые в речи, но и вышедшие из повседневного употребления.

ЛИТЕРАТУРА

- ALİYLANI S.Ç. (1963) Qaraçay nart sözle. Çerkessk, 482 s.
- DIBO A.V. (1996) Semantiçeskaya Rekonstruksiya v Altayskoy Etimologii. Somatiçeskiye Termini (pleçeovoy poyas). M.: Şkola «Yaziki Russkoy Kulturi», 389 s.
- DTS, (1969) Drevne Türkskiy slovar. L.: İzdatelstvo «Nawka», 676 s.
- Russkiy Yazık. (1998) Ensiklopediya. M.: İzdatelskiy dom «Drofa».
- ŞÇERBİNİN V. G. (1977) «Kratkiy Turesko-Russkiy Slovar». M.: «Russkiy yazık», 405 s.

ОБРАЗ МИРА КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКОГО НАРОДА В ПОСЛОВИЦАХ И ПОГОВОРКАХ

Image of The World Karachai-Balkarian People in Proverbs and Sayings

Fatima M. SHIDAKOVA*

Аннотация: В результате депортации карачаево-балкарского народа оборвалась эмоциональная связь поколений, утрачено эмоциональное богатство разговорного карачаево-балкарского языка. Содержательно-смысловой анализ карачаево-балкарских пословиц и поговорок позволяет выявить традиционный образ мира карачаево-балкарского народа, его представлений о сущности человека и его предназначении, о ценностях, о социальных нормах отношений и т.д., и оказывает большое содействие развивающей рефлексии карачаево-балкарского народа. Базовыми характеристиками образа мира карачаево-балкарского народа являются системность, образность и эмоциональность.

Ключевые слова: карачаево-балкарский народ, образ мира, пословицы и поговорки, содержательно-смысловой анализ.

Abstract: As a result of the deportation of Karachai-Balkarian people broke the emotional connection generations lost the emotional richness of the spoken language Karachay-Balkar. Content-semantic analysis of the Karachai-Balkar proverbs reveals the traditional image of the world Karachai-Balkar people, their ideas about the essence of man and his destiny, about values, about social norms and relationships, etc., and has a great assistance to developing reflection Karachaevo Balkar people. The basic characteristics of the image of the world Karachay-Balkar people are systemic, imagery and emotion.

Keywords: Karachay-Balkar people, the image of the world, proverbs and sayings, meaningful and semantic analysis.

Makale Gönderim:
18.10.2015
Kabul Tarihi:
10.12.2015

* Шидакова Фатима Магомедовна. Кандидат Психологических Наук, Доцент Заведующий Кафедрой Педагогической Психологии Карачаево-Черкесского государственного университета, г.Карачаевск, fatima_m@rambler.ru

Проблема адаптивности в современных условиях диктует необходимость познания собственного прошлого. Исследователи отмечают, что подлинную культуру можно строить лишь в соответствии со своим собственным прошлым, имея при этом в виду свое собственное будущее. В процессе адаптации к естественно-географическим условиям обитания и социогенеза складывался образ мира каждого народа, формировались социальные институты, которые объективировали и обеспечивали трансляцию и коррекцию как собирательного образа мира того или иного народа, так и индивидуальный образ мира каждого его представителя.

Карачаево-балкарский народ является одним из репрессированных народов, испытавших насильственную и несправедливую пространственную изоляцию. В одночасье нарушились институты социализации, которые веками вырабатывались и оттачивались, благодаря эффективности которых у карачаево-балкарского народа никогда не было нищих, старики не были заброшены, сироты не были бездомными, обделенными. Оборвалась связь поколений, которая проходила красной нитью в душе каждого, сплавляла народ в единое целое и обеспечивала душевную стабильность, определенный душевный комфорт и базовое доверие к миру, соседним народам и российскому народу в целом. Утрачено эмоциональное богатство разговорного карачаево-балкарского языка. Из поколения в поколение «с молоком матери» передается безотчетный немотивированный страх, высокий уровень тревожности, комплекс неполноценности.

Сегодня приходится наблюдать следующее. Во-первых, многие молодые люди, не владея в совершенстве своим родным языком, утверждают, что язык беден, убог и недостаточен, чтобы выразить свои мысли и чувства. Во-вторых, формулируя мысли на русском языке, делают перевод дословный, конструируя предложения по такому типу и тем самым искажая смысл. В результате они не могут адекватно выразить свои мысли ни на русском, ни на родном языке, что, безусловно, является деструктивным фактором личностного развития и негативно сказывается в межличностных отношениях.

Невладение этнической культурой, незнание родного языка становятся психологическими факторами чувства ущербности. Из поколения в поколение «с молоком матери» передается безотчетный немотивированный страх, высокий уровень тревожности, комплекс неполноценности.

Если мы сможем разработать такие технологии, которые будут содействовать восстановлению эмоциональной связи поколений в душе каждого, то мы сможем помочь нашей молодежи и каждому обрести душевный комфорт, не сбиться с праведного пути и выбрать достойный адекватный жизненный путь. Тем самым окажем противодействие экстремистским и другим негативным силам,

которые спекулируют на душевной нестабильности подрастающего поколения. Молодежь наша хорошая, но она «бесхозна», находится на семи ветрах и методом проб и ошибок осваивает жизнь.

Представляется, что в таком контексте пословицы и поговорки являются наиболее объективным источником, сохранившим традиционный образ мира карачаевцев и балкарцев.

Полагаем, что содержательно-смысловой анализ пословиц и поговорок, сохранивших традиционный образ мира карачаево-балкарского народа, его представлений о сущности человека и его предназначении, о ценностях, о социальных нормах отношений и т.д., окажет большое содействие развивающей рефлексии карачаево-балкарского народа.

Круг проблем, нашедших отражение в пословицах и поговорках, широк и разнообразен. Специфической особенностью их является максимальная сжатость, краткость. Острота и емкость смысла, картинная образность, неподражаемая живость интонаций, четкая определенность пословиц и поговорок восхищает всех ценителей народного творчества и народного способа передавать мысли. Объяснение бесконечного многообразия и высоких художественных достоинств пословиц заключено в самой природе их как особой формы фольклора.

У карачаевцев и балкарцев нет деления на пословицы и поговорки. В представлении карачаевцев и балкарцев пословицы и поговорки которые в совокупности именуются как «нарт сѣз», что означает «древнее слово», являются стержнем языка, его фасадом, содержат в себе ум и истину. Они не состарятся и не заплесневеют. *Например: **Нарт сѣз кьарт болмаз** - Древнее слово не состарится. **Нарт сѣз морт болмаз** - Древнее слово не заплесневеет.*

Нами был проведен содержательно-смысловой анализ более 2500 карачаево-балкарских пословиц и поговорок. Содержательно-смысловой анализ пословиц и поговорок проводился на круглых столах со студентами и преподавателями Карачаево-Черкесского государственного университета (г.Карачаевск), в личных беседах с самыми разными людьми, в самых различных ситуациях: в транспорте, на различных корпоративах, семейно-родственных торжествах, поминках и др., а также личных раздумий. Поэтому невозможно составить исчерпывающий список тех лиц, которые приняли участие в содержательно-смысловом анализе пословиц и поговорок. Автор выражает признательность всем, кто каким-то образом оказался причастным к содержательно-смысловому анализу пословиц и поговорок, с целью выявления традиционного образа мира карачаево-балкарского народа.

Изумляет то, что каждый вывод содержательно-смыслового анализа пословиц и поговорок очень актуален в наши дни. Работа в данном направлении не завершена. Интерес, который проявляют молодые люди к содержательно-

смысловому анализу пословиц и поговорок подтверждает, что мы на правильном пути.

Ниже представлены некоторые выводы, сделанные на основе содержательно-смыслового анализа карачаево-балкарских пословиц и поговорок.

1. Посредством пословиц и поговорок карачаевцы и балкарцы передавали поколениям образ мира, нравственные нормы, социальный опыт. Подтверждение этому то, что в разговорной речи часто можно слышать следующие комментарии к той или иной пословице (поговорке): «мне мама всегда говорила», «меня папа всегда учил», «как говорил мой дедушка», «моя бабушка любила говорить» и т.д.

2. Традиционный образ мира карачаево-балкарского народа носил системный, образный и эмоциональный характер. Наблюдая за людьми, животными, явлениями и процессами в окружающем мире, карачаевцы и балкарцы вникали в глубинные взаимосвязи и взаимозависимости между ними, подмечали аналогии между разными объектами, предметами, явлениями и разное между схожими. На основе сравнений, сопоставлений разнородных объектов, предметов и явлений окружающего мира в пословицах и поговорках отражено осмысление того, что мир един, все взаимосвязано, взаимодополняет друг друга и имеет свою ценность, свои положительные и отрицательные стороны. В представлении карачаевцев и балкарцев окружающий мир неделим и человек является его частью. С этим согласуется то, что грехом считается все то, что может нанести вред окружающей природе, как живой, так и неживой, окружающим людям и самому человеку. Н-р: *Артыкъ ашагъанынг харамды - Лишнее кушать грех.* ≡ Чревоугодие – грех. *Къарт бла телиге кюлген гюнахды - Смеяться над старым [человеком] и дураком (психически больным) грех.*

3. В пословицах и поговорках запечатлено осознание жизни как ценности. Н-р: *Мал ашаудан тоймаз, джан джашаудан тоймаз. Скот не пресытится кормом, душа не пресытится жизнью.* Жизнь не однозначна, в ней есть и подъемы, и спады. Все в жизни относительно и находится в динамике, и только смерть непоправима, все остальное всегда может иметь хороший, благоприятный исход. Нужно и жить с достоинством, и умереть с достоинством. Жизнь быстротечна и нужно спешить жить, успеть сделать хорошие деяния и оставить о себе хорошую память. Нужно помнить о будущем, не забывать, что сегодняшние деяния, как положительные, так и отрицательные, завтра будут иметь свои последствия.

4. Каждое живое существо, в том числе и человек, в процессе эволюции адаптировалось и выработало адекватные к своей среде обитания стратегии поведения. Живя в горах, карачаевцы и балкарцы сроднились с горами и ощущали себя неделимой частицей гор. Они научились жить в условиях гор и выработали качества, способствующие адаптации именно в горах. У них выработались

повышенные требования к горцам. В представлении карачаевцев и балкарцев горец должен быть выносливым, ответственным, решительным, твердым, непобедимым, свободолюбивым, неукротимым, терпеливым, стойким к трудностям жизни в горах, верным горам, гостеприимным. Н-р: **таулу, кеси ач къалса да, къонакълары ач этмез** – *Горец(карачаевец,балкарец), если и останется сам голодным, гостей накормит*. Выросший в горах будет (должен быть) внимателен к окружающим, в то же время тверд, решителен, неназойлив. Н-р: **Тауда ёсген, таукел болур** - *Выросший в горах решительным будет*.

5. В пословицах и поговорках отражающих, представления карачаевцев и балкарцев об активности, движении и развитии, говорится о том, что жизнь на земле находится в постоянном движении и развитии, т.е. все течет, все меняется. И человек должен все время двигаться и развиваться. Развитие неодолимо и если человек активен, то он живет, развивается. Н-р: **Къымылдагъан таудан ауар** - *Кто движется, тот через гору перевалит*. ≡ Движение - жизнь.

6. 6.Человек, стремящийся к чему-то, достигнет то, к чему он стремится. Если человек предпримет усилие, сделает попытку, бог поможет ему в этом направлении, только не нужно быть пассивным, инертным, не нужно быть бездейственным. Н-р: **Аллах алай айтханды: сен амал этсенг, мен да такъал этерме**. *Аллах так сказал: «Если ты сделаешь усилие, попытку, я окажу поддержку»*.

7. В представлении карачаевцев и балкарцев, лучше что-то сделать и сожалеть о сделанном, чем сожалеть о том, что что-то не сделал. Человек бездейственный и человек активный будут иметь разные, полярные результаты в своей жизни. В первую очередь от самого человека зависит, что он будет иметь в жизни. Т.е. сам человек ответственен за свою судьбу.

8. Карачаевцы и балкарцы, обладая глубокими психологическими знаниями, уделяли большое внимание психологическому климату, ауре, ориентировались на утверждение позитива в отношениях. Например, берекет. Это достаток, изобилие. Но это еще и психологический климат. **Не да баред, берекет джогъэд**. Все было - не было берекета. Т.е. не было позитивного психологического контакта между хозяевами и гостями. **Аны не берекети барды?** Какой берекет в этом?. **Берекетсиз юй**. Дом, семья с отрицательной аурой. **Берекетсиз адам**. Человек с отрицательной аурой.

9. В представлении карачаевцев и балкарцев во всем должна быть мера и необходимо знать эту меру, чтобы не сработал принцип капли, переполнившей кашу. Качественные и количественные представления карачаевцев и балкарцев также основаны на признании меры. Качество - это неотъемлемое свойство предметов и явлений. Лучше иметь мало качественного, чем иметь много некачественного.

10. В представлении карачаевцев и балкарцев человек сам ответственен за свою жизнь, за свои деяния, за свое поведение. Если ты сам не в состоянии содержать себя, обустроить свою жизнь, нечего грешить на бога. У человека есть личное пространство, в котором он чувствует себя защищенным и могущим. Человек должен уметь защищать это пространство. Нужно уметь уважать себя. Если нет самоуважения, не будет и уважения со стороны других. В то же время нельзя быть высокомерным и не считаться с другими.

11. В представлении карачаевцев и балкарцев человечность и миролюбие - ценности, которые являются оплотом полноценной жизни людей в обществе. Человечность не приобретается спонтанно, а формируется в контексте социальных отношений. Человечность и миролюбие находятся рядом и ценятся выше счастья. Склонность и неуживчивость расцениваются как антиподы человечности и миролюбия. **Н-р: Джарашдырыу – сууаб, талашдырыу – джууаб** - Мирить – благодаяние, ссорить – ответ (ответственность).

КОНЦЕПТУАЛИСТИКА КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКОЙ ПОЭЗИИ 2-Й ПОЛОВИНЫ XX В. ГНОСЕОЛОГИЧНОСТЬ И НАЦИОНАЛЬНЫЕ ФОРМЫ ОБЪЕКТИВАЦИИ

Conceptualism of Karachay-Balkar Poetry of the Second Half of the Twentieth Century. Gnoseology and National Forms of Objectification

Fatima UZDENOVA*

Резюме: В Работе исследованы особенности карачаево-балкарской поэзии 2-й половины XX в.; определены и проанализированы факторы, влияющие на процессы эволюционирования национальных форм объективации; выявлены основные тенденции – стремление к этнизации аксиологических, статусных и социальных концептов, поиск адекватных форм и композиционных решений для объективного отражения национальной специфики мышления, интенсивное освоение концептуалистики гносеологического плана.

Ключевые слова: карачаево-балкарская поэзия, лирическое стихотворение, жанр, концепт, этносознание.

Summary: In this paper, we explore the features of Karachay-Balkar poetry of the second half of the twentieth century. We identify and analyze the factors influencing the processes of evolution of national forms of objectification, the main trends are identified: the pursuit of ethnization of the axiological, status and social concepts, search of adequate forms and composite solutions for the objective reflection of the national specifics of thinking, intensive development of conceptualism of gnoseological plan.

Keywords: Karachay-Balkar poetry, lyrical poem, genre, concept, ethnic consciousness

Makale Gönderim:

01.11.2015

Kabul Tarihi:

10.12.2015

* Фатима Узденова, Candidate Of Philological Sciences, Federal State Scientific Institution Humanities Research Institute of the Kabardino-Balkar Scientific Center of the Russian Academy of Sciences Senior staff scientist of the Department of Balkar literature, Nalchik, ligidov75@mail.ru

Ранний цикл (рубеж 60-х-70-х) означенного периода включал в себя, в качестве определяющего процесса, этнизацию аксиологических, статусных и социальных концептов, началом своим имевших идеологемы довоенного периода. Собственно говоря, это было формирование основного фонда концептуалистики карачаевской и балкарской поэзии в ее национально обозначенных формах. Явление возврата к этническому мироощущению, к этническим системам образности было свойственно поэзии всех народов Северного Кавказа. Но относительно народов депортированных, в том числе – карачаевцев и балкарцев – процесс этот приобрел тотальный характер, в том смысле, что наблюдались и возврат к национальной объектности, и тенденция избегания условно-поэтических фигур, связанных с символикой государства, и стремление к использованию естественных для карачаево-балкарской речи материализованных представлений.

В четверостишиях (тёрттизгин) Халимат Байрамуковой определенно наблюдается тяготение к объектной конкретике:

Туугъан элиме келгенме бюгюн да,
Къууанама, тамагъымда тыкъча,
Мени мында алай джюрютедиле –
Мияла сауут болуб, ууалыкъча (Bayramukova, 2006: с.189).

В свое родное село я приехала сегодня,
Радуюсь, и горло мне перехватило,
Так со мной здесь обращаются (бережно, осторожно) –
Словно как стеклянная (хрупкая) посуда, я могу разбиться (Подстр. перев. здесь и далее – Ф.У.)

Даже прямой перевод не является полностью точным. Упущенными остаются качества стеклянной посуды, которая в оригинале не «разбивается», а «крошится - разбивается на мелкие осколки»; и горло, не перехватываемое знакомой русскому читателю судорогой от волнения, а, скорее, «забитое, словно кляпом». С учетом этих поправок четверостишие Х. Байрамуковой обретает свое истинное семантическое наполнение – материализованное, подкрепленное не только визуальной и осязательной конкретикой («осколки», «разбиться-раскрошиться»), но и «отчетливостью» физиологического ощущения.

Стремление карачаевских и балкарских поэтов к «этнизации» поэтического пространства наиболее иллюстративно в употреблении объектов, давно и прочно вошедших в художественную практику в виде эстетических эвфемизмов общего порядка, существующих в литературных системах и не только Северного Кавказа – в роли знаковых символов. Авторы осознанно внедряют в традиционное семантическое поле подобных объектов специфические, строго национальные компоненты:

Эки башын кёкге тиреб турады,
Къарт Минги-Тау кенг дунягъа туурады.
Ол тау тюлдю, бойсунмагъан доммаиды,
Аркъасында Сир къара суу къайнайды (Hubiyev, 2006: с. 298).

Стоит, уперев две свои вершины (головы) в небо,
Старый Минги-Тау (Эльбрус), близкий всему мирозданию.
Это не гора – непризнанный (неопознанный) зубр,
На спине его кипит черная вода Сыр. (Подстр. перев.)

Национальная составляющая привносится и в общемировые культурно-эмоциональные объекты, используемые любой поэтической системой в виде понятийных эстетизированных универсалий, например, «любовь»:

Менден да кетмез суймеклик,
Ёлюб кирсем да джерге.
Гокка хансчыкъ джюрегимден
Джашнаб чыгъалыр ёрге (Batçayev, 2006: с. 348)

И от меня любовь не уйдет,
Если даже, умерев, я уйду в землю.
Горный подснежник сквозь моё сердце
Расцветая, сможет прорасти вверх. (Подстр. перев.)

В большинстве случаев этнические характеристики подобных условных объектов упоминаются констатационно, ситуативно, однако мы имеем случаи и целенаправленной осознанной актуализации универсальных поэтизмов в поле этнических дефиниций. Например, творчество карачаевского поэта М. Батчаева в большей части – это развернутые и национально детализированные универсальные образы условно-понятийного характера.

Быть может сознательно, быть может на уровне ощущений, М. Батчаев пытался расширить пространство традиционных универсалий, пришедших в 60-е – 70-е годы из довоенной эпохи, придать им не только объектную конкретность, но и новое содержание в русле национального мировосприятия, национального бытия. Многие его тексты – это новационное семантическое наполнение условных поэтизмов, принадлежащих системе официальной советской эстетики. («Журавли», «Картина на камне», «Я жил без родины...», «Лунная ночь»).

М. Батчаев был одним из тех авторов, кто пытался придать развитию национальной эстетической мысли новый толчок – уже на уровне понятийной семантики, на уровне общей концептуалистики литературы. В его творческом наследии возможно даже выделение особой устойчивой формы, всегда выстроенной по единой схеме – это небольшой по объему поэтический текст, все содержание которого представляет собой презентацию тех или иных сторон

условно-эстетического объекта, различных его ипостасей с итоговым представлением самого этого объекта, получившего в результате предыдущих деклараций новое, чаще всего – национальное осмысление.

Кюн мутхузду,
Буз басады
Кёзлеулен юслерин... (Batçayev, 2006: с. 356).

Солнце мутно,
Лёд давит (закрывает)
Родники... (Подстр. перев.) –

Уже первая строка стихотворения была бы невозможна в довоенное время и вообще – в рамках условно-поэтических фигур эпохи ангажированной социально-идеологической поэзии. «Солнце мутно» реализовано в пределах вполне определенной системы эстетических представлений, тяготеющей к материальным, конкретным образам, так как карачаево-балкарское слово «мутхуз» в значении «муть», помимо общевизуального смысла «неясный для взгляда», «непонятного цвета» имеет и вполне определенное значение – мелкие крупинки, плохо оседающие в прозрачной жидкости; т.е. «мутхуз» – вполне реальный объект, обозначенный не только зрительно, но и осязательно.

А уж второй «декодировочный» кадр данного отрывка – «лёд, закрывающий родники» – вообще не имеет аналогов в предыдущей практике национальных авторов, хотя и может показаться русскоязычному читателю вполне обычным. Дело в применении поэтом особого синонима слова родник – «кёзлеу». В карачаево-балкарском языке существует три основных названия данного объекта – «къара суу», «шаудан» и «кёзлеу», причем последний повсеместно вытесняется из разговорного обихода другими (у карач.: *къара суу*; балк.: *шаудан*). Употребление М. Батчаевым достаточно редкого «кёзлеу» имеет эстетическое обоснование. Это слово имеет четко ощущаемый смысловой выход на такой объект, как человеческий глаз («кёз»), его буквальный перевод на русский язык – «глазоподобный». И в данном тексте «лед, закрывающий родники» осмысливается читателем, как «лед», «закрывающий глаза» – здесь и объяснение «мутного» солнца, и косвенная антропоморфизация, отождествление автора с землей – позднее ставший классическим национальный концепт «я-Родина» – закономерная аргументация последующих картин родины, выдержанных в туманных, тусклых тонах. Батчаев предельно насыщает образное пространство сенсорикой, восприятием тумана и влаги в воздухе – «дымка подернула горы» («чарс басады таулань»), «холодный влажный воздух» («сууукъ, мылы хауа»). Им противостоит чужбина – с ярким, жарким солнцем, с колосющейся пшеницей, «райским теплом» («джандет джылыу») и прочей атрибутикой сытой, легкой жизни. Поэт создает картину, базирующуюся на знакомой идеологической оппозиции, но оппозиции инверсированной, в которой, в отличие от

идеологически «выдержанных» соцреалистических стихов прошлого, Родина представлена в тонах, отнюдь не радостных, в последовательности природных картин, зримо и осязательно достоверных, но не комфортных, чужбина же – видится средоточием благополучия, природного и материального.

Сделано это все по одной причине – понимание Родины у Батчаева ощущается абсолютным в плане личностного восприятия. «Светлая» «побеждающая», «новая» Родина ранних этапов развития новописьменных литератур; «красивая», «призывающая», «прекрасная», «яркая» Родина постдепортационного периода – все это были эстетические объекты, аргументировано вызывавшие к себе то или иное отношение. Родина Батчаева подчеркнута индифферентна, эмоциональная составляющая выдержана в нейтральных медитативно-сдержанных тонах – скорее, легкая печаль и грусть без всякого ожидания перемен. Его чувства к Родине не имеют объяснения и причин. Они априорны и абсолютны в силу его принадлежности к данному пространству по факту рождения, могут противоречить даже желаниям лирического «Я», и заключительная часть стихотворения прямо указывает на это:

Мен да насыб
Излер эдим
Кюн батмагъан жагдада,
«Къарачай» деб,
Насыб берген
Джер болмаса дуняда (Batçayev, 2006)

И я бы счастье
Искал бы
На берегу, где не тонет солнце,
Если бы не было называющегося «Карачай»,
Дающего (дарующего) счастья
Места на земле. (Подстр. перев.)
(Вспомним у К. Кулиева: «Чегем, ты мой дом, / мой исток и исход...»).

Аналогично обстоит дело практически со всеми универсальными составляющими образного фонда (причем, как материализованного, так и духовно-субстанциального поля) региональной, советской и мировой поэзии. Этнической обработке в 60–70-е годы, а затем и в последующие подвергаются все они. «Любовь», «добро», «зло», «справедливость», «свобода», «Родина», «красота» – все эти базовые концепты национальной поэзии продолжают оставаться таковыми, однако в каждом случае их употребления приобретают новые, ярко выраженные национальные оттенки.

...Айдан, кюнден да ариуса,
Къууанчлы джаша сен.
Айыб этме, атынгы айт,
Къайсы джерденсе сен? ...

...Джарыкъ тангымы булбулу,
Ариу нюрюсе сен.
Кавказ таулану джудузу,
Къайсы джерденсе сен? (Акбаев, 2006: с. 420)

...Ты краше луны и солнца,
Живи радостно.
Не обессудь (за вопрос), скажи свое имя,
Откуда ты? ...

...Моего светлого утра соловей (ты),
Его утренний (рассветный) луч.
Звезда кавказских гор,
Откуда ты? (Подстр. перев.)

Объединение в рамках единого образа нескольких концептуальных начал, по всей видимости, можно расценивать как попытку отойти от жесткой «установки» для использования универсальных концептов карачаево-балкарской поэзии. Лишний раз говорить об утилитарном характере концептов классовой и идеологической борьбы, их однозначности и семантической узости не приходится, но ведь и морально-этические стандарты, и поведенческие нормы и мотивация поступков у народов Северного Кавказа имели смысловой ресурс, не допускавший разночтений в толковании, что закономерным образом сказалось на концептах национального происхождения.

И уже ближе к концу 70-х в первой половине 80-х годов XX века поэзия карачаевцев и балкарцев начинает массовое этническое освоение концептуалистики гносеологического плана – не эмоциональных статусов лирического субъекта, не общегуманитарных универсалий позиционирования человека в окружающем мире – таких, как «родина», «любовь», «вера», «справедливость», «добро» и тому подобное, а архетипические понятия, предназначенные для структуризации бытия, его постижения – «время», «пространство», «смерть», «жизнь», «судьба».

И океан – как жизнь, и жизнь – как океан ...
Не ведомы судьбы закон и произвол...

Рухнут камни – и в безднах исчезнут разверстых,
Прахом станут цветы, коль захочет судьба (Мокаев, 1985: с. 82,95).

Сопараллель «жизнь – судьба» в контексте «океанического» мировидения становится философской формулой. Сравнительная характеристика подается в двухвариантном соотношении: как соответствие по переносному значению, и по выражаемому образу. Большинство соотносимых сравнений того или иного языка представляют собой в системе изобразительных средств общие явления. Тем не менее компоненты сравнений, их лексическая наполняемость в каждом языке специфична, поскольку в изобразительных средствах находят отражение, как правило, национальные особенности, психология народа. Так, символическое объяснение «океанического» истока жизни уходит корнями вглубь истории. Как явствует из мифологии карачаевцев и балкарцев, возникновение дерева (Дерева жизни) происходит после того, как мировой океан (долуан-тенгиз) порождает огромного буйвола (егюз), олицетворяющего космический порядок, противостоящего силам тьмы (Ворона – Къузгъун), что подтверждает мысль об идентификации мировоззренческих процессов в этноэстетическом сознании горцев.

«Кармическая» составляющая сборника «Чарх оюн» («Игра с колесом») М. Табаксоева – также из мифо-фольклорной традиции. Бытование игры «Чарх оюн» (откуда и происходит название) зафиксировано в Нартском героическом эпосе. Само же понятие *колеса* имеет этимологию, связанную с такими диахронно-синхронными представлениями социума, как жизнь, смерть и т.п. («колесо жизни», «колесо смерти»). Устоять перед жизненными невзгодами, перед угрозой «запущенного» (кем-то, когда-то) колеса, способного сокрушить все на своем пути, возможно лишь объединившись. Здесь усматривается религиозно-просветительская доктрина классика балкарской литературы К. Мечиева: «В единстве сила.../ В единстве – жизнь». Не случайно, книга Табаксоева открывается молитвенными словами: «*Бисмилля деген* насыпды, / *Бисмилля деп* башлайым...» («Говорение «во имя Аллаха» – это счастье, / Начну со слов я «Бисмилля»). И также «молитвенны» надежды поэта на скорое «заживление» ран его родной земли и «оздоровление» духа нации:

Уой, таулу жыр, желча, жет да,
Хар таулу Жанны уят,
Къайтсынла тѐре, адет да,
Нюр жайсын да Шериат (Табаксоев, 2003: с. 7).

Уой, горская песня, мчись, подобно ветру,
Буди каждого балкарца,
Пусть возвращаются нравы и традиции,
Освященные Шериатом.

(«Таулу жыр» / «Горская песня», подстр. перев.)

Налицо установка на жизнь. Философия бытия сосредоточена в словах, также несущих кармическую нагрузку:

Тенгиз толкъунла кибик,
Бири бирин жута,
Озадыла кюнле...айла...жылла.. (Tabaksoev, 2003: с. 165).

Поглощая друг друга,
Словно морские волны,
Проходят дни...месяцы...годы... (Подстр. перев.)

В концептуальной связке «жизнь – судьба» наряду с аксиологическим «инструментарием» зачастую наличествуют и «детали», угнетающие кармическое поле. У Табакоева это - «къарангылыкъ» («невежество») (къарангылыкъ - жюрекледе да чарс!/ невежество – и в сердцах мрак) - со всеми вытекающими отсюда последствиями-«производными» (зависть, меркантильность, неблагонадежность, подобострастие и др.). Это, пожалуй, доминирующая и сквозная символическая константа, обнаруживающая себя во всем пространстве идейно - концептуального воззрения автора на главный предмет художественного осмысления – бытие народа. Отрицательная эмоция сопряжена у него, главным образом, с лексемой «черный» (которая задействована в сочетаниях «къара терекде», «къара атлы», «къара тенгиз» и др.). В этом отношении интересно посвоему образно - языковому исполнению и композиционному решению стихотворение «Малкъарны къары – къара...» («Снег Балкарии – черный»):

Малкъарны къары – къара:
Къаргъала къонупдула.
Жулдузларына къара -
Ала да онгупдула (Tabaksoev, 2003: с. 37).

Снег Балкарии черный:
На нем - вороны.
Посмотри на ее звезды –
Они тоже поблекшие. (Подстр. перев.)

Первая строка стихотворения задает общую тональность. Оксюморон «...къары – къара» инициирует трагичность сущего. Последующие строки также окрашены экспрессией, причем не последнюю роль в этом играет паронимический ряд - *къары – къара – къаргъала – къара*; подача, осуществляемая от общего к частному, прямого к переносному, способствует закладке глубинного философского смысла: жизнь превращается в жалкое существование, если попораны этические и нравственно-эстетические идеалы.

Из вышеизложенного очевидно, что выбор концепта так или иначе мотивирован гносеологической деятельностью и этико-эстетическими воззрениями народа. Такие значимые, эстетически непреходящие поэтические концепты, как *Душа, Совесть, Мать* определяют глубинный смысл бытия и обуславливают возможность полноценного восприятия произведений на соответствующем уровне.

Поэма С. Гуртуева «Шесть писем совести» – авторское развернутое и всестороннее описание собственного видения, ощущения и понимания нравственного императива, составляющее которого абстрактно-осознаваемая категория Совесть. Как проповедник он (поэт) утверждает добро как высшую благодетель.

Дроби ты камень, сей золу,
До крови разбивай ладонь.
Хоть плачь,
но совесть свою злу
Не предавай, не жги бедою (Gurtuev, 1990: с. 157).

Расширение смыслового поля наблюдается на разных уровнях рефлексии: Я совесть чту, ее престиж ...

Надо заметить, в карачаево-балкарской поэзии морально-этические нормы и связанные с ними эмоциональные переживания особенно проявились у И. Бабаева (в контексте «Времени»). Его «Элия бешик» («Колыбель молнии») уже композиционно недвусмысленно акцентирует внимание на хронотопических моментах и ассоциациях («Время, время! Сколь удивительно ты. / Твоя ночь – без солнца, день – без луны»).

Опыт Бабаева «оказался тем толчком, после которого использование в текстах абстрактно-временных определений приобрело новое качество» (Tolgurov, 2004: с.132) – анимистическое:

...Все меньше на небе просвет голубой,
И в тучах забилося, как в неводе, солнце,
И капли посыпались на перебой,
Как будто бы слезы – то плакала совесть (Gurtuev, 1990: с. 169).

К постижению мира через «сущее», всеохвату жизни посредством образов природы («замшелый камень», «стебель осоки» (М.Беппаев) стремились поэты Балкарии еще с незапамятных времен. К примеру, «кавказский эпос» А. Байзуллаева представлен концептуальной триадой: снег, скала, зола. В центре – судьба «как светлого намек» – соизмерима с горным цветком, что расцвел на льдах в краю высоком:

У вечных льдов, целуя тучи,
цветок сорву я голубой
и радостно на снежных кручах
сравню его с моей судьбой.
Быть может, чудом, ненароком,
но все ж, как светлого намек,
расцвел на льдах в краю высоком
моей поэзии цветок! (Bayzullaev, 2000: с. 402].

Пейзаж «как средство психологического раскрытия может по традиции отвечать душевному настроению героя или контрастировать с ним» (Yusupova, 1999: с. 70). Цветок на фоне радостного ощущения становится символом, философским обобщением назначения поэта.

Вообще, «пейзажная» составляющая – одна из самых действенных экспрессивно окрашенных фигур поэтического стиля любого национального художника. Индивидуален лишь выбор образного строя, обусловленный, как показывает опыт, представлениями народа о магических свойствах явлений природы, с одной стороны, с другой – исключительной степенью собственного «разумения» (ассоциативный уровень). За долгие годы становления и развития поэтической традиции у балкарских поэтов установилась своя, разветвленная, образная система, зиждущаяся на фольклорных архетипах, «обыгранная» в историко-героических песнях и по-новому интерпретируемая в творчестве поэтов последующих поколений. Исконные тотемные реликты – «гора», «камень», «дерево» и др. – составили основой фонд «природной символики». «...При их внешней незначительности, – пишет исследователь карачаево-балкарской этнопоэтики З. Кучукова, – они являются системообразующими образами-конструктами, идентифицирующими авторскую концепцию личности, в основных чертах которой угадывается карачаево-балкарский этнотип» (Kucukova, 2005: с. 103). В «Балладе о дереве» И. Бабаева дерево вступает в схватку с ветром для того, чтобы дарить людям радость и приносить пользу. В художественной системе Кулиева камень, как нечто исходное, «квинтэссенциальное», отождествляется с высшим духовным началом в человеке, разумом, сконцентрировавшем в себе суть непреложной истины (добра, совестливости, мужества и т.п.), нравственный императив. Заметим, что культурологема «камень» в кулиевской поэтической модели чаще употребляется в связке с концептом «рана», образуя устойчивую «формулу», в семантическом поле которой – ряд признаков, элементов, определяющих специфику как идиоэтнического сознания горца, так и авторского философизма: «...он (камень. – Ф.У.) был контужен, обожжен и ранен...» или «...пронзали нас одни и те же пули, / и жгло одно и то же пламя нас». Общность «судеб», как основной объект авторской мысли, получает художественное воплощение в элегических раздумьях поэта (преимущественно поэзия о войне и депортации). Боль и душевные муки связаны не только с трагедией, постигшей его народ, но и чуждыми притязаниями на его землю, на священные камни родины.

Следует заметить, что мотивы, связанные с родиной, с годами приобретают новационные формы и выводят читателя на иной (возможно, доминантный) уровень прочтения - через призму *Памяти*, субстантивного ядра, важного духовного компонента. Особенно это проявилось в поэзии выселения.

Эсде кьалгъан - сау болмагъан жарады...

Эсде тургъан-кечилмеген бир азап (Musukaeva, 2001: с. 277).

То, что в памяти остается, - не заживающая рана...

То, что в памяти, - непрощенная (не отпускающая) обида. (Подстр. перев.)

Лирико-философская поэма С. Мусукаевой «Алма-Атада чагъадыла алмала» («Зацвели яблони в Алма-Ате») – произведение с большой психоэмоциональной нагрузкой. Две страшные трагедии вобрала судьба героини Фатимат – войну 1941–1945 и выселение, унесших жизни ее супруга и четырех сыновей. Сквозная мысль - нереализованные мечты, связанные с возвращением на историческую родину.

*Умут да, жулдуз кибик, батды,
Алай батды жазны ариу кюнюнде.
Туман болуп, босагъа таиха жатды,
Тауну, теиню тынгылата кюйюне.*

Желание погасло, как звезда

На ясном небосклоне.

Превратившись в туман, распластавшись на камне у порога,

Обратив к своему горю гору и холмы. (Подстр. перев.) (Musukaeva, 2001: с. 286).

В мыслях Фатимат - тоска по родине. Снами и воспоминаниями жива ее душа, исполненная радости и отчаяния. На весы положены сердце родной Балкарии, оставшееся там, у подножия великого Эльбруса, и благословенная цветущая Алма-Ата. Радужным мостом (*связующее* между Минги-Тау и Ала-Тау) объаты эти две составляющие понятия «родина».

*Алма-Атада чагъадыла алмала
Гюлден толуп,тегюледи тегерек
Минги тауда эрийдиле туманла,
Ууакъ болуп,таза болуп ариу кек.*

В Алма-Ате поспевают яблоки,

Вокруг полно цветов.

На Эльбрусе тают туманы,

И становится ясным небо (Musukaeva, 2001: с. 293).

Тема раздвоенности чувства – безграничной любви к своей исторической родине (влекущая сердцем естественная потребность в воссоединении с нею) и степным просторам, не менее полюбившимся за столь длительное сосуществование – находит выражение, в основном, в творчестве поэтов, которых условно, по определению литературоведов, называют «детьми репрессированных родителей». В их числе и автор этой поэмы. Многие из «детей» остались там, прикипев к земле, которая и стала для них родиной, ибо другой они не знали, не

успели узнать, или были слишком малы, чтобы помнить. Вернуться на вотчину для них – значит отправиться в... неизвестность.

Надо сказать, что понятийные гносеологические концепты вызывали пристальный интерес и у И. Семенова, и у К. Кулиева. Если воздействие первого на общий ход развития карачаево-балкарской поэзии еще предстоит изучить, то опыт Кулиева оказал сильнейшее корректирующее влияние на систему эстетических представлений карачаевцев и балкарцев.

В образно-концептуальных рядах Кайсына Кулиева хромотопические представления прочно связаны с личным опытом лирического героя, рассматриваются сквозь призму субъективного «Я» автора – приблизительно по этой схеме у М. Батчаева происходила автоперсонификация описываемой природы, а у К. Салпагаровой, например, временной континуум оказывается органической частью субъекта поэтического переживания, причем частью, во многом материализованной:

...Джюрек кюсейд бир кёзюню сюерге,
Заман кесин бёлдюрмейди кесекге.
Джашай эсенг, борчлуса, деб, чегерге,
Кюн битеулей кириб келед джюрекге... (Salpagarova, 2006: с. 431).

...Сердце ищет (жаждет) для себя одной поры,
А время не дает разделить себя на куски.
И говоря: если ты живешь – сам должен ставить границы,
День целиком входит(захватывает) в сердце...

В любом случае – персонификация гносеологических универсалий стала для всех поэтов Карачая и Балкарии традиционным приемом.

В целом, тяготение к философским обобщениям, выраженная ассоциативность, настойчивое стремление уйти от привычных образных рядов, конкретики, ритмических и лексических канонов свидетельствует о глубине авторского мироощущения, новаторстве в подходах – информативно-структурном и ритмико-синтаксическом – к осмыслению классического для карачаевской и балкарской поэзии эмоционально-смыслового пространства. Метафора как презентативная форма, как один из способов отражения действительности и этносознания наиболее оправданна с точки зрения целесообразности и объективной передачи кодовой информации. Воспроизводимость посредством информационных связей этноса базисных представлений (воплощенных в этносимволе, традиционных концептах) обеспечивает его идентичность и стабильные, константные структуры, позволяющие сформировать адекватное представление об особенностях национального сознания, аргументировать выбор форм и методов реализации аксиологических установок.

ЛИТЕРАТУРА

- AKBAYEV A.A. (2006) Kaysı cerdense, sen? (Otkuda tı?) // Antologiya karaçayevskoy poezii HVIII-HH vekov. Na karaç. yaz. M., 420 s.
- BAYZULLAYEV A.L. (2000) İzbranniye proizvedeniya. Nalçik: Elbrus, 402 s.
- BAYRAMUKOVA H.B. (2006) Terttizginle (Çetverostişiya) // Antologiya karaçayevskoy poezii HVIII-HH vekov. Na karaç. yaz. M., 2006. S.189.
- BATÇAYEV A.M. (2006) Vzăvşis pod ruki, iz-za gori... // Antologiya karaçayevskoy poezii HVIII-HH vekov. Na Karaç. yaz. M., S. 348.
- BATÇAYEV M. H.-K. (2006) Juravli // Antologiya karaçayevskoy poezii HVIII-HH vekov. Na karaç. yaz. M., S. 356.
- GURTUYEV S.S. (1990) Şest pisem sovesti: stih, poemı. M.: Sov. pisatel, 176 s.
- KUÇUKOVA Z.A. (2005) Ontologičeskiy metakod kak yadro etnopoetiki. Nalçik: İzd-vo M. i V. Kotlârovih, 312 s.
- MOKAYEV M.H. (1985) Most v uşçele. M.: Hudoj. lit. 231 s.
- MUSUKAYEVA S.A. (2001) Allıma kara (Vstreçay menâ). Stih i poema. Na balk. yaz. Nalçik: Elbrus, 304 s.
- SALPAGAROVA K.A.- (2006) K. Serdse işçet odnoy porı... // Antologiya karaçayevskoy poezii HVIII-HH vekov. Na karaç. yaz. M., S. 431.
- TABAKSOYEV M.H. Çarh oyun (İgra s kolesom). Na balk. yaz. Nalçik: Elbrus. 254 s.
- TOLGUROV T.Z. (2004) Evolüsiya tkanevih obraznih struktur v novopismennih poetičeskih sistemah Severnogo Kavkaza. Nalçik: El-Fa, 285 s.
- HUBIYEV N.A. (2006) Mingi-Taunu üsünden ballada (Ballada ob Elbruse) // Antologiya karaçayevskoy poezii HVIII-HH vekov. Na karaç. yaz. M., S. 298.
- ÜSUPOVA Ç.S. (1999) Poeziya // Dagestanskaya literatura: zakonomernosti razvitiya (1965-1985). Mahaçkala: DMS RAN, S. 10-176.

СТРАТИФИКАЦИЯ КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКОГО ЯЗЫКА С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ДИАЛЕКТНЫХ ОСОБЕННОСТЕЙ

Stratification of Karachay-Balkarian Language from the Point of View of Dialect Features

Lyudmila H. MAĤIEVA* & Larisa B. KUCHMEZOVA**

Резюме: В статье представлено исследование стратификации с точки зрения особенностей диалектной лексики современного карачаево-балкарского языка. Рассматривается вопрос о членении его на два территориальных варианта: карачаевский и балкарский. Подробно анализируется специфика соотношения регионального варианта и диалекта.

Проводится сравнительный анализ изучения цокающего диалекта, имеющего очень богатую лексику и являющегося наиболее древним, с литературным карачаево-балкарским языком.

Литературный язык и диалект находятся в условиях взаимодополнения. Между ними находятся обиходно-разговорные формы, которые вследствие взаимодействия литературного языка и диалекта представляют собой самую позднюю языковую формацию и возникают как результат формирования определенной комфортности коммуникации и выражают тенденцию к экономии средств выражения при структурировании лексических и синтаксических единиц.

Кроме того, оцениваются различные приемы употребления диалектизмов в художественной литературе и в устном народном творчестве.

Ключевые слова: стратификация, обиходно-разговорный язык, балкарский язык, диалектизмы, цокающий диалект, карачаевский язык, языковые нормы.

Makale Gönderim:
21.10.2015
Kabul Tarihi:
10.12.2015

* Махиева Людмила Хамангериевна, Зам. директора, СНС сектора карачаево-балкарского языка ФГБНУ «Кабардино-балкарский институт гуманитарных исследований», kbigi@mail.ru

** Кучмезова Лариса Борисовна, научный сотрудник сектора карачаево-балкарского языка ФГБНУ «Кабардино-балкарский институт гуманитарных исследований», larisakuchmezova@mail.ru

Abstract: *In article research of stratification from the point of view of features of dialect lexicon of modern karachay-balkarian language is presented. The question on its partitioning on two territorial versions is considered: karachaian and balkarian. The specific character of a parity of a regional version and a dialect is in detail analyzed.*

The comparative analysis of studying of the clinking dialect having very rich lexicon and being most ancient, with literary karachay-balkarian language is spent. The literary language and dialect are in conditions of complementarity. Between them there are everyday- spoken forms, which owing to interoperability of a literary language and a dialect represent the latest language formation and arise as result of formation of the certain comfort of the communications and express the tendency to savings of means of expression at structuring of lexical and syntactic units.

Besides various receptions of the use of dialecticisms in fiction and in oral national work are estimated.

Keywords: *stratification, a everyday-spoken language, balkarian language, dialecticisms, a clinking dialect, karachaian language, language norms*

Литературный язык, как язык мастеров художественного слова обладает определенными нормами, выявляя такие признаки, как устойчивость, стабильность языкового факта; его распространенность, его соответствие закономерностям и тенденциям языка, принципы целесообразности, а также авторитет источника.

В современном карачаево-балкарском языке функции диалектной лексики различны. По традиционному определению «диалект» — это местная разновидность языка в его отношении к общенародному языку и говорам. Взаимные связи между языком художественной литературы и диалектами существовали всегда и этот процесс вполне естественен, закономерен, продолжается и сейчас.

Развитие исследуемого языка происходило в условиях достаточно тесных взаимосвязей между различными локальными группами его носителей. В процессе своего развития под воздействием внутренних, внешних и контактных факторов карачаево-балкарский язык образовал несколько диалектов, каждый из которых отличается специфическими чертами и особенностями (Guzeev, 1984: 62).

Говоря о карачаево-балкарском литературном языке, необходимо подчеркнуть, что, несмотря на достигнутую договоренность в отношении однородности его нормы стандартности, нет определенного единства в диалектах, устно-поэтической и обиходно-разговорной речи. Это объясняется тем, что язык имеет два территориальных варианта: карачаевский и балкарский, что находит свое отражение в лексике носителей языка. Тем не менее, развитие таких национальных разновидностей единого языка является одним из следствий воздействия общественных структур на языковые, что наглядно подтверждается на примере собственно балкарской разновидности языка. Но длительное наблюдение над языковой действительностью карачаево-балкарского этноса показывает, что в пределах национальных границ используется карачаево-балкарский литературный язык со свойственной ему в этих границах совокупностью различий и особенностей на всех уровнях языковой системы, которая осознается и поддерживается его носителями, т.е. считается одинаково образцовой, общественно утвержденной, помещающейся на той же плоскости, что и другие национальные разновидности данного языка.

Такое представление о характере языка в современном языкознании соотносится с понятием варианта литературного языка. Безусловно, литературно-разговорные формы такого языка имеют более заметную национальную (территориальную) окрашенность, чем книжно-письменные, поскольку это связано с региональными различиями, которые их окружают и питают. Однако при определении понятия варианта литературного языка следует учитывать, что сущность вариантности лексических единиц заключается в том, что они существуют, оставаясь тождественными самим себе, по крайней мере, в двух

различных модификациях. При установлении вариантности необходимо учитывать употребление варьирующихся единиц в различных стилях литературной речи.

Реальная стратификация карачаево-балкарского национального литературного языка состоит из двух уровней: литературного языка и диалекта. Промежуточные формы практически отсутствуют. Встречаются отдельные формы, которые можно квалифицировать как обиходно-разговорные нормы: цафхан – чапхан «бегающий», являющиеся результатом взаимодействия литературного языка и диалекта и функционирования вне рамок разговорного языка. Во многих формах выражается тенденция к экономии средств выражения при структурировании лексических и синтаксических единиц, к некоторой упрощенности форм на основе фонетических, лексических и синтаксических единиц: Келгенди. Бюгюн. Ол бюгюн келгенди. «Пришел. Сегодня. Он пришел сегодня». Обиходно-разговорные формы возникают как результат формирования определенной комфортности коммуникации. И частотность их употребления в повседневной речи, которая доминирует в карачаево-балкарском языке – диалект, – есть отражение только диалектных форм.

На сегодняшний день можно констатировать в карачаево-балкарском языке факт наличия обиходно-разговорных форм, но отсутствие как формы существования карачаево-балкарского литературного языка, что объясняется доминантой диалекта, как средства повседневной коммуникации (Kuchmezova, 2014: 14-15).

Так, например, цокающий диалект карачаево-балкарского языка, имеющий очень богатую лексику и являющийся более древним по отношению к другим диалектам, зачастую вбирает в себя слова, для которых отсутствует в нем исконно литературное определение. В этом диалекте есть и лексика, функционирующая в форме, не отличающейся от литературной нормы.

Надо отметить, что в процессе развития литературного языка часть исконных элементов устаревает и выходит из употребления, продолжая, тем не менее, функционировать в диалектах и говорах. Как известно, один из путей проникновения диалектизмов в литературный язык – использование их писателями для достижения большей выразительности своих произведений, изображающими жизнь народа для достоверности и убедительности создаваемых картин человеческой жизни. Умелое употребление диалектизмов способно создать яркие описания местного быта, дать точную характеристику того или иного персонажа. Поэтому в ткань художественного произведения могут включаться и слова, употребляемые лишь жителями определенной местности, диалектизмы. Например: Жеминат, гефхин кыйыры бла бетин сыйпады «Жеминат вытерла краем фартука лицо»; Ашыгып хапар саклагъаныгъызы билеме, ол себегтен, созмай айтайын «Знаю, что с нетерпением ждете весть, поэтому не затягивая долго, расскажу» и т.д.

Ж.М. Гузеев справедливо отмечает, что «употребление диалектизмов в художественной литературе нельзя считать нежелательным. Напротив, ее роль в усвоении диалектизмов литературным языком огромная. Тем не менее, в ней диалектные слова встречаются редко, притом, главным образом, в речи персонажей. Иначе говоря, употребление диалектизмов в художественном произведении свидетельствует не столько об их освоенности литературным языком, сколько о специфике языка того или иного писателя» (Guzeev, 1984, 14).

Известно, что диалектизмы могут быть привлечены писателем с определенным умыслом с особыми стилистическими целями. Ср.: – Мен да земталацыма, – дедим, – Огъары Земталаданма. – «З»-гъа басаракъ айтдым, сёзом ийнаныулу болурца *«И я выходец из Жемталы, из Верхней Жемталы, сказал подчеркивая «З» для большей убедительности»*.

Переход диалектизмов в литературный язык должен осуществляется по определенным критериям и принципам, так как они малопонятны представителям других ареалов общенародного языка. Диалектное слово – это слово, свойственное местной народной речи, которое в других местах редко встречается. Стремление же вводить диалектизмы в художественную речь на равных правах с литературной лексикой чаще всего получает негативную оценку. Диалектизмы выполняют художественно-выразительную функцию, в которой проявляются специфические особенности индивидуального стиля автора.

Так, например, цокающий диалект карачаево-балкарского языка, имеющий очень богатую лексику и являющийся более древним по отношению к другим диалектам, зачастую вбирает в себя слова, для которых отсутствует в нем исконно литературное определение. В этом диалекте есть и лексика, функционирующая в форме, не отличающейся от литературной нормы.

Процесс становления карачаево-балкарского литературного языка определяется не самими литературным языком и диалектом, а декларацией: по большинству носителей того или иного говора. К примеру, если говорить о чокающем диалекте, здесь имеет место явление количественного феномена: к большинству относятся жители баксанского и чегемского ущелий и еще карачаевцы. Также надо учитывать, что цокающий диалект намного древнее чокающего. Но это историческое старшинство в данном случае не сыграло никакой роли. Хотя малкарские формы диалекта, так же как и дигорский диалект в осетинском языке, являются наиболее древними, это не определило ничего в констелляции норм становления литературного языка (Alikaev, 1999: 19).

Диалекты карачаево-балкарского языка обладают богатой и самобытной лексикой: так, название шиповника, сливы употребляются по-разному: итбурун (ч.-диал.), къуллиу (ц.-диал.), юлёкъу (смеш. диал.); эрик, къара эрик (ч.-диал.), къыфца (Гузеев, Махиева 2015: 69), гюрегей, хогулт (ц.-диал.). такие же варианты

встречаются и с наречиями:– акъырын, акъыргын, тынч, сабыр «*тихо*»; олсагъат, олсагъатлай, олсагъатдан «*сейчас*» и т.п. Данный процесс в определенной степени объясняется изолированностью, консолидацией в прошлом различных родов и их подразделений, ранними и поздними заимствованиями. Богатая и разнообразная национальная кухня, красочная одежда, обряды и обычаи, разносторонняя деятельность населения способствовали развитию языка, изобилующего различными синонимами. Ср.: гулос, гулой, гылмай, гылдыуай (карач.) «*держак (на ручке косы)*», аппун, аппын, тюфгюр «*подушечка на сиденье; обруч, оплетенный травой, на который кладется котел*», куштел, чыккыр «*кадка*», гыбы, губу, габы «*паук, клещ, мелкое насекомое*»; гумух, гимадах, гумадах «*тупой*»; адыр, сауут «*посуда*»; Кепена, Кефена, Тепена, Тыпана, Тепана «*название хороводного танца, первоначально культового; имя богини-матери огня и название танца в ее честь; название урочища (в Балкарии)*»; хораз, адакъа, къычырычу, гугурук, гугурукку, эркек, тауукъ эркек, къызылбаш «*петух*», кюрек, жугар, бел, беккяхын «*лопата*»; фразеологизмами: кёзню жумуп ачхынчы, кёзню къагъып жумгъунчу, кёзню ачып жапхынчы, тью деген сагъатха, тью дегинчи в значении «*быстро, в мгновение ока*»; пословицами: *Атала сёзю – акъыл кёзю; Атала сёзю – нарт сёзю* переводится как «*Изречения старших – изречения мудрости*», Билим ёлмез, билимсиз кёрмез «*Мудрость бессмертна, а незнание слепо*» и т. д.

Весь процесс взаимообогащения, взаимопроникновения – это результат сложных этнических, исторических, экономических и географических положений и условий. «Каждый диалект имеет свою специфику, обуславливающую его самостоятельность» (Гузеев 1974: 62). Так, цокающий диалект (его малкарский говор) обуславливается такими фонетическими различиями: литературное ч изменяется на ц; а звук ж на з; п на ф; и т.п.: ахча > ахца «*деньги*», чоюн > цоюн «*котел*», жух > зух «*рот, морда; край скалы*», жол > зол «*дорога*», пиринч > фиринц «*рис*», кёпюр > кёфюр «*мост*» и т.д. Эти и другие особенности ц-диалекта более подробно анализируются в работах А.М. Аппаева (1960: 12); У.Б. Алиева (1963: 42); Ш.Х. Акбаева (1975а: 157–159, 1999б: 71); Х.Л. Башиева (1981: 17); Ж.М. Гузеева (1986: 34–36).

Так, А.М. Аппаев отмечает, что в качестве основного критерия для классификации балкарских диалектов можно принять так называемое «цокание» и «зокание». Эти два явления неразрывно связаны одно с другим. Он выделяет четыре диалекта: черекский, хуламо-безенгийский, чегемский и баксанский. В цокающем черекском диалекте, в словах, где в литературном языке употребляется звук «ч», ему соответствует звук «ц»: цибин «*муха*» – лит. чибин; цубур «*короткий жилет*» – лит. чубур; цефхен «*домотканое шерстяное сукно, черкеска; платье (карач.)*» – лит. чепкен; цёргем «*сверток*» – лит. чёргем; цомаца «*палка, которая вставляется в ярмо*» – лит. чомача; цоллакъ «*челнок*» – лит. чоллакъ; залкъа «*грива*» – лит. жалкъа; зортууул «*странствование, поход*» – лит. жортууул; зоргъа

«иноходец» лит. жоргъа; желим «клей» – лит. желим; гуфха «облучок на дереве» – лит. гупха; кёфцек «седельная подушка» – лит. кёпчек; къафцыкъ «мешок из бараньей шкуры» – лит. къапчыкъ; цёфре «отходы бузы, отжимки при изготовлении бузы» – лит. чёпре и т.п. (Аппаев, 1960: 78).

Диалект черекского ущелья со свойственным ему «цоканьем» и «зоканьем» вклинивается также и в хуламо-безенгиевское ущелье. Поэтому второй диалект можно охарактеризовать как смежный с черекским и чегемским диалектами. Далее автор ошибочно утверждает, что фонетической особенностью данного диалекта является цокание, не обращая внимания на другие особенности: на чередование букв «п» и «ф», «ж» и «з». Кроме того, в цокающем диалекте встречается нарушение гармонии гласных и замена звука «м» звуком «н», как и в черекском ущелье. Например: жетейин «догону» – лит. жетейим; барайын «пойду-ка» – лит. барайым; козуне «в его глаз» – лит. кёзюне; халде «в виде» – лит. халда и т.д.

За основу современного балкарского литературного языка принято считать диалект баксанского и чегемского ущелий, хотя в баксанском диалекте есть ряд специфических особенностей (джилайды «плачет» – лит. жилийды; джомакъ «сказка» – лит. жомакъ; джюген «уздечка» – лит. жүген; келси «пусть придет» – лит. келсин; босу «пусть будет» – лит. болсун; о къыз «та девушка» – лит. ол къыз; адамлар «люди» – лит. адамла; айттылар «сказали» – лит. айтдыла; билгенлейиме «как только узнал» – лит. билгенимлей; келгеникде «когда пришли» – лит. келгенибизде и др.), свойственных только этому диалекту и не входящих в современный балкарский литературный язык.

Как видно из вышеизложенного, А.М. Аппаев классифицирует диалекты по признаку цоканья, хотя в итоге в каждом ущелье свой диалект (черекский, холамо-безенгийский, чегемский, баксанский). Но учитывая, что это первый опыт в своем роде, автор не претендует на окончательное разрешение проблем в этой области.

Главным недостатком исследования А.М. Аппаева является то, что в нем язык балкарцев признается самостоятельным языком, и количество диалектов определяется по количеству ущелий в Балкарии. Работа же автора вышла в свет в 1960 г., когда язык карачаевцев и балкарцев был единым, карачаево-балкарским.

У.Б. Алиев выделил в карачаево-балкарском языке три диалекта: карачаевский, промежуточный (баксано-чегемо-холамо-безенгийский) и малкарский. Однако, различия между баксано-чегемским и карачаевским говорами не такие значительные, по сравнению с холамо-безенгийским и баксано-чегемским говорами, что не дает достаточно оснований для выделения карачаевского говора в самостоятельный диалект (Aliiev, 1963: 49).

По мнению Ш.Х. Акбаева, в исследуемом языке два диалекта (основной, составивший основу литературного языка, и малкарский) и два говора, причем один из них входит в диалект, другой занимает зону между диалектами и в структурном отношении характеризуется совмещением обоих диалектов (Акбаев, 1975: 157).

Наиболее полную и верную классификацию диалектов в карачаево-балкарском языке на сегодняшний день дает Ж.М. Гузеев, который выделяет два диалекта: ц-диалект (с малкарским и холамо-безенгийским говорами), ч-диалект (с баксано-чегемским и карачаевским говорами). Следует отметить, что территориальное членение более верное, так как воздействию как родственных, так и неродственных языков подвержены все диалекты (Guzeev, 1984: 35).

К примеру, общее для тюркских языков явление протезы (вставка гласных в начале слова), вызванное в основном системой данных языков, находит широкое применение в русизмах, арабизмах и частично в исконно балкарских словах: ырахат / рахат «спокойно, спокойствие», ыстауат / стауат «стадо», юлёкьу / лёкьу «ишиповник», ырысхы / рысхы «имущество, богатство», илячин / лячин «коришун», ыразылык / разылык «довольство, удовлетворенность чем» и т.п.

Эпентеза, то есть вставка тех же гласных в середине слов между сочетаниями согласных бр, кър, пр, др, тр, хр, мр, мж, мч, также последовательно проводится в русских и других заимствованиях: тебире / тебре «собираться (куда-либо)»; чокьуракъ / чокъракъ «ракушка»; чапыракъ / чапракъ «лист бумаги, лист растения»; топуракъ / топракъ «почва, земля»; седире / седре «размотаться, раскрутиться; разладиться»; татыран / татран «горчица»; ахырат / ахрат «тот свет, последний покой (досл.)»; томуроу / томроу / томурау «чурка, чурбан, колода; обрубок бревна»; томуроу бычхы «поперечная пила»; къамыжакъ / къамжакъ «жук»; къамичи / къамчи «розга» и т.д.

Современный карачаево-балкарский язык, как и другие тюркские языки, прошел сложный и длительный путь развития. Параллельно с творчеством тюркоязычных поэтов шло развитие устно-поэтического народного творчества, которое своими корнями уходит вглубь веков. Для них была характерна наддиалектная обработанная форма языка.

Иными словами, функциональные парадигмы, построенные с помощью гипотез и реконструкций, в ряде случаев могут быть типологически обоснованы данными, дошедшими до нас в живой традиции, а нередко в первозданной форме. Функциональная дифференциация языка, соотношение его разных форм существования – диалекта, литературного стандарта, других наддиалектных типов речи – явление историческое.

Так, в текстах нартского эпоса можно выделить лексические диалектизмы: кичи (ц-диал.) – гитче (ч-диал.) «младший, маленький», сауут юй (ч-диал.) – аш юй

(ц-диал.) «кухня», къаугъа (ц-диал.) – къайгъы, хахай (ч-диал.) «переполох, смятение, внезапная тревога»; уууз (ц-диал.) – ырпыс (ч-диал.) «молозиво», чогыжлен – (ц-диал.) – сокъуран – (ч-диал.) «передумать, пожалеть», эрик (литер.) – кыфца (ц-диал.) «слива» и т.д.

Нужно обратить внимание и на фонетические диалектизмы: зылауукъ (ц-диал.) – жилиуукъ (ч-диал.) «плакса», жаяу (ч-диал.) – зыйяу (ц-диал.) «пешком», быцакъ (ц-диал.) – бичакъ (ч-диал.) «нож», зынындан (ц-диал.) – ызындан (ч-диал.) «следом, вслед», ахсай-ахсай (ц-диал.) – акъсай-акъсай (ч-диал.) «хромая, прихрамывая», бишлакъ (ч-диал.) – бышлакъ (ц-диал.) «сыр», чапыракъ (ч-диал.) – цафыракъ (ц-диал.) «страница, лист» и т.д.

Цокающий диалект имеет и некоторые морфологические особенности. Например, наблюдается стяжение формы глагола типа боллугъенг (ц-диал.) – боллукъ эдинг (ч-диал.) «был бы», келсе уа (ч-диал.) – келсеаа (ц-диал.) «а если придет» (Guzeev, 1974: 64).

Близость тюркских языков между собой и сложное их взаимодействие проявляются весьма часто и в том, что диалектная основа одного тюркского языка оказывается нормой для другого тюркского литературного языка или общенародного языка. Например: «шиповник» итбурун (балк. диал.), итбурну (азерб.), этморон (башк. диал.), итбурун (кум.), ийт бурын (ног.), етпорон (тат. диал.), итбурун (узб.); «бабочка» дибилдирик, къубаллек, гёбелек (балк. диал.), губелек (к.-калп.), көпөлөк (кирг.), гобелек (кум.), кепинек (уйг.); «дождь» жауун (балк.), джангур (карач.), янгур (кум.), ямгъур (казах.), жауны (к.-калп.), жамгыр (кирг.), жамгыр (ног.), ямгыр (туркм.), ягмыр (узб.), ёмгыр (уйг.), ямгур (алт.), дангмыр (хак.), нагбур (шор) и др.

Таким образом, диалектная лексика одного и того же языка является также нормой, неотъемлемой принадлежностью диалекта другого тюркского языка. Некоторые общие лексические явления в диалектах отражают не прямые контакты тюркских языков и диалектов, а экстралингвистические явления.

ЛІТЕРАТУРА

- AKBAYEV Ş.H. (1975). Harakteristika Dialektov Karaçayevu-Balkarskogo Yazıka // Uçeniye zapiski KBNiİ. T. 27. Seriya filologičeskaya. Nalçik, 1975. S. 157-169.
- AKBAYEV Ş.H. (1999). Dialekti Karaçayevu-Balkarskogo Yazıka V Strukturno-Genetiçeskom İ Arealnom Osveşçenii. Karaçayevsk: İzd-vo KÇGPU, 1999. 258 s.
- ALİYEV U.B. (1963). Dialektnoye Çleneniye Yazıka Karaçayevsev İ Balkarsev // Voprosı Dialektologii Türkskih Yazıkov. Vip. III. Baku, 1963
- ALİKAYEV R.S. (1999). Mikrostruktura yazıka nawki. Nalçik: Kab.-Balk. un-t, 1999.
- APPAYEV A.M. (1960). Dialekti Balkarskogo Yazıka v İh Otnoşenii K Balkarskomu Literaturnomu Yazıku. L., 1941; Nalçik: Kab.-Balk. kn. izd-vo, 1960. 78 s.
- BAŞİYEV H.L. (1981). Sistema soglasnih zvukov çerekskogo dialekta balkarskogo yazıka. Nalçik, 1981. 20 s.
- GUZEYEV J.M. (1974). Fonetiçeskiye osobennosti malkarskogo dialekta karaçayevu-balkarskogo yazıka // Sovetskaya türkologiya. 1974. № 5. S. 62-66.
- GUZEYEV J.M. (1975). Ob odnoy osobennosti singarmonizma v sokayuşçem dialekte karaçayevu-balkarskogo yazıka // Uçeniye zapiski KBNiİ. T. 27. Seriya filologičeskaya. Nalçik, 1975. S. 131-133;
- GUZEYEV J.M. (1984). Problematika slovnika tolkovih slovarey türkskih yazıkov. Nalçik: Elbrus, 1984. - 160 s.
- GUZEYEV J.M. (1986). Fonetiçeskiye i morfologiçeskiye osobennosti çokayuşçego dialekta karaçayevu-balkarskogo yazıka // Sovetskaya türkologiya. Baku, 1986. № 3. S. 34-36.
- GUZEYEV J.M., MAHIYEVA L.H. (2015). Kratkiy slovar malkarskogo (s/z) dialekta karaçayevu-balkarskogo yazıka. Nalçik, 2015. 150 s.
- KUCHMEZOVA L.B. (2014). Formirovaniye i razvitiye naddialektnih tipovkaraçayevu-balkarskogo yazıka. Nalçik: İzdatelskiy otdel KBİGİ, 2014.135 s.

КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКИЙ ЯЗЫК В РАБОТАХ ОТЕЧЕСТВЕННЫХ И ЗАРУБЕЖНЫХ ВОСТОКОВЕДОВ

Karachai-Balkar Languages in The Work Native and Foreign Orientalists

Zuhra K. AYBAZOVA*

Резюме: Эта статья посвящена истории изучения Карачаево-Балкарской языке. В нем перечислены раннее упоминание Карачаево-балкарцы в работах зарубежных и российских востоковедов, и это также считается крупнейшим и наиболее подробные исследования Карачаево-Балкарской языке.

Ключевые слова: Карачаево-балкарский язык, Карачаево-балкарский история, карачаевцы, балкарцы, Карачаево-балкарский народ

Abstract: This article is devoted to the history of the study of Karachay-Balkar language. It lists the earliest mention of Karachay-Balkars in the works of foreign and Russian orientalists, and it also considered the largest and most detailed studies of Karachay-Balkar language.

Key words: Karachay-Balkar language, Karachay-Balkar history, Karachays, Balkars, Karachay-Balkar people

Makale Gönderim:

13.10.2015

Kabul Tarihi:

10.12.2015

* Айбазова Зухра Казимовна, аспирант Института языкознания РАН, г. Москва, zuhra_aybaz@bk.ru

Одни из наиболее ранних сведений о карачаево-балкарцах, их языке, духовной культуре содержатся в работах зарубежных и отечественных востоковедов и путешественников.

Так, русский академик немецкого происхождения И.А. Гюльденштедт, совершивший путешествие по Северному Кавказу и Грузии в 1770, 71, 72, 73 гг. (*«Географическое и статистическое описание Грузии и Кавказа из Путешествия г-на академика И.А. Гюльденштедта через Россию и по Кавказским горам в 1770, 71, 72, 73 гг.»*, 1809 г.) упоминает балкарцев под названием басиане, а в числе басианских округов отмечает также и Карачай. Язык басиан он именует «ногайским наречием», определяя тем самым его тюркское происхождение¹.

В труде итальянского путешественника Ксаверио Главани «Описание Черкесии» (1774 г.) содержится очень краткое упоминание о балкарцах, проживающих вдоль реки Чегем, и карачаевцах. И тех, и других он ошибочно именует черкесами².

Историко-топографическое описание Кавказа, подготовленное Якобом Рейнегтсом в 1786 году, содержит упоминание о татарских племенах Балкар, Биссинги, Черик, Чегем и Оруспи и их численности. Таким же коротким упоминанием некоторых горских народов, среди которых перечислены и карачаево-балкарцы, ограничивается русский академик П.С. Паллас, подготовивший материал по итогам своего путешествия в южные наместничества России в 1793 и 1794 гг.

1798 г. польский путешественник Ян Потоцкий совершает поездку из Москвы через Астрахань на Кавказ. Описание этого путешествия публикуется только в 1829 году и содержит ценные сведения об истории и этнографии адыгов. В части, касающейся балкарцев, лишь вкратце упоминается их язык тюркского происхождения и распространенные в народе языческие верования³.

Материал Я. Потоцкого был подготовлен к печати и снабжен обширными комментариями русским академиком Г.Ю. Клапротом, который использовал для этого сведения, собранные им по итогам собственных поездок на Кавказ.

Свои наблюдения и заметки Клапрот также опубликовал в отдельном объемном труде, изданном в 1812 г. на немецком языке. Из всех материалов конца XVIII-начала XIX вв., содержащих упоминания о карачаевцах и балкарцах, наиболее полной и подробной является именно работа Клапрота *«Путешествие*

¹ Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII-XIX вв. – Нальчик: 1974. – С. 206-208.

² Там же. С. 169

³ Там же. С. 226

по Кавказу и Грузии, предпринятое в 1807-1808 гг.». Она включает ряд ценных сведений о материальной и духовной культуре, истории, быте, внешнем облике народа, о топонимии региона и пр. Также Клапротом был опубликован краткий карачаево-балкарско-немецкий словарь, в котором зафиксированы лексические (например, **сабах** «утро» вместо **эртден**) и лексико-морфологические архаизмы (еще не усеченные окончания глаголов 1 лица настоящего времени ед. числа на -**ман/-мен** (келемен вм. келеме и др.) и окончания мн. числа имен существительных и прилагательных на -**лар/-лер**. Данный труд представляет ценность не только для историков и этнографов, но и также для лингвистов с точки зрения изучения развития КБ языка.

Широкий по охвату материал об обычаях, нравах, быте, религии, одежде, промыслах карачаевцев и балкарцев представлен в работе офицера Генерального штаба Российской империи Иоганна Бларамберга. Однако сведения о языке ограничиваются только упоминанием о его татарском происхождении и схожести с ногайским⁴.

Одним из основоположников научного карачаево-балкароведения в целом и научного изучения карачаево-балкарского языка (далее КБ – *прим. 3.А.*) считается венгерский востоковед Вильгельм Прёле. В Россию Вильгельм Прёле приехал по приглашению академика В.В. Радлова на стажировку с целью сбора полевого материала по истории, этнографии, языку тюркских народов, в том числе и карачаево-балкарцев. Собранный им полевой материал в итоге был представлен в таких трудах, как «Karatschajische Studien» /«Карачаевские штудии»⁵ и «Balkarische Studien» / «Балкарские штудии»⁶ (Pröhle, 1909; Pröhle, 1914-1916). Они были последовательно опубликованы в журнале «Keleti Szemle» («Восточное обозрение») в 1909-1916 гг. на немецком языке.

Материалы Прёле содержат ценные сведения о многих аспектах жизни карачаевцев и балкарцев: о духовной и материальной культуре, языке, фольклоре. Его труды ценны не только своим описательным характером, но также представляют интерес с точки зрения исторического развития языка, лингвокультурных контактов народа.

В своих трудах Прёле представил четко структурированный языковой материал, который включает в себя очерки грамматики и фонетики языка, образцы

⁴ Бларамберг Иоганн. Историческое, топографическое, статистическое, этнографическое и военное описание Кавказа (1834 г.). – Нальчик: 1999. – С. 305-325.

⁵ W. Pröhle. Karatschaisches Worterverzeichnis. Keleti Szemle, Bd. X. – Budapest: 1909, S. 83-150; *еро же*: Karatschaische Studien Keleti Szemle, Bd. X. – Budapest: 1909. – S. 215-304 (I Karatschaische Laut und Formenlehre, S. 215-235; II Karatschaische Texte, S. 235-304).

⁶ W. Pröhle. Balkarische Studien I, Keleti Szemle, Bd. XV. – Budapest: 1914-1915. – S. 164-276 (Vorwort, S. 165-167; I. Laut und Formenlehre, S. 167-196; II Worterverzeichnis, S. 196-270); *еро же*. Balkarische Studien. II, Keleti Szemle, Bd. XVI. – Budapest: 1915-1916. – S. 104-243 (Texte mit deutscher Übersetzung und Kommentar).

произведений устного народного творчества, словарь. Особое значение имеет его транскрипция, которую он использует для передачи устного языка. Благодаря ей исследователи получают языковой материал в той форме, в которой он бытовал около 100 лет назад. Эти краткие описания грамматики и тексты на языке оригинала уже позволяют проследить изменения, произошедшие за сравнительно короткий период времени на разных уровнях языка: в лексике, морфологии, фонетике.

Примерно в эти же годы другой венгерский ориенталист – Ю. Немет – посещает при содействии все того же В.В. Радлова Северный Кавказ, где занимается сбором и изучением сведений о кумыкском и балкарском языках. Отчеты об этой экспедиции и лингвистические материалы были опубликованы в 1911-1912 гг. в журнале «Keleti Szemle» («Восточное обозрение») в виде статей «Образцы кумыкского народного творчества» и «Кумыкский и балкарский словарь»⁷.

Из отечественных востоковедов первым КБ языку уделил внимание Н.А. Караулов⁸. В 1908 году вышла первая часть его работы по балкарцам – этнографическая. Вторая, лингвистическая часть, была опубликована в 1912 г., в «Сборнике материалов для описания местностей и племен Кавказа». Содержит краткую историю происхождения и расселения балкарцев, грамматический очерк балкарского языка, в котором он, выделяя диалектное членение, за основу описания берет баксано-чегемский «чокающий» диалект. Также он дает сравнительное описание фонетических особенностей балкарского языка, сопоставляя его с османским турецким. Затрагивает вопросы морфологии и синтаксиса. Работу Караулов снабжает образцами устного народного творчества и двумя словарями (руско-балкарским и балкарско-руским).

Данный труд и по сей день представляет определенный интерес для исследователей, хотя ему была дана очень строгая оценка А.Н. Самойловичем. Так, в 1913 году в рецензии к статье Н.А. Караулова Самойлович отмечает: «Делать какие-нибудь определенные выводы о прошлом болкар на основании данных языка их, обнаруженных Н.А. Карауловым, к сожалению не приходится, так как записи его ни в коем случае нельзя признать вполне надежными»⁹. Он также отмечает небрежность в фонетических транскрипциях автора, которые не соответствуют им же опубликованным правилам. Недостаточно, по мнению Самойловича, представлены особенности балкарского языка, которые его, с одной

⁷Gy. Nemeth. Kumuk tanulmányok I, Resz.: Kumuk es Balkar szójegyzek (Kumukisches und Balkarisches Wortverzeichnis), Keleti Szemle, Bd. XII. –Budapest: 1911. – S. 91-153.

⁸ Караулов Н.А. Краткий очерк грамматики горского языка 'болкар'. Сб. материалов для описания местностей и племен Кавказа, т. 42. – Тифлис: 1912. – С. 1-169.

⁹ Рец. А. Самойловича. Записки Восточного Отдела Русского Археологического Общества, т. XXI. – СПб.: 1913. – С. 0155.

стороны, сближают с кумыкским, карачаевским, ногайским, с другой – выделяют на общетюркском фоне.

Касаемо морфологической части работы, он отмечает, что классификация по грамматическим категориям за отсутствием мотивировки иногда представляется сомнительной. Более того, синтаксические конструкции, которые присутствуют в этом разделе, частью могут быть извлечены из живой народной речи, а частью – составлены автором по аналогии с имеющимися.

Замечания к словарям Караулова заключаются в основном в отсутствии дополнительных значений слов и фразеологии, не указано происхождение слов – тюркское или заимствованное. Также глаголы в словарях приведены не в начальной форме, а в форме причастий на **-гъан/-ген**. В рецензии он отмечает то важное обстоятельство, что ни Прёле, ни Карауловым не было уделено должного внимания наличию монгольских элементов в языке карачаевцев и балкарцев.

Важным событием в истории изучения языка явилось создание Исмаилом Акбаевым первого учебника на карачаевском языке «Ана тили» на арабграфичной основе. Учебник был издан в Тифлисе в 1916 году¹⁰.

После Октябрьской революции в истории карачаево-балкарского языкознания начинается веха, характеризующаяся более полным и систематическим подходом к изучению и грамматическому описанию КБ языка.

В 1926 г. в г. Ростове-на-Дону 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.

В 1929 году в Докладах АН СССР выходит короткая публикация академика Н.Я. Марра, посвященная балкарско-сванскому языковому скрещению¹¹.

Уже 30-е годы Н.Я. Марром инициирована и проведена троекратная экспедиция Яфетического института Академии Наук СССР в Балкарию и Карачай со специально языковедческими задачами. В ходе исследований был собран большой фактологический материал по ключевым направлениям: истории, социальному устройству общества, языку и фольклору. Н.Я. Марр в своих исследованиях отмечал принципиальный интерес, который представлял КБ язык на общетюркском фоне своей двадцатичной системой исчисления, трехступенчатостью сильных согласных (к-г-къ) и пр. Работа по топонимике региона была поручена и единолично выполнена сотрудником экспедиции А.Н. Акулянцем¹².

¹⁰ Акбаев И. Ана тили. – Тифлис: 1916.

¹¹ Марр Н.Я. Балкарско-сванское скрещении. Доклады Академии наук СССР. № 2. – Ленинград: 1929. – С. 45-46.

¹² Балкарско-карачаевская лингвистическая экспедиция. Отчет о деятельности Академии наук СССР за 1929 г., ч. 2. Отчет о научных командировках и экспедициях. – Л.: 1930. – С. 75–77.

По итогам этой экспедиции публикуются также «Балкарская лексика» (материалы для словаря) Р. Шаумяна¹³, «Общие элементы в языке осетин, балкарцев и карачаевцев» В.И. Абаева («Язык и мышление», Л., 1933)¹⁴.

Большая заслуга в разработке грамматических основ КБ языка на первых порах его многостороннего изучения принадлежит советскому тюркологу А.К. Боровкову. В одной из своих работ он с сожалением отмечает: «...в прошлом карачаево-балкарский язык почти не изучался. «Краткий очерк грамматики языка болкар» Н.А. Караулова, добросовестнейшие и фотографически точные записи словаря и образцов народной литературы в Карачае и Балкарии венгерского ученого В. Прёле и отчасти исследования Вс. Ф. Миллера — вот короткий перечень литературы о карачаево-балкарском языке». Далее ученый выражает уверенность в том, что он станет предметом более широкого научного исследования: «...все более становится ясным то обстоятельство, что карачаево-балкарский язык — «мал золотник, да дорог», с точки зрения методологии изучения языка, в первую очередь, языков турецкой системы». Здесь же он выступает с резкой критикой гипотезы о развитии типологически близких языков из особых расово-изолированных источников, с особым происхождением, которая была положена и в основу изучения языков турецкой системы¹⁵. Позже А.К. Боровков публикует очерки карачаево-балкарской грамматики, в которых последовательно рассматривает язык на всех его уровнях¹⁶.

В 1934 году разрабатывается проект орфографии языка под руководством Г.П. Сердюченко¹⁷. В проекте принимают активное участие У.Д. Алиев и А.К. Боровков¹⁸.

В 1937 году встает вопрос о переходе на кириллическую графику, в связи с чем составляется проект нового алфавита, утверждаются правила орфографии¹⁹. Непосредственное участие в обсуждении проекта принимал ряд ученых-тюркологов: А.Н. Самойлович, Н.А. Баскаков, А.К. Боровков, У.Д. Алиев, Э.В. Севортян и др.

¹³ Шаумян Р. Балкарская лексика (материалы для балкарско-русского словаря) / Языки Северного Кавказа и Дагестана. Сб. лингвистических исследований, т. 1. — М.—Л.: 1935. — С. 67—85.

¹⁴ В.И. Абаев. Общие элементы в языке осетин, балкарцев и карачаевцев / Язык и мышление. — Л.: 1933. — С. 71-89.

¹⁵ Боровков А.К. Карачаево-балкарский язык / Яфетический сборник VII, 1932. — С. 37-55.

¹⁶ Боровков А.К. Очерки карачаево-балкарской грамматики / Языки Северного Кавказа и Дагестана. Т. 1. — М.— Л.: 1935. — С. 11-39.

¹⁷ Карачаево-Балкарская орфография (проект) / под ред. Г.П. Сердюченко. — Кисловодск: 1934, Кароблнаниздат, 24 стр. (Северо-Кавказский краевой комитет нового алфавита — Северо-Кавказский горский историко-лингвистический институт).

¹⁸ Боровков А.К. Об единой карачаево-балкарской орфографии / Известия АН СССР, Отделение общественных наук, № 5. — М.—Л., 1935. — С. 501—518.

¹⁹ Проект нового балкарского алфавита на основе русской графики. Составлен Алфавитной Комиссией. — Нальчик: 1937. — 32 стр. (Кабардино-Балкарский отдел народного образования).

В 30-е – 40-е годы также публикуется монографии и учебные материалы У.О. Байрамкулова²⁰, У.Д. Алиева²¹, коллектива авторов²², проф. Филоненко, исследования которого сыграли определенную роль в изучении карачаево-балкарского языка²³.

В период депортации карачаевцев и балкарцев научное изучение и осмысление всего того, что было связано с народом также находилось в стагнации. Этот период характеризуется смещением центра изучений языка и культуры КБ за пределы СССР. В эти годы карачаево-балкарским языком активно занимались зарубежные ученые, такие как С. Чагатай²⁴, М. Бала, Х. Эрен, Р.Карча, а также О. Притцак²⁵, А.М. фон Габен, А. Джафероглу, М. Рясанен и др. Учеными были предприняты попытки определить место карачаево-балкарского языка в генеалогической классификации тюркской группы, изучить особенности исторического развития языка на уровне фонетики и грамматики.

В период с 1957 по 1990 гг. были изданы одни из наиболее полных грамматических описаний КБ языка А. Байрамкуловым, А.Ю. Бозиевым, М.А. Хабичевым, А.Ж. Будаевым, И.Х. Ахматовым, Х.-М. Хаджилаевым, И. Х. Урусбиевым, А.Х. Соттаевым. Проблемы диалектологии активно разрабатывает Ш.Х. Акабев, вопросы карачаево-балкарского языка в свете его происхождения и лингвистических контактов рассматривает С.Я. Байчоров, авторству которого также принадлежит ряд работ касаясь восточно-европейской рунической письменности северокавказского ареала. В 1966 году выходит книга «Карачаево-балкарская грамматика» на языке оригинала, а в 1976 – уже на русском. Обе книги публикуются под общей редакцией профессора Н.А. Баскакова.

В этот же период выходят «Русско-карачаево-балкарский словарь» под редакцией Х.И. Суюнчева и И.Х. Урусбиева (35000 сл. статей, 1965) и «Карачаево-балкарско-русский словарь» под общей редакцией Э. Тенишева (30000 сл. статей, 1989.)

В настоящее время ряд вопросов, связанных с актуальными проблемами карачаево-балкарского языкознания, разрабатываются в основном на

²⁰ Байрамкулов У.О. Грамматика карачаевского языка. – Кисловодск: 1931.

²¹ О принципах составления карачаево-балкарской грамматики. – Ростов н/Д.: 1928; Карачаево-балкарская грамматика. – Кисловодск: 1930.

²² Жарахин Л.Д., Байрамкулов У.Ш., Чанкаев А.К. Учебник по изучению карачаевского языка. – Микоян-Шахар: Кароблнациздат, 1941.

²³ Филоненко В.И. Грамматика балкарского языка. Фонетика и морфология. – Нальчик: Каббалкгосиздат, 1940 (Научно-исслед. институт нац. культуры КБАССР); его же. Вопросы синтаксиса балкарского языка. Ученые записки Пятигорского Гос. пед. ин-та, т. XXI. – Пятигорск, 1960.

²⁴ S. Çagatay. Karaçayca birkaç metin. Ankara üniversitesi. Dil ve tarih-cografya fakültesi dergisi, IX, 3. – Ankara: 1951; Balkar türkçesi. Türk Ansiklopedisi, 5. – Ankara: 1951.

²⁵ O. Pritsak. Die ursprünglichen türkischen Vokallängen im Balkarischen *J. Deny Armagani». – Istanbul: 1956. O. Pritsak. Das Karatschaische und Balkarische. Philologiae Turcicae Fundamenta, I. – Wiesbaden: 1959.

соответствующих кафедрах в университетах Карачаево-Черкесии и Кабардино-Балкарии, в Карачаевском НИИ. Так, в 2010 г. в свет вышли работы Х. Акбаева по ономастикону нартского эпоса²⁶ и военной терминологии карачаевцев и балкарцев²⁷, в которых даны попытки этимологии ряда терминов. В 2013 г. были изданы «Словарь омонимов карачаево-балкарского языка»²⁸ Ж.М. Гузеева и многолетний труд д.г.н., профессора С.А. Хапаева «Географические названия Карачая и Балкарии»²⁹, охватившие большинство как исторических, так и современных топонимов региона. Недавно был завершен многолетний фундаментальный труд под общей редакцией Ж.М. Гузеева «Современный карачаево-балкарский язык», который готовится к публикации в 2016 г. В современных обобщающих работах зарубежных авторов сведения о КБ языке содержатся в книге «Тюркская культура»³⁰ под общей редакцией Ихсана Чапчыоглу и Бешери Хайати, «Современные тюркские языки»³¹ Сюер Экера (9 том, Анкара, 2015.). В 2000 году в Ягеллонском университете вышла книга профессора Эвы Семенец-Гоуаш «Карачаево-балкарская лексика прототюркского происхождения»³².

ЛИТЕРАТУРА

- ABAEV V.İ.(1933) *Obşçe elementı v Yazıke osetin, balkarsev i karaçaevsev / Yazık i mişlenie*. - L.: 1933.
- Adıgı, balkarsı i karaçaevsı v izvestiyah evropeyskix avtorov XIII-XIX vv. Nalçık, 1974.
- AKBAEV İ. (1916) *Ana tili*. – Tiflis.
- AKBAEV X.M. (2010) *Tolkoviy slovar nekotoryh imen i terminov nartского eposa*. - Çerkesk: 2010.
- AKBAEV X.M. (2011) *Karaçaevskaia voennaya terminologiya i orujie: istoriko-etimologičeskiy slovar*. -Stavropol: 2011.
- Balkaro-Karaçaevskaia lingvističeskaya ekspedisiya Otçet o deyatelnosti Akademii nauk SSSR za 1929 g., ç. 2. Otçet o nauçnih komandirovkah i ekspedisiyah. - L.: 1930.
- BLARAMBERG İogann.(1999) *İstoričeskoe, topografičeskoe, statističeskoe, etnografičeskoe i voennoe opisanie Kavkaza (1834 g.)*. - Nalçık: 1999.
- BOROVKOV A.K. (1932) *Karaçaevo-balkarskiy yazık / Yafetičeskiy sbornikVII*, 1932.

²⁶Акбаев Х.М. Толковый словарь некоторых имен и терминов нартского эпоса. – Черкесск: 2010.

²⁷Акбаев Х.М. Карачаевская военная терминология и оружие: историко-этимологический словарь. – Ставрополь: 2011.

²⁸Гузеев Ж.М. Словарь омонимов карачаево-балкарского языка (на кбалк. языке). – М., 2013.

²⁹Хапаев С.А. Географические названия Карачая и Балкарии. – М., 2013.

³⁰Türk kültürü. – Ankara: 2015. P. 167

³¹Süer Eker. Çağdaş Türk Dili. 9 cilt. – Ankara: 2015.

³²Ewa Siemienieć-Golas. Karachay-Balkar vocabulary of proto-turkic origin. – Krakow, 2000.

- BOROVKOV A.K. (1935) Oçerki karaçaevo-balkarskoy grammatiki / Yazıkı Severnogo Kavkaza i Dagestana. T. 1. -M. — L.: 1935.
- Grammatika karaçaevo-balkarskogo Yazıkı. Pod red. prof. N.A. Baskakova. Nalçık, 1976.
- GUZEEV J.M. (2013) Slovar omonimov karaçaevo-balkarskogo yazıkı (na kbalk. yazıkı). - M., 2013.
- JARAHIN L.D. and BAYRAMKULOV U.Ş. and CHANKAEV A.K. (1941) Uçebnik po izučeniü karaçevskogo yazıkı. - Mikoyan-Shahap: Karoblnasizdat, 1941.
- KARAULOV N.A. (1912) Kratkiy oçerk grammatiki gorskogo yazıkı 'bolkar'. Sb. materialov dlya opisaniya mestnostey i plemen Kavkaza, t. 42. - Tiflis: 1912.
- Karaçaevsı. Balkarsı. - M.: Nauka, 2014.
- MARR N.Y. (1929) Balkaro-svanskoe skreşçenie. Doklady Akademii nauk SSSR. № 2. - Leningrad: 1929.
- NEMETH Gy. (1911) Kumuk tanulmanek I, Resz.: Kumuk es Balkar szojegyzek (Kumukisches und Balkarisches Worterverzeichnis), Keleti Szemle, Bd. XII. -Budapest: 1911. - S. 91-153.
- PRÖHLE W. Balkarische Studien I, Keleti Szemle, Bd. XV. - Budapest: 1914-1915. - S. 164-276 (Vorwort, S. 165-167; I. Laut und Formenlehre, S. 167-196; II Worterverzeichnis, S. 196-270); ego je. Balkarische Studien. II, Keleti Szemle, Bd. XVI. - Budapest: 1915-1916. - S. 104-243 (Texte mit deutscher Übersetzung und Kommentar).
- PRÖHLE W. Karatschaisches Worterverzeichnis. Keleti Szemle, Bd. X. - Budapest: 1909, S. 83-150; ego je: Karatschaische Studien Keleti Szemle, Bd. X. - Budapest: 1909. - S. 215-304 (I Karatschaische Laut und Formenlehre, S. 215-235; II Karatschaische Texte, S. 235-304).
- SAMOYLOVICH A.(1913) Zapiski Vostoçnogo Otdela Russkogo Arxeologičeskogo Obşçestva, t. XXI. - SPB.: 1913.
- SIEMIENIEC-GOLAS Ewa. (2000) Karachay-Balkar vocabulary of proto-turkic origin. - Krakow, 2000.
- ULAKOV M.Z. (2005) Oçerki istorii karaçaevo-balkarskogo yazıkı. - Nalçık, 2005.
- HAPAEV S.A. (2013) Geografiçeskie nazvaniya Karaçaya i Balkarii. - M., 2013.
- SHAUMYAN R. (1935) Balkarskaya leksika (materialı dlya balkarsko-russkogo slovary) / Yazıkı Severnogo Kavkaza i Dagestana. Sb. lingvistiçeskikh issledovaniy, t. 1. - M. —L.: 1935.

MOTİF AKADEMİ DERGİSİ YAYIM VE YAZIM KURALLARI

GENEL İLKELER

1. *Motif Akademi Dergisi*, uluslararası hakemli bir dergi olup yılda altı aylık dönemler hâlinde iki sayı olarak yayımlanır.
2. *Motif Akademi Dergisi* 'nde, Türk dili ve edebiyatıyla, Türk tarihi ve kültürüyle ilgili bilimsel makaleler, röportajlar, çeviriler, tanıtım yazıları vb. çalışmalara yer verilmektedir.
3. Yazının *Motif Akademi Dergisi* 'ne gönderilmesi, yayımı için başvuru olarak kabul edilir. Yazılar için telif ücreti ödenmez.
4. *Motif Akademi Dergisi* 'nde yayımlanan yazıların içerikleriyle ilgili her türlü yasal sorumluluk, yazarına aittir.
5. *Motif Akademi Dergisi*, gönderilen yazılarda düzeltme yapmak, yazıları yayımlamak ya da yayımlamamak hakkına sahiptir.
6. Yayım dili Türkiye Türkçesi olmakla birlikte, gerekli ve uygun görüldüğü durumlarda, *diğer Türk lehçeleri, İngilizce, Almanca, Fransızca veya Rusça* yazılara da yer verilmesi mümkündür.
7. Makalenin başında **en fazla 200 kelimeden** oluşan **Türkçe ve İngilizce özet**, 2-5 kelimelik Türkçe ve İngilizce **anahtar kelimeler**; **Türkçe ve İngilizce (ikincil dil) başlığa** yer verilmelidir.
8. Yazının başlığının altında **yazar adı, dipnotla unvanı, görev yaptığı kurum ve kendisine ulaşılabilecek e-posta adresi gibi bilgilere yer verilmemelidir**. Yazıların hangi akademisyen tarafından sisteme eklendiği ya da dergiye gönderildiği, sistem yöneticisi tarafından zaten görülebildiğinden, bu bilgiler, yazılar hakem sürecinden geçtikten sonra, yazıya editör tarafından eklenecektir. Dolayısıyla yazılar sisteme girilirken, gözden geçirilip yazara ait herhangi bir bilginin yazıda yer almadığından emin olunmalıdır. Bu husus, makaleyi inceleyecek hakemlere daha rahat hareket imkânı tanınması açısından önemlidir.
9. Yazı, www.motifakademi.com adresindeki **Makale Takip Sistemi** aracılığıyla, e-posta adresi ve parolayla girilen kişisel sayfadan gönderildikten sonra, aynı sayfadan hakem süreci takip edilebilir. **Bu aşamadan sonra, düzeltmelerin yapılması için, bütün hakemlerden raporların gelmesi beklenmelidir**. Çünkü yazarlar, sisteme bir kez düzeltme ekleyebilmektedirler. Zira bir hakemin istediği düzeltmeyi yapıp yazı sisteme eklendiğinde, sonraki aşamada ikinci bir hakemin de düzeltme istemesi durumunda istenen düzeltmeler yapılamayacaktır.
10. Dergide yer alan yazıların dijital baskı, grafik tasarım, uluslararası indekslere tanıtılması, DOI numaralarının satın alınması gibi işlemler Motif Akademi Dergisi editoryası ve Han Yazılım şirketi tarafından ücret karşılığında yapılmaktadır. Dergide hakem sürecinden başarıyla geçen ve basım kararı alınan makaleler için yazıların tasarım, yayın, DOI ve indeks masrafları, Han Yazılım şirketine ödenir. Söz konusu ödemeyi yapanlara faturaları e-posta aracılığı ile gönderilir. Basılma kararı alınan ancak gerekli ücreti ödenmeyen makaleler yayımlanmaz. Hakem sürecinden geçmeyen veya basılma kararı alınmayan makaleler için böyle bir ücret ödenmesine gerek yoktur.

11. *Motif Akademi Dergisi*'nin Genel Ağ ortamında yayınlanmış tüm sayılarına basılı olarak da ulaşmak mümkündür. Hard cover (karton) ciltli olarak basılan derginin bugüne kadar yayınlanmış tüm sayılarını “Önceki Sayılar” sekmesinden yararlanarak talep edebilirsiniz.
12. Dergiye gönderilen yazıların daha önce başka bir yerde yayımlanmamış olması gerekmektedir. Kitap hâlinde yayımlanmamış sempozyum bildirilerinin yayımı ise, bu durumun belirtilmesi şartıyla mümkündür.
13. Yazılar, mutlaka aşağıda belirtilen formatta gönderilmelidir. Sisteme bu formatta girilmeyen yazılar değerlendirmeye alınmayacaktır.

SAYFA DÜZENİ

1. Yazılar, Microsoft Word programında yazılmalı ve sayfa yapıları aşağıdaki gibi düzenlenmelidir:

Kâğıt Boyutu	Genişlik:17,3 cm Yükseklik: 24,3 cm
Üst Kenar Boşluk	3,5 cm
Alt Kenar Boşluk	2,9 cm
Sol Kenar Boşluk	2,6 cm
Sağ Kenar Boşluk	1,7 cm
Yazı Tipi	Times New Roman
Yazı Tipi Stili	Normal
Boyutu (normal metin)	10.5 (Times New Roman)
Boyutu (dipnot metni)	7.5 (Arial)
Paragraf Aralığı	Önce 12 nk, sonra 0 nk
Satır Aralığı	Tek (1)

2. Özel bir yazı tipi (font) kullanılmış yazılarda, kullanılan yazı tipi de, yazıyla birlikte gönderilmelidir.
3. Yazılarda sayfa numarası, üst bilgi ve alt bilgi gibi ayrıntılara yer verilmemelidir.
4. Makale içerisindeki başlıkların her bir kelimesinin sadece ilk harfleri büyük yazılmalı, başka hiçbir biçimlendirmeye, yer verilmemelidir.
5. İmlâ ve noktalama açısından, makalenin ya da konunun zorunlu kıldığı özel durumlar dışında, Türk Dil Kurumunun İmlâ Kılavuzu esas alınmalıdır.

KAYNAKLARIN DÜZENLENMESİ

Metin içinde kaynak gösterme

Metin içinde kaynak gösterimi iki biçimde yapılabilir.

1. Ana metindeki tüm göndermeler metin içi dipnot sistemi ile belirtilir. Sayfa altı dipnot yöntemi ile tüm kaynak gösterimleri sıralanmalıdır. Ayrıca metin içinde yer alması uygun görülmeyen açıklamalar için sayfa altı dipnot yöntemi kullanılmalı ve bu notlar metin içinde 1, 2, 3 şeklinde sıralanmalıdır.

2. Metinde uygun yerde parantez açılarak, yazar(lar)ın soyadı, yayın tarihi ve alıntılanan sayfa numarası belirtilir.
 - a) Aynı kaynaklara metinde tekrar gönderme yapılırsa yine aynı yöntem uygulanır; a.g.e., a.g.m. gibi kısaltmalar kullanılmamalıdır.
Örnek: (Köprülü, 1966: 71-76)
 - b) Alıntılanan yazarın adı, metinde geçiyorsa, parantez içinde yazarın adını tekrar etmeye gerek yoktur.
Örnek: Boratav (1984: 11), bu rivayetlerin 34 tane olduğunu belirtir.
 - c) Gönderme yapılan kaynak iki yazarlı ise, her iki yazarın da soyadları kullanılmalıdır.
Örnek: (Sakaoğlu ve Duymaz, 2002: 72)
 - d) Yazarlar ikiden fazlaysa ilk yazarın soyadından sonra “vd.” (ve diğerleri) ibaresi kullanılmalıdır.
Örnek: (Oğuz vd., 2005: 194)
 - e) Gönderme yapılan kaynaklar birden fazlaysa, göndermeler noktalı virgülle ayrılmalıdır.
Örnek: (Kaya, 2000: 180; Artun, 2004: 86)

Kaynakların Düzenlenmesi

1. Kaynakçada sadece yazıda gönderme yapılan kaynaklara yer verilmeli ve yazar soyadına göre alfabetik sıralama izlenmelidir.
2. Bir yazarın birden çok çalışması kaynakçada yer alacaksa yayın tarihine göre eskiden yeniye doğru bir sıralama yapılmalıdır. Aynı yılda yapılan çalışmalar için “a, b, c...” ibareleri kullanılmalı ve bunlar metin içinde yapılan göndermelerde de aynı olmalıdır.

Kitap:

KÖPRÜLÜ, Mehmet Fuat. (1999). *Edebiyat Araştırmaları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Çeviri Kitap:

SARTRE, Jean-Paul. (1967). *Edebiyat Nedir*. (çev: Bertan Onaran). İstanbul: De Yayınevi.

İki Yazarlı Kitap:

SAKAOĞLU, Saim ve DUymAZ, Ali. (2002). *İslâmiyet Öncesi Türk Destanları: (incelemeler-metinler)*. İstanbul: Ötüken.

Makale:

EKİCİ, Metin. (1999). “Anadolu Sahası Köroğlu Anlatmalarında Kadın Tipleri”. *Milli Folklor Dergisi*, Kış 1999, S.44, 10-17.

Yayımlanmamış Tez:

ARSLAN, Mustafa. (1997). *Köroğlu Destanının Türkmen Versiyonu Üzerinde Mukayeseli Bir İnceleme*, Yayımlanmamış doktora tezi. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Bildiri:

CUNBUR, Müjgan. (2000). “Dede Korkut Oğuz-namelerinde İslâmî Unsurlar”, *Uluslararası Dede Korkut – Bilgi Şöleni Bildirileri*.19-21 Ekim, Ankara. Yay. haz. A. Kahya-Birgül ve Aysu Şimşek-Canpolat. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 77-108.

Ayrıntılı bilgi www.motifakademi.com adresinden temin edilebilir.

