

Х. Х. МАЛКОНДУЕВ

**Этническая
культура
балкарцев
и карачаевцев**



НАЛЬЧИК
«ЭЛЬБРУС»
2001

Рецензенты:

*член-корреспондент РАН С. А. Арутюнов,
доктор исторических наук М. Дж. Каракетов,
доктор исторических наук А. И. Мусукаев,
кандидат исторических наук М. Ч. Кучмезова,
кандидат исторических наук Ю. Н. Асанов*

Х. Х. Малкондуев — доктор филологических наук, заведующий отделом карачаево-балкарского фольклора и литературы КВИГИ, автор ряда книг и публикаций, посвященных фольклору и этнографии.

В своей новой работе он затрагивает такие важнейшие проблемы, как вопрос об этническом самоназвании балкаро-карачаевцев, социально-структурные особенности народного парламента — Халкъ Тёре, а также описывает обряды, поверья, танцы и песни, сопровождавшие традиционную жизнь сельской и семейной общины балкарцев и карачаевцев.

М 0505000000-063
М 125(03)-2001 113-2001

ISBN 5-7680-1632-5

© Х. Х. Малкондуев, 2001

ВВЕДЕНИЕ

Работа посвящена кругу малоизученных вопросов истории карачаево-балкарцев: их этническому самоназванию, деятельности и политико-правовому статусу народного парламента Халкъ Тёре, сыгравшему в свое время большую роль в сплочении общества Таулу Эль, некоторым аспектам значимых исторических событий в жизни сельской общины XVI—XIX вв., а также традиционным и малоизвестным ритуалам и песням семейной общины, которая с начала XIX в. начинает быстро распадаться, с чем связано появление так называемых «малых семей».

Основными документами, которыми мы пользовались, были обрядовые, лирические и историко-героические песни, а также некоторые письменные источники.

Книга состоит из четырех разделов. В первом рассматриваются наиболее важные события в жизни Таулу Эль XV—XIX вв., так назвал народ свою общину-страну в XV в., утвердив тем самым собственно эндоэтноним «таулу» — термин, которым обозначает себя народ. Согласно многочисленным записям, сделанным во всех субэтнических группах балкаро-карачаевцев, появление данной этнополитической терминологии народная память возводит к антропониму «Таулу». Таулу — это выдающийся вождь и спаситель племени, много сделавший, чтобы избавить свой народ от массового истребления полчищами Тимура в период вторжений завоевателя на Северный Кавказ (1395; 1400). Эти походы, в конечном итоге, способствовали значительному изменению геополитической и этнической карты Северного Кавказа.

Этнотерриториальное объединение Таулу Эль включало в себя, по народному обозначению, жителей, населяющих территории по рекам Терк (Терек), Черек, Холам, Чегем, Басхан (Баксан), Къобан (Кубань). Иногда оно называло себя «алты да суу бойун элле» — «община по шести рекам». На примере многих фактов в книге дается подробное объяснение термина «таулу», который из-за калькирования на русский язык ошибочно понимался как узкогеографическое понятие «горец». Недостаточная изученность этого вопроса не позволила до настоящего времени осветить эту проблему, которая остается одной из актуальнейших в культурогенезе этноса таулу. Это, в свою очередь,

породило лженаучное мнение о том, будто в прошлом у балкаро-карачаевцев отсутствовало общее этническое самоназвание.

Впервые вводится в научный оборот ряд малоизвестных текстов и документов, которые дополняют наши представления о жизни карачаево-балкарского общества XIX в.

В следующем разделе «Тёре как форма народного парламента и судебно-правовой системы балкарцев и карачаевцев» на основе архивных материалов, научной литературы и устных преданий рассматривается общественная роль и функциональная деятельность одного из интереснейших институтов, каким является Халкъ Тёре, сыгравший выдающуюся роль в сплочении общины Таулу Эль в сложный период позднего средневековья.

Третий раздел книги «Сельская община XVI—XIX вв. в песнях, преданиях и документах» посвящен проблеме историзма в лирических песнях. Содержательные мотивы и сюжетно-повествовательные элементы песен мы старались по возможности увязывать с подлинной историей нашего народа, делая главный акцент на временно-пространственную модель. Сложно было сопоставить художественно-вымышленное видение времени и пространства, данное в поэтических текстах, с реальным миром и подлинными событиями той эпохи, но всесторонний анализ этноисторических материалов по Балкарии и Карачаю помог нам разобраться во многом. Многие из публикуемых текстов, ранее были известны в основном только их исполнителям, которые смогли сквозь столетия пронести в своей памяти эти бесценные сокровища словесного искусства.

Крайняя ограниченность покосных и пахотных земель в горах порождала среди разных социальных слоев насилие, жестокость и многолетнюю борьбу за выживание, и, как страшный рок, время от времени вспышки чумы в аулах ущелий Карачая и Балкарии нередко приводили к резкому сокращению численности населения, что воспето народными певцами в полных трагедии песнях «Уллу Малкъарда уллу бушуу» — «Великая скорбь в Большой Балкарии», «Согаланы ачыу жырлары» — «Печальная песня Согаевых», «Бызынгыда ёлетни жыры» — «Песня о чуме в Безенги» и др.

В заключительном разделе «Обряды и поэзия семейной общины балкарцев и карачаевцев XVI—XIX вв.» читатели ознакомятся со множеством песен и малоизвестных обрядов, сопровождавших жизнь балкаро-карачаевской семьи, которая видоизменялась и трансформировалась во

многих своих аспектах: религиозном, трудовом, нормах адата, обычаях и традициях.

Исследование показало, насколько был богат наш народ в своем художественно-эстетическом мышлении. Он брал из окружающего его мира все полезное и хорошее, подтверждением чему может служить, в частности, детский песенный фольклор, который с первых шагов воспитывал у детей стремление к познанию, трудолюбие, в то же время высмеивал лень, обжорство, обман и т. д.

На примере описания ряда обрядов под названием «Тёгерек» мы старались продолжить традиции интереснейших работ этнографов И. М. Шаманова и Ю. Н. Асанова и показать, на каком высоком уровне был в прошлом культ огня и домашнего очага в верованиях таулу, которые смогли вобрать в себя лучшее из индоиранской (дигорской) и тюркской (маджарской) духовной и материальной культур, сыгравших решающую роль в формировании балкаро-карачаевцев как этноса.

Автор выражает признательность кандидатам исторических наук В. М. Батчаеву и Х.-М. А. Сабанчиеву за консультации и помощь при написании данной работы.

К ВОПРОСУ О САМОНАЗВАНИИ БАЛКАРЦЕВ И КАРАЧАЕВЦЕВ

Вопрос о происхождении этнонимов, и в частности о самоназвании того или иного народа, относится к числу наиболее сложных, комплексных по своей структуре и требующих взвешенного анализа всех аспектов темы. Этногенез и этническая история, отражение того и другого в исторической памяти народа, представления народа о своих реальных или вымышленных предках, особенности быта, хозяйства, культуры, среды обитания, этнополитической истории, фольклорные версии конкретных исторических событий, закономерности генезиса и эволюции этнонимов в различной этнической среде и т. д. и т. п. — таков лишь самый приблизительный круг вопросов, обращение к которым предполагается самой спецификой указанной проблемы.

Здесь мы попытаемся рассмотреть ряд исторических фактов, а также некоторые из фольклорных сюжетов в свете вопроса о самоназвании балкарцев и карачаевцев. Начнем с констатации того обстоятельства, что данная тема фактически никогда еще не была предметом специального исследования. Главная тому причина — убежденность кавказоведов в неправомерности самой постановки вопроса: дескать, до конца XIX — начала XX в. у балкарцев не было общего самоназвания, а этнонима, общего для балкарцев и карачаевцев, нет и по сей день. Следовательно, вопрос в лучшем случае может сводиться к анализу наименований таких локальных групп, как малкарлыла (малкарцы), бызынгылыла (безенгиевцы), чегемлиле (чегемцы) и т. д. В последние годы обоснованность такой установки все чаще ставится под сомнение представителями местной научной интеллигенции, и, пожалуй, это вполне закономерно. Но, во-первых, это делается вскользь, мимоходом; во-вторых, предлагаемые ими альтернативы, подразумевающие, например, употребление балкарцами и карачаевцами этнонима «алан» в интересующем нас качестве, мягко говоря, неубедительны. Алан — всего лишь форма обращения, причем так могут обратиться и к человеку иной национальности, если разговор идет на балкаро-карачаевском языке и если сам собеседник владеет

этим языком. Разумеется, связь самого термина «алан» с историческими аланами не подлежит ни малейшему сомнению, но в данном случае важнее помнить о том, что по крайней мере в последние 4—5 столетий он уже не являлся этнонимом.

Одним из первых, кто затронул вопрос о самоназвании балкарцев и карачаевцев, был известный кавказовед Л. И. Лавров. В этой связи он отмечал следующее: «Нет у них и общего самоназвания, если не считать слова таулула, т. е. горцы, каким они отличают себя от жителей степной полосы. Русские названия этих народов происходят от самоназвания к̑арачайлыла и малк̑арлыла... В прошлом у балкарцев не было общего названия. Термин малк̑арлыла относится лишь к населению ущелья р. Восточный Черек (так называемое Балкарское ущелье). Жителей других ущелий Балкарии именовали: безенгиевцами (бызынгылыла) — в верховьях р. Западный Черек, хуламцами (холамлыла — по среднему течению р. Западный Черек), чегемцами (чегемлиле — в Чегемском ущелье) и урусбиевцами (баксанчыла) в Баксанском ущелье, которым владели феодалы Урусбиевы»¹.

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

Нам не понятна позиция автора и его последователей в этом вопросе, полагающих, что в интересующем нас плане термин «таулула» можно «не считать» («если не считать слова таулула»), т. е. игнорировать как нечто случайное и несущественное. На наш взгляд, термин имел бы самое прямое отношение к теме даже и в том случае, если бы балкарцы действительно отличали бы им себя только от «жителей степной полосы», как то следует из цитируемой формулировки. Однако сфера применения термина значительно шире. Странно, что вне поля зрения автора оказалось главное: тем же самым термином «таулу» («горцы») балкарцы отличают себя не только от населения предгорно-плоскостной зоны, но и от других народов высокогорного Кавказа — точно таких же горцев, как и они сами, т. е. осетин, рачинцев, сванов и др. Отсюда со всей опре-

деленностью вытекает, что при явной очевидности изначальный ландшафтно-географический смысл термина фактически играет второстепенную роль, он давно уже вытеснен функциями этнического маркера. Говоря проще, это именно этноним, и ничто другое.

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

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

Авторы коллективной сводной работы «Очерки истории балкарского народа», касаясь рассматриваемого вопроса, пишут: «Балкарцы сами себя называют «таулу», что означает «житель гор»⁴. Как видно, основной лексический

смысл этнонима они опять-таки склонны видеть в пространственно-географическом понятии, а не в эндоэтнонимическом, терминологическом обозначении, т. е. этническом самоназвании, что, конечно, является заблуждением уважаемых ученых.

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

Каким образом и когда мог возникнуть этноним «таулу»? Изучение многочисленных фольклорно-этнографических записей, оставленных дореволюционными авторами, и материалов, собранных в 1950—1980 гг., дает ключ к пониманию этой проблемы. Общеизвестна роль исторической памяти народа как элемента, сохранившего традиционное фольклорно-этнографическое восприятие этнического самоназвания.

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

Согласно преданию, полное истребление полчищами Тимура жителей названных мест предотвратил опытный военачальник, мудрый и храбрый Таулу.

Настоящее его имя остается неизвестным. Он спасает часть своих людей от истребления, укрыв в горах Черекского, Хуламо-Безенгийского, Чегемского и Баксанского ущелий, где в то время основными жителями были дигорцы.

Но завоеватели во главе с Тимуром проникают и туда, по пути истребляя оседлое население и спасающихся новопришельцев. Все же для некоторых из них горы, ущелья и пещеры стали надежным местом укрытия. Существуют легенды и предания, а в ущельях Балкарии сохранился

также ряд топонимов, связанных с походом Тимура в горы. Уместно вспомнить здесь мнение Х. А. Хизриева, одного из ведущих специалистов-историков по этому периоду: «Совокупность фактов убеждает в том, что поход Тимура против Кулы и Тауса проходил... в Кабардино-Балкарии. По преданию, начальник отряда, преградившего путь Тимуру в Баксанском ущелье, носил имя Таусо, а в Чегемском ущелье — Тотур. В интересах надежности тыла и безопасности войска Тимур, закончив один поход, не шел дальше, в соседние районы, а возвращался на отдых в свою ставку в Пятигорске, а впоследствии — на р. Куму»⁵.

Много интересных легенд сохранилось в народной памяти о Тотуре, как о сподвижнике Таулу, где в одних повествовательных источниках называют его ханом, в других — военачальником, в третьих — временщиком. Его имя больше связывают с Баксанским ущельем. Двух его старших сыновей убивают в районе Былыма, а двух малолетних завоеватели забирают с собой. Последний бой был дан Тотуром на правом берегу реки Жайык (Баксан), напротив нынешнего с. Заюково, где погибла вся его дружина. В народной памяти сохранилась следующая императивная формула, воспевающая его доблесть:

Тотур кибик, агъач садакъан атхын,
Таусо кибик, къамагъ бла булгъагъын⁶.

Чтобы ты из арбалета стрелял, как Тотур,
Чтобы ты мечом пользовался, как Таусо.

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

Одно из преданий гласит, что ставка Тимура — «кош» — находилась напротив поселений Бештамак (нынешние с. Яникой и Шалушка), несколько ниже с. Лечинкай, в ущелье Кишбек. Далее устные предания говорят, что Таулу, создав небольшие отряды из ополченцев, старался мстить врагу как мог: устраивал засады, освобождал людей из плена, совершал набеги на ставку Тимура, угонял лошадей. Оставшиеся в живых сподвижники, в знак при-

знания заслуг своего предводителя, стали величать его Таулу (Горец), себя же стали называть таулу, таулула, Таулуну туудугъу, т. е. детьми Таулу, потомками Таулу, наследниками Таулу. Со временем антропоним Таулу превратился в самоназвание народа.

В этой фольклорной версии генезиса этнонима нетрудно заметить проявление широко распространенной закономерности, о которой пишет В. А. Никонов: «Имя родоначальника при родовом строе могло стать основой наименования его потомков. Однако в действительности едва ли таковы многие этнонимы бесписьменных времен, когда о предках ходили смутные легенды, густо перемешанные с фактическими вымыслами. Чаще как раз обратное: этноним, кажущийся патронимичным, породил имя мифического предка... Подлинно патронимических этнонимов гораздо меньше, чем кажется»⁷.

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

Появление, а затем и окончательное утверждение этнонима «узбек» связано с именем выдающегося хана Золотой Орды — Узбека. Известно, что при нем государство достигло своего экономического и политического могущества.

По преданию, этноним «таулу» утвердился с XV в., когда часть тюркоязычных племен Маджарии: чычхансау, чоча, карачай, каракиргиз, адай, бечел, сюйюндюк, саяк, сюек, жилиан, боташ, карабуга, актай, генжетай, асан, кочхар, теке — осела в современных ущельях Кабардино-Балкарии, ассимилируя родственные дигорские племена, которые тоже спаслись от полчищ завоевателей. Названия ряда указанных племен ныне встречаются в фамильных образованиях балкаро-карачаевцев, а большая же часть племен вымерла вследствие чумы и холеры, свирепствовавших тогда в горах, не сохранились и их названия. С закреплением за балкаро-карачаевцами эндоэтнонима «таулу» в новых этнотерриториальных условиях начинают формироваться основные атрибуты этноса: язык, политическая и материальная культура, психологический склад, этническое самосознание, а также важнейшие признаки социально-этнографических регуляторов общества: этикет, геронтократия, народный парламент, судебноп-правовая система, религия и т. д.

В. Миллер и М. Ковалевский, побывавшие в 1884 г. в

Большой Балкарии, писали, что «в отдаленные времена пришли в эти места предки нынешних балкарцев, по народному преданию, из Маджар... развалины которых находятся на берегу реки Кумы»⁹.

В роли этнонима слово «маджар» часто встречается в фольклоре, фигурирует оно и в зачинном контексте «Песни о Бийнегере». Чтобы спасти оказавшегося на неприступной скале охотника-княжича, люди сходятся из различных ущелий, собирательное племенное обозначение которым дает сама историческая память народа:

Мажар къауум къуугъун таба келдиде.

Къая ыранда бий улун эследиде.

Къайгъы болуп, кёп амалла этдиде,

Болалмайын, ызларына кетдиде¹⁰.

Племя маджар отовсюду по призыву пришло.

На выступе скалы княжича увидели.

Обеспокоенные, много усилий приложили,

Но, беспомощные, обратно вернулись.

Какое единое этнонациональное название могли носить прямые предки балкаро-карачаевцев до появления самоназвания таулу? Однозначный ответ здесь невозможен, поскольку под предками принято подразумевать несколько этнических компонентов. В данной связи речь может идти исключительно о демографических изменениях в XIV—XV вв., когда наряду с тюркско-маджарским пластом в степях Северного Кавказа видное место занимал алано-дигорский этнический массив, что подтверждается обнаружением в Маджарах «пряслицы конца XIII — начала XIV в. с осетинской надписью, выдержанной в нормах дигорского диалекта»¹¹.

В XV в. словоформы «алан» и «кипчак» постепенно стали вытесняться различными родоплеменными обозначениями и почти не употреблялись, что объяснялось потерей государственности аланами и кипчаками — в XIII веке. Распад же государства (куда они входили в XIV—XV вв.) привел к оживлению в их среде пережитков патриархально-родового прошлого и замене названий крупных раннегосударственных объединений мелкими родоплеменными. Это были такие субэтнические племенные названия, в рамках собственно маджар и алан, как дюгер-маджар, кыргыз-маджар, къарачай-маджар, балгар (малкар)-маджар, адай-маджар, суюндюк-маджар, бечел-маджар, асан-маджар и т. д. По преданиям, таких племенных подразделений было сорок — это число является традиционным у древних тюрков при обозначении полноты, закончен-

ности чего-либо, а в данном случае — крупного родоплеменного объединения.

Подобного содержания предания и легенды записывались многими собирателями материалов по фольклору и этнографии. Правда, эти записи не сохранились полностью. Во время экспедиций 1950—1980 гг. зафиксированы легенды, повествующие о вынужденном переселении балкаро-карачаевцев из Маджарии в ущелья Центрального Кавказа, в связи с чем они были окончательно загнаны в горы, а Маджария была заселена после значительного ослабления, а затем и падения в 1502 г. Большой Орды иными родоплеменными образованиями. После этих событий Северный Кавказ отходит из владений Большой Орды к Крымскому ханству.

Опираясь на устную традицию, В. Н. Кудашев вполне справедливо констатировал, что «предание говорит о переселении кабардинцев с берегов Черного моря, но не указывает время этого переселения. По этому сказанию, кабардинцы встретили на новых местах татарские (маджарские, балкаро-карачаевские. — Х. М.) поселения, отодвинули их в степи или заперли в горных ущельях, а сами поселились на их местах»¹². Мы склонны считать, что оставшиеся в степи маджарские племена в конце XV — начале XVI в. и позже могли влиться в состав Тюменского ханства, Кабарды, дагестанских и вайнахских племен.

Дигорский язык в горах Балкарии сохранялся до XVIII в., о чем говорит, помимо полевых материалов, исторический документ 1743 г., в котором речь идет о языке и быте чегемцев, безенгиевцев, холамцев, балкарцев: «...язык у них особый, они же употребляют и татарский язык»¹³. Под этим «особым языком» имелся в виду дигорский язык, который, очевидно, исчез в Балкарии в конце XVIII в. Парным и десятизначным дигорским счетом, который называли в народе «дюгер санау», балкарцы пользовались еще в 1960—1970 гг. Многие старики рассказывали, что их деды знали дигорский язык и могли исполнять на нем песни. С. К. Бабаев и В. П. Крикунов в 1961 г., ссылаясь на работу В. И. Абаева «Общие элементы в языке осетин, балкарцев и карачаевцев», писали, что «в Балкарии сохранился древнеиранский десятичный счет, который в Осетии уже исчез; его удалось зафиксировать только в некоторых дигорских районах у пастухов, которые называют этот счет «балкарским»¹⁴. Эти документы еще раз подтверждают исключительную этническую близость балкаро-карачаевцев и дигорцев, истоки которой надо

искать, очевидно, в глубокой древности на обширном геополитическом пространстве Центрального Кавказа.

Свое отношение к этому вопросу высказал и известный осетинский ученый Б. А. Алборов: «...дигорцы никогда не называли себя «ирон», а «дигор»; у Моисея Хоренского — Ашдигор, то есть дигорцы асские, выходцы из Асы, Балкарии (позднейшей)»¹⁵.

У балкарцев же бытовала устойчивая этническая формула: «Дюгерлиле — керти таулулалла» — «Дигорцы — настоящие таулу».

«После занятия предками современных балкарцев их нынешней территории, занимаемой до них аланами, определенная часть алан оставалась на прежнем месте и постоянно смешивалась с новыми поселенцами, приняв, как мы уже отмечали, участие в их этногенезе», — пишет другой известный осетинский ученый А. Х. Магомедов¹⁶.

Убедительное подтверждение всему сказанному мы находим и в фольклорных источниках. Свое отношение к Таулу в народе выражали следующими изречениями: «биз Таулуну къанынданбыз» — «мы из крови (плоти) Таулу»; «биз Таулуну халкъыбыз» — «мы — народ Таулу»; «биз Таулуну балаларыбыз» — «мы — дети Таулу»; «биз Таулуну адамларыбыз» — «мы — люди Таулу»; «биз Таулуну жугъунданбыз» — «мы — из племени Таулу»; «биз Таулуну жамауатынданбыз» — «мы — из общины Таулу»; «Баш атабыз Таулуду» — «Глава нашего племени — Таулу».

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

Нижеприведенные поэтические строки, выражающие отношение предков балкаро-карачаевцев к предводителю и объединителю различных родов и племен, очевидно, были созданы спустя какое-то время после смерти легендарного Таулу:

Кѳп жилялла Таулу Элинде анала.
Кѳп салынды ауур-ауур жарала.
Жараланы къолу бла сылай эд.
«Къоркъмагъыз!» — деп, кѳплеге кѳл сала эд.
Къыйынылыкъда кѳзлерин ол жапмады.
Бир кечени тѳшегинде жатмады.
Сен болгъаненг Таулу Элни атасы,
Ачы кюнде жамауатны къаласы¹⁷.

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

Фактурный анализ произведения убеждает нас в том, что сигнификат (смысл имени) «Таулу Эль» в данном контексте выражает понятие «страна Таулу», «земля Таулу», «общество Таулу», «край Таулу», неся в себе этнополитическое и этнотерриториальное обозначение.

Как видно из внутренних повествовательных особенностей поэтического текста, для особого выражения боли и страдания певцами употреблен редко встречающийся индигенный, поэтико-стилевой модус — оксюморон «ачы кюнле» — «горькие дни», что в высшей степени подчеркивает горе, постигшее всю общину.

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

Мача къарс киби, дауур этип турмайыкъ!
Таулуну къанындан болгъаныбызны унутмайыкъ!
Таулу этген осуатын бузмайыкъ!
Бир бирибизге Таулу айтханча болайыкъ!
Къартха, къарыусузгъа билеклик этейик!
Амалгъа кёре, терсликлени кечейик!
Согалагъа энчи оноу этейик!¹⁸

Довольно шуметь нам, словно трещеткам!
Да не забудем, что мы из плоти Таулу!
Не будем нарушать заповеди, оставленные Таулу!
Будем относиться друг к другу, как завещал Таулу!
Будем опорой для старых и слабых!
По возможности простим несправедные поступки,
Согаевым вынесем особое решение!

Предания о Таулу пока еще не собраны полностью и не проанализированы. Дважды упоминает о нем В. Н. Кудашев в своих «Исторических сведениях»¹⁹. В одной из работ Х. О. Лайпанова²⁰ дается краткое, но ценное сообщение о Таулу, а по мотивам преданий о нем карачаевские

писатели Х. Байрамукова (1977) и М. Батчаев (1978) создали замечательные художественно-литературные произведения. По данным материалов народной памяти и отдельных публикаций по Балкарии XIX — начала XX в. В. Н. Кудашев делает весьма интересные выводы: «...потомки рода Таулу составляют население поселка Сауты (Большая Балкария.—Х. М.). Дальше предание рассказывает, что из Маджарии пришли два брата царской крови Бадиль и Басиат... Так образовалось «маджар эль», или балкарское общество. Басиату предание приписывает и самую организацию общества, деление на сословия и создание учреждений»²¹.

На наш взгляд, не исключена вероятность, что многие сюжеты и мотивы устной словесности о Таулу могли быть со временем перенесены на другой фольклорный персонаж — Басиата, более позднего видного деятеля Таулу Эль, сыгравшего заметную роль в истории общины.

О большой роли Басиата в судьбе карачаево-балкарского народа говорит ряд связанных с его именем выражений, этических категорий, клятвенных формул: «басиат сый» — «княжеское почитание», «басиат адет» — «княжеский этикет», «басиат намыс» — «княжеское достоинство», «басиат кьош» — «княжеская ставка», «Тейри, Басиат Таулуну сайлагъанлай сыйларбыз» — «Клянусь Тейри, будем почитать, как почитал Басиат Таулу», «Тейри, Басиат Таулуну кергенлей керюрбюз» — «Клянусь Тейри, будем уважать, как уважал Басиат Таулу».

Разработка проблемы этногенеза, равно как и вопроса этнической истории любого народа, должна вестись с учетом специфики как внутриэтнических процессов, так и с привлечением материалов из этнонимии родственных по языку и происхождению народов. Так, много интересного и удивительного мы нашли в трудах современных татарских ученых. В статье «Татарская гидронимия» доктор филологических наук Ф. Г. Гарипова проводит параллели между татарскими и карачаево-балкарскими микроэтнонимами, содержание которых дает повод для серьезного размышления: «Тау или таулы восходят к этнониму тау и его параллелям таулы, каратаулы (очевидно, карачайлы.—Х. М.). Этноним тау встречается на востоке, например, у тубаларов Горного Алтая. Древние предания связывают этноним тау с огузами: одного из шести легендарных сыновей звали Таг (Тау.—Х. М.). Этноним таулы, тау имеется у узбеков, таг, даглы — у туркмен, ай туу — у киргизов, у тувинцев и каракалпаков — тау, у башкир — тавлы,

каратаулы. Тау рассматривается и как разветвление кипчаков.

Жители с. Муслюмово Чистопольского р-на, а также населенных пунктов Мингер и Татарская Икшурма Сабинского р-на (в то же время жители окрестных Мингеру и татарской Икшурме деревень) называют себя самоназванием «таулы», «таулылар» (горцы). По сведениям С. Kahn, бывшего на Баксане в 1892 г., население обществ урусби (на Баксане), чехем (на Чегеме), хулам и бизингер (на Урване) и балкар (на Череке) называло себя «таулу», т. е. горцами, говорило на тюркском наречии и обитало некогда в степях, откуда вытеснено на нынешние места кабардинцами... Интересно то, что жители дер. Муслюмово Чистопольского р-на и дер. Черемшан Апастовского р-на жителей окрестных деревень и всех татар называют чегемами. Балкарцев, проживающих в Чегемском ущелье, называют «чегемами». Возможно, есть какая-то историческая взаимосвязь между этнонимами таулы «горцы» и чегем «чегемы» Кабардино-Балкарской Республики, а также жителями современного Татарстана. По известным историческим причинам часть тауларов и чегемов может оказаться и в наших краях»²².

Нам представляется, что данный пример поможет более уверенному изучению проблемы этнического самоназвания балкаро-карачаевцев, так как опирается на исследования аналогичной проблемы у родственных тюркоязычных народов. Ибо считать простыми этнонимическими созвучиями-совпадениями термины «таулу» и «чегем» у татар и балкаро-карачаевцев никак нельзя. Данные этнонимы-самоназвания бытуют и у туркмен — прямых потомков огузов.

Обстоятельное изучение этой проблемы позволяет утверждать, что из всех тюркоязычных народов России и стран СНГ более близки этнически к балкаро-карачаевцам татары, среди которых по своему количеству маджары составляли значительный субэтнический массив.

Все это дает нам основание предположить, что этноним «таулу» мог быть устойчивым в обозначении одного из сокока маджарских племен, проникших в ущелья современной Балкарии после известных событий XV и самого начала XVI в. А легендарный вождь-полководец, носитель антропонима Таулу, скорее принадлежал к племени маджар-таулу, которое состояло из ряда подплемен, родов, фратрий и т. д.

Какие бы тяжелейшие условия средневековой дикости не пришлось испытать народу благодаря своему генофон-

ду, культуре памяти и высокому эстетическому уровню народной художественной словесности, которая успешно передавалась из поколения в поколение, он смог через века пронести свою самобытную духовную культуру и этническое самоназвание. Здесь уместно привести высказывание В. Гумбольдта, который, говоря о человеческой мысли, как о величайшем феномене в развитии всего прогрессивного, писал, что «даже то, что является плодом духа и образа мыслей — наука, искусство, нравственные институты, — теряет духовность и становится материей, если дух ее все время не оживляет его. Все это связано с природой мысли, которая сможет быть сохранена, только будучи мыслима»²³.

Хотя и не широко, антропоним Таулу все же встречался в тюркской этнической среде. Татарский историк Ризитдин Фахретдин в одной из своих работ о ханах Золотой Орды пишет: «Утверждение русских историков о том, что будто бы Джанибек-хан был убит Бирдебеком и это дело было организовано вельможей по имени Таулыбий, по нашему мнению, является безосновательным».

О роли маджар в становлении карачаево-балкарского этноса убедительно говорится в статье В. М. Батчаева «Мы пришли из Маджар»: факт или вымысел?»²⁴. Не будет преувеличением сказать, что в ней автор впервые в исторической науке обращается к сложным этноисторическим процессам на Северном Кавказе в XV — самом начале XVI в. Изучив все доступные материалы по археологии, источниковедению, фольклору, ономастике и т. д., автор делает ценные выводы по этническому составу, языку и антропологическому типу проникших из степей в ущелья и горы маджар. «Если в Балкарии с приходом маджарцев возобладала тюркская речь, то в Дигории пришельцы, надо полагать, оказались в меньшинстве. Дело в том, что само понятие «таулу» — «горец» могло возникнуть, как считают лингвисты, в тот промежуточный этап, когда основная масса тюркоязычных предков балкарцев (в данном случае это «маджарцы» — общие предки дигорцев и балкарцев) еще оставалась на равнине, но какая-то часть их уже стала проникать в горы, и, следовательно, возникла необходимость терминологически дифференцировать две группы одного этноса по ландшафтно-географическому признаку»²⁵, — пишет В. М. Батчаев.

Эти слова ученого являются первым серьезным размышлением о переломном моменте в становлении собственно балкарско-карачаевского этноса в XV в. Я же хочу добавить, что географический признак в слове «таулу» никак не присутствует и оно всецело выражает этническое

смысловое значение. Более того, оно настолько глубоко укоренилось как этническое самоназвание балкаро-карачаевцев, что не оставляет сомнения в истинности подобного этнонима.

Живших же в степи своих собратьев балкаро-карачаевцы еще долго продолжали называть маджарами, но не таулу, дифференцируя себя от них и этнически. Еще в 1960—1970 гг. редко, но можно было услышать выражение при обращении друг к другу: «Сен не дукъум мажарлыса?» — «Что ты за мажарец?»

В маджарах В. М. Батчаев в основном склонен видеть кипчаков-половцев и ассимилированных ими алан, тогда как в состав «маджар» входил главным образом живший в докипчакское время внушительный тюркоязычный массив племен на огромной территории Евразии.

Ссылаясь на исследования К. Багрянородного и других ученых, известный татарский филолог М. З. Закиев пишет: «Маджары, как и все другие древние тюркские племена, в различный период принимали и другие официальные этнонимы: во время господства тюрков и узов (огузов) их часто именовали общим именем турков и узов... В период Золотой Орды и после ее распада они приняли официальное название татар, а южная их часть — *ногай*»²⁶.

Опираясь на достоверные научные источники и труды известных ученых прошлого века, историк Р. Г. Мухамедова приходит к выводу, что племенное название самой крупной субэтнической группы современных татар-мишарей восходит к этнониму «маджар», где в терминологическом звучании же произошла незначительная фонетическая трансформация: «На территории старинного Алатырского уезда сосредоточено основное ядро «цокающей» группы татар-мишарей... топонимические названия с именем «маджар» в пределах бывшей Казанской губернии бытуют на правом горном берегу Волги, а именно в Татарском уезде», — пишет она в статье «К проблеме этногенеза татар-мишарей»²⁷. Как известно, жители Черекского ущелья Балкарии по сей день говорят на древнейшем цокающем диалекте кипчакского языка тюркской языковой группы.

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

ногайцев, кумыков, осетин и кабардинцев. Вспомним слова Ш. Ногмова: «...по преданиям известно, что некоторые из маджар соединились с нашими предками»²⁸ — или же суждения В. Н. Кудашева²⁹. Сообщение Ш. Ногмова со слов самих балкарцев о том, что они «составились из остатка племени Болгарских народов»³⁰, следует понимать так, что в исторической памяти балкарцев преклонного возраста тогда могли сохраниться предания о болгарском происхождении маджар.

В связи со сказанным целесообразно остановиться на этнониме «малкъар» («балкъар»), топониме и антропониме Малкъар (Балкъар), о которых в исторической науке существуют разные мнения. Хронологически первое употребление в официальных русских документах этнонима «балкары» относится к 1629 г., когда воевода Терского города И. А. Дашков сообщал в Посольский приказ о проживании в Черекском ущелье народа «балкар»³¹. С этого времени во всех официальных российских документах в обозначении общепалкарского этнического единства в основном начинает утверждаться этот экзоэтноним. В своем сообщении о политической ориентации нашего народа в 1787 г. П. Г. Бутков употребляет термин «балкарцы»: «...от зависимости кабардинцев еще в марте 1787 г. отрекались и просили принять их в подданство (российское.— Х. М.) с тем, чтоб дано им было защищение от нападений кабардинцев, которые, видя слабое балкарское состояние, начали вдаль простираť свое на них притязание: на сие самое балкарцы жаловались и в 1794 г.»³².

Так, в Предписаниях 1849—1850 гг. употребляются термины «балкарские народы», «балкарские общества»³³. В Докладной записке канцелярии военного министра от апреля 1852 г. о депутации горских обществ, прибывшей для аудиенции с государем императором Николаем I, употребляются термины «пять горских обществ Балкарии» или «депутаты от Балкарии»³⁴.

С большой долей вероятности мы можем утверждать, что термины «пять горских обществ Балкарии», «горские общества Балкарии», «горские общества» являются прямой калькой с устоявшихся национальных политических терминов в карачаево-балкарском этническом сознании — «беш Таулу Эль» («пять обществ (общин) Таулу») и «Таулу Элле» («общества Таулу»), где в зависимости от контекста словоформа «таулу» понималась либо в значении всей общины Таулу Эль, либо ущелья.

В своем Прощении к государю императору в январе 1853 г. депутация всех ущелий уже себя называла «бал-

карцами»³⁵. В официальной документации данный термин приобретает устойчивый характер, хотя в среде самого этноса продолжают пользоваться родным для них эндоэтнонимом «таулу».

О географическом понятии Малкър (Балкър) в 1992 г. В. Батчаевым была написана интересная работа «Болгар и Балкар: К вопросу о взаимосвязи этнонимов»³⁶, в которой автором используется много разнообразных источников.

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

Как известно, этот вопрос впервые затронул Мисост Абаев, приводя фольклорный сюжет о некоем охотнике Малкаре³⁷. К сожалению, М. Абаев ограничился передачей одного из сюжетных элементов предания, но им упущены почему-то другие, на наш взгляд, имеющие более весомое значение в повествовательной цепи об этой личности.

Говоря о данном фольклорном сюжете, В. Батчаев осторожно замечает, «что вовсе не обязательно понимать историзм буквально, т. е. видеть в Малкаре конкретную историческую личность. Скорее, речь может идти о персонификации, пришедших с равнины предков — «малкарцев» (балкарцев) в образе пришельца Малкара, подобно тому, как предки кабардинцев персонифицировали себя в образе легендарного князя Кабарда»³⁸. В любом случае, с фольклорными сюжетами следует обращаться осторожно, а изучать их надо комплексно.

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

Однако считаем необходимым кратко сообщить сюжет следующей легенды о нем. На поляне Хорбадын Къулакъ, что располагается на солнечной стороне Верхней Балкарии, находился некогда дом-крепость Малкара. Развалины его говорят о том, что длина его составляла 12 м, ширина — 6, а этажей было 3. В нескольких метрах от него находились игровые площадки, сад, помещение для хранения оружия и т. д. Замок феодала со всех сторон был окружен

высокими стенами. Из девяти сыновей Малкара семеро были женаты и имели детей. Поздно ночью с десятками людей, по поручению Басиата, на этот замок напал Мысак и перебил всех мужчин, в том числе и детей. На защиту Малкара и его детей сразу же выступила охрана и многие жители аулов Зылгы и Кюнлюм, но находившиеся в засаде у речки Чайнашки хорошо вооруженные люди, которые пришли из степей, легко их одолели, и в Большой Балкарии установилась власть Басиата и Мысаки.

В течение нескольких веков Басиатовы строго запрещали что-либо рассказывать в своей общине об этом трагическом событии, как бы считая некогда случившееся явление своим родовым позором и темным пятном в истории своей фратрии.

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

Следует подчеркнуть, что посредством художественно-образных и сюжетно-повествовательных систем в песнях, легендах и преданиях о Таулу, Тотуре, Таусо, Малкаре, Басиате, Мысаке наш народ старался выразить накопленную веками свою духовную и физическую силу, благодаря которой он и смог выжить в исключительно суровых условиях этого периода.

Несмотря на огромное количество сохранившихся устных сведений о Таулу в Балкарии и Карачае, увлеченные сомнительной идеей об исключительно киммерийском, скифском, аланском, а порой и гуннско-булгарском происхождении, некоторые балкарские ученые не обращали внимания на подлинную историю своего народа XV — начала XVI в., когда судьба распорядилась так, что он оказался географически оторванным от тюркоязычного мира, но во всем многообразии сохранил песни, устные повествования и музыкальные гимны о мифологических персонажах, а также сказки, предания, мотивы и сюжеты эпических памятников, восходящие к словесной культуре древних тюрков.

Проблема самоназвания балкарцев и карачаевцев не была раскрыта и на страницах солидных научных изданий. Так, группа авторов «Истории народов Северного Кавказа»³⁹ приводит источник середины XVIII в. о балкарцах, где говорится: «Пятый народ (балкарцы. — Х. М.)

состоит в разных пяти волостях и оным звание свое имеет. А общего всему народу звания нет...»⁴⁰ — и оставляет его без всяких комментариев.

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

Рассуждая на тему об этническом самоназвании балкаро-карачаевцев в IX главе «Истории народов Северного Кавказа», группа авторов (Е. П. Алексеева, И. М. Мизиев, М. Ю. Мужухоев, В. Х. Тменов, А. Р. Шихсаидов) впервые смогла в некоторой степени преодолеть традиционное ошибочное мнение о национальном этноисторическом терминологическом обозначении словоформы «таулу» и приблизилась к научному ее обоснованию, дав следующее объяснение: «Самоназвание отдельных групп: к̆арачайлыла, малк̆арлыла, бызынгылыла, чегемлиле и др. Кабардинцы, помимо «балк̆эр» или «к̆ушх̆э» (горцы), называли их «бах̆сэн к̆ушх̆э», «шэд̆жэм к̆ушх̆э», что значит «горцы Баксана» и «горцы Чегема». Надо полагать, что эти названия означали не только место жительства отдельных групп балкарцев и карачаевцев. Под этими названиями подразумевалось объединение. Очевидно, это были самоуправляющиеся полунезависимые сельские общины, представляющие собой раннефеодалные образования с чертами государственности»⁴¹.

Не избежала ошибок в этом вопросе и такой известный этнограф, как Н. Г. Волкова, сделавшая много в исследовании ряда проблем караево-балкарской этнографии. Изучая данную тему, она осталась в плену устоявшихся в исторической науке стереотипов. Так, касаясь проблем этнонимии и субэтнических названий караево-балкарцев, Н. Г. Волкова пишет: «Единство происхождения караево-балкарцев и балкарцев, единый язык этих народов, общие исторические судьбы, общность их культур позволяют и в настоящее время говорить о караево-балкарцах как о едином народе. Однако, несмотря на культурно-языковое единство, у этих народов отсутствует общее самоназвание. Общего самоназвания не имеет и население пяти ущелий

Центрального Кавказа, известное в настоящее время под названием балкарцев... Отсутствие общего самоназвания у этих народов, вполне вероятно, связано с тем, что в этногенезе карачаево-балкарцев участвовали различные тюркоязычные родоплеменные группы, не имевшие общего самоназвания, последующая географическая изоляция и территориальная разобщенность которых не способствовали в дальнейшем оформлению единого карачаево-балкарского самоназвания.

В настоящее время в качестве общего самоназвания среди карачаевцев и балкарцев употребляется имя таулула, т. е. «горцы», — термин хотя и тюркский по своей природе, но явно воспринятый карачаево-балкарцами от равнинного населения»⁴².

Несостоятельность подобных выводов очевидна. Во-первых, непонятно, на каком основании автор полагает, будто слово «таулула» балкарцами и карачаевцами употребляется только «в настоящее время». Если следовать логике Н. Г. Волковой, то те и другие стали горцами только «в настоящее время», что абсурдно. Во-вторых, столь же бездоказательна и мысль, будто термин «таулу» «воспринят от равнинного населения». Тот факт, что кабардинцы действительно называют балкарцев и карачаевцев (как, впрочем, и осетин, чеченцев и ингушей) «кушха» (горцы), еще ни о чем не говорит, так как подобная терминологическая дифференциация подразумевается сама собой в силу очевидности самого факта. Здесь важнее то, что сами балкарцы могли называть себя горцами только в том случае, если какая-то часть их собственного этноса продолжала бы обитать на равнине.

Ведь известно, что самоназвание народа утверждается на протяжении столетий в его этническом сознании и искусственного здесь быть ничего не может. Конечно же, часть равнинного (тюркского) населения, как мы подчеркнули выше, проникшая в горы сначала в XV в., а затем повторно в самом начале XVI в., нарекла себя этническим самоназванием «таулу». А свою страну она называла Таулу Эль, имея до самого конца XVIII в. единый, выборный парламентско-правовой орган Халкъ Тёре. Тесному сплочению населения всех ущелий не могли помешать никакие пространственно-географические сложности места обитания. Жесткость правления верховных князей-олиев, беспрекословное подчинение решениям Халкъ Тёре всех социальных и сословных представительств общества, как подчеркивал Мисост Абаев, способствовали консолидации всего населения.

Касаясь этнонима «басиан» или «басиани», Н. Г. Волкова буквально повторяет мнение Л. И. Лаврова о дате надписи на Цховатском кресте (XIV—XV вв.), где впервые упоминается термин «басиане»⁴³. Правомернее, на наш взгляд, отнести данную надпись к середине или второй половине XV в., так как именно тогда аристократическая патронимия во главе с Басиатом смогла утвердить свое господство в Большой Балкарии. Население же всех ущелий под термином «басиатлары» понимало группу родственных аристократических клановых объединений: Абаевых, Айдаболовых, Жанхотовых, Бийевых, Шакмановых, Шахановых, которые, согласно канонам геронтократии, весьма почитали своего пращура из Маджар — Басиата.

Ценные мысли высказал об этом еще в начале XIX в. Г.-Ю. Клапрот: «Имя басианы произошло от их знаменитого предка. Раньше они жили в степях реки Кумы, их столица была Маджары. В результате войн они отступили в теперешние свои места»⁴⁴.

Вполне убедительно утверждение Л. И. Лаврова, который писал, что «грузинский термин «Басиан» применительно к Балкарскому ущелью происходит от родового имени «Басиат», которым называли себя таубии этого ущелья. Страна «Басиан», таким образом, должна означать территорию, принадлежащую владетельному роду — «Басиатовым»⁴⁵.

Когда же академик Иоганн Гюльденштедт в 1772 г. о всем этнотерриториальном массиве карачаево-балкарцев от Большой Балкарии до Архыза писал как о едином округе по языку и общинным учреждениям, называя его Басианией⁴⁶, конечно же, он не знал, что сами балкаро-карачаевцы употребляли специальные, устоявшиеся в их речи и сознании этнополитические термины, обозначающие единство их общины и народа: Таулу Эль и таулу.

В беседе с венгерским ученым Ж.-Ш. де Бессом в 1829 г. группа стариков-карачаевцев отвергла тезис о своем происхождении от древних венгров-мадьяр, но высказала мнение о единых маджарских этнических корнях народностей Орусби, Безенги, Чегем, Холам, Балкар и Дюгер.

Генерал-лейтенант русской службы Бларамберг в 1833 г. писал о карачаевцах следующее: «По их собственным утверждениям, они пришли на свою территорию из Маджара еще до того, как черкесы пришли в Кабарду»⁴⁷. Он же о балкарцах: «По старинному преданию, сохранившемуся среди них, они давно проживали в Кумских степях вплоть до Дона, но они не могут точно указать этот период. Их столица, которая, как утверждают, была великолеп-

ной, называлась Кирк-Маджар, что на их языке означает «сорок каменных строений». Они говорят, что развалины Маджара и есть то, что осталось от их столицы. Там жили многие из их князей»⁴⁸.

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

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

Известный кавказовед Башир Далгат в конце XIX в. в интересной этнографической статье «Поездка к Чегемским ледникам (Центральный Кавказ)», после беседы с долгожителями о заселении их предками ущелий, следующим образом аккумулировал мысли сказителей об их историческом прошлом: «Предание гласит, что предки нынешних балкарцев пришли сюда с Малки из Маджар, будучи теснимы многочисленными кабардинцами...»⁴⁹

Когда в своих «Секретных миссиях...» штабс-капитан барон Ф. Ф. Тарнау в 1839 г. писал, что «карачаевцы, чегемцы, балкарцы и урусбиевцы говорят языком татарским, весьма близким к наречию ногайскому. Черкесы не без основания полагают их ногайцами, бежавшими в горы во время нашествия монголов»⁵⁰, он не мог понять, что под «ногайцами» адыги имели в виду живших в южной степной зоне Северного Кавказа в XIV — начале XVI в. маджар, ставших жертвами не одной волны насилия, имевшего место в позднем средневековье.

Анализируя сюжеты и мотивы легенд и преданий о заселении кабардинцами нынешней территории, фольклорист А. А. Ципинов пишет: «В ранних преданиях нами зафиксированы и мотивы пребывания автохтонного населения, жившего на нынешней географической территории адыгов (кабардинцев.— Х. М.) до их прихода. Чаще аборигенами выступают ногайцы и татары... По свидетельству еще одного предания, названия многих местностей остались от живших здесь до прихода адыгов татар и ногайцев. Кызбурун — девичий нос, Жарарик (Жерарыкъ.— Х. М.) — земля худая, Балык — рыба, Кичибалык — маленькая рыба, Жицу (Жетисуу.— Х. М.) — семиречье»⁵¹.

Как видно, в поздних преданиях, с утерей понятия «маджар» (вспомним: у Ногмова и Кудашева было «мад-

жар»), со временем оно заменилось этнонимами «ногай» и «татар».

Интересное сообщение о бытовании в среде карачаевцев этнонима «каракиргиз» оставил Ламберти. Исходя из этого, Н. Г. Волкова заключает, что «термин каракиргиз» показывает «вторую», тюркскую, принадлежность этого народа, в середине XVII в. выражающуюся, в частности, в сохранении имени «каракиргиз»⁵².

Сохранение древнейшей докипчакской этнонимии «киргиз» в среде карачаевцев XVII в. скорее свидетельствует о том, что ее истоки идут из эпохи собственно маджар, которые поглотили не одно крупное племенное объединение.

Известно, что древние киргизы по языку были близки к уйгурам, а в IX—XIII вв. их государство достигло высочайшего развития, приводя в удивление соседние народы и страны. «В IX в. власть в Южной Сибири перешла к киргизам. В государстве енисейских киргизов сложился более высокий уровень экономического развития в виде господствующего земледелия, развитого скотоводства, при широком развитии добычи и обработки железа... Киргизское государство, однородное по своему происхождению и языку, выделялось оригинальной и высокой культурой»⁵³, — пишет известный историк А. И. Мартынов. Падение Киргизского государства превратило оседлое население в кочевников, которые вынуждены были приспособляться к различной родственной этнической среде в Великом Поясе Степей между Азией и Европой.

Не случайно в обрядовой песне «Боз алаша» — «Серый скакун» встречается словосочетание «къыргъыз жоргъа» — «киргизский иноходец», а в сказках и преданиях — «къыргъыз тарпан» — «киргизский тарпан»*. Нет сомнения, что эти понятия берут свои истоки из прошлой степной жизни балкаро-карачаевцев, где их предки тесно соприкасались с обширным микроэтническим тюркоязычным миром, и где особо ценили породу киргизских лошадей.

На наши вопросы, заданные во время экспедиций 1975—1980 гг. в Большой Балкарии, Безенги, Чегеме и Баксане, какие племена считались по преданиям наиболее древними, информаторы отвечали следующее: тюмен-маджар, хазар-маджар, ногъай-маджар, адай, асан, къарабугъа, боташ, акътай, следы которых в современных патрилинейных образованиях обнаруживаются уже с трудом. Так, могущественная патронимия Чегема — Согаевы относилась к племенному роду «адай». Не исчезли из памяти народа

* Вымерший подвид обыкновенной лошади.

Рачкауовы и безенгиевские Суюнчевы. Сохранились отголоски сюжетных преданий о родстве древних Басиатовых и Бердибиевых.

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

Алгъын, бурун Мажарладан хан къонакъла келдиле.
Ала Тазретлагъа кюнлюм бла эндиле.
Юч кюн бла кече озгъандан сора
Ала бешкъарышла сурагъанларын билдирдиле⁵⁷.

Из прежних, древних Маджар почетные гости прибыли.
Они к Тазретовым (Абаевым) с солнечной стороны спустились,
После трех дней и ночей гостевания
Они дали понять, что ищут краденых детей.

Нетрудно догадаться, что в словах текста «алгъын, бурун Мажарла» — «прежние, древние Маджары» выражается смутное воспоминание о прежней прародине балкаро-карачаевцев.

Подобная смысловая формула встречается один раз в карачаевском варианте «Песни о Бийнегере». В ней Бакса называется «алгъын, бурун» — «старый, прежний», где в контекст вкладывается понятие о прежнем месте проживания карачаевцев.

Известный балкарский поэт и собиратель фольклора Саид Османович Шахмурзаев в написанной им на основе сюжета народных преданий поэме «Тарихчиле» — «Истории» следующим образом выражает содержательные элементы одной из популярных легенд, зафиксированной им в 1926 г. у 136-летней сказительницы аула Думала Кудавой Хаммегер Темировны:

Алтынчысы: Мажарладан урлукъбуз,
Ала кетип, биз Мажардан тукъумбуз.

Шестая (версия): родом мы из Мажар.
Они (другие) исчезли, а наше племя из Мажар осталось.

По воспоминаниям Саида Османовича, еще в начале XX в. на устах у ряда долгожителей Карачая и Балкарии была популярной мотивация о прошлой маджарской жизни их предков, насильственно загнанных и вынужденно оказавшихся в горах вследствие указанных нами выше исторических катаклизмов, имевших место в XV—XVI вв. на территории Северного Кавказа.

Таким образом, многолетнее изучение рассматриваемой проблемы привело нас к следующим выводам: постоянным общим этническим самоназванием для всех субэтнических

групп карачаево-балкарцев был этноним «таулу», устоявшийся с первой половины XV в. и сохраняющийся по сей день. Следует отметить, что крайняя малоизученность этой проблемы привела к появлению ряда публикаций, весьма далеких от научной истины. Кабардинское название «къушхъэ» (горцы), на наш взгляд, является прямой калькой лексической единицы «таулу», хотя в это понятие адыги включают не только ландшафтно-географическую особенность места проживания балкаро-карачаевцев. Оно, несомненно, несет в себе этноплеменное, народно-национальное обозначение, так же, как и в карачаево-балкарском языке. Приставки же «балкъэр», «бахъсэн», «шэджэм» употребляются со словом «къушхъэ», чтобы выделить субэтнические группы карачаево-балкарского народа.

В карачаевской народной песне «Хасаука», где повествуется о неравном сражении местных жителей с отрядом генерала Эммануэля в 1828 г., говорится:

Тизгинлешип, Къарачайгъа жау кирди,
Батыр Къайтукъ сабийлеге кёл берди:
«Таулучукъла, сиз да ёсюп жетерсиз,
Бу къан дертни жуапларын этерсиз!»⁵⁸

Строем в Карачай вошел враг,
А храбрый Кайтук подбодрил детей:
«Таулучонки, вскоре вы вырастите
И будете за нашу кровь мстить!»

Употребив в диминутивной форме детерминант «таулу + чукъла» — «таулу + чонки», карачаевские певцы, конечно же традиционно, подразумевали этническую принадлежность своих детей, будущих защитников своей национальной общины, а не всех горцев вообще. Следует подчеркнуть, что только после Октябрьской революции этноним-самоназвание «таулу» в Карачае начал заметно вытесняться словоформой «къарачайлы».

Выдающиеся представители письменной поэтической словесности карачаево-балкарцев Дауд-Хаджи Шаваев, Кязим Мечиев, Исмаил Семенов, Керим Отаров, Кайсын Кулиев, Танзила Зумакулова и другие, обращаясь к своему этносу, как правило, употребляли словоформу «таулу».

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

Ой, мени таулу халкъым,
Къыйынлыкда жашайса.
Сен да, бир башха болмай —
Жаралы жугъутурса⁵⁹.

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

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

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

Араблыны кёзлери да, таулуну
Кёзлерича, бушуудан топ-толуду,
Хар жерде бушуу кёплугюн кёреме,
Хар факъыргъа саламымы береме⁶⁰.

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

Первая послереволюционная газета на карачаевском языке называлась «Таулу джашау» — «Жизнь таулу». Целью ее было ознакомить читателей с прошлой и настоящей жизнью карачаевского народа.

В 1930—1940 гг. была очень популярна лирическая песня «Таулу къызы джыры» — «Песня девушки-таулу», где женский монолог всецело был посвящен воспеванию тяжелой доли женщины в прошлом. Автором текста являлся талантливый карачаевский поэт Байкулов Даут.

Один из своих сборников поэм и стихотворений современный карачаевский поэт Азрет Семенов назвал «Тау бла таулу»⁶¹ — «Горы и таулу», а писатель Хамид Лайпанов — «Таулуну тангы»⁶² — «Утро таулу». И тот и другой использовали лексему «таулу» как традиционное этническое название своего народа.

Системно-аналитическое исследование пятидесяти номеров республиканской газеты «Заман» за 2000 г. показало, что лишь 10 % авторов научно-популярных статей по культуре, литературе, истории, фольклору и т. д. в качестве собственного этнонима употребляют лексему «малкъар». Остальные же предпочитают термин «таулу». Как видно,

эндоэтноним «таулу» оказался куда устойчивее экзоэтнонима «малкъар» (балкарец), который на родном языке по сей день не воспринимается как название всего народа.

Итак, мы можем констатировать, что самоназвание народа возникает в определенный исторический период в рамках этнического сознания общины, как выдающийся фактор ее этнической самоидентификации.

В своем становлении народ таулу избрал различные тюркские и алано-дигорские этнокомпоненты, что отразилось в его танцах, музыке, сюжетах и мотивах нартского эпоса, языческих и христианских персонажах, материальной и духовной культуре.

Позднее много песен, легенд и преданий старины, связанных с историей феодальной аристократической Кабарды и взаимоотношениями с ней, проникли в устную словесную художественно-поэтическую традицию балкаро-карачаевцев, что говорит о симбиозе и взаимообогащении культур, приведших к духовному обогащению многих поколений людей.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Лавров Л. И. Карачай и Балкария до 30-х годов XIX в. // Кавказский этнографический сборник. М., 1969. Т. 4. С. 55—56.

² Ческов Я. В. О социальной мотивированности древних этнонимов // Этнонимы. М., 1970. С. 46.

³ Агеева Р. А. Страны и народы: происхождение названий. М., 1990. С. 72.

⁴ Очерки истории балкарского народа. Нальчик, 1961. С. 26.

⁵ Хизриев Х. А. Историография походов Тимура на Северный Кавказ // Вопросы истории исторической науки Северного Кавказа и Дона. Грозный, 1985. Вып. 3. С. 198—199.

⁶ Архив КВИГИ, фольк. фонд, ед. хр. 13, д. 6.

⁷ Никонов В. А. Этнонимия // Этнонимы. М., 1970. С. 19.

⁸ Сикалиев А. И.-М. Ногайский героический эпос. Черкесск, 1994. С. 28, 30.

⁹ Карачаево-балкарский фольклор в дореволюционных записях и публикациях. Нальчик, 1983. С. 106.

¹⁰ Архив КВИГИ, фольк. фонд, ед. хр. 13, д. 6.

¹¹ Гутнов Ф. Х. Вадель генеалогических преданий осетин // Проблемы исторической этнографии осетин. Орджоникидзе, 1988. С. 55.

¹² Кудашев В. Н. Исторические сведения о кабардинском народе. Нальчик, 1991. С. 31.

¹³ Русско-осетинские отношения в XVIII в. Орджоникидзе, 1976. Т. 1. С. 37.

¹⁴ Очерки истории балкарского народа. С. 41.

¹⁵ Алборов Б. А. Некоторые вопросы осетинской филологии. Орджоникидзе, 1979. С. 185.

¹⁶ Магомедов А. Х. Осетия и осетины. Владикавказ; СПб., 1994. С. 112.

¹⁷ Архив КВИГИ, фольк. фонд, ед. хр. 13, д. 6.

- ¹⁸ Там же.
- ¹⁹ Кудашев В. Н. Указ, соч. С. 156—157.
- ²⁰ Лайпанов Х. О. К истории карачаевцев и балкарцев. Черкесск 1957. С. 10.
- ²¹ Кудашев В. Н. Указ, соч. С. 157.
- ²² Гарипова Ф. Г. Татарская гидронимия // Вопросы этногенеза татарского народа по данным гидронимии. Казань, 1998. С. 571.
- ²³ Гумбольдт В. Язык и философия культуры. М., 1985. С. 299—300.
- ²⁴ Батчаев В. М. «Мы пришли из Маджар»: факт или вымысел? // Вопросы средневековой археологии Северного Кавказа, Черкесск, 1988. С. 160—177.
- ²⁵ Там же, С. 172.
- ²⁶ Закиев М. З. О мытарях и мадьярах // Татария. Казань, 1987. С. 283.
- ²⁷ Мухамедова Р. Г. К проблеме этногенеза татар-мишарей // Там же. С. 250.
- ²⁸ Ногмов Ш. История адыгейского народа. Нальчик, 1982. С. 43.
- ²⁹ Кудашев В. Н. Указ соч. С. 31.
- ³⁰ Думанов Х. М. Ногмов о происхождении балкарцев // Этнографический сборник. Нальчик, 1984. С. 95.
- ³¹ Кабардино-русские отношения в XVI—XVIII вв. М., 1957. Т. 1. С. 120.
- ³² Бутков П. Г. Материалы для новой истории Кавказа с 1720 по 1802 г. СПб., 1869. Т. 2. С. 205.
- ³³ Документы по истории Балкарии. Нальчик, 1959. С. 22—39.
- ³⁴ Там же. С. 41—43.
- ³⁵ Там же. С. 50.
- ³⁶ Батчаев В. М. Болгар и Балкар: К вопросу о взаимосвязи этнонимов // Актуальные проблемы феодальной Кабарды и Балкарии. Нальчик, 1992. С. 141—151.
- ³⁷ Абаев М. Общественно-политические взгляды / Сост. Х. И. Хутуев и К. Г. Азаматов. Нальчик, 1980. С. 93—94.
- ³⁸ Батчаев В. М. Болгар и Балкар... С. 149.
- ³⁹ История народов Северного Кавказа. М., 1988. Т. 1.
- ⁴⁰ Там же. С. 370.
- ⁴¹ Там же. С. 238.
- ⁴² Волкова Н. Г. Этнонимы и племенные названия Северного Кавказа. М., 1973. С. 87.
- ⁴³ Лавров Л. И. Указ, соч. С. 78.
- ⁴⁴ Клапрот Г.-Ю. Путешествие по Кавказу и Грузии, предпринятое в 1807—1808 гг. // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII—XIX вв. (Далее: АБКИЕА). Нальчик, 1974. С. 244.
- ⁴⁵ Лавров Л. И. Указ, соч. С. 78.
- ⁴⁶ Гюльденштедт И.-А. Географическое и статистическое описание Грузии и Кавказа // АБКИЕА. С. 206—207.
- ⁴⁷ Бларамберг И. Ф. Историческое, топографическое, статистическое, этнографическое и военное описание Кавказа // АБКИЕА. С. 421.
- ⁴⁸ Там же. С. 429.
- ⁴⁹ Далгат Б. Поездка к Чегемским ледникам (Центральный Кавказ) // Казбек. № 29. Владикавказ, 1896.
- ⁵⁰ Секретная миссия в Черкесию русского разведчика барона Ф. Ф. Тарнау / Сост. В. М. Кереев, Р. У. Туганов. Нальчик, 1999. С. 483.
- ⁵¹ Цилинов А. А. К проблеме заселения кабардинцами современной территории: Фольклор и действительность // Народы Северного Кавказа: вопросы истории и историографии / Матер. конф., посвящ.

- летию Т. Х. Кумыкова. Нальчик, 1998. С. 82.
- ⁵² Волкова Н. Г. Указ. соч. С. 99.
- ⁵³ Мартынов А. И. Археология СССР. М., 1973. С. 213, 217.
- ⁵⁴ Клапрот Г.-Ю. Указ. соч. С. 279.
- ⁵⁵ Гутнов Ф. Х. Указ. соч. С. 53.
- ⁵⁶ Там же. С. 57.
- ⁵⁷ Архив КБИГИ, фольк. фонд, ед. хр. 13, д. 6.
- ⁵⁸ Там же.
- ⁵⁹ Там же.
- ⁶⁰ Мечиев Кязим. Стихотворения и поэмы. Нальчик, 1989. Т. 1.
338. (На балк. яз.).
- ⁶¹ Семенланы Азрет. Тау бла таулу. Черкесск, 1961.
- ⁶² Лайпанланы Хамид. Таулуну тангы. Черкесск, 1978.

ТЁРЕ КАК ФОРМА НАРОДНОГО ПАРЛАМЕНТА И СУДЕБНО-ПРАВОВОЙ СИСТЕМЫ БАЛКАРЦЕВ И КАРАЧАЕВЦЕВ

Халкъ Тёре был уникальным институтом политической системы у балкаро-карачаевцев. В своем историческом развитии он претерпел ряд структурно-функциональных изменений, которые были связаны как с этнополитической ситуацией внутри Таулу Эль, так и с обстоятельствами внешнего порядка. Падение Большой Орды (1502) сопровождалось не только переходом Северного Кавказа во владения Крымского ханства, но и определенными этническими изменениями на карте Центрального Кавказа, на которых мы здесь не можем остановиться подробно. Это относится ко времени, когда балкаро-карачаевцы, продолжая жить в степях Северного Кавказа, занимали уже и ущелья Центрального Кавказа. Очевидно, это имел в виду В. Н. Кудашев, когда писал, что «жители горских обществ вели сначала полукочевой образ жизни, но, попав в горные ущелья, они должны были осесть, заняться земледелием и свои земельные отношения построили на началах дворовой общины»¹.

Условия жизни в горах повлекли и изменение формы общины, что в первую очередь сказалось на ее социально-экономической и политической системе, которая продолжала оставаться своеобразной формой феодализма, характерной для условий оседлой жизни в горах.

Согласно данным устных этноисторических материалов на раннем этапе деятельности Халкъ Тёре местом проведения заседаний был Тёбен Буруу Аллы — район нынешнего Аушигера. Затем общинный парламент переносится в местечко Огъары Буруу Аллы — поляна у въезда в Кашкатау, а несколько позднее, очевидно с начала XVI в., местом проведения Халкъ Тёре становится Большая Балкария, которая выполняла роль объединителя других обществ. С этого момента, собственно, и начинается функционирование балкаро-карачаевского политического строя со всеми его институтами: традиционной общественной сословно-иерархической структурой, народным парламентом, вотчиной, особенностями семьи, кровной мести, аталычества, родственных отношений и т. д.

О времени деятельности Халкъ Тёре в Тёбен Буруу Аллы и Огъары Буруу Аллы в народной памяти почти ни-

чего не сохранилось, кроме того, что кочевья некоторых племен доходили до Бештау, Маджар Кёль (озера Маджар), Терк Суу (Быстрая река, т. е. Терек). По отголоскам преданий, основателем Халкъ Тёре был легендарный вождь балкаро-карачаевцев Таулу, который, очевидно, степной тип народного парламента перенес в горные условия с тем, чтобы ограничить власть зарождающейся местной феодальной знати и придать основанной им общине какой-то вид демократизма и коллективной формы правления. По тем же преданиям, Таулу умер глубоким стариком в Большой Балкарии. Но существуют и сюжетные ситуации легенд, говорящие о том, что он умер в период посещения родственных племен где-то в районе Маджар, а тело его было перевезено по настоянию местных жителей в Большую Балкарию. К сожалению, за неимением других достоверных источников при исследовании данной проблемы нам приходится пока что опираться на поколенную память народа: традиционную устную словесность во всех ее формах и жанрах.

Превратившись со временем в этноним, антропоним Таулу, как уже было отмечено, вобрал в себя и целый ряд национальной этноисторической терминологии: «таулу адет» — «этикет таулу» (балкаро-карачаевцев), «таулу тёре» — «парламент таулу», «Таулу Эль» — «община Таулу», «таулу кылык» — «поведение таулу», «таулу намыс» — «совесть, мораль таулу» и т. д.

Апофеозом деятельности Халкъ Тёре были XVI — XVIII вв., когда глубинные процессы развития средневековых Балкарии и Карачая, сопровождавшиеся процессом феодализации, породили сложные формы общественного бытия, ряд социальных институтов и немалое число специфических явлений, из которых, вероятно, наиболее интересным было возникновение и функционирование на протяжении нескольких столетий такого общественного феномена, как Тёре. Он возник в кризисной для народа ситуации, когда выяснилось, какое организационное оформление необходимо для того, чтобы сохранить общину и продлить ее существование. Отсутствие централизованной власти и существование феодальной раздробленности обеспечивали побудительный мотив для утверждения определенного политического порядка и формирования союза сельских общин с высшим органом Тёре. В таких условиях Тёре представлял собой автономный источник саморегуляции общества, единственную централизованную силу, влиявшую на все стороны жизни населения.

Тёре способствовал процессу преодоления феодальной

раздробленности и междоусобиц в Балкарии и Карачае. Он являлся символом справедливого порядка в обществе, в трудных ситуациях его санкция придавала законность решениям авторитетных людей, пользующихся всеобщим уважением у народа.

«Тёре» происходит от слова «тёр», которое в карачаево-балкарском языке означает — почетное место в доме или святое место в языческих святилищах, мусульманских мечетях. У древних тюрков «священное место — тёр — находилось напротив двери» — замечает С. А. Плетнева². Слово «тёре», образованное от «тёр», обозначает «святой совет». В Карачае его настолько почитали, что дорогу, по которой ездили в Балкарию на Тёре, называли «Тёре жол» — «дорога на Тёре». Исследователь лексики тюркских языков Р. Г. Ахметьянов пишет: «Слова тёре, тёрю — закон, законность; правило, правление; учение; судебное разбирательство — есть во всех тюркских и монгольских языках. Значение лица (царевич, принц; знатный, видный; исправник, судья) распространено в западных тюркских языках». Это измененное значение сохраняется и в карачаево-балкарском языке (тёречи — член Тёре, судья).

Публикации о Тёре малочисленны и отрывочны. Краткие сведения о нем содержатся в работах В. Ф. Миллера, М. М. Ковалевского, И. И. Иванюкова, Н. Петрусевича, Б. Шаханова, Е. З. Баранова, опубликованных в конце XIX и начале XX в.⁴ Весьма ценным представляется исторический очерк М. К. Абаева «Балкария». Автор рассматривает обширный круг социально-экономических вопросов истории Балкарии, дает описание культуры, быта и нравов населения, показывает, какую роль играл Тёре в народной жизни⁵. Затрагивая вопрос о Тёре, современные авторы во многом базируются на суждениях М. К. Абаева. В этом отношении характерна статья Г. Х. Мамбетова «Суды хечжа, тёре» в первом томе «Истории Кабардино-Балкарской АССР»⁶. В 1980 г. вышла книга К. Г. Азаматова и Х. И. Хутуева, посвященная общественно-политическим взглядам Абаева⁷. В соответствующем разделе исследования они вслед за Абаевым рассмотрели вопросы управления, судостроительства и судопроизводства в балкарско-карачаевских обществах, и их выводы являются значительным вкладом в понимание этой темы⁸.

На основании публикаций, документов и полевых материалов попытаемся показать в общих чертах структуру и функции Тёре.

М. Абаев считал Тёре древним судебным-законодательным народным учреждением, правовой принцип которого

целиком базировался на обычае (адате)⁹. Реальные политические, общественные и жизненные ситуации давали новые импульсы для его развития и совершенствования, придавали гибкость практике, которая согласовывалась со стилем времени. Так, когда «возникали новые вопросы, не предусмотренные адатами, то Тёре устанавливал новый обычай»¹⁰. А с усилением влияния ислама в общественной и культурной жизни в Тёре стал заседать кади — духовный судья¹¹. В завершённой форме Тёре — это высший выборный общенациональный универсальный орган социально-политического и законодательного порядка, регулирующий политическую и общественную жизнь в средневековых Балкарии и Карачае. На Тёре была возложена ответственность за судьбу страны Таулу Эль и народа, чьими интересами он и руководствовался. Тёре обладал известной независимостью и, как отмечают К. Г. Азаматов и Х. И. Хутуев, был вправе ограничить даже власть олия — верховного князя Балкарии¹².

Вопрос об отношениях между Халкъ Тёре и олим являлся одним из сложнейших. Согласно нормам этикета «таулу адет», если в решении какого-либо вопроса они не могли прийти к консенсусу, последнее слово оставалось за парламентариями. Но если олий настаивал на своем, то Тёре, в зависимости от характера проблемы, обращался к местному «къяртла жамауат кенгешин» — «совету старейшин общины», который мог высказать свое мнение по этому вопросу. Но подобное явление было весьма редким, и проходило оно, как правило, безболезненно.

В. Ф. Миллер и М. М. Ковалевский отмечают, что Тёре не знал строгого иерархического деления. Он состоял из самых лучших и влиятельнейших представителей всех сословий, кроме крепостных крестьян, хотя ясно, что князья в жизни общества играли значительную роль¹³. Члены Тёре ценились прежде всего своими личными качествами. Главные качества тёречи — безупречность поведения и суждений, весомость мнения на основе хорошего знания народных обычаев и традиций. Сила тёречи коренилась в его непререкаемом авторитете среди населения как человека высокой честности, сведущего в народных законах и действующего в соответствии с ними и со своим нравственным долгом. По данным опубликованных и полевых материалов, в разные периоды членами Тёре были избраны такие незаурядные личности Балкарии и Карачая, как Сосран Абаев, Болака Биттиров, Исмаил и Теберди Урусбиевы, Хасан Кулиев, Къаншаубий Ахматов, Жабели Жабелов, Келемет Малкаруков, Трам Трамв, Мусса Басиатов, Жам-

мот Жаникаев, Таусолтан Газаев, Хаджи-Герий Биджиев, Сюлемен Эттеев, Ильяс Сюйондуков, Конакь Жазаев, Тебо Кудает, Ислам Гергоков, Мусос Сюйончев, Алий-Хаджи Бийев, Касболат Созаев, Алий-Мырза Кудает, Хаджи-Мырза Таукенов, Акболат Таппасханов, Бедене Байчоров, Алий Хаджи Крымшамхалов, Тутар Гыллыев, Джетер Джалпиев, Бады Акоев, Бачу Энеев, Ибрагим Эдоков и другие, которые пользовались полным доверием народа. Кроме того, в балкарско-карачаевский Тёре иногда приглашались кабардинские мудрецы Лиуан Бжихатлоков и Жабати Казанок, а также ряд представителей дигорских князей Караджауовых.

Выборы в Тёре проходили один раз в семь лет и отличались высокой демократичностью. Каждый аул назывался своей среды пять или семь наиболее достойных людей. Кандидатуры тщательно обсуждались на ныгыше (сельская площадь, где сходились взрослые мужчины для решения общих вопросов) и утверждались решениями сельского схода. Избранники общины выбирали из своей среды одного представителя в общеуездский совет, или Гитче Тёре — Малый Тёре, как его называли. Подобные советы из девяти человек в прошлом действовали в Баксане, Чегеме, Большой Балкарии, Хуламо-Безенгийском ущелье и Карачае. В свою очередь, Малый Тёре на демократических началах выдвигал одного тёречи в Халкь Тёре — Общенародный Тёре. Таким образом, этот орган объединял самые известные умы и крупные авторитеты общества, говоря словами В. Ф. Миллера и М. М. Ковалевского, «этих верховных охранителей спокойствия и порядка»¹⁴.

Кроме того, функционировал Уллу Тёре — Большой Тёре или Верховной Тёре.

Был также Бий Кенгеш — Княжеский Совет. Его еще называли Бий Тёре — Княжеский Тёре. Он объединял аристократию великих родов, но решать вопреки Халкь Тёре какие-либо вопросы не мог. Называть его парламентом — Тёре, — видимо, нельзя.

О действовавшем в Карачае Тёре выдающийся информатор Абугалий Узденов рассказывал: «В то время Карачай правил сам собой, устанавливая различные обычаи и правила. Для решения вопросов собирались в ауле Карт Журт, в определенном месте, которое почиталось местными жителями. Позже, когда стало здесь три аула — Карт Журт, Хурзук, Учкулан, — собирались в Учкулане, так как он находился в середине ущелья. Из трех аулов выбирали по три делегата с тем, чтобы получилось девять представителей. Этот орган назывался Тёре. На нем должны были решать все проблемы, возникавшие в жизни Карачая.

Здесь судили в чем-либо повинных людей, убийц и давали определение их действиям.

Собранные по какому-либо важному случаю мужчины-общинники перед Тёре давали клятву-присягу:

Ант этебиз:

Елсек — бирге ёлюрге!

Къалсакъ — бирге къалыргъа!

Судулай артха турмазгъа!

Тёреге кертчи болургъа!

Тейрини антын бузмазгъа!»¹⁵.

Даем клятву:

Если погибнуть — погибнуть вместе!

Если победить, то быть вместе!

Пока живы — не отступать!

Быть верными Тёре!

Не нарушать клятву (именем) Тейри!

В общественной жизни балкарских и карачаевских аулов особое место занимали местные Малые Тёре, в компетенцию которых входили вопросы узколокального характера, включая и частноправовые, касающиеся интересов данной субэтнической группы.

В этой связи И. И. Иванюков и М. М. Ковалевский указали на любопытный факт. «Посредническому суду, или так называемому тёре тургъан (предстать перед тёре. — Х. М.), — пишут они, — далеко не подлежат все без различия случаи нарушения чужого права. Подобно осетинам, балкарцы предоставляют решение споров между близкими родственниками семейным советам, в которых наряду со старейшинами заседают и аталыки, или воспитатели. Нецеломудрие девушек, неверность женщин, случаи воровства у единокровных — вот обыкновенно те дела, которые ведаются семейными советами... Причина такого изъятия лежит, очевидно, в желании избежать огласки»¹⁶.

В другой работе М. М. Ковалевского, написанной совместно с В. Ф. Миллером, отмечается, что «если суждение и не составляло... исключительного занятия горских князей, как ошибочно полагает комиссия по исследованию сословных прав туземцев, то надзор за выполнением приговоров, самое приведение их в действие всецело входит в круг обязанностей старейшего представителя княжеской династии в ауле. Да иначе и быть не могло в обществе, в котором, благодаря исключительному господству посредничества, приговор сам по себе имел лишь условное значение»¹⁷.

Об особенностях общеаульских советов мы частично узнаем из описания Басиата Шаханова: «От заинтересованных сторон зависело по важному делу обратиться, не ездя в Балкарию, к своему Тёре. Кроме того, в большом ходу были третейские суды...»¹⁸ Далее он останавливается на общественно-социальной роли этих институтов: «Споры

о владении, пользовании и распоряжении земель разрешались в существовавших во всех горских обществах судах — Тёре...»¹⁹

Если решение местного, Малого, Тёре не удовлетворяло истца, то он, как правило, обращался в Общенародный Тёре — Халкъ Тёре.

В отличие от Малых Тёре, Общенародный Тёре не был постоянно действующим органом и собирался раз в два три месяца по мере накопления крупных вопросов, общедля всех входящих в союз общин, а также в условиях тревожной военной и политической обстановки. Верховный Тёре созывался еще реже: раз в несколько лет или в десятилетие по исключительно важным поводам, которые требовали всестороннего обсуждения и принятия неотложных, решительных мер. В его заседаниях, помимо членов Общенародного Тёре, как правило, участвовали представители малых советов, иногда присутствовал по приглашению начальник стражников (мыртазаков) при Тёре.

Княжеский совет собирался для обсуждения вопросов, касавшихся лишь самих аристократов, а в нужных случаях, чтобы довести до конца принятые на священном Халкъ Тёре решения. В прошлом такие советы были у Абаевых, Малкаруковых, Урусбиевых, Крымшамхаловых, куда по усмотрению князя приглашались и другие лица. Однако власть княжеских династий, отмечают В. Ф. Миллер и М. М. Ковалевский, «не была неограниченной: важнейшие дела решались ими не единолично, а при участии и с совета старейшин»²⁰.

Члены Тёре избирались на длительный срок, и каждый из них разделял ответственность за судьбу общины и народа. Они знали, что главным критерием, определяющим положение тёречи в совете, является благочестие, справедливость и готовность способствовать триумфу истины. Проявление малодушия, других предосудительных действий предопределяло исключение из Тёре. По устным преданиям, так поступили в прошлом с одним из Байчоровых из Карачая и Айдоболовым из Балкарии, несмотря на их знатное положение.

Тёре имел «мыртазакъ аскер» — отряд специальных стражников, выполнявший особо важные задания совета. Профессор О. И. Леонтович писал, что они же охраняли Тёре в период его работы²¹. Как уже отмечено, предводитель мыртазаков мог присутствовать на Тёре только по приглашению и всецело подчинялся его решению. По сообщениям многочисленных информаторов, искусно и предан-

но выполнял роль руководителя такого отряда Молла Сотта, житель аула Тузулгу.

Кроме того, при Тёре были еще специальные посыльные и глашатаи, которые оповещали народ и членов Тёре о его заседаниях. Их называли «Тёре бегеуллери» — «распорядителями Тёре».

Когда Тёре рассматривал вопросы судебного характера, сюда приглашались доказчик — «айрахчы» и судья — «къяди»²². В качестве адвоката — «ёкюля» обвиняемый мог нанять любого человека по своему выбору. Обычно для такой роли подбирали человека авторитетного, честного, с острым умом, который мог бы парировать самые неожиданные вопросы и успешно защитить своего подопечного. В ходе процесса многое зависело от умения айрахчы вникнуть во все тонкости разбираемого дела. Как подчеркивал М. Абаев, иногда их удавалось подкупать и они не всегда бывали до конца объективными²³.

«Ложь и пустословие у них порицается»²⁴, — писал Н. А. Караулов о балкарцах, подчеркивая тем самым святость народной морали «таулу адет».

Ложные показания перед Тёре строго осуждались и бросали тень на весь род лжесвидетеля. Отмечая это, Б. Шаханов конкретизировал: «В случае, если спор о границах все-таки возникал, таковой разрешался в судах «Тёре». Как к крайнему средству, по согласию сторон, прибегали к следующему приему: одна из заинтересованных сторон, обнажив одну из половин своего тела (руку и ногу), произносила клятву (перед Тёре. — Х. М.), говоря: «Пусть отсохнет у меня рука и нога, если я покажу границу неправильно». Насколько у населения была сильна вера в святость подобной клятвы, видно из того, что, по словам преклонного старика Тенгиза Суншева, в детстве он видел безенгиевца Эбу Рахаева с отсохшей рукой, про которого ему говорили, что рука у него отсохла после того, как он обманно провел, дав клятву, границу»²⁵.

Доисламские клятвы-присяги, помимо сакральной функции, несли на себе также и определенную социально-общественную нагрузку. Некоторые из них были приурочены к значительным событиям в жизни общества. В них были «детально разработанные ритуальные действия, соединенные со строго заданными словесными формулами»²⁶. Так, информатор Биазиров Барасбий из с. Яникой сообщал, что в прошлом мужчины, давая перед Тёре присягу на верность в выполнении какого-либо важного задания, произносили алгыш:

Мен Тёре аллында ант этеме,
Бюгюн боллукъ ишден
Къачмазгъа, артха турмазгъа,
Жашаууму аймазгъа.

Я даю клятву перед Тёре,
От дела, которое предстоит сегодня,
Не уклоняться, не отступать,
Не щадить свою жизнь.

Объясняя особенности этого ритуала, сказитель подчеркнул: «Кто отступался от клятвы-присяги, того называли «ант алдагъан» — «клятвоотступником» и обычно убивали»²⁷.

Полевые материалы свидетельствуют, что начиная XVI в. Халкъ Тёре проводился в ауле Зылгы Балкарского общества, в помещениях христианских церквей. Позже Тёре собирался либо у фамильной башни князей Абаевых, либо ниже квартала Абаевых на берегу реки Черек Балкарский.

Каждое ущелье и аул Балкарии имели свои места схода. «На этом месте доселе можно видеть несколько камней слегка видоизмененных рукою человека, на которых и заседали посредники»²⁸, — пишут В. Ф. Миллер и М. М. Ковалевский.

В Чегемском ущелье ощутимо присутствуют топонимические названия, связанные с Тёре. Так, на площади близ аула Уллу Эль сохранились удобные для сидения камни, которые называют Тёре Ташла (камни Тёре). В летнее время здесь собирались члены Тёре для решения насущных проблем. Обычно совет проходил в часовне Байрым. В этой связи следует возразить Г. Д. Чиковани, отрицающему наличие в Балкарии площадей с обработанными каменными стульями²⁹. Как видно, заседания Тёре проходили вне территории поселения. Отметив эту особенность на примере осетинского ныхаса, Чиковани замечает: «Место схода третейского суда нельзя было устраивать на самой территории поселения, так как до окончательного решения во проса ход собрания не оглашался»³⁰. Сказанное может быть отнесено и к балкарскому Тёре.

Мисост Абаев, подчеркивая особую роль Балкарского общества в истории своего народа, указывал, что все важные вопросы решались в Балкарском Тёре. Поскольку Большая Балкария считалась территорией первых поселений предков балкарцев, ей придавалось особенное значение: здесь заседал Общенародный Тёре, где принимали участие представители из других ущелий Балкарии, а также из Карачая и Дигории³¹. Того же мнения был, в сущности, и Басиат Шаханов: «Особое положение занимало Балкарское Тёре: по всем наиболее важным уголовным и гражданским делам обращались к нему, для чего ездили из других обществ в Балкарское»³². По словам В. Ф. Мил-

лера и М. М. Ковалевского, Балкарский Тёре был еще и высшей апелляционной инстанцией³³. Доктор исторических наук, этнограф Кямал Текеев пишет: «По рассказам стариков, Центральное Тёре находилось здесь, в Чегеме, а не в Балкарском обществе. Во всяком случае, наш полевой материал, собранный в селениях Исторического Карачая, подтверждает это: решать самые важные дела из Карачая приезжали на Тёре именно сюда. Во всяком случае, Тёре, которое находилось здесь, в рассматриваемый нами период имело большой вес и влияние в карачаево-балкарском обществе»³⁴.

В связи с тем, что данная проблема совершенно не изучена, необходимо здесь внести ясность. Действительно, в XVI, XVII вв. и, очевидно, до самого начала XVIII в. Халкъ Тёре функционировал в Большой Балкарии. Она же была политическим, объединяющим центром всего Таулу Эль, куда по субэтническим группам и территории входили Дигория, Малкъар, Холам, Чегем, Басхан, Къарачай, которые было принято еще называть «алты да Таулу Эль» — «шесть Общин Таулу».

Весьма близко к истине суждение доктора исторических наук М. Дж. Каракетова, что «карачаевцы и балкарцы еще сохраняли свое единство в XVII—XVIII вв., когда у них сохранялась (хотя и в ослабленной форме) единая социально-политическая система»³⁵.

Перенесение Центрального Тёре из Большой Балкарии в Чегемское ущелье было санкционировано решением Уллу Тёре (Верховного Тёре), по всей вероятности, в середине XVIII в. Народная память связывает это со случаем посещения горских обществ сборщиками дани из Крыма. Информаторы Анзор Акбулатов, Локман Атакуев, Хусей Хозаев, Исмаил Хусайнаев, Каншаубий Журтубаев, Мухаммад Калабеков, Хизир Кетенчиев, Мажир Шаваев и другие рассказывают, что перед очередным появлением в горах крымцев в Большой Балкарии был созван Тёре с повесткой дня: как найти пути избавления от уплаты дани. Было решено истребить сборщиков дани, а исполнителей назначить по жребию. Еще до жеребьевки представителем Чегема из рода Эбуевых по имени Басиат добровольцем вызвался осуществить это дело, на что было дано согласие. При этом было оговорено, что в случае, если крымцам об этом станет известно и Чегемское ущелье подвергнется нападению, все другие общества совместно выступят в его защиту.

Прежде всего Эбуев распорядился приготовить крепкий хмельной напиток — знаменитое «таулу сыр» (балкарское

пиво). Когда крымцы появились в Чегеме, старейшины и молодежь гостеприимно встретили их в местечке Ак Топрак. В их честь были зарезаны откормленные бычки и овцы, музыканты играли на сыбызгы (свирель) и кынгыр кобузе (арфа). Но больше всего «гости» были увлечены великолепным «сыра», от которого они постепенно пьянели и начали засыпать. Когда крымцы заснули крепким сном, они все были истреблены, их тела с оружием и вещами были сброшены в глубокие ямы, а кони под покровом ночи переправлены в Баксанское ущелье.

Представители Крыма почти год искали своих людей, но так и не нашли следов их загадочного исчезновения. Долгие разбирательства ни к чему не привели, после чего Крым прекратил посылать в горы своих людей за сбором дани, а на Тёре было решено относиться к Чегемскому обществу с особым уважением.

Впоследствии чегемцев в Большой Балкарии стали называть «фитначы чегемлиле» — «коварные чегемцы»³⁶.

В честь этого случая было решено отдать должное чегемцам и впредь проводить заседания Общенародного Тёре в ауле Уллу Чегем, что находит подтверждение в многочисленных полевых материалах, записанных в Черекском, Хуламском, Чегемском, Баксанском и Кубанском ущельях.

С утверждением горских судов в начале XIX в. Дигория и Карачай создают на своей территории общинные Тёре и весьма редко прибегают к услугам своих братьев-балкарцев. В балкарских же обществах, согласно народной памяти, с начала XIX в. существовали два выборных, общепризнанных Тёре, местом заседания которых были Большая Балкария и Уллу Чегем. По своему усмотрению люди могли обращаться к тому и другому органу. Называть же их Халкъ Тёре (Общенародный Тёре) было уже трудно, так как Таулу Эль в то время утерял принципы федеративного и конфедеративного этнотерриториального и этнополитического устройства и не было уже того общепризнанного парламента, который мог бы представлять интересы всего народа. Однако полевой материал говорит в пользу того, что основную роль все же играл Тёре, который функционировал в Большой Балкарии. Было много случаев, когда чегемцы, не доверяя своим субэтническим собратьям, обращались с иском в Большую Балкарию. С этого момента появляется понятие «Беш да Таулу Эль» — «Пять общин Таулу», которое включало в свою этнотерриториальную единицу традиционные субэтнические группы малкъарцев, хуламцев, безенгиевцев, чегемцев и баксанцев.

Заслуживает упоминания и то, что в середине XIX в., т. е. на последнем этапе существования Тёре, жители аулов Уллу Эль, Думала, Булунгу, Ак Топрак, Безенги и Хулам в местечке Донингат, расположенном между аулами Уллу Эль и Думала, построили специальное здание для заседаний Тёре. Развалины этого здания по сей день называют «Тёре жыйылган юй» — «дом заседаний Тёре»³⁷.

Первыми, наиболее достоверными свидетельствами о деятельности Тёре являются надписи на каменных плитах, обнаруженных в 90-х гг. прошлого века в Хуламе. На них одним из первых обратил внимание Н. П. Тульчинский. В 1903 г. он писал: «Несколько лет тому назад в Хуламском ущелье, выше селения Скуру, в развалинах башни, нашли два плитовых камня, один большого размера, а другой малого, на большом камне вырезаны арабскими буквами на горском языке слова, которые гласят, что собравшиеся почетные люди (имярек) от крымского хана, из Кабарды и от горцев установили границы владений от крымских и русских владений. На другом камне тем же шрифтом и языком начертано, что вследствие спора каракиша Бекмурзы Гиргокова с кем-то (не указано с кем) свидетели: из Баксана Исмаил Урусбиев, из Балкарии Муртазали Бийев, из Хулама Султан Шакманов и другие — установили границы владений Бекмурзы Гиргокова. Все это происходило по магометанскому исчислению в 1127 году, т. е. в 1711 году. Стало быть, почти 200 лет назад каракиши считали своей собственностью большие земли и таубии признавали это, что видно из того, что они же, служа посредниками при тяжбах, устанавливали границы чужих нетаубиевских земельных владений»³⁸.

Исследование памятника, проведенное М. К. Абаевым, позволило несколько уточнить содержание текста. Выясняется, например, что надпись на одной из плит посвящена тому, что «спор о границах земель народов малкар, безенги, хулам, чегем и баксан (урусбий) решен третейским судом...», в котором, кроме избранных из своей среды представителей, участвовали приглашенные — сванский князь Отар Отаров (Дадешкелиани) и кумыкский Агайлар Хан. В надписи указаны пограничные пункты и помечены день, месяц и год по мусульманскому летоисчислению³⁹.

Упомянув эту надпись, Б. Шаханов отмечал, что на камне отражена суть спора «из-за земель, по которому сделаны «Тёре» (как сказано в той надписи)⁴⁰. В советский период свою интерпретацию большой надписи дал А. Т. Шортанов⁴¹. Он полностью привел текст, допустив при этом ряд ошибок. Так, выделяя курсивом

слово «тёре», он поясняет его лексическое значение с кабардинского как «тур» (разграничительный знак), тогда как в тексте ясно говорится, что был созван Тёре с целью определения территориальной границы.

Список большой хуламской надписи в настоящее время хранится в фонде РГВИА⁴². Вот его содержание:

«Перевод с арабского, с камня, найденного в развалинах фамильной башни Гиргоковых, в Хуламском обществе, выше селения Скуру».

«Между кабардинцами, крымцами и пятигорскими (пятью горскими.— Х. М.) обществами возник спор из-за земель. Пять горских обществ — Балкар, Безенги, Хулам Чегем и Баксан. Горские общества избрали Кайтукова Асланбека, кабардинцы Казаниева Жабаги*, крымцы Сарсанова Баяна, и они сделали Торе — определили: с местности Татартюп до Терека, оттуда до равнины Кабана, оттуда до перевала Лескенского, оттуда до Жамбаша и на Малку. Верхняя часть принадлежит пяти горским обществам. С Ташлы-Каласы (Воронцовки) до Татартюпа владение крымское. От Таш-Киласы вниз владение русских. Свидетели при этом были: из Крыма Агалар-хан, Опчаров Отар, Опчарова доставили горские общества. Писал Абдулкади Халалов, Раджаб (месяц) в последних числах, в воскресенье 1127 (1709)».

В целом содержание памятника из Хулама и его интерпретации исследователями⁴³ позволяют уловить некоторые существенные черты социального строя балкарцев, в общественной жизни которых в прошлом особое место занимал Тёре.

Предметом постоянных забот Тёре были вопросы суверенитета и территориальной неприкосновенности, войны и мира, укрепления дружественных отношений с соседними народами. Эта прогрессивная роль Тёре вырисовывается из описания М. Абаева. По его словам, в борьбе за власть один из Айдаболовых уговорил кабардинского князя Асланбека Кайтукина выступить с войском и покорить Балкарское общество. Готовясь к кампании, Кайтукин решил прежде предложить олию Сосрану Абаеву добровольно подчиниться и стать его данником. Послов Кайтукина правитель Балкарии принял неласково, отправив их обрат-

* Данный памятник является одним из редчайших письменных документов, где упоминается имя Жабаги Казаниева, он служит подтверждением реальности его личности и его участия в данном союзе. Интересным представляется и обнаружение в 1961 г. в ауле Уллу Эдэ (Чегемское ущелье) в заброшенном доме князя Келемета Малкарукова родовой тамги Жабаги Казаниева⁴⁴.

но со словами: «Если он имеет дело в Балкарии, то может явиться на заседание Тёре, если же он имеет в виду посетить лично самого Абаева, то может пожаловать в его кунацкую (гостиную)»; на попытку послов сделать возражение и дать понять, что Кайтукин требует дань, олий строго воспретил им рассуждать и приказал немедленно удалиться и передать его слова Кайтукину⁴⁵.

Твердость Сосрана Абаева расстроила планы Кайтукина, а явно выраженное миролюбие вызвало у него симпатию, он «завел мирные переговоры с ним, и они заключили союз»⁴⁶. Достигнутое соглашение между двумя правителями, видимо, послужило основанием для того, чтобы балкарцы в числе других наиболее представительных людей пригласили Кайтукина на заседание Уллу Тёре в 1709 г., как об этом свидетельствует Большая Хуламская надпись.

Для сложившейся тогда ситуации было характерно, что враждебная позиция стала отходить на второй план, уступив место искусной политике, направленной на сплочение сил перед угрозой мощного неприятеля. Ряд исторических источников проливает свет на политическую деятельность Тёре в этом направлении. Как свидетельствуют документы, в середине XVIII в., когда крымский хан Арслан-Гирей готовился пойти войной на Кабарду, было создано народное собрание (хаса) Большой и Малой Кабарды с приглашением представителей Балкарии, Карачая и Дигории, «которые в единстве с кабардинскими владельцами состоят», как сказано в документе⁴⁷. Во имя общего дела военные отряды балкарцев, карачаевцев и дигорцев выступили против экспансионизма Крыма и в составе кабардинского войска расположились по правому берегу Кубани. Вероятно, это было связано с активной поддержкой достигнутого на собрании Уллу Тёре взаимопонимания, ибо совместные, организованные действия Балкарии и Карачая, как правило, вырабатывались и санкционировались им. Подобное единение горские народы проявляли и позже. «Вместе с кабардинцами балкарцы в 1804 г. оказали в Кабарде упорное сопротивление большому отряду генерал-лейтенанта Г. И. Глазенапа», — отмечает Л. И. Лавров. На р. Чегем 9 мая произошло большое сражение, Г. И. Глазенап в рапорте Александру I писал, что бой длился с 11 часов утра до 6 вечера. «Дрались, — пишет он, — в ущельях большей частью с 11 000 отчаянно сражавшимися кабардинцами, чегемцами, балкарцами, карачаевцами и осетинами, выбитыми из 12 окопанных аулов»⁴⁸.

Горские народы совместно с кабардинцами оказали

также серьезное сопротивление войскам генерала Булгакова, продвигавшимся в предгорные районы Кабарды в 1810 г.⁴⁹ Это было сделано, по преданиям старины, опять-таки по решению Уллу Тёре.

Еще раньше, во время волнений 1781 г., в Дигорию на помощь местному крестьянству прибыл отряд балкарцев во главе с Бекби⁵⁰.

В свою очередь, население Дигории, Балкарии и Кабарды принимало активное участие в защите Карачая в период попыток его покорения генералом Эммануэлем в 1828 г. В Чегеме, у здания часовни Байрым, был созван Уллу Тёре, где представители Кабарды, Балкарии и Дигории решили защитить Карачай от сильной и хорошо вооруженной армии. Следы этих событий сохранились в народной памяти. Один из наиболее интересных вариантов песни «Хасаука», посвященной этим событиям, записал фольклорист М. Ч. Джуртубаев. В ней карачаевцы благодарят отважных дигорских воинов за помощь, оказанную им в битве с войсками генерала⁵¹. Другой вариант этой песни был записан в 1981 г. у столетнего сказителя Жабелова Муха⁵². В ней воспеваются единство и сплоченность Дигории, Балкарии и Карачая в борьбе за независимость с войсками жестокого генерала.

Тёре заседал и по случаю споров со Сванетией, возникших по поводу границ смежных участков в верховьях Баксана и Хулама. На Тёре было решено отклонить земельные притязания сванских князей, вместе с тем прекратить набеги на Сванетию и придать отношениям с ней мирный и добрососедский характер. Часто споры разрешались путем мирных переговоров, и тогда сванские скотоводы получали возможность расположить свои коши в верховьях Хуламо-Безенгийского ущелья⁵³.

Хотя сохранением себя как этноса в период переломного момента позднего средневековья балкаро-карачаевцы во многом обязаны сванам, отношения между Таулу Эль и Вольной Сванетией все же оставались сложными. С обеих сторон не прекращался взаимный угон скота. Это сопровождалось убийством и увечьями людей, что порождало новое зло. Так, в 1800 г. сваны угоняют большое количество частного скота из верховий Кашхатауского (Черекского) ущелья. Балкарцам удается взять в плен отца и сына сванских князей. Балкарцы отпускают отца, а сына оставляют у себя, и он вскоре умирает от холеры. Придя в Большую Балкарию, князь желает разобраться в смерти своего сына и доверяет положить конец своим подозрениям совету старейшин Уллу Малкзар, который иногда называ-

ли «кьартла тёреси» — «тёре старейшин». Домой князя сопровождают почетно, под охраной. Более того, ему безвозмездно дают сто коз. Но, когда спустя 25 лет один из князей Абаевых навещает в Сванетии своих родственников, пожилой уже, тот самый сванский князь арестовывает его, и начинаются новые разбирательства причин смерти его сына. Подробно это описано в материалах ЦГА КБР⁵⁴.

В середине XIX в. семеро молодых сванов угоняют большое количество скота из верховий Чегемского ущелья. Подкараулив их в удобном месте, житель аула Суу Сузла Атаев Чолур истребляет их, а тела сбрасывает в трещины ледника. Со стороны сванов начинаются угрозы. Они обращаются в Нальчикский словесный горский суд, а затем и в Тёре. Более того, они обещают чегемцам большую войну, если те не найдут хотя бы их трупы. Этот случай наделал большого шума не только во всей Балкарии, но и в Нальчикском округе. По совету стариков, сваны прибегли к общинному обряду «Ата аууал» — «Клятвы именем отца», согласно которому истцы могли сами выбрать для Тёре и судью, и обвинителя. Это допускалось в исключительных случаях с согласия членов Тёре, что и было сделано вынужденно на этот раз. Уникальность данного обряда заключалась в том, что он якобы исключал всякую ложь.

Так как после этого случая чегемцам не доверяли, в качестве судьи выступил Джаппуев Джетер, а обвинителем — Урусбиев Мырзакул, жители Баксанского ущелья. Это был один из немногих случаев, когда совместно проходило заседание обоих Тёре: Чегема и Большой Балкарии. Местом проведения его был аул Хулам. Со стороны Сванетии присутствовали человек десять, которые в основном представляли родственников убитых. Истцы выступали первыми и очень просили помочь найти останки с тем, чтобы они могли их у себя на родине предать земле. В этом деле роли судьи — «буйрукчу» и обвинителя — «соруучу» были чрезвычайно сложными и деликатными, так как любая неосторожность могла обернуться самыми нежелательными последствиями. Позже ходила молва, что будто бы в узком кругу Дж. Джаппуев размышлял следующим образом: «Говорить неправду — Бога боюсь, а истина будет стоить смерти семерым молодым чегемцам». После долгого слушания всех выступающих Джетер поклялся Богом, Кораном и своей патронимией, что чегемцы не имеют отношения к пропавшим без следа молодым сванам. Истцы, однако, потребовали, чтобы Джетер поклялся именем своего отца, Чолура. Джетер же принес клятву

в правоте своих слов речкой Чодургу, что протекает за селом Булунгу. Сваны не поняли хитрости в клятве судьи и им пришлось согласиться с мнением выбранного ими человека, которому они очень доверяли.

Мырзакул Урусбиев, который сначала замучил чегемцев своими вопросами, после окончания основной части заседаний палат Тёре, говорят, потребовал от сванов принести клятву, что они не будут в будущем мстить балкарцам за своих пропавших братьев. Это было ими исполнено перед обоими Тёре по правилам общинного обряда «Ата аууал».

На основе архивного материала этот случай следующим образом описала кандидат исторических наук Е. Г. Битова: «В середине XIX в. семь сванетов отправились на заработки в Чегемское общество и пропали без вести. Их родственники обвинили Чегемскую общину в убийстве или продаже этих людей, но никаких доказательств не представили. Тогда, руководствуясь обычаем, сванеты выбрали по 10 присяжных из Безенгиевского и Урусбиевского обществ. И эти уважаемые люди удостоверили невиновность чегемцев в исчезновении сванетов. Если община не могла обнаружить виновного, то она должна была возместить убыток пострадавшему»⁵⁵.

Нам представляется, что устные предания более точно передают эпизоды, связанные с этим случаем.

Кроме пограничных конфликтов, были земельные споры, связанные с процессом образования и роста феодальных владений, которые не могли не отразиться на деятельности Тёре. Концентрация в руках местных феодалов земли как основного средства производства привела к практике ее отчуждения сначала в пределах рода, а затем и за его пределами. Это сопровождалось соперничеством, усилением напряженности между феодалами и даже междоусобной борьбой, крайне осложнявшей внутреннюю жизнь балкаро-карачаевских обществ. В народной памяти сохранился острый спор между балкарскими князьями в период переселения карачаевцев из верховий Баксана в Кубанское ущелье. Феодалы захватили все освободившиеся земли карачаевских землевладельцев. Верховья Чегема были аннексированы верхнебалкарскими князьями Абаевыми. В местности Мёлюшкю и сейчас сохранились топонимические названия, связанные с ними — Абайланы баула, Абайланы жайлыкъ и т. д.

Устные предания не дают ясной картины о деятельности Тёре в тех сложных ситуациях. Мы склонны полагать, что Тёре принадлежит значительная роль в примирении

враждующих родов; он бесспорно оказывал стабилизирующее воздействие на балкарские и карачаевские общества.

Тёре часто выступал посредником в отношениях между феодалами и крестьянством. Первоначально более независимый от феодалов, он на заключительном этапе своего функционирования все больше становился проводником интересов социальной верхушки. Так или иначе Тёре считал необходимым устроить над феодалами несколько процессов, на которых обвиняемым были вынесены смертные приговоры. Об этом ярко свидетельствуют бытующие в народе песни, легенды и генеалогические предания.

Так была истреблена могущественная патронимия Хулама — Жабоевы. По рассказам информаторов и потомков самих Жабоевых (ныне они разделены на ряд фамилий: Таппасхановы, Жабоевы, Джабоевы, Акбулатовы, Макитовы, Аккизовы, Таучуковы, Неппеевы, Лапшоковы), их предки были смелы, отчаянны и жили по законам своей родовой общины, игнорируя Тёре и вырабатываемые им каноны. Чашу терпения переполнил исключительный случай, когда, породнившись с одним из местных князей, Жабоевы убили юношу из его рода. Через дочь, которая была невесткой у Жабоевых, об этом стало известно отцу убитого. Был созван Уллу Тёре, который решил уничтожить эту патронимию. Охрана замка Жабоевых была подкуплена. Жители Чегема, Хулама, Безенги, Большой Балкарии совместно с кабардинской конной дружиной почти полностью перебили род Жабоевых. Чудом спаслись от побоища двое мужчин и беременная женщина, спрятавшаяся на дне большого казана. Мужчины образовали фамилию Таппасхановых, а родившийся от той беременной женщины мальчик сохранил за собой фамилию Жабоевых. Как известно, развалины грандиозного замка Жабоевых до сих пор стоят на правом берегу реки Хуламского Черема.

Особая жестокость и бесчеловечность сделали род Рачкауовых чуждым населению Чегема, беспокойным и даже опасным. На Халкъ Тёре решились на физическое уничтожение Рачкауовых. Исполнить это взялся чегемский князь Малкаруков Келемет, хотя при Тёре имелась дружина профессиональных воинов. В сочиненной по этому случаю народной песне поется:

Ахтуухан улу батыр Келемет
Ахшы ишлерин Тёреледе биширди.
Жамырза улу Гелдиреуюк
Жангыз ургъанлай, Рачкъау улуу башын тюшюрдю ⁶⁶.

Ахтухана сын храбрый, Келемет,
Свои действия в Тёре оговорил.
Жанмырзы сын, Гелдиреук,
Одним ударом снес голову Рачкауова!

Род Рачкауовых был полностью истреблен. В Чегемском ущелье по сей день сохранились топонимические названия, связанные с этим родом, и развалины их фамильной башни. По рассказам старожилов, было перебито 64 человека. Не жалели и детей. Очевидно, это имело место в середине XVIII в.

Песня о Рачкауовых в некоторой степени помогает уточнить подробности трагедии. Свою миссию Келемет Малкаруков выполнил с помощью Эльбаевых — Тайчыка и Бала, которые у Рачкауовых выполняли роль лазутчиков. В песне есть такие слова:

Берекет берсин Эльбайланы Тайчыкъ бла Балагъа,
Къан тегюлдю Гестентиде Рачкъауланы талагъа⁵⁷.

Да будет благо Эльбаевым Тайчыку и Бала,
Пролилась кровь в Гестенти, на поляне Рачкауовых.

Обширные земли Рачкауовых были розданы безземельным крестьянам. Песня заканчивается словами благодарности Тёре, воспеванием победы над жестоким княжеским родом:

Уллу Тёреге энди ысыс этейик,
Жерсизлеге Ылышкыны берейик.
Уллу Чегемге Уллу Тёреге жол этдик,
Рачкъауланы арты бла думп этдик⁵⁸.

Возблагодарим теперь Уллу Тёре,
Безземельным Ылышкы * раздадим,
Путь держали мы в Уллу Чегем, в Уллу Тёре,
Рачкауовых всех мы до единого истребили.

Одна из невесток Рачкауовых, гостившая в это время у своих родственников — Карабугаевых в Дигории, родила мальчика. Когда ему исполнилось 7—8 лет, мать привела его в Тёре и сказала, что этот мальчик из рода Рачкауовых. «Делайте с ним, что хотите, — добавила она, — но я была бы рада, если бы Тёре разрешил мальчику жить на земле своего рода — в ауле Думала». На совете было решено отменить дальнейшую месть, взять мальчика под опеку общины, выделить ему пахотную землю и помочь с приобретением скота. Но было оговорено, что он и его

* Одна из равнин в Чегемском ущелье.

потомки не могут претендовать на какие-либо родовые привилегии. Мальчику было дано имя Тууду, что означает «родился». От него пошел потом род Туудуевых. По решению Тёре, ему был дан сословный статус чанка, хотя истребленная в прошлом его патронимия была княжеская.

На ранней стадии развития общины этическая сторона этих действий не шокировала общинников, а воспринималась как должное в соответствии с логикой кровной мести. Избавление от тирана и его ближайших родственников воспринималось как созидательный акт, «чтобы впоследствии не было мстителей за кровь родственников»⁵⁹. Вместе с тем Тёре, как видно из работы Е. З. Баранова⁶⁰, принимал меры к устранению самосуда, при котором не делалось разницы между убийством преднамеренным и случайным.

Выше отмечалось, что споры между членами общины разрешали аульные советы, которые были высшей законодательной и исполнительной властью на селе. Касаясь их деятельности, Н. Петрусеви́ч описывает следующий случай: «В Карачае Исали Эркенов купил у женщины Хаджат Далаевой кусок сафьяна на одни чувяки. Несмотря на напоминания Далаевой, Эркенов долго не платил долг, считая его незначительным. Через семь лет Далаева потребовала долг через Тёре, который заставил уплатить Эркенова за кусок сафьяна три коровы с телками, одну телушку-двухлетку и двух баранов с барашками»⁶¹.

По существующим в Чегеме преданиям, на пастуха Боташа Макитова напал одомашненный тур Малкаруковых и ударом свалил его. Защищаясь, Боташ убил животного, но отказался возместить его стоимость. Малкаруковы предъявили иск в местный Тёре, который решил вопрос в пользу Боташа.

XIX в. был сложным в деятельности обоих Тёре — Верхнебалкарского и Чегемского, которые, в принципе, дублировали друг друга. Кратко остановимся на одном деле, рассмотренном тогда в Тёре.

Оно оставило о себе память на долгие десятилетия. В эти события были вовлечены начальник Терской области, Нальчикский горский словесный суд, Тёре. Это был спор между общинами Хулама и Безенги за покосные и пастбищные угодья Кириуют, что располагались на меже между Чегемом, Хуламом и Безенги. По воспоминаниям долгожителя с. Безенги, человека исключительной памяти и знатока различных материалов старины, Хусайнова Исмаила, его дед был очевидцем нескольких заседаний Тёре в Большой Балкарии и Чегеме, где слушались претензии

истцов. Стороны не уступали друг другу. Противостояние закончилось большой потасовкой, чему посвятил в 1914 г. полное грусти лирическое стихотворение Кязим Мечиев.

В одном из документов ЦГА КБР сохранилось сообщение следующего содержания: «Копия с предписания Начальника Терской области от 10 июня 1891 г. за № 4226-м Начальнику Нальчикского Округа.

По спору жителей Хуламского и Безенгиевского обществ за право пользоваться пахотными, покосными и пастбищными (землями.— Х. М.) в местности «Кириотъ» (Кириют.— Х. М.), за много лет пред сим возникшему, Временное отделение Нальчикского Горского Словесного Суда решением своим, состоявшемся 17 мая прошлого, 1890 г., постановлено: на основании свидетельских показаний установить границу, разделяющую местность Кириот на Хуламскую и Безенгийские земли... Кириот, которая была определена при разрешении спора между Хуламцами и Безенгийцами в 1840 г., причем пояснили, что такие дела в Горских Судах рассматриваются в обычном порядке».

Как видно из документа, спор, длившийся с 1840 г. и до Октябрьской революции, оставался неразрешимым.

Действовавшие в Балкарии в XIX в. два судебно-правовых Тёре были значительно ограничены в своих возможностях по сравнению с прошлым Халкъ Тёре, который обладал почти неограниченной властью во всей общине Таулу Эль.

О роли и деятельности Тёре говорят следующие поговорки:

Сен дау этгенликге, Тёре кесини ишин этер.
Каков бы ни был твой иск, Тёре решит по-своему.

Даучудан дау къалмаса, тёречиден Тёре къалмаз.
Покуда будут иск и истцы, будут Тёре и судьи.

Тёре кесген жерде къан чыкъмаз.
Что рассудило Тёре, не допускает пролития крови.

Тёре ни жумушакълыгъы, къатылыгъы да башчысыны сорууна кёре болур.

Жестокость и мягкость приговора Тёре зависят от вопросов его главы.

Тёре айтырыкъны билмесенг, Тёреге кирме —
Если не уверен в решении Тёре, к нему не обращайся.

Дуньяда тюзлюк къуругъан эсе да, Уллу Малкъарда Тёредамы къуругъанды?
Если на свете и исчезла справедливость, то неужели исчез и Тёре в Большой Балкарии?

Народ в этих поговорках отразил сущность Тёре, выразил веру в его действительную силу в общественной жизни. Интересно отметить, что с приведенными поговорками балкарцев и карачаевцев тесно смыкаются по своей сути поговорки ногайцев о Торемзал — съезде народных представителей в Ногайских ханствах в XIV—XVIII вв., где разбирались государственные и некоторые частные дела.

Например:

Тореде * торынь ** бар болса,
торемзалда алып кал.

Если у тебя есть претензии (иск, обвинение) к
господам (правителям, судье),
то спешి это сделать на Торемзале.

Уместно подчеркнуть, что один из султанов Османской империи XVIII в. письменно сообщил хану Большой Ногайской орды, что он готов защитить ногайцев от русских, пытавшихся посягнуть на их земли, если они откажутся от своего пресловутого парламента Торо и будут подчиняться турецкому Меджлису, но обратная связь была неустойчивой, так как царевичи-ногайцы придерживались разной ориентации.

Перестройка общественной жизни горцев на основе государственного управления и внедрение в горскую деревню царского административного права подрывали политический вес общины и корни общинного управления, с чего начинается постепенное ослабление и угасание деятельности общенародного Тёре⁶².

Союзы сельских общин, со своей формой организации управления, существовали у всех горских народов Северного Кавказа. Как отмечено в академическом издании, они «являются своеобразной формой развития феодализма, возникновение и существование которого было определено историческими и локальными особенностями горной зоны

* Торе — господин, правитель, судья.

** Тор — претензия, иск, обвинение, сообщил нам любезно А. И.-М. Сикалиев.

Дагестана и Центрального Кавказа. Вместе с тем, как мы знаем, распространенным типом политического устройства на Северном Кавказе были феодальные владения, которые также можно разделить на несколько категорий, исходя из того, в какой мере личная власть феодала успела вытеснить, ограничить, приспособить к своим интересам элементы общинного управления»⁶³.

Известный историк, профессор Р. Х. Гугов в своем исследовании, посвященном истории позднего средневековья Кабарды и Балкарии, всесторонне изучив функции и место института Халкъ Тёре в обществе как выборного парламента, кратко резюмирует: «...в Балкарии функционировал институт Тёре — высший выборный орган управления общественной и политической жизнью средневековых горских обществ, носивший это древнетюркское название, означавшее «святой совет». Особое место отводилось Балкарскому обществу, Балкарскому Тёре»⁶⁴.

Изучение данной проблемы показало, что у балкаро-карачаевцев феодализм носил довольно яркий и своеобразный характер. По крайней мере, сельская община как социально-общественная единица имела свой выборный судебно-правовой орган, куда она могла апеллировать по всем важнейшим вопросам, если была в этом необходимость.

К сожалению, Тёре могли иногда использовать в своих интересах местные феодалы, ведущие между собой борьбу за влияние в обществе или передел земельной собственности в горах. Имели место случаи, когда свирепствовавшая в Балкарии и Карачае чума могла парализовать его деятельность на несколько лет. Тогда сельская община в своей повседневной жизни придерживалась канонов обычного права, которое служило основным регулятором общества.

В XIX в., с установлением российских порядков на Северном Кавказе, в Кабарде и Балкарии начинают функционировать такие легитимные органы, как Кабардинский временный суд, Нальчикский горский словесный суд и Кабардинский окружной суд, решение которых имело бесспорную юридическую силу. «Количество членов участкового суда зависело от установок областной администрации. Так, в 1860 году начальник штаба левого крыла Кавказской линии предписывал... в участке Балкарского общества — одного из Безенгиевского и Хуламского обществ, по одному из Чегемского и Урусбиевского обществ и по одному депутату на каждого члена от простого народа; всего девять человек. Отсюда видно, что в Балкарский участковый суд избиралось значительно больше депутатов, чем в остальные участковые суды Кабардинского округа.

Это, видимо, объяснялось желанием администрации включить в состав суда представителей всех пяти наиболее влиятельных фамилий Балкарии»⁶⁵, — пишут в своем исследовании Х. М. Думанов и Ю. М. Кетов. Мнение честного, неподкупного и принципиального человека в устных преданиях оставил о себе один из членов суда Балкарского участка Анзор Айдаболов. Особо успешно он решал спорные земельные вопросы в горах между родственниками, вопросы эти относились к категории наиболее трудноразрешаемых.

Сохранилось следующее предание. В конце XIX в. в ауле Уллу Чегем в семье Аккаевых между братьями возник спор из-за покосно-пастбищных земель, что располагались в районе Ак Топрака. Старшие братья грозились убить младшего сводного брата, если тот не согласится с их решением и обратится куда-либо с жалобой. Обиженный на родственников, он прибегает к помощи Анзора Айдаболова, который тут же вмешался в это дело. Когда дипломатия и уговоры не помогли, из числа уважаемых людей села он определил медиаторов и решил этот вопрос так, как он посчитал справедливым. Земля была распределена между братьями поровну.

Созданный после отмены крепостного права, в связи с соответствующими политическими реформами в Российской империи, на основании Высочайшего указа от 30 декабря 1869 года Нальчикский горский словесный суд, на наш взгляд, был значительно демократичнее предыдущих судебных органов. Он состоял из двух отделений: кабардинского и балкарского, которые в своей деятельности в основном руководствовались канонами адата и законами шариата. «Первому отделению суда подведомы кабардинцы, а второму — балкарцы, безенгиевцы, хуламцы, чегемцы, урусбиевцы и выходцы из других обществ, основавшие селения Гунделен (Кенделен. — Х. М.) и Хасаут (нынешний Хабаз. — Х. М.)»⁶⁶, — отмечала официальная печать в то время.

По сообщению одного из номеров газеты «Пятигорское эхо» в 1918 г., балкарцы еще в то время прибегали к суду Тёре. Очевидно, это было связано с временной неопределенностью в обществе, когда люди не имели ясного представления — по каким законам они будут жить в будущем: по своим, традиционным, или большевистским.

Резюмируя все вышесказанное, можно со всей определенностью сделать вывод о том, что карачаево-балкарский институт парламентской и судебно-правовой системы — Тёре в своем историческом развитии претерпел ряд существенных структурных, организационных и социально-правовых

изменений. Роль его в регулировании жизни общества была велика. Не будет преувеличением сказать, что в политической жизни общины ему отводилось особое, выдающееся место, ибо традиционно народ всецело доверялся этому представительному органу, о чем говорит и поговорка «Тёре кесген жерде къан чыкъмаз» — «Решение Тёре не вызовет кровопролития», что иносказательно означает «Решение Тёре — неоспоримо».

Нам не удалось охватить все аспекты жизни общества, связанные с деятельностью данного феномена. Очевидно, это предстоит сделать в будущем.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Кудашев В. Н. Исторические сведения о кабардинском народе. Нальчик, 1991. С. 169.
- ² Плетьева С. А. От кочевий к горам. М., 1967. С. 59.
- ³ Ахметьянов Р. Г. Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. М., 1981. С. 98.
- ⁴ Миллер В., Ковалевский М. В горских обществах Кабарды // Вестник Европы. СПб., 1884. Т. 2, кн. 4. С. 574, 575; Иванюков И., Ковалевский М. У подошвы Эльбруса // Вестник Европы. СПб., 1886. Т. 1, кн. 1. С. 110; Петрусевиц Н. Заметки о карачаевских адатах по долговым обязательствам // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1870. Вып. 4. С. 51; Шаханов В. Избранная публицистика / Сост. Т. Ш. Биттирова. Нальчик, 1991. С. 149; Баранов Е. З. В Голубом озере // Вокруг света. М., 1913. № 29. С. 469.
- ⁵ Абаев М. Балкария: Исторический очерк // Мусульманин. Париж, 1911. № 14—17.
- ⁶ Мамбетов Г. Х. Суды, хечжа, тёре // История Кабардино-Балкарской АССР. М., 1967. Т. 1. С. 279—280.
- ⁷ Азаматов К. Г., Хутуев Х. И. Мисост Абаев: Общественно-политические взгляды. Нальчик, 1980. С. 56—62.
- ⁸ Там же. С. 57—58.
- ⁹ Абаев М. Балкария... С. 601.
- ¹⁰ Там же. С. 601.
- ¹¹ Там же. С. 590.
- ¹² Азаматов К. Г., Хутуев Х. И. Указ. соч. С. 57.
- ¹³ Миллер В., Ковалевский М. Указ. соч. С. 574.
- ¹⁴ Там же. С. 575.
- ¹⁵ Архив КВИГИ. Балкарская фонотека, кас. № 2 «б».
- ¹⁶ Иванюков И., Ковалевский М. Указ. соч. С. 110.
- ¹⁷ Миллер В., Ковалевский М. Указ. соч. С. 575.
- ¹⁸ Шаханов В. Указ. соч. С. 33.
- ¹⁹ Там же.
- ²⁰ Миллер В., Ковалевский М. Указ. соч. С. 575.
- ²¹ Леонтович О. И. Адамы кавказских горцев. Одесса, 1882. С. 279.
- ²² Иванюков И., Ковалевский М. Указ. соч. С. 100; Абаев М. Балкария... С. 590.
- ²³ Абаев М. Горцы. Горцы Нальчикского округа // Каспий. Баку, 1900. № 47.
- ²⁴ Караулов Н. А. Балкары на Кавказе // Сборник материалов для

- описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1908. Вып. 38. С. 149.
- ²⁵ Шаханов В. Указ. соч. С. 22.
- ²⁶ Баженов Б. Х. Адыгские клятвы // Общественный быт адыгов и балкарцев. Нальчик, 1986. С. 82.
- ²⁷ Архив КВИГИ. Рукописный фонд, папка № 6.
- ²⁸ Миллер В., Ковалевский М. Указ. соч. С. 574.
- ²⁹ Чиковани Г. Д. Один из видов площадей народного схода горного Кавказа // Кавказский этнографический сборник. Тбилиси, 1988. Вып. 7. С. 79.
- ³⁰ Там же.
- ³¹ Абаев М. Балкария... С. 593; Миллер В., Ковалевский М. Указ. соч. С. 575.
- ³² Шаханов В. Указ. соч. С. 33.
- ³³ Миллер В., Ковалевский М. Указ. соч. С. 575.
- ³⁴ Текеев К. М. Карачаевцы и балкарцы: Традиционная система жизнеобеспечения. М.: Наука, 1989. С. 146.
- ³⁵ Каракетов М. Дж. Миф и функционирование религиозного культа в заговорно-заклинательном ритуале карачаевцев и балкарцев. М.: Наука, 1999. С. 284.
- ³⁶ Архив КВИГИ. Балкарская фонотека, матер. 1985, II, кас. № 2а.
- ³⁷ Личный архив Х. Х. Малкондуева.
- ³⁸ Тульчинский Н. П. Пять горских обществ Кабарды // Терский сборник. Владикавказ, 1903. Вып. 5. С. 169.
- ³⁹ Абаев М. Балкария... С. 596.
- ⁴⁰ Шаханов В. Указ. соч. С. 60.
- ⁴¹ Шортанов А. Т. Жабаци Казанов // Предание о Жабаци. Нальчик, 1985. С. 18.
- ⁴² РГВИА, ф. 1300, оп. 7, д. 177а, л. 83.
- ⁴³ Кроме названных работ см. еще: Лавров Л. И. Эпиграфические памятники Северного Кавказа на арабском, персидском и турецком языках. М., 1966. Ч. 1; М., 1968. Ч. 2; Он же. Карачай и Балкария до 30-х гг. XIX в. // Кавказский этнографический сборник. М., 1969. С. 82; Байчоров С. Я. Карачаево-балкарский арабписьменный памятник и его отношение к булгарскому языку // Вопросы языковых контактов. Черкесск, 1982. С. 114—139.
- ⁴⁴ Медведева О. Новые этнографические коллекции музея по Балкарии // Краеведческие записки. Нальчик, 1961. Вып. 1. С. 81.
- ⁴⁵ Абаев М. Балкария... С. 597.
- ⁴⁶ Там же. С. 600.
- ⁴⁷ См.: Налоева Е. Дж. Документальные данные о Казанов Жабаци // Жабаци Казанов. Нальчик, 1987. С. 103.
- ⁴⁸ Лавров Л. И. Указ. соч. С. 92.
- ⁴⁹ Там же. С. 93.
- ⁵⁰ История Северо-Осетинской АССР. Орджоникидзе, 1987. Т. 8. С. 184.
- ⁵¹ Архив КВИГИ. Балкарская фонотека, матер. 1985, п/к № 7.
- ⁵² Личный архив Х. Х. Малкондуева.
- ⁵³ См.: Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов. Нальчик, 1974. С. 256.
- ⁵⁴ ЦГА КВР, ф. 31, оп. 1, д. 2, л. 94 (1851 г.).
- ⁵⁵ Битова Е. Г. Социальная история Балкарии XIX в.: Сельская община. Нальчик, 1997. С. 109.
- ⁵⁶ Архив КВИГИ. Балкарская фонотека, кас. 17/16.
- ⁵⁷ Личный архив Х. Х. Малкондуева.
- ⁵⁸ Там же.
- ⁵⁹ Миллер В., Ковалевский М. Указ. соч. С. 568.
- ⁶⁰ Баранов Е. З. Указ. соч. С. 469.

⁶¹ Петрусевич Н. Указ. соч. С. 51.

⁶² Абаев М. Балкария... С. 626.

⁶³ История народов Северного Кавказа (конец XVIII в.— 1917 г.), 1988. С. 119.

⁶⁴ Гугов Р. Х. Кабарда и Балкария в XVIII в. и их взаимоотношения с Россией. Нальчик, 1999. С. 259—261.

⁶⁵ Думанов Х. М., Кетов Ю. М. Адыге хабзе и суд в Кабарде второй половине XVIII—XIX веке. Нальчик, 2000. С. 51—52.

⁶⁶ Кубанская справочная книжка. Екатеринодар, 1891. Отд. С. 232.

СЕЛЬСКАЯ ОБЩИНА XVI—XIX вв. В ПЕСНЯХ, ПРЕДАНИЯХ И ДОКУМЕНТАХ

Оторванный от основной своей этнической массы — древнейшего тюркского племени маджар — этнос таулу с начала XV в. начинает приспосабливаться в горах Центрального Кавказа к новым этнотерриториальным условиям, что происходило сложно, а порой и драматично¹.

Основная масса таулу в XV—XVIII вв. продолжала проживать в верховьях Черекского ущелья, в ауле Уллу Малкъар — Большая Балкария, который долгое время оставался основным политическим, экономическим и объединительным центром общины Таулу Эль. Выборный парламент Халкъ Тёре проводил здесь свои заседания. Верховный князь Таулу Эль — олий, власть которого номинально распространялась на всю общину, на аристократическом совете «бий кенгеши» с участием парламентариев «тёре-адамлары» обычно выбирался из этого общества. Общенародный карачаево-балкарский праздник весны, будущего урожая, почитания стариков и усопших — «Голлу» опять-таки проводился в Большой Балкарии, километрах в десяти от села в обширной местности Уштулу.

По преданиям, Тимур вошел в Балкарию через Чегемское ущелье. Воины его разделились следующим образом: авангард двинулся против течения реки вперед, одна часть пошла на северо-запад, в Баксанское ущелье, а другая — на юго-восток, в Хуламское ущелье. Здесь он оставил свой кровавый след в названиях гор, камней, перевалов, пещер и т. д. Так, ниже Хулама, в верховьях Ак Суу (Белая Речка), в местечке Баш Тыкыр, на небольшой лесной поляне Шау Хуна сохранилась куча небольших камней одинакового размера, которую местные жители называют Акъсакъ Темирни Турусу, что в интерференции звучит как Память о пребывании Железного Хромца. Через Хуламский перевал воины его вошли и в Черекское ущелье, где ими были разрушены десятки крепостей в горах, аулы сравнены с землей, а население истреблено. Однако надежные укрытия в пещерах и труднодоступность местности спасли его жителей от массового истребления. Это сохранило какую-то часть населения, которая в дальнейшем пополнила число жителей других ущелий, да и в целом генофонд карачаево-балкарского народа. «По мнению многих стариков,

Балкарское ущелье является старейшим поселением балкарцев, откуда они постепенно заняли другие ущелья»², писал Л. И. Лавров.

Согласно преданиям, название скалы в ауле Уллу Чегем Къызла Кюйген Къая — Скала Сгоревших Девушек — местные жители связывают с походом Тимура. Не выдержав насилия, творимого его полчищами, четыре сестры поднялись на эту вершину, попрощались друг с другом, подожгли себя и, взявшись за руки, бросились вниз. Об этом событии повествует данный текст, создание которого очевидно, связано с легендой и носит несколько поздний характер:

Къая ыранга чаба-жорта чыкъдыла,
Тёртюсю да къолларындан тутдула,
Жилый-сарнай кёзлерин байладыла,
Жантан отха юслерин алдырдыла,
Алай бла кёллерин къандырдыла.

Бир кишини къатларына къоймалла,
Ахыр сёзлерин алайчыкъда айтдыла.
Къая ырандан эллерине къаралла,
Бирлейин алайдан чынгадыла,
Алай бла атларын айтдырдыла.

Быстро к пропасти они добрались,
Все четверо взялись за руки,
Плача и рыдая, глаза свои они завязали,
Превратили себя в горящие костры,
Таким выбором смогли себя успокоить.

Никого к себе они не подпустили,
Последние слова они произнесли здесь.
Стоя над пропастью, посмотрели на родное село,
И вместе бросились оттуда,
И прославили себя этим действием.

Песни XVI в. главным образом говорят о миграции небольшой группы людей с востока на запад, называют имена их предводителей, которые воспеваются как достойные предводители племен карачай и чегем. Это песни о Карче, Боташе, основателе рода безенгиевских князей Сюючевых — Баксануке, о вооруженном столкновении чегемцев с жителями аула Зылгы, которые пользуясь их временной слабостью, совершали сюда набеги, о холере в Большой Балкарии.

Тексты, относимые к XVII—XVIII вв., дают более яркую картину жизни общины Таулу Эль того периода, что подтверждается содержательно-повествовательным характером этих произведений. Это был период сплоченности всех

общинных групп балкаро-карачаевцев, когда росли их людские ресурсы и материальное самообеспечение за счет горного землевладения и скотоводства.

XIX в. занимает особое место в духовной жизни таулу, что подтверждается архивными документами.

Постараемся передать народные предания о жизни страды Таулу Эль в рамках указанных временных дат.

Рассмотрим группу песен карачаево-балкарского фольклора, тесно связанную со сном, как с этнографическим атрибутом поверья в быту, и постараемся дать ей поэтико-исторический анализ. Думается, что в художественно-эстетическом развитии песенной культуры нашего народа данный композиционный прием сыграл весьма положительную роль. Это подтверждается содержательным материалом самих анализируемых произведений.

Существуют песни мифологического содержания, в которых авторский монолог или диалог участвующего в них эпизодического персонажа передается в виде ярких лирических размышлений. Эти песни о вполне реальных людях и значимых в общине событиях создавались на основе сильно романтизированных легенд, которые с течением времени обрастали мифологизированными сюжетными элементами. К ним мы отнесли бы такие произведения народной словесности, как «Мыжырыулань жаш Боташ» — «Молодой Боташ из рода Мыжырыуевых», «Аликка улу Хажибий» — «Хажибий из рода Аликаевых», «Бекмырзала, Къайсынла» — «(Братя) Бекмурза, Къайсын», «Акъай улу Аппа» — «Аппа из рода Акаевых» и т. д.

В первой из названных песен, которые бытуют в карачаевской этнической среде, повествуется о сне, который видел в молодости некий Боташ. К нему является женщина. В диалоге между ними она представляется покровительницей сновидения Чомпараши. Покровительница толкует увиденный им сон, который в устной песенной традиции звучит следующим образом:

Ол да тышюн саулай анга айтады,
Чомпараши да жоралап, былай башлайды:
— Ол кёрген бууунг да
Къандан толгъан кёпюр да — сенси.

Ол эгер а — сени душманынг ортанчы къарындашынг.
Итле уа — аны аманлыкчы негерлерни.
Мутхуэ кёк — сени къатынынгды,
Сени ёлгенинге мудах болгъанды.

Жарыкъ жулдус а — къарындашынгды,
Сени ёлтюрюп, къатынынгды аллыкды.

Кёгюрчюнле уа — бири сени вгечинг,
Бирси уа — къайын къызынгды.

Лячинледен бирлери — сени кичи къарнашынг.
Бирси уа — сени къайынынг.
Эки къаргъадан бири — анангды,
Бирси болур — сени къайын ананг.

Къузгъунладан бири — ёз атанг,
Экинчиси — къайын атангды.
Сен сау кълсанг — халкъгъа баш боллукъса,
Къарындашынг ёлтюрсе уа — тас боллукъса.

Он полностью передал ей свой сон,
Чомпараш так начала свои слова:
— Виденный тобой олень
И полный крови мост — это все ты и есть.

А охотничья собака — твой враг — средний брат,
А другие собаки — его друзья-единомышленники.
Мрачное небо — твоя жена,
Она потускнела из-за твоей смерти (сна).

А яркая звезда — твой брат,
Убив тебя, он женится на ней.
Одна из голубок — твоя сестра,
Другая же — сестра твоей жены.

Один из ястребов — твой младший брат,
А другой — твой шурин.
Одна из ворон — твоя мать,
Другая же — твоя теща.

Один из воронов — твой отец родной,
А второй — это тесть твой.
Если останешься жив — будешь вождем народа,
Если же убьет тебя брат — пропадешь.

Песня эта посвящена знаменитому охотнику, как его называли в народе «жел аякъ Боташ» — «ветроногий Боташ», вокруг имени которого ходит множество легенд карачаево-балкарской субэтнической среде. Чегемские баксанские мифологизированные песни о нем бытуют под названием «Жашарбекляны Жаш Боташ» — «Молодой Боташ из рода Жашарбековых». Из сохранившихся же преданий, на наш взгляд, наиболее близка к истине версия, что он был выходцем из Большой Балкарии. Местные жители показывали развалины сакли, где он родился и вырос, говорили о причине, по которой он покинул село, они помнят имя его отца и деда: Темукку и Хубол.

О его сказочной энергии и быстрой ходьбе в Баксанском ущелье ходила следующая поэтическая формула:

Чыгыр Элькъан мычымайын
Алды чабырын кългъа.

Баралмады Боташны
Кюн жарымы жолуна.

Лысый Элькан мгновенно
Схватил свои чабуры.
Но не смог рядом с Боташем
И полуденный путь пройти.

Согласно утвердившемуся в народе традиционному мнению, которое складывалось в сознании людей веками в преданиях, песнях и легендах, первооткрывателем верхний Кубани был этот самый Боташ. В 1902 г. в своей работе «Из области обычного права карачаевцев» Борис Миллер писал: «...после примирения его (Карчи.— Х. М.) с кабардинцами последовало переселение всего племени в нынешний Карачай, открытый быстроногим Боташем, работником или товарищем Карчи». Здесь речь идет о баксанском периоде проживания карачаевцев, когда они находились в тяжелых социально-политических условиях.

Произведение «Молодой Боташ из рода Мыжырыуевых» уникально тем, что оно содержит несколько мифологизированных символических образов, с помощью которых создаются повествовательные сюжетные элементы, выражающие мысли, чувства и внутренний эмоциональный тон текста. Подобные художественно-стилевые приемы играли существенную роль в формировании песен лирического содержания в карачаево-балкарском фольклоре.

Рассматриваемый текст мы бы отнесли к песне-описанию, «где все эмоционально-лирическое содержание, как правило, выражается символическими образами»³.

В нем символом зла является образ среднего брата, который якобы хочет убить Боташи и жениться на его жене. Другие же его родственники представлены в образах различных животных, каждый из которых, по народным представлениям, символизировал доброе или злое начало. Убедительно высказался о роли повествовательных лирических элементов в развитии песенной словесности В. П. Аникин: «Ранний тип народной повествовательной лирики существенно повлиял на сложение лирическим песням традиции воспроизводить особые сюжетные ситуации. Каждая из них таит драму, либо уже случившуюся, либо такую, которая может произойти... Сюжетная лирическая песня сосредоточила свой интерес не только на драме, как таковой, но на воспроизведении бытового происшествия самого по себе. Здесь интерес заключен в воспроизведении психологической ситуации»⁴.

Текст «Аликка улу Хажибий» — «Хажибий из рода Аликкаевых», как и рассмотренная песня о Боташе, был записан в Карачае членами фольклорной экспедиции КБНИИ в 1980 г. в одном варианте. К сожалению, запись не сопровождалась какими-либо вопросами о личности персонажа песни. Установить же, кто он был и какую роль играл в карачаевской субэтнической общине Таулу нам не удалось, хотя и очевидно, что Хажибий, если верить песне, совершал дерзкие по-своему характеру поступки. Скорее всего он был крупным абреком.

Судя по содержанию текста, образ его сильно мифологизирован, а, как личность, он куда менее значим, чем Ветроногий Боташ, которого без преувеличения можно назвать одним из самых популярных и известных людей на заре становления карачаево-балкарской этнической общины. Он глубоко проник в качестве мифологического модуса в сюжет ранних карачаево-балкарских исторических и литературных песен.

Как и в первой песне, основная содержательно-повествовательная роль в ней отводится сну. Вокруг этого художественного приема и строится весь текст, в котором индизонно-сказательно-метафорические и описательно-символические изобразительные образы служат толкованию кодированных сюжетных элементов сна. Как и в тексте о Боташе, здесь участвуют два персонажа: автор сна и его толкователь, но с той лишь разницей, что в первом случае эту роль выполняет мифологическая покровительница снов Чомпарац, а в данной песне — умеющая их отгадывать мать персонажа песни Хажибия, имя которой не упоминается.

Сюжет и композиция песни представляют довольно интересное поэтико-стилевое явление. Вступительная часть сразу же знакомит нас с Хажибием, который мог совершить набег на крепость Темир Капу, которая долгое время служила опорно-оборонительным пунктом Шамхальского ханства, захватить ее, забрать там богатство, а в обратный путь выковать подковы для своего коня.

Интересна следующая часть песни, которая строится на диалоге между героем песни и ясновидящей его матерью, где Хажибий просит ее растолковать увиденный им сон, который не дает ему покоя. Приведем этот диалог:

— Биринчи тюшюм:

Кёкден тюшген къара къузгъун

Келе келип, ат илкичибизге къонганды.

Экинчи тюшюмю айттайм:

Эки кёк кёгюрчюн чорбат кыйырыбызгъа къондула.

Ала бир бири тюклерин жыртып.

Анам, сени юсюнге къуйдула.

Ючюнчю тюшюмю айтайым:
Къарт гаммешибиз, башын салып босагъагъа,
Юйге айланып, ачы-ачы ёкюрдю.
— Кёрген тюшлеринги, балам,
Бурмагъанлай айтайым:
Сен бюгюн къазауатны кёрюр кюнюнгдю,
Бюгюн а къазауатда ёлюр кюнюнгдю.
Къара къузгъун ат илкичибизге
Аны ючюн къонуп кёрюннгенди.
Тюшюнгде эки кёк кёгюрчюн
Чорбат кыйырына къонуп,
Тюклерин жыртып, мени юсюме
Андан къуйгъандыла —
Тёбен элден эки эгечинг
Манга келип, чачларын жыртып,
Мени юсюме атып, сарнарыкъдыла.
Ючюнчю тюшюнгю айтайым:
Къарт гаммеш босагъагъа салып башын
Аны ючюн ёкюргенди, юйге айланып,
Къарт атанг, босагъагъа олтуруп,
Сени атынгы айтып, тараллыкъды,
Юйге айланып, жиярыкъды.

— Мой первый сон:
С неба прилетела черная ворона
И села на коновязь (жердь) во дворе.
Расскажу о втором моем сне:
Две сизые голубки сели на крышу нашего дома.
Они друг у друга щипали перья
И тебе бросали, мама.
Расскажу о третьем моем сне:
Наш старый буйвол, голову опустив на порог
И посмотрев в сторону нашего дома, жалобно мычал.
— Содержание увиденного тобой сна, дитя мое,
Я раскрою тебе сполна:
У тебя сегодня будет поединок.
В этом поединке ты умрешь сегодня.
Черная ворона на нашей коновязи
Потому-то и показала сидевшей.
Две сизые голубки во сне
Сидели на крыше дома,
Рвали свои перья и мне
Потому бросали,
Что две твои сестры,
Придя ко мне, волосы свои будут рвать
И бросать их в мою сторону, причитая.
Раскрою содержание третьего твоего сна:
Наш старый буйвол голову опускал на порог
И потому жалобно мычал, глядя на дом,
Что твой старый отец, сидя у порога,
Будет произносить твое имя и причитать,
Глядя на свой дом, будет рыдать.

Как и в текстах древнейших заговоров, в песне делается упор на магическую силу поэтического слова. Здесь мы наблюдаем метафорическую соположенность различных

иносказательных рядов, которая сопровождается покрытиями загадками образами, содержание которых отгадывается с помощью канонических, потаенных, священных мифологических модусов. Здесь будет к месту привести рассуждения А. С. Бушмина о принципах художественного анализа в контексте: «Научная форма имеет целью не заменить образ каким-либо логическим эквивалентом, а представить его в иных измерениях, отойти от него, чтобы лучше его распознать, расчленив целое, чтобы выявить закон его сочленения, объяснить его во всех его внутренних и внешних связях...», что нами и взято в данном случае за основу.

Содержательные элементы песни состоят из трех таинственных, кодированных загадок: «къара къузгъун» — «черная ворона», «эки кёк кёгюрчюн» — «две сизые голубки», «къарт гаммеш» — «старый буйвол», которые отгадываются с помощью инвокации (зазыву мифологических покровителей), что имеет место и в первой песне:

Уянып, тыш анасы Чомпарашха
Тюшюмю сорургъа баргъанем:

Проснувшись, богиню сна Чомпараш
Я попросил отгадать мой сон.

Во втором же тексте эту роль выполняет мифологизированный образ матери Хажибия, которая наделена волшебным умением растолковывать сны. Приведенный вопросно-ответный прием «загадка — отгадка» типологически возводится к наиболее ранним этапам в становлении текстовой композиционной культуры и легко варьируется в жанрах устной словесной традиции. К сожалению, исследование текста показало, что в количественном отношении мы ограничены в возможностях проследить внутрижанровую эволюцию этих песен и дать им в какой-то мере развернутую характеристику в контексте ранних лирических песен, увязывая их внутреннее формирование с мифопоэтическим мировоззрением.

Типологически близок к рассмотренным произведениям отрывок песни, в котором Бекмырза — один из главных персонажей героической песни «Бекмырзала, Къайсынла» — рассказывает своему старшему брату Кайсыну о виденном им накануне недобром сне:

— Къартларыбыздан мен алай, ой, эштгенме,
Акъ жугъутурну жюзге тергегендиле. Ой, ой, ой.
Ой, о тергегендиле да,
Аны этинден ашап, шорпасындан ичмей ким жатса,

Кёрюр кыйынылыгъын тышюнде, ой, кёреди.
Эй, Къайсын! Бир аман тышде, ой, кёргенме,
Бу жол бизге жол туюлду, къайтайыкъ. Ой, ой, ой.
Ой, о къайтайыгъ'а.
Атабызны къабарты полкда кёргенме,
Бёрю тонуну эки женги да, ой, кесилип.
Къоспартыда къаласын кёрдюм оюлуп. Ой, ой, ой.
Ой, о оюлуп.
Агъач кесерге Мусук таугъа чыкъгъанек,
Андан атдыкъ, кесип, ой эки илкийчи.
Ала кетдиле Уллу Черекке кёмюлюп. Ой, ой, ой.
Ой, о кёмюлюб'а,
Ол экиси биз болурбуз — кюркъама,
Бу жолубуз жол болмаз деп, ой, айтама.
Кечеги тыш — кюндюз иште келечи, — деди. Ой, ой, ой.

У стариков наших я так, ой, слышал:
Подстрелить белого тура — это все равно, что
подстрелить сто туров. Ой, ой, ой.

Ой, о считали.
Если кто мясо его съест, а шурпу не выпьет,
Тот свои будущие испытания предвидит, ой, во сне.
Эй, Кайсын! Недобрые сны, ой, я видел,
Этот поход для нас будет недобрым, возвратимся.
Ой, ой, ой.

Ой, возвратимся.
Отец наш приснился мне в отряде кабардинских удалцов.
Оба рукава его волчьей шубы были обрезаны.
Крепость его в Коспарты была разрушена. Ой, ой, ой.
Ой, о разрушена.
Порубить лес мы с тобой поднялись на Мусук-гору.
Мы сбросили оттуда два порубленных дерева.
Под водойплыли они в реке Уллу Черек. Ой, ой, ой.
Ой, о под водой.
Боюсь, что эти два дерева нас с тобой представляют.
Этот наш поход не к добру, мне кажется.
Ночной сон — предвестник дневных событий, — он сказал.
Ой, ой, ой.

Композиционная структура контекста состоит из следующей триады романтических содержательных элементов, которые смогли вобрать в себя все сложности традиционных поэтико-стилистических формул в передаче пророческого сна Бекмырзы: «бёрю тонуну эки женги да, ой, кесилип» — «оба рукава его (отца) волчьей шубы были обрезаны», «Къоспартыда къаласын кёрдюм оюлуп» — «крепость его в Коспарты была разрушена», «ала кетдиле Уллу Черекке кёмюлюп» — «под водойплыли они (два дерева) в реке Уллу Черек».

В отличие от вышерассмотренных песен, поэтика сна в данном контексте передается от одного лица — Бекмырзы, выражаясь иносказательной кодированной словесно-сценической формулой «загадка — отгадка». Герой песни ни к кому не обращается за помощью разгадать содержа-

ние сна, так как он уверен в правдивости своих суждений. Отгадок. Видимо, это объясняется еще и тем, что здесь речь идет о событиях, имевших место значительно позднее, чем в песнях «Мыжырыулары жаш Боташ» и «Аликка улу Хажибий».

Символы трагедии «оба рукава... были обрезаны», «крепость... была разрушена», «под водой плыли» в карачаево-балкарской поэтической словесности традиционно выражают следующие иносказательные смысловые обозначения: «он потерял обоих сыновей» или «он был лишен опоры», «семья потеряла своих людей», «они были похоронены».

Кратко коснемся исторических аспектов этой песни. Сыновья князя Айдаболова Жабоки — Бекмырза и Кайсын — из Коспарты, что в Большой Балкарии, иногда совершали набеги в Сванетию, откуда происходила родом их мать Хамме. В свою небольшую группу они включают Тома Рахаева из Безенги и Кучука Урусбиева из Баксана. Чегемцы отказываются принимать участие в походе, сославшись на то, что они самостоятельно совершают набеги и в этом деле не вступают в союз с кем-либо из субэтнических братьев. Устные предания сообщают, что их было девять человек. Этот набег явился для них роковым. Оказавшись в Сванетии, они сумели выкрасть ребенка местного князя и еще двух малых детей. Их старый приятель-сван на этот раз предает балкарцев, и они оказываются в окружении. Отчаянные и готовые на все, балкарцы стараются договориться со сванами, обещая отпустить живыми выкраденных детей и с миром покинуть их землю; на что те отвечают решительным отказом.

Вот как описывал в 1903 г. Тульчинский данное событие, о котором он услышал из уст сказителей:

«Время подходило к ночи, поэтому имеретинцы решили выждать рассвета, чтобы лучше и вернее уничтожить балкарцев. Балкарцы решили драться до последнего вздоха. Произошла кровопролитная схватка, когда-либо бывшая в горах... Из этой битвы немногие из балкарцев вернулись домой, оповестив своих о смерти Кайсына и Бекмырзы и других товарищей».

Мифологизация различных аспектов песни продолжалась довольно долго. Так, в 1978 г., во время научной экспедиции по Верхней Балкарии, один из лучших носителей песенного фольклора Хозаев Хусей рассказал следующую легенду о ее создании: «Когда оставшиеся в живых пришли в село и рассказали о случившейся с ними трагедии, отец Бекмырзы и Кайсына — местный князь Жабока — хотел было наказать их. Но рыцари через посредни-

ков сообщили, что несколько человек во главе с братьями Бекмырзой и Кайсыном разрешили им, если они выйдут из окружения, о случившемся событии рассказать в Балкарии. Успокоившись, князь Жабока устроил конкурс на лучшую песню о подвигах и трагедии его сыновей. Когда конкурсанты — профессиональные певцы и эжиучю — собрались в центре Большой Балкарии для демонстрации своих способностей, откуда-то появился мальчик лет пятнадцати, которого до этого никто не видел, и исполнил весьма интересную песню на заданную тему. Слова и музыка ее удивили всех. Но никто себе ясно не мог представить, как он появился и как он исчез. Было подозрение, что это мог быть не человек, а какое-то другое разумное существо — примат-джин.

Близок по композиции, манере передачи основных символически-загадочных мотивов латентности (скрытости) сна к рассмотренным нами песням текст произведения «Акъяй улу Аппа» — «Аппа из рода Акаевых», записанный нами в 1978 г. в с. Булунгу у прекрасной носительницы фольклора Жарашуевой Жюзюм. В песне речь идет о содержании сна, которым делится со своей женой один из самых известных по своей храбрости в Чегемском обществе людей — Акаев Аппа. Со своим братом Киши они прославились тем, что охраняли по периметру чегемский сектор Главного Кавказского хребта от набегов сванов. Каковы же исторические основы этой песни и что сохранила народная память о наших героях? Если считать по вертикальной линии от нынешних стариков Акаевых до Аппа и Киши, очевидно, реален вывод, что они могли жить в середине XVII в. В с. Булунгу над селом стоит склеп, который местные жители называют Акъяйлары Аппаны Кешенеси — Склепом Акаева Аппы. Легенда гласит, что здесь некогда был похоронен всей общиной легендарный Аппа, а склеп строили лучшие зодчие из Большой Балкарии. Молва также гласит, что в его похоронах принимало участие внушительное количество людей. Песня состоит из сорока трех поэтических строк, где роль основной композиционно-повествовательной формы отводится диалогу.

Авторская мысль, служащая вступлением в контекст, составляет в ней четыре строки, диалог Аппы — двадцать две, а его жены Дюгерхан — семнадцать поэтических строк. Во всех рассматриваемых нами текстах не случайно диалог используется в качестве жанрообразующего композиционного генератора внутренней структурной организации этих песен. Это напомнило нам слова выдающегося фольклориста Н. И. Кравцова: «В лирических песнях весьма

выразительна роль диалога, очень часто вся песня представляет собой повествование от имени героини или героя, т. е. их прямую речь, своеобразный монолог, который порою близок так называемому внутреннему монологу⁵. Два персонажа, два диалога в контексте создают две главные сюжетно-повествовательные ситуации, состоящие из следующих структурно-содержательных элементов: герою песни снятся змеи, он их одолевает, но вскоре их становится много и он не может оказать им сопротивления, к месту происшествия прибегают две старые собаки и жалобно воют; на этом месте позже оказываются трое козлят с козой и, видя беспомощность его, жалобно блеют; в конце валится старый дуб, что рос в его дворе. Латентность загадочных снов легко отгадывает его жена Дюгерхан. Диалог, по существу являющийся ее монологом, следующим образом звучит на родном языке:

Тюшюнг сени бу затлагъа кёрюннгенди:
Ол жилиянда сени жауларынгдыла.
Сен аланы бир кезинде хорларыкъса.
Аладан сен хайт деп къутуллукъса.
Артда ала кёл болуп, сени хорларла.
Амалсыз этип, сени онгунгу алырла.
Ол ачы улугъан къарт итле
Бири мени анам, бири ёз анангды,— деди.
Сени ёлген хапарынга, тейри, сарнарыкъдыла.
Ол юч къара улакъ бла аналары уа, тейри,
Ала сени юч къызынг бла менме.
Санга къарап, барыбыз да сарнарыкъбыз,— деди.
Сени ёлтюргенлени къаргъарыкъбыз,— деди.
Ол юй аллыбызда кесилген эмен терек да
Сени ючюн кёрюннгенди, мен жазыкъ.
Аны аугъаны бла сени ёлюрюнг билиннгенди.
Ол тюшле санга андан кёрюннгенди,— дегенди.

— Сон тебе к следующему приснился:
Эти змеи — твои враги.
В одно время ты их победишь,
Сумеешь освободиться от них.
Затем их будет много, и они победят.
Ты обессилишь, и они победят тебя.
Эти старые собаки, жалобно воющие,
Одна — твоя, а другая — моя мама,— сказала она.—
Они будут причитать о смерти твоей.
Трое черных козлят и коза —
Твои три дочери и я.
Глядя на тебя, все мы будем причитать,— сказала она.—
Будем произносить проклятия убийцам твоим.
Падение дуба в нашем дворе
Тесно связано с твоей судьбой, несчастная я.
Оно — смерть твою предвещало.
Сны тебе к этим событиям приснились,— сказала она.

Как видно, народная лирика в своем становлении как художественной системы впитала ряд сложных иносказательных, кодированных образно-словесных систем, берущих начало из глубокой древности. Содержание рассмотренных песен убеждает нас в том, что безымянные сочинители народных песен, отображая некогда внутренний лирический конфликт мятежной души, были близки к общечеловеческому художественно-образному конфликту языческой древности. Ибо, как тонко заметил К. Г. Шаззо, «структура лирического конфликта вскрывает сюжетные, динамические возможности событий, но только в тех проекциях, которые обнаруживают глубинные корни человеческой психологии... Оно (содержание) должно характеризовать личность так, чтобы переживания и настроения, возникшие в человеке, вскрывали процессы в мире как процессы непосредственно в его душе»⁶.

В Хуламо-Безенгийском ущелье ходила легенда, что Суу Къызы (Водяная Девушка или русалка) пыталась соблазнить и заманить в воды Черека Хуламского известного общинника XVIII в. Болаку Биттирова, имя которого встречается в арабическом памятнике, датированном 1709 г. Однако, если верить легенде, мудрость в нем возобладала над чувствами, и он не дал себя обмануть. Следующим образом описал этот эпизод известный собиратель фольклора Далхат Таумурзаев: «Биттирланы Болака Чашлыны жуууна тургъанлай кёрюп, асыры сейирсингенден, олтуруп, къалкъып къалгъанды да:

Бызынгыда Къара суу,
Уллары-Башыдан агъады.
Биттирланы батыр Болака
Къызланы суугъа атады.
Болакагъа къарасам,
Кёзлерим аума болалла.
Къарамайма десем да,
Болалмайын къалама,—

деп, Суу Къызыны жырларын тюшюнде эшитеди. Биттир Улу аз, кёп жукъла — гъанын кеси да билмей, уянып къараса — Чашлы жокъ».

«Болака из рода Биттировых, увидев, как купается Чашлы (Длинноволосая.— Х. М.), задремал и во сне:

В Безенги река Кара суу
Течет из Уллары Башы.
Храбрый Болака из рода Биттировых
Девушек (в шутку) в воду бросает.

Когда я смотрю на Болаку,
Глаза мои закрываются тенью.
А когда решаюсь, что «Не буду смотреть!»,
У меня это не получается,—

слышал он это песнопение Водяной Девушки. Когда потомок Виттировых проснулся, не зная, сколько он спал, Чашлы уже не было».

Вера людей в коварство мифологических Водяных Девушек была огромна. В 1976 г. в аулах Кара Суу и Безенги нам рассказывали, что как-то, стараясь соблазнить Болаку, спящего у реки, одна из русалок воспевала ему на ухо под шум воды свою красоту и страсть следующими словами:

Кел, Болака, сакълайым суу бойнунда,
Кече къалгъын мени жылы къойнумда.
Сен кёрюрге Суу Къызлада халланы,
Унутурса сен сылаучу санланы,
Мени кёрсентг, къалырма мен эсингде,
Кёп излерсе, тынчаймайын, черекде.

Приходи, Болака, буду ждать у реки.
Переночуй в моих теплых объятиях,
Ты увидишь чудо у Водяных Девушек
И забудешь тело, которое ты гладишь,
Если увидишь меня,
Я останусь в твоей памяти,
Будешь долго искать меня в реке.

Лирические персонажи мысленно вступают в конфликт с виденными накануне ими снами и хотят только через их разгадку упредить трагедию и выйти из якобы сложившейся ситуации. Если резюмировать анализируемые нами тексты, то слагаемыми конфликтных идей являются противоречия с родственниками, неудача в походе, столкновение лирических персонажей со своими врагами. Конфликтные ситуации создаются в них посредством таких традиционных композиционных моделей, как иносказательные, поэтико-стилевые системы, сюжетно-повествовательные эпизоды, которые созревали в народной душе сотни лет, формируя оппозицию-противоречие между лирическим персонажем и его противниками, где обычно терпит поражение первый, хотя симпатии и создателей песни, и ее слушателей всецело на его стороне.

Судя по известным нам преданиям, наиболее ранними лирическими песнями классического, монологического содержания являются трагического характера тексты, в которых содержатся женские причитания о своей тяжелой судьбе и пережитом горе. Это широкоизвестная не только

в Балкарии и Карачае, но и у других народов Северного Кавказа песня «Гошаах бийчени кьюю» — «Плач княгини Гошаах». Почти все известные науке варианты, версии и историко-этнографические проблемы, связанные с этой песней, обстоятельно рассмотрены Ю. Асановым в специальной монографии, посвященной ей⁷. Исследование Ю. Асанова в будущем должно дополняться филологическим, фольклористическим анализом, так как работа ученого-этнографа не ставила своей целью рассмотрение этого аспекта проблемы. Песня воспевает событие, имевшее место в Баксанском ущелье в первой половине XVII в. в семейном кругу карачаевского князя Каншаубия Крымшамхалова. Подробно остановимся на ней несколько позднее.

Сложнее обстоит дело с малоизвестной «Чурукъ Учхан-ны анасыны жарсыу жыры» — «Печальной песней матери Чурук Учхан». Вытующие здесь устные предания дают нам основание прийти к выводу, что разыгравшаяся в верховьях Чегемского ущелья трагедия имела место, по всей вероятности, в начале или середине XVIII в.

Сюжет ее таков: сваны напали на коши местной пастьушей общины, угнали стада и взяли с собой девушку лет 17—18 по имени Чурук Учхан. Когда знаменитые своей храбростью и дерзостью братья Аккаевы — Аппа и Киши — настигли их на перевале и началась стрельба, девушка, воспользовавшись моментом, убежала и неожиданно для себя оказалась в ледяной трещине, где пробыла три дня без пищи и воды. Измученную и ослабевшую, односельчане доставили ее домой. Сохранившаяся в народной памяти песня передает внутренний монолог матери девушки следующими строками:

Къызымы эбзе жыйын урлагъанды.
Кёзлерин байлап, ыфчыкга чыгъаргъанды.
Ол кёрмейин не къыйнылыкъ къалгъанды?
Аладан къачып, буз тешике ташайды,
Суу ичмейин, аш ашамай тургъанды,
Ол халда юч кюнню жашагъанды.
Мен а тышюмде урлагъанларын кёргенем,
Экинчи тышюмде сау болгъанын билгенем.
Дых тау бузлары бек жылтырайды, кюн тийсе.
Чегемлиле жукъламайла, эллереин жау кирсе
Излей кетип, Чурукъ Учханни тышдюле ызына.
Жарлы анасыны, Тейри, келтирдиле къолуна.
Кюз артында бек жылтырайды Мёлюшкюнню бузалары.
Къыйнылыкъга бек тёзелле Чегем элли къызлары.
Аппа изледи, юч кечени жатмайын,
Эки кёзю жукъу, солуу къакъмайын.
Киши турду ыфчыккы сакълап, къазауатда,
Юлсенин да къалын букъусу чыгъа.

Дочку мою группа сванов похитила,
 Завязав глаза, гнали ее до перевала.
 Чего только она не выстрадала?!
 Сбежав от них, в ледяной трещине оказалась.
 Без воды и пищи она там была.
 В таком состоянии она находилась три дня.
 Я во сне догадалась, что ее похитили.
 Во втором сне предвидела, что она жива.
 Лыдины Дых-Тау очень блестят от солнца.
 Чегемцы не спят, когда нападает на их село враг.
 В поисках Чурук Учхан они напали на ее след.
 Несчастной матери, клянусь Тейри, доставили ее.
 Осенью очень блестят ледники Мёлюшкю.
 Отважно переносят трудности девушки Чегема.
 Аппа три ночи не прилег в ее поисках,
 Его глаза не знали сна и отдыха.
 Киши находился в беспокойное время на перевале,
 Из кальяна его выходил густой дым.

Еще сложнее установить время бытования и реальность событий, имевших место в песне «Уллу Малкърда болгъан уллу къайгъы» — «О великой скорби в Большой Балкарии», записанной в Верхней Балкарии в 1978 г. Более близко к истине мнение, что в ней отражен чудовищный по своему масштабу мор, имевший место в Большой Балкарии, по всей вероятности в XVIII в., после свирепствовавшей здесь холеры, которая унесла жизнь значительного количества местных жителей. Песня глубоко лирична. Она построена на двойном монологе: авторском и от имени женщины, ребенка которой унес волк, — личном. Лексика и в целом композиционный строй ее напоминают древнейшую песню-сарын, которая исполнялась в обряде оплакивания покойного или большого горя, постигшего всю общину. В связи с тем, что она впервые вводится в научный оборот, приведем ее полностью:

Эл къырылгъанд, сау къалгъан а къачханды,
 Терен къолгъа, тау башына чыкъгъанды.
 Сабийлени ач бёрюле ашайла,
 Аналары кюе-бише жашайла.
 Эрлерини сыйытларын этелле.
 Ата-ананы кёрюрге термилелле.
 Итле къачып, ач бёрюле улуйла,
 Элге къарап, ала мудах солуйла.
 «Иебиз къайтса, биз сизни къыстарбыз!» — деп.
 «Елет кетсе, юй, арбазгъа къайтырбыз», — деп.
 Вир-бирлери кюшулдула бёрю жыйыннга,
 Аланы алып келдиле кетген арбазларына.
 Бу кюиледе сарнагъандан эрикдик,
 Дорбун ийис татыуун да биз билдик.
 Кёз аллымда сабийими урлатдым,
 Ач бёрюге кёз аллымда ашатдым,
 Къарыусуздан кесиме къысалмадым.

Аны алып бешикте салалмадым,
Аман ауруу кьутуртду адамланы,
Бёрю этди тынч жашагъан жанланы.

Село вымерло, а оставшиеся в живых бежали,
В глубоких ущельях и на вершинах гор прятались.
Детей съедают голодные волки.
Их матери в тревоге и горе живут.
Они оплакивают смерть своих мужей.
Мечтают увидеть мать свою и отца.
Сбежали собаки, и волки воют (в селе).
Они (собаки) с трудом дышат и жалобно смотрят на село.
«Если вернутся хозяева, мы вас (волков) прогоним», — мечтают они.
«Если пройдет холера, мы вернемся к своим домам и дворам!» — мечтают они.
Некоторые из них присоединились к стаям волков,
Их привели к дворам, которые они покинули.
В эти дни мы устали причитать
И испытали запах пещерной жизни.
Перед моими глазами похитили моего ребенка.
Голодный волк съел его на моих глазах.
От слабости я не смогла его к себе прижать,
Я не смогла его запеленать в колыбели.
Страшная болезнь с ума свела людей,
В волков превратила спокойные души.

На наш взгляд, эти песни являются наиболее древними текстами трагического содержания, очень трудно провести над ними эдиционную работу и прийти к каким-либо научным выводам относительно художественно-образного, сюжетно-повествовательного и композиционного наслоений в их окончательном сложении.

Данные тексты дают нам основание полагать, что народ старался сохранить в своей памяти те произведения словесного искусства, в которых нашли отражение наиболее существенные моменты в его жизни, а также трагические события в судьбе отдельных людей. Бесспорно одно — время в фольклорных текстах, в отличие от литературных норм, существует условно, ибо, как заметил Н. К. Гей: «Эпическое время еще нельзя назвать специфически литературным»⁸.

Эту мысль мы отнесли бы и к внутренним закономерностям исторического становления народной лирической поэзии, где, в отличие от эпоса, существует не условно-сказочный мир, а вполне реальный, где преобладают эмоциональные, личностные чувства над всеми остальными сюжетно-повествовательными мотивами.

Кратко касаясь композиционных и художественно изобразительных средств данных произведений, прежде всего отметим, что в первой песне, как сюжетному элементу,

особая роль отводится сну. Мать похищенной Чурук Учхан два раза видит пророческие сны о своей дочери, а, судя по преданиям, она каждую ночь снилась матери, где просила ее о помощи. В песне отчетливо обозначены топонимы верховья Чегемского ущелья и упоминаются местные богатыри Аппа и Киши, которые характеризуются как настоящие герои. Монолог песни не только передает беспокойный и полный тревоги внутренний мир матери, но и как бы выражает настроение всей общины, которая в течение какого-то времени находилась в состоянии шока.

Песня «О великой скорби в Большой Балкарии» несколько отличается от рассмотренной нами «Печальной песни матери Чурук Учхан» своей внутренней структурой и содержанием. Здесь не упоминаются имена людей и топонимы. Лексика и стихотворные строки ее построены на императивной поэтике, которая выражает тревогу, боль и горе отчаявшихся от болезни людей. Не случаен в песне эпизод упоминания собак, которые мечтают вернуться во двор саклей своих хозяев. Очевидно, данный романтический сюжетный элемент существует изначально в тексте и не является позднейшим привнесением в него. Пространственно-временные размышления о песне говорят о том, что особая роль в ней отводилась вполне реальным событиям XVIII в., которые с течением времени обросли определенными художественно-поэтическими условностями романтического содержания.

Очевидно, события более раннего периода отражены в песне трагического содержания «Чегемни ачыу жыры» — «Горькая песня Чегема». Судя по ее сюжетно-повествовательным особенностям, речь идет о холере или чуме, которые, поразив Хуламо-Безенгийское ущелье, безжалостно начали уничтожать села и в Чегемском ущелье:

Елет жели Бызынгдан аугъанды,
Аллын, бетин Чегем элге бургъанды.
Кёп турмайын, кесин бизге танытды,
Ачы балла, исси бузла къапдырды.

Халкъ къалмайын, таугъа, агъачха къачханды,
Сууукъ болуп, ач болуп къыйналгъанды.
Жыйылдыла, кызылотну жыйдыла,
Дорбуналада къайнатып, уртладыла.

Къараотдан къара кийим кийдирди,
Танг атаргъа кызыл сийдик сийдирди.
Адайланы адамлары къалмады,
Аны кёрюп, къарт да, жаш да сарнады.

Он жыл болад, Думалагъа жан бармайд,
Баргъан адам ол жерледен сау къайтмайд.
Уллу Эдни — уллу ёлет къурутду,
Ачыуташны чайнамайын жутдурду.

Ветры холеры подули из Безенги,
Своим лицом они к аулу Чегем повернулись.
Вскоре она (холера) дала нам о себе знать,
Горький мед, горячие льдины заставила нас глотать.

Люди бежали в горы и леса,
От холода и голода страдали.
Разошлись и собрали кызылот *,
В пещерах кипятили ее и пили.

Из караота ** черную рубашку заставила одеть,
К утру заставила красной мочой мочиться.
Никого из рода Адаевых не осталось,
Видя это, и млад, и стар причитали.

Десять лет, как в Думалу никто не ходит,
А кто посещает эти места — не возвращается.
Аул Уллу Эль — большая холера уничтожила,
Ачыуташ *** заставила глотать, не пережевывая.

Как название текста, так и содержание его говорят о том, что в нем отразились события, потрясшие своей безысходностью целые общины Безенги и Чегема: многолюдные аулы Уллу Эль и Думала, а также один из самых благородных по происхождению и многочисленности родовых объединений — Адай. Песня уникальна по своим художественно-изобразительным и поэтико-стилевым особенностям. По жанровым же принципам мы отнесли бы ее к песням переходного типа от обрядовых причитаний — сарынов к необрядовым лирическим гореваниям — кюй. Чтобы ошутимее выразить людские страдания, в тексте прибегают к таким иносказательным формулам, как метафора «ёлет жели» — «ветры холеры» в значении «массовая болезнь», «къара кийим кийдирди» — «черную рубашку заставила надеть» в значении «большие страдания перенесли», «кызыл сийдик сийдирди» — «заставила красной мочой мочиться» в значении «много было к утру больных и умирающих», «ачыуташны чайнамайын жутдурду» — «квасцы заставила глотать, не пережевывая» в значении «переносили большие обиды и проливали слезы», оксюморон «ачы бал» — «горький мед» и «исси буз» — «горячий лед». Особо-

* Марена.

** Овсяника.

*** Квасцы.

го внимания заслуживают в художественно-стилевом освещении словоформы «кызылот», «къараот» и «ачыуташ» в интерференции звучащие — «красное пламя», «черное пламя» и «горестные камни». Употребление их в данном контексте не случайно. Хотя в настоящее время они не выполняют функции определительной поэтико-стилевой константы, не исключена возможность, что в далеком прошлом, до какого-то этапа становления исторической лексики карачаево-балкарского языка, они могли выполнять эту функцию.

Весьма интересным феноменом в историко-познавательном плане, а также становлении жанра песен-кюй являются относящиеся, по всей видимости, к событиям конца XVIII и начала XIX в. такие широкоизвестные в народе тексты песен, как «Бызынгыда эмина» — «Холера в Безенги», «Бызынгыны жыры» — «Песня о Безенги», «Орусбийланы Исмаил ёлгенде этилген жыр» — «Песня, сочиненная о смерти Исмаила Урусбиева», «Орусбийланы жашларыны жырлары» — «Песня юношей Урусбиевых», «Ал эмина» — «Первая холера», «Орусбийлары» — «Урусбиевы», «Экинчи эмина» — «Вторая холера», «Хасаука урушда ёлген Умарны жыры» — «Песня Умара, погибшего в битве в Хасауке», «Рачкъауларыны жырлары» — «Песня Рачкауовых», «Хасаука уруш» — «Война в Хасауке» и т. д. Для обозначения узкожанрового понятия этих песен носители карачаево-балкарского народного поэтического творчества употребляли термины: «жарсыу жыр» — «грустная песня», «ачыу жыр» — «горькая песня», «кюй жыр» — «песня-горевание», «сарын жыр» — «песня-причитание», «ананы жарсыу жыры» — «грустная песня матери», «жамауатха этилген жарсыу жыр» — «посвященная трагедии общины, грустная песня» и т. д. Как подтверждают примеры, некоторые народные песни подобного содержания звучат от имени конкретных фамилий и патронимии или людей, имеющих непосредственное отношение к воспеваемым в текстах событиям.

К сожалению, мы ограничены в возможностях подробно остановиться на этих песнях и сделать соответствующий сюжетно-повествовательный и художественно-стилевой анализ, а потому кратко коснемся их основных жанрообразующих проблем, делая главный акцент на вопросе исторической преемственности в формировании песен трагического содержания — кюй.

В указанных произведениях довольно отчетливо просматриваются временные события, воспеваемые в них, многое из сюжетно-повествовательных элементов этих песен подтверждается в письменных источниках.

Остановимся на «Песне княгини Гошаах». Весьма ценным документом, проливающим свет на реальность событий в легендах, преданиях и песнях, связанных с этим текстом, является дипломатический документ, относящийся к 1639 г. Этого источника так или иначе коснулись в своих научных изысканиях Х. О. Лайпанов, Л. И. Лавров, Х. Х. Малкондуев, Ю. Н. Асанов. Мы же кратко остановимся на ее жанрово-стилевых проблемах, которые до настоящего времени в науке не нашли ясного освещения.

Данная песня, составляющая один из шедевров лирического песенного творчества народа, является классическим примером плача-кюй.

Впервые она была опубликована на русском языке в переводе Н. П. Тульчинского с тетрадей Н. Урусбиева на страницах журнала «Терский сборник». Он подробно описал историю ее создания. Изложение Н. П. Тульчинского полностью совпадает с бытующими в настоящее время легендами о трагедии Каншаубия, обстоятельствами, способствовавшими возникновению этого бесценного творения народного искусства. Каншаубий был родом из карачаевских князей Крымшамхаловых. Жили они в ауле Эльжурт Баксанского ущелья. С детства он был побратимом одного из сыновей знатнейших кабардинских князей. Их дружба была прочной и долгой.

Каншаубий отличался необыкновенной красотой, высоким благородством и скромностью. Жена побратима, воспылав к Каншаубию любовью, старается соблазнить его. Каншаубий отказывается от такой постыдной любовной связи и пытается усостыжить княжну. Отвергнутая княжна затаила смертельную обиду и, выбрав удобный случай, отравила его. Тело еще живого Каншаубия начинает гнить, доставляя ему нечеловеческие мучения. Прослышав, что в Дагестане есть знахарка, которая может вылечить эту болезнь, он отправляется в путь.

Знахарка сумела вылечить Каншаубия, но взамен потребовала стать ее мужем, угрожая тем, что болезнь может возобновиться, если он не примет это условие. Долго не соглашался Каншаубий на такую сделку, не желая понеся в кабалу к этой женщине и, лишь убедившись в безопасности своего положения, смирился со своей участью. В этом плаче его жена, княжна Гошаах, выражает беспредельную скорбь по своей горькой участи и печальной судьбе мужа. В карачаево-балкарском фольклоре, пожалуй, больше нет такой песни, где бы человеческое горе было столь безысходно и выражалось бы столь трагично и ко-

торая могла бы так глубоко встревожить человеческую душу.

В первом четверостишии, которое встречается во всех вариантах песни, воздается хвала появлению Каншаубия на этот свет, это было благом для всех карачаево-балкарских аулов, говорится в песне. Гибель же его истолковывается как всеобщее горе. Образ Каншаубия создается посредством сочетания таких художественно-изобразительных и лексико-композиционных примеров, как сравнение и акромонограмма:

Къаншаубийым тау элге таугъан кюн
Тау элге Тейри эшиги ачылды.
Ой, Къаншаубийым тау элден кетген кюн
Тау элери да къуш тугъунлей чачылды. Ой.

В день, когда Каншаубий родился для горных сел,
Горным селам раскрылись двери Тейри.
Ой, в день, когда Каншаубий простился с горными селами,
Горные села развеялись, словно перья орла.

Подобные бинарные оппозиции «туугъан кюн» — «когда родился», «кетген кюн» — «когда простился»; акромONOграмма «тау элле» — «горные села»; сравнение «къуш тугъунлей чачылды» — «развеялись, словно перья орла» выполняют художественно-эмоциональную функцию, усиливая трагизм воспеваемых событий.

И лишь во втором четверостишии, с проклятием Гошаых двора Атажукиных, где был отравлен ее муж, раскрывается ее личное горе:

Ой, Тар Ауузну таракъ таулары, бузлары,
Менлей къалсын Хадаужукъланы къызлары. Ой.

Ой, в Тар Ауузе есть вершины гор и льды,
Пусть испытают мою участь девушки Атажукиных.

Дальше трагизм песни усиливается. Тоска по мужу и стремление Гошаых хотя бы взглянуть на живого Каншаубия пронизывают каждую строку произведения. В конце песни она обращается к Каншаубию с призывом, где выражает свою надежду, что, если муж живым и здоровым вернется в карачаевское село Карт Журт и увидит ее могилу, и услышит ее страдания, он ответит столь же искренней и сильной любовью, как и она, умершая от невыносимых душевных страданий из-за печальной судьбы любимого:

Къаншаубийым, сен ~~желе~~ сау келсент
Къар Журт элде ~~келсе~~ кърюрсе
Бу дуняда тюзлук ~~ден~~ бар эсе,
Сен да, менича, териле ёлюрсе. Ой.

Каншаубий мой, если ты вернешься живым,
В селе Карт Журт ~~увишь~~ мою могилу.
Если есть справедливость в этом мире,
Умрешь и ты, как ~~я~~ от страданий к тебе. Ой.

Некоторые варианты песни целиком строятся на женском монологе, в котором лиризм в раскрытии человеческой души и многочисленных страданий княжны достигает особой осязаемости. Так, в одном из сюжетно-повествовательных элементов, обращаясь к своей прислуге Карачач, она просит ее разделить с ней свое горе следующим образом:

Кел, Къарачач, Къар Ташха барайыкъ,
Жилый-жилай, Къар Ташны жарайыкъ
«Мен да жарыламы, сен да жарыл, Къара Таш! — деп
Тохтамайын, солумайын сарнайыкъ».

Пошли, Карачач, ~~иди~~ к камню Кара Таш,
Причитая, (слезами) ~~камень~~ Кара Таш надвое расколем.
«Мы лопнули от горя, лопни и ты!» — скажем ему,
Без конца, без перерыва будем причитать».

Самоизлияние женского монолога в песне достигает высшего драматизма. Любые страдания подчеркивают личностный характер самого чувства, делают более заметным внутренний мир личности.

Легенда о Гошаых и Каншаубий у народов Северного Кавказа так же популярна, как трагедия любви Меджнуна и Лейли или Тахира и Зухры у народов Востока. Эта песня сыграла выдающуюся роль в формировании и развитии женского монолога в текстах гореваний-кюй. Ряд ее изобразительно-стилевых констант, как и содержательные элементы, употреблялись впервые в поэтических текстах.

Образцом кюя является «Умарны жыры» — «Песня об Умаре». Она создана в первой половине XIX в., после покорения Карачая в 1828 г. царскими войсками. Как и в большинстве песен, посвященных отдельному конкретному лицу, героически погибшему в неравном бою, она носит трагический характер. Трагизм песни создается не только отражением событий, имевших место в жизни, но и раскрытием авторских переживаний, его отношением к совершившемуся, то есть конкретный образ здесь приобретает черты художественного обобщения, достоверные факты пе-

реплетаются с художественным вымыслом. Чтобы усилить трагизм, народный певец добавляет вымышленные эпизоды, небольшие события, которые, объединяясь с основной сюжетной канвой, играют важную роль в ее раскрытии. В этой песне воедино слились элементы лирики, героических песен и песен-плачей.

«Песня о войне в Хасауке» посвящена историческим событиям 1828 г., когда карачаевцы после героического сопротивления были покорены царскими войсками, которыми командовал генерал Эммануэль. О своем походе 30 октября 1828 г. в «Известии жителям Кавказской области» генерал писал: «Термопиль Северного Кавказа взяты нашими войсками, и оплот Карачаева, у подошвы Эльбруса, под личным моим предводительством, разрушен. Сражение с карачаевцами произошло сего октября 20 числа; оно началось в 7 часов утра и кончилось в семь же вечера, с овладением последней высотой».

Хотя песня посвящена историческим событиям и близка по своим тематическим особенностям к историко-героическим песням, глубокий лиризм, выраженный авторским монологом, и все ее сюжетно-повествовательные элементы дают нам основание рассматривать данное произведение как лирическую песню, выражающую историческую трагедию всего народа. В целом эмоциональный тон и переживания о погибших людях, повествование о смерти участников битвы значительно преобладают в тексте над исторической описательной стороной, характерной для историко-героических песен.

В этой большой песне трудно уловить сюжет, хотя и имеется несколько ярко выраженных сюжетных ситуаций, которые формируются благодаря композиции. Судя по ее содержательным особенностям, мы не ошибемся, если назовем ее героико-историческим кюем-гореванием всего карачаевского народа об отчаянных и смелых своих сыновьях, которые, несмотря на свою малочисленность и плохое вооружение, выступили против карательной экспедиции русского царизма, который вместо дипломатических переговоров нередко прибегал к демонстрации своей силы. Особого разговора заслуживает внутреннее отношение народа или лирического певца к этим событиям.

Кратко рассмотрим основные составные части художественного целого данного текста, где существенную роль играют повествование и описание, к которым мы отнесли бы сюжетные ситуации песни, формы и приемы передачи внутреннего мира лирического героя и т. д. В данном случае мы имеем дело с характерной для лирической песни

сложной композицией, которая «представляет собой соединение повествовательных и описательных элементов с монологом и диалогом... Совмещаясь с другими элементами и способами композиции, они создают сложное построение, в котором не господствуют ни параллелизм, ни антитеза, ни диалог, ни монолог, ни заставочный психологический параллелизм, но все они вместе образуют сложную структуру. Это нередко бывает в бытовых лирических песнях»⁹. Текст содержит своеобразный тип монозачина, который включает в себя первые четыре двустихия и начинается с обращения к народу сплотиться в трудное для национальной общины время:

Къычырады Дауле хахай, къуугъун!
Къарачайны шохун, барын жууугъун.

Чакъырыгъыз — бизге женгил жетсинле,
Къара кюнде бир болушлукъ этсинле!

Къанлы патчах кеп артыкълыкъ этеди,
Маржа, жашла, патчах аскер жетеди.

Патчахлыкъды этибизден тоймагъан
Тар ёзенде жашаргъа да къоймагъан.

Кричит и призывает Дауле к помощи
Друзей и всех родственников Карачая.

Зовите, чтобы быстрее прибыли к нам,
Чтобы в черный день нам оказали помощь.

Кровоопийца-царь много творит зла,
Готовьтесь, ребята, воины царя подходят.

Царизм не может насытиться нашими страданиями.
Не дает нам спокойно жить и в узком ущелье.

Как тонко заметил Н. И. Кравцов: «Обращение — это речь от первого лица, в нем выражаются душевные состояния и переживания; оно менее повествовательно, нежели зачины, указывающие на место и время действия и на сюжетную ситуацию песни»¹⁰. Зачин, выраженный в данном контексте отвлеченным обращением о помощи к друзьям и сочувствующим Карачаю в трудный для него час, дает знать, что царские войска уже на подступах к границам Родины и всеми доступными мерами необходимо защищать ее.

Дальнейшее сюжетное повествование служит для выражения коллективной мысли народа о том, что если царизм покорит нас, то он принесет неисчислимые бедствия и страдания, а потому необходимы боевой дух и моральное един-

ство народа. Каждая строка песни пронизана глубоким лиризмом, выражающим жажду свободы и большую любовь к своей национальной общине и традициям. «Основным признаком лирики является типизация отношений действительности, выражение типического чувства, настроения, мысли, душевного состояния»¹¹, — справедливо подчеркивает В. Е. Гусев. «Всем комплексом содержательного материала как нельзя лучше подтверждаются мысли ученого на примере данной песни, где от имени народа выражается боль за надвигающуюся трагедию, которая унесет жизни многих людей:

Ол инарал бизни хорлап аласа,
Тырнаклары юсюбюзге салалса,

Жыртып, талап, мууал этип кьояред,
Жасакь бла терибизни сояред.

Ачыудан биз кыйналгынчы-бишгинчи,
Ол залимни тузагына тышгюнчю,

Бирлешейик, кенгдегин да жокьлагьыз.
Тар ёзенде журтубузну сакьлагьыз.

Тау асланла, хазыр болуп чыгыгыыз,
Жау аскерни женгил-женгил жыгыгыыз.

Ойнатыгыыз сампалланы, кьолланы,
Кьызартыгыыз Хасаукада жолланы.

Если этот генерал сможет силой покорить нас;
Если когти свои сможет вонзить в нас,

Растерзал, изничтожил бы он нас,
Данью шкуры бы с нас содрал.

Пока мы не сгорели от горя и обиды,
Пока не попали в сети этого владыки,

Объединимся, приглашайте и со стороны людей,
Охраняйте в узкой теснине наши жилища.

Горные тигры, выходите готовыми к бою,
Вражеских воинов мгновенно поражайте.

Заставляйте работать ружья и кинжалы,
Заставляйте краснеть тропинки в Хасауке.

Пожалуй, главным сюжетно-повествовательным элементом песни является ряд эпизодов, воспевающих в художественных, лирических тонах жаркую битву. Здесь упоминаются имена конкретных людей, отличившихся своей отвагой, решительностью и хладнокровием: Эбекку у

очевидно, сын Эбекку. — Х. М.), Умар, Даулет, Кайтук, которые характеризуются различными изобразительными константами, выражающими восхищение лирического певца их героической смертью.

Поэтическая формула «мычымай кьоргъашин окъла кьюздюле» — «мгновенно поплыли свинцовые пули» иносказательно выражает понятие «начали обстреливать плотным огнем», «арсланланы кьурч беллери талса да» — «хотя и устали стальные пояса тигров» имеет следующий смысл — «хотя и устали воевать смелые воины», а иносказательную формулу-двустийшие:

Инаралны жаны кибик тенглерни,
Башхасы жокь — этеклери, женглерни.

Сподвижники генерала — словно его душа,
Нет разницы — они его подола и рукава, —

следует понимать как:

Генерал и его единомышленники заодно,
Они во всем слепо послушны ему.

Подобные художественно-стилевые приемы в карачаево-балкарской народной лирике нашли здесь свое применение впервые, способствуя не только становлению ее как жанра, но и помогая в целом в обогащении художественно-эстетического уровня народной поэтической словесности. Здесь уместно вспомнить слова Н. П. Колпаковой: «Еще более поздняя, внеобрядовая лирическая песня углубила, развила, индивидуализировала эти (художественные. — Х. М.) приемы и нашла для них своеобразные формы применения соответственно своей собственной жанровой специфике»¹².

Сюжетная ситуация, показывающая, что народ терпит поражение из-за своей малочисленности и нехватки оружия, как бы служит завязкой песни. Но «батыр Къайтук» — «храбрый Кайтук» старается подбадривать молодых и призывает не терять самообладания в трагический для народа момент.

Продолжая тему о трагических сюжетно-повествовательных типах народной поэтической словесности, остановимся на лирических песнях-гореваниях, рассказывающих о бедствиях целых аулов, вызванных распространением чумы и холеры.

В начале XIX в. чума несколько раз поражала аулы Карачая, унося жизни тысяч и тысяч людей. Некоторые

аулы были уничтожены полностью. Об этих событиях народ сложил свои полные трагизма песни-горевания. В конце 1700 г. чума охватила села Большого Карачая: Карджурт, Хурзук, Учкулан, а в 1814 г. она свирепствовала в большом ауле Тебердинского ущелья — Джамагат, после чего он на несколько десятилетий прекратил свое существование.

Боль своей души о неисчислимых бедствиях, перенесенных им, народ изложил в художественных образах на языке поэзии, свидетельством тому являются вышеупомянутые нами такие творения устной поэтической традиции, как песни «Ал эмина» — «Первая чума», «Орусбийлары» — «Урусбиевы», «Экинчи эмина» — «Вторая чума». Песня «Первая чума» начинается с удивительнейшего художественно-стилевого явления поэтики — приема ступенчатого сужения образов:

Шхайтыдан бир къара къаргъа кычырды.
Къарачайгъа бир кюзлюк ёртен ычынды.
Ол а ёртен тюздю, къанлы ёлетди,
Акылы башланы тели этди, сер этди.
Къойда айланган къойчу итлени
Къой кесерге, тейри, юретди.

С горы Шхайты прокаркал черный ворон,
Карачай охватил какой-то осенний пожар.
Это не пожар, а кровавая чума.
Умные головы превратил в помешанные и странные,
Стерегущих овец пастушьих собак
Научил, клянусь Тейри, резать овец.

Как видно из этих стихотворных строк, перед нами трехступенчатый композиционный прием: «къара къаргъа» — «черный ворон», «кюзлюк ёртен» — «осенний пожар», «къанлы ёлет» — «кровавая чума», который завершается определенной поэтико-стилевой константой «кровавая чума», где опорная словоформа «ёлет» — «чума» и эпитет «къанлы» — «кровавый» дают знать об основных сюжетно-повествовательных особенностях внутреннего содержания текста. В данном контексте эти строки служат зачином, вводя читателей в основное содержание произведения — о постигшей Карачай страшной болезни. Формула «къара къаргъа кычырды» — «прокаркал черный ворон», взятая, очевидно, из балкаро-карачаевских обрядовых песен, в данном случае несет нагрузку символа надвигающейся на общину большой беды. Типологически образное сходство наблюдается и в русской народной лирике: «Прилетая

птицей, смерть в изображении причитания имеет различные облики. Иногда это черный ворон, иногда — черная галка, сизый голубь...» — подчеркивает Н. П. Колпакова.

В дальнейшем вся песня посвящена воспеванию эмоциональной напряженности в общине, где мы выделили бы следующие основные элементы сюжетности: откуда и почему у нас появилась эта болезнь, в Учкулане огни горят без дыма (т. е. нет огней, горюют кругом), красавицы разбежались без приданого (т. е. не успели выйти замуж), почему так много стало детских могил; дальше идет перечисление бытовых аксессуаров, которыми прекратили пользоваться люди, приводятся имена людей, которым дается соответствующая характеристика относительно их поведения в это тяжелое для народа время, которое высветило их моральные качества.

Перечисленные содержательно-описательные компоненты в тексте передаются следующими поэтико-стилевыми константами: «джаман аруу» — «недобрая болезнь», «ариу кызыла» — «красивые девушки», «джер бешикле» — «детские могилы», «кёзлери, къашлары къара кыйлыб» — «глаза и брови темны и нахмурены», «ариу кыыбала» — «красивые мотки шерсти», «сарыкзулакъ сюлюк бычакъ» — «желтоухий (с желтой рукоятью) меч», «ариу Генжакъыз» — «красавица Генжакъыз», «ариу Хайыркыыз» — «красавица Хайыркыыз», «ариу Заурдат» — «красавица Заурдат», «ай джакъ Кюлсюн» — «лунолика Кюлсюн», «сары ат» — «гнедая лошадь», «арслан белли» — «тигровый стан» и т. д., которые играют существенную роль в художественно-эстетическом формировании данного произведения. Песня завершается своеобразной развязкой, как бы передающей настроение отчаявшихся от страшного бедствия людей:

Энди гяур эмина не этерикди?
Адамыбыз бары къалмай ёлгенди.

Теперь что сумеет сделать злая чума?
Наши люди все до конца вымерли.

Покидая аулы, чтобы спастись от чумы, люди бежали куда только могли. Так, по семейным преданиям верхнебалкарских Батчаевых, двое братьев из этого рода в прошлом пришли сюда из Карачая, когда свирепствовала там чума, и обосновались здесь навсегда. Подобные предания сохранились и у чегемских Жазаевых. Из Дигории в аул Кам со своими стадами овец, коров и лошадей перебираются двое братьев, которые были приняты местными жителями — Эттеевыми. Позже один из них переедет на постоян-

ное жительство в Карачай, а другой останется в Чегеме, от которого и пошла патронимия Жазаевых.

Свое происхождение от одного из сподвижников Карачи — Адурхая ведут чегемские Газаевы и хуламские Биттировы, в прошлом переселившиеся из Карачая.

В Чегемском обществе в вопросной конструкции бытовала устойчивая формула, в которой традиционно указывались престижные фамилии: «Газамыса — Жазамыса? Къудаймыса — Къудаймыса? Беккимисе — Акаймыса?» — «Газав ли ты или Жазаев? Кулиев или Кудав? Беккиев или Акаев?» Беккиевы и Аккаевы происходят от двух родных братьев, переселившихся в прошлом из Сванетии.

Семейные предания Толгуровых и Шаваевых свое переселение из Карачая в Хулам опять-таки объясняют, но одной из версий, бегством от болезни. Толгуровы и Шаваевы относили себя к Крымшамхаловым и неоднократно обращались в народный парламент Халкъ Тёре, чтобы он восстановил их княжеский статус, но почему-то им всегда отказывали в этом, а потому они не поднимались по социальному положению выше обычных узденей.

Из народных песен трагического содержания первой половины XIX в., пожалуй, наиболее популярной и трогательной в лирическом выражении народной души является «Орусбийлары» — «Урусбиевы» или как ее еще называют «Экинчи эмина» — «Вторая чума», посвященная бедствию постигшему аул Джамагат от вспышки чумы. Аул был основан балкарскими князьями Урусбиевыми в самом начале XIX в., и, по многочисленным устным преданиям, переселению его пришлось жить там не больше 13—14 лет.

В прошлом кратко коснулись данной песни в ее историко-этнографическом аспекте западноевропейский ученый-путешественник К. Ф. Ган, а также Х. О. Лайпанов, Л. И. Лавров, И. М. Шаманов и А. И. Мусукаев, а в филологическом — Ф. А. Урусбиева и Т. Ш. Биттирова. «Народное предание говорит, что аул Джамагат был заселен балкарцами Урусбиевыми. Балкарцы Мусос и Чёппелеу Суншевы (Урусбиевы) первоначально жили в долине Бызынги, а потом поселились в ауле В. Баксан. Но из-за земельной тесноты, поссорившись с братьями, они уехали в Теберду и основали здесь аул Джамагат. Аул Джамагат возник не раньше конца XVIII в.»¹³, — пишет Х. О. Лайпанов. Интересны и рассуждения Л. И. Лаврова: «В Карачае, на правом берегу р. Джамагата (приток р. Теберды), находятся могилы двух братьев Урусбиевых — Эльмырзы и Алхаса. Вблизи могил расположены развалины селения... Братья Урусбиевы умер-

ли во время большой эпидемии чумы. Тогда же умерли многие из жителей подвластного им селения. Чума, конечно, а не холера, как думает К. Ф. Ган, произвела страшное опустошение на Северном Кавказе в течение 1804—1812 гг. Именно к этому времени нужно отнести смерть Эльмырзы и Алхаса...»¹⁴ Мнения К. Ф. Гана, Л. И. Лаврова и Х. О. Лайпанова относительно времени вспышки чумы в ауле Джамагат почти полностью совпадают с данными карачаево-балкарского фольклора.

Лаконично и глубоко эмоционально выразила свою мысль об этих песнях Ф. А. Урусбиева: «Так, с большой изобразительной силой показан в песнях «Эмина» и «2-я эмина» мир, застигнутый смертью, — такой близкий сердцу в дни горя, осознаваемый в трагическом озарении как мир целостный и прекрасный, безвозвратно унесенный мором... Все эти достоинства обусловили эстетическую ценность и жизненность этих песен, вошедших в золотой фонд народной поэзии. Они заслуживают, на наш взгляд, самого внимательного изучения как с мировоззренческой, так и с художественной стороны»¹⁵.

Хотим подчеркнуть, что многие размышления в этно-исторической науке о родовой генеалогии Урусбиевых не убедительны. Так, упомянутый Х. О. Лайпановым Чёппелеу скорее приходился внуком или правнуком Урусбию Суюнчеву, основателю рода Урусбиевых, а Мусос же был внуком Чёппелеу. На этих вопросах подробно остановимся ниже и постараемся дать свое видение данной проблемы.

Здесь никак нельзя обойти стороной записанные нами в 1970—1980 гг. интереснейшие научно-полевые материалы о некоторых патрилинейных проблемах Урусбиевых, а также отношение народной души в песнях к судьбе и отдельным представителям этой аристократической фамилии. Они проливают свет на причины подлинных событий, приведших к переселению Урусбия Суюнчева из Безенги в Чегемское, а затем и Баксанское ущелье.

Впервые касаясь этой проблемы, Мисост Абаев записал то, что он мог слышать или что ему рассказывали, в какой-то одной версии: «...Чёппелеу Урусбиевич Суншев, будучи одиноким и опасаясь за свою жизнь, ушел с матерью сначала в Чегемское общество к родственникам матери... и, поддерживаемый первое время родственниками своей матери — чегемскими таубиями, поселился в Баксанском ущелье перед входом в теснину...»¹⁶. Пионер нашей этно-исторической науки, очевидно, не смог до конца профессионально разобраться в подлинных исторических событиях, связанных с Урусбиевыми.

Согласно нашим многочисленным записям в Баксанском, Чегемском и Хуламо-Безенгийском ущельях, после окончательного переселения карачаевцев из Баксанского ущелья в верховья Кубани (Карачай), вытеснив сванов сюда поселяются братья из Безенги — Джаппу, Тиль, Геккиа вместе с ними ряд семей Кочхаровых, Текеевых, Хабичевых и других. Из Большой Балкарии тайно от своих хозяев перебрались несколько безземельных семей, а спустя какое-то время из Чегема переселилось много людей.

Небольшим аулом руководил Джаппу, а затем его сын Джетер, который отличался мудростью, решительностью и терпимостью. Джетер и его единомышленники через народный парламент Халкъ Тёре у других обществ Таулу (Карачай, Чегем, Холам, Безенги, Малкъар) и кабардинских князей требовали, чтобы к ним относились с таким же уважением, как и к другим балкаро-карачаевским обществам, на что им в Халкъ Тёре отвечали: «У вас нет князей, и вы не можете быть равноправными с другими обществами». По народной поговорке: «Бийсиз эль — сыйсыз эль» — «Община без князя — не уважаемая община». Руководители данного аула вынуждены были смириться с существующими в Балкарии, устоявшимися в веках, традиционными общественными регуляторами общества относительно сословного представительства и признать аристократическую княжескую власть.

Спор на этот счет внутри «баксанской партии балкаров» шел долго. Одни хотели, чтобы княжили Крымшамхаловы из Карачая, другие — чтобы Малкоруковы из Чегема, третьи предлагали кого-либо из Абаевых из Большой Балкарии. Джетер Джаппуев решил по-своему: «Кто нам понравится, тот и будет править нами!» — постановил он.

Но, покуда основными жителями на тот момент в Баксанском ущелье были выходцы из Безенги, «къартла кенгеш» — «совет старейшин» решил остановиться на ком-либо из данной аристократической субэтнической патронимии.

В это время в Уллу Чегеме после смерти отца скрывался от своих сводных братьев из рода Суюнчевых мальчик лет 12—14, которого народная память наделяет самыми разными именами: Бийнёгер, Кючюк, Темиркъан и т. д. Услышав о нем, Джетер и его сподвижники решили посмотреть на молодого княжича и побеседовать с ним. Мальчик произвел на них хорошее впечатление. Речь и мысли у него были ясными, глаза — ярко-голубые, решительные, за что ему было дано прозвище Орус Бий — Русский Князь. Это прозвище закрепилось за ним навсегда, став

его именем и названием новой княжеской патронимии — урусбиевых.

По одному из повествовательных элементов этого предания, когда в местности Гестенти, что располагается между Баксаном и Чегемом, Джетер с друзьями завернул отдохнуть на кошару Рачкауовых и представил им будущего князя и правителя Баксанского ущелья, последние посоветовали Джетеру убить Урусбия, чтобы не терпеть Джапуевым чью-либо власть над собой и что якобы правителем Баксана должен быть кто-либо из первопереселенцев. Но Джетер оказался мудрым и не принял всерьез слова Рачкауовых, у которых традиционно были напряженные отношения со всеми князьями Балкарии.

Согласно многочисленным преданиям, причиной ссоры между Суюнчевыми послужил спор из-за земли. Другой причиной называют проблему унаследования аристократической наследственной власти, так как, умирая, старший князь мог обойти каноны майората и прямо указать своего наследника. Сводные братья Урусбия не успокоились тем, что Орус Бий покинул Безенги. Они не хотели оставлять его живым и в Уллу Чегеме. Чтобы достичь своей цели, они подкупили двух убийц по прозвищу Тапсыз — Мерзкий и Халсыз — Дерзкий. Однако разведка у чегемцев сработала хорошо, и вскоре они были убиты. После смерти им были даны прозвища Къансиймез — Немочащийся Кровью и Окътиймез — Неуязвимый Пулей.

Кто же были родители Урусбия? Согласно родословной таблицы Урусбиевых, составленной А. И. Мусукаевым, отцом его был князь Басханук¹⁷, о котором сложена замечательная народная песня. Многочисленные предания повествуют о том, что его красавица жена Сарайда родом из Чегема. Ее происхождение приписывают различным чегемским аристократическим тукумам-патронимиям: Адаевым, Рачкауовым, Малкаруковым.

Мы солидарны с этнографом Ю. Н. Асановым, что отцом Урусбия был Суюнч, а Басханук был его дедом¹⁸. Сообщения об этом ряда информаторов из Хулама и Безенги удивительно совпадали друг с другом.

Следует отметить, что, рассуждая на тему о разделе наследственной земли внутри «дворовой общины» в аристократических родах балкарцев, Басиат Шаханов писал: «...сейчас же укажем на один из них, а именно на факт выдела Урусбия Суншева, сына Суюнча, в то время как потомство остальных его сыновей (Бийнёгера, Амирхана и Жогуштока) продолжало владеть землями сообща до середины XIX столетия».

Хотя и трудно абсолютно доверять сюжетным элементам песен и преданий о Суюнчевых, но все же мы считаем ближе к истине следующее мнение: именно Урусбий переселяется подростком в Баксанское ущелье и признается удельным князем соседними народами — кабардинцами, сванами — и Халкъ Тёре. Женится на дочери одного из кабардинских или сванских князей, укрепляя таким образом свою власть. По той же схеме А. И. Мусукаева, Чёппелеу был сыном Кучука и внуком Урусбиа.

Информацию Мисоста Абаева о том, будто первым из Урусбиевых поселился в Баксанском ущелье Чёппелеу, позже без всякого научного анализа ошибочно повторили в своих трудах Н. П. Тульчинский, В. Кудашев, Л. И. Лавров, А. И. Мусукаев и др. Конечно же, весьма далеки от истины утверждения А. И. Мусукаева, что Чёппелеу уже был Урусбиевым, когда жил в Безенги, и не менее важно помнить то, что Орусбий считался дедом Чёппелеу, а не отцом... Твердо можно утверждать, что от Орусбиа пошли Урусбиевы, а от Суюнча — Суюнчевы (Суншевы) в Безенги. Чёппелеу родился и жил в Баксанском ущелье. Что касается Урусбиевых, в народном патронимическом обозначении их часто называли Суюнчевыми, тем самым давая знать, что они ведут свое родословное начало от Суюнча.

Урусбий мог переселиться из Чегема в район Камыка (нынешнего Тырнауза) в 1650—1660 гг., что подтверждается и родословной поколенной связью данной патронимии по восходящей линии, начиная от упомянутых Алхаза и Эльмырзы (1800—1814) до Урусбиа Суюнчевича Суюнчева, между которыми — пять поколений.

Опираясь на ряд научных документов, Ю. Н. Асановым впервые были сделаны весьма тонкие наблюдения о времени рождения Урусбиа: «...Урусбий, внук Баксанука (если он действительно приходился ему внуком), мог родиться не ранее первой половины XVII в.»¹⁹

Здесь будет к месту кратко коснуться двух небольших поэтических текстов о Джетере Джаппуеве — старшем друге и советнике Урусбиа, сделавшем много хорошего для своего села. Очевидно, они были созданы сразу после смерти Джетера. В этих поэтических текстах народ показал свое внутреннее отношение к нему, как к одному из видных представителей баксанцев в XVII в., который служил образцом для многих поколений людей:

Откъулагъын тенгиге тутхан,
Огъун алгъыш этип атхан,
Ажирлени байтал этген,
Эбзелени шайтан этген,

Ол ёлгенде тау да, таш да жилигъан,
Кёзлери къысылгъанда, жер-топракъ да сарнагъан.

Он порох свой хранил для друзей,
Он произносил заговор перед выстрелом,
Он усмирив буйных жеребцов,
Он приводил в ужас сванов,
Когда он умер, скалы и камни рыдали,
Когда закрылись его очи, земля причитала.

Если взять в целом текст, он полон иносказательных изобразительных систем, которые помимо художественной роли выполняют и существенную функцию в раскрытии образа лирического персонажа. Не останавливаясь подробно на данной песне, приведем другой поэтический текст, в котором народ следующими словами выразил свое отношение к Джетеру, как к одному из лучших представителей своей общины.

Аллах берсин Джетер кирик,
Хар айтханын этер кирик.
Ат жылкысы сегиз болгъан,
Кютген малы семиз болгъан,
Ишге жетсе, ёгюз кирик,
Къошу, юю тогуз кирик,
Саулукъ малы отуз болгъан,
Гумусу къакъ этден толгъан.
Кереклиде хайт деп чыкъгъан,
Керексизге сёз айтмагъан.

Пусть Бог пошлет такого, как Джетер,
Чтобы мог исполнить свое обещание.
У него восемь табунов чтобы было.
Тучными были чтобы его стада.
Он был, как вол, чтобы на работе.
Кошар и саклей у него чтобы было девять.
Дойных коров у него чтобы было тридцать.
Кладовая была полна чтобы сушеного мяса,
Чтобы в нужный момент встал бы на защиту,
Чтобы без надобности не выронил бы слово.

В поэтическом отношении текст уникален тем, что он строится на императивной поэтике, где количественно-возрастающая лексическая эпифора содержит в себе художественно-стилевые системы, как бы переходящие в «ступенчатое расширение» бытовых пастушеских образов: «сегиз болгъан» — «чтобы было восемь», «тогуз болгъан» — «чтобы было девять», «отуз болгъан» — «чтобы было тридцать». Словами народной песни люди просят, чтобы в Баксане чаще рождались такие люди, как Джетер, на которых можно было бы опираться всегда. А персонажи вышеупомянутых песен, Эльмырза и Алхаз, были сыновьями Къан-

даура и внуками Чёппелеу. По преданиям, которые нам удалось записать в 1973—1985 гг., они переселились из Баксанского ущелья в Тебердинское по инициативе их матери, властной княгини Убба-бийче. Информаторы сообщали, что она была дочерью Малкарукова Келемета Ах-тухан улу, который во второй половине XVIII в., по словам В. Миллера и М. Ковалевского, был организатором (по заданию Халкь Тёре) кровавой «чегемской Варфоломеевской ночи» по истреблению многочисленного аристократического тукума — патронимии Рачкауовых.

Очевидно, основной причиной ухода из Баксана и переселения их в Тебердинское ущелье был спор из-за земли, что подтверждается и текстом одного из вариантов песни, записанной нами в 1981 г. в карачаевском ауле Таш Кёпюр:

Орусбийлары тар Басханда жашайла,
Жарашалмайла, бир бири этлерин ашайла.
Жер тарлыкь болду аланы жаулары,
Эштилип турду, аланы сёзлери, даулары.
Жер тарлыкь унуттурду бар кьайгылары,
Кьайнатып турду аланы ич сагышлары.

Урусбиевы живут в тесноте в Баксане,
Не могут мириться, ссорятся между собой.
Их врагом стала земельная теснота,
Были слухи об их спорах и вражде.
Из-за тесноты они забыли все свои невзгоды,
Это растревожило их потаенные мысли.

Эпитетно-опорные формулы «тар Басхан» — «тесный Баксан» и «шам Теберди» — «священная Теберда», выражающие понятия «земельная теснота в Баксане» и «прекрасная Теберда», устойчиво сохраняются во всех вариантах данной песни, играя существенную смысловую роль во вступительной части текста, которая состоит из следующих четырех микросюжетных элементов: мы вышли из Баксана в поисках земли, вошли в Теберду, мечтали спокойно жить здесь, но не суждено было питаться пшеницей, что росла на полях Теберды. Они как бы подводят слушателей к зачину, который как элемент композиции помогает раскрыть основное сюжетно-содержательное ядро песни. Следующие сходные формулы в роли песенного зачина сохраняются во всех вариантах данного произведения:

Къан жаугъанды Мухуну Башы чатлагъа,
Кимле минерле мекерт тамгъалы атлагъа?
Визни хапарыбызаны, ой, кимле барып айтырла
Улуу Басханда уа ныгыш сакълагъан кьартлагъа?
Шейит ёлюклени жуумай салалла кьабыргъа,
Эминадан кьачханланы санайдыла гяуургъа.

Келеметни кызы болур арну Убба-бийче.
Ол ийнеклени саууп, чегет тюзге кыстады.
— Ийнеклерим эртен чыкъдан келгинчи,
Тоханабыз джылан джырмаш ханс болду,
Эки лачиним дуниядан тас болду.

Несчастья полны вершины Муху Башы.
Кто теперь будет ездить на вороных конях?
Кто посмеет поведать о нашей горе
Старикам в Баксане, что сидят в ныгыше.
Умерших святых кладут в могилы без омовения.
Бежавших от чумы считают святотатцами.
Дочь Келемета — красавица княгиня Убба-бийче, —
Подбив коров своих, она погнала на северный склон.
— Пока коровы мои пришли по утренней росе,
Гостинная наша превратилась в густую траву, что и
змею было не проползти.
Два моих сокола покинули этот свет.

Песня уникальна тем, что, с одной стороны, она напоминает развитые формы обрядовых плачей-сарынов, с другой — ее поэтико-стилевые и содержательно-повествовательные элементы дают знать, что текст был сочинен талантливыми мастерами словесного искусства, которые не одно десятилетие оттачивали ее строки, поднимая на новую ступень ее художественно-эстетический уровень. Благодаря комплексу иносказательных средств, художественного предметного мира, эпитетов и сравнений, опорных лексических единиц и т. д., на которых остановимся позднее, данная зачинная формула весьма эмоционально подготавливает песню к ее основным сюжетным эпизодам: воспеванию конкретной трагедии в княжеской семье Урусбиевых и всей общины аула Джамагат.

Прерванный нами диалог княгини Убба-бийче, давая подробную характеристику случившейся трагедии, как раз таки знакомит нас с основными содержательными сюжетными элементами песни. Слова княгини превращаются как бы в ее внутренний монолог, в котором в высшей степени выражается эмоционально-лирический настрой матери, потерявшей молодых сыновей. И не только это. Она полна тревоги, что страшная болезнь уничтожает подвластных ей княжеской сословной власти людей, поведение многих из которых в этот роковой и тяжелый для них час вызывает удивление и восхищение. Большинство людей не покидает аул Джамагат, а вместе с ней переживает горе и умирает с достоинством. Лучшие молодые люди общины теряют мужей и жен, детей и родителей. Недоеданными остались коровы, недопитым молодое национальное пиво — сыра, недоданным мясом, необъезженными молодые кони и т. д. Хотя многие горы и хребты отделяют Баксан от Те-

берды, здесь наверняка слышны наши причитания, и Баксаме плачут о нашей горькой судьбе без усталости и тревоге — так поется в лирическом размышлении Убба-бийче, в главной содержательной части песни, которая как композиционная форма является кульминацией поэтического текста. Рассмотрим часть этих строк:

Орусбий улу джигит Эльмырза ёлдю эсе,
Майорланы Тау-Артына элтип ким сатар?
Сюйген балам гитче Алхаз ёлдю эсе,
Алтынлыны сылап-сыйпап ким атар,
Сары садагын кёкге айландырып ким тутар?
Мекер тамгъалы кынгырбоюн аджирле
Минилмей, джууулмай, бош къалдыла.
Мангырмай къалды азгек толуге кёп кёюбуз.
Васханда этиле болур бизни
Уллу «кёууанчыбыз-тоюбуз».
Хапарыбыз джюрюйдю шайтан бла, джин бла
Исмайылны къатыны обур Джанетхан
Эминаны Васханнга кёймайды хыйны бла, джек бла.
Бизни бу хапарыбызны эшитсе, келир эди
Чёппелеуню анасы Даулетхан булут бла, кёк бла.
Кеч чыгъады Гитче Кёолну Чолпаны
Васханны тауларын кюсей ёлдю
Атабийны джигит туугъан Сопаны.
Келиндерибиз, эшикке чыгъаргъа уялып,
Ветлерине къара джабыула тарталла.

Если умер из рода Урусбиевых храбрый Эльмырза,
Кто будет сбывать верховых лошадей в Сванетии?
Если умер мой младший любимый сын Алхаз,
Кто будет стрелять из его позолоченного ружья.
Кто будет направлять вверх его пожелтевшую стрелу?
Желто-пятнистые, красношение жеребцы
Остались необъезженными, без хозяев.
Прекратили блеять в Азгекке наши большие стада.
Видимо, в Баксане проходит посвященные нам
Большие «праздника — свадьбы».
Дружбу с шайтанами и джиннами нам приписывают,
Жена Исмаила — колдунья Джанетхан —
Не пускает в Баксан холеру своим колдовством.
Если бы знала о нашей беде, оказалась бы здесь
Через облака и небо мать Чёппелеу — Даулетхан.
Поздно восходит в Гитче Коле * Венера.
Мечтая увидеть горы Баксана, умер
Храбрый сын Атабия — Сопан.
Невестки наши, стесняясь выходить на улицу,
Свое лицо покрывают черной шалью.

Временно опуская исследование композиционно-изобразительных особенностей данного варианта песни-кюй Урусбиевых, хотим подчеркнуть, что конечные песенно-стихотворные строки текста, выражающие продолжение лирического

лирического монолога княжны Убба-бийче, служат развязкой песни, где неожиданно разыгравшейся трагедии дается весьма эмоциональная лирическая оценка:

Тёгерекге къарайбыз да таула болмаса джукъ кёрмейбиз,
Тарыгъыргъа киши джокъду да, не этерге билмейбиз,
Эмина болмаса башха ауруудан ёлмейбиз.

Оглядываемся вокруг, видим лишь горы,
Делиться горем не с кем, не знаем как быть.
От другой болезни, кроме как от чумы, не умираем.

На протяжении веков песня подвергалась варьированию, хотя местные сказители-певцы Теберды, хорошо знавшие родной фольклор, — Юсуп Кечеруков, Теке Байчоров, Абуғали Узденов, профессор Магомед Хаби́ев и другие — говорили, что ее сочинителем был знаменитый сказитель и поэт-эпик Калтур Семенов, за что князь Исмаил Урусбиев наградил его красивым жеребцом черной масти с дорожной сбруей, а также несколькими дойными коровами.

Изучение по крупницам содержательных элементов этой песни из Баксанского ущелья дало свои положительные результаты. Упомянутый в песне Сопан принадлежал к фамилии Будаевых, а имя его звучало Чопан. В Теберде он сразу же прославился как храбрый общинник. После смерти Чопана его тринадцатилетний сын Акка возвращается в Баксан и позже, уже взрослым, женится на Узденовой Хаджихан. От этого брака рождаются шестеро сыновей: Къартлыкъ, Нашхо, Баблай, Арслан, Арслан-Мырза, Жанмырза. Правнуки Чопана рассказали мне следующий случай, произошедший с ним в Карачае. Однажды в Теберде медведь унес его быка. Чтобы наказать зверя, он поставил капкан. Но в него угодил барс. Когда Чопан подошел близко, барс бросился на него. Поскольку Чопан был готов ко всякой неожиданности, сразу же успел выстрелить в него. Следы барсовых когтей остались на прикладе самодельного «таулу ушкок» — балкарского ружья, которое, по рассказам, стреляло далеко и метко. Из-за случая, описанного в пересказанном нами эпизоде, это место в тебердинском ущелье ныне называют Къаплан Елген Къая — Скалой Убитого Барса.

Потомки Чопана это ружье хранили до депортации балкарского народа в 1944 г. О его меткой стрельбе ходила даже следующая формула:

Ким атса да — жангылмаз,
Чопаны ушкогу — жазмаз.

* Гитче Кол — местность в Тебердинском ущелье.

Кто бы ни стрелял — не даст промаха,
Ружье Чопана — попадет в цель.

Широко распространяясь по ущельям Балкарии и Карачая, в различной субэтнической среде эта песня сильно подвергалась индивидуальному творческому воздействию со стороны различных певцов. Хотя и боль для всех была одна, очевидно, по-разному она воспринималась певцами и слушателями народной лирической песни, чем объясняется и варьированный зачин. В ряде случаев изменялась и концовка. Пожалуй, наиболее ощутимым изменением в варьированных текстах подверглись главные сюжетные элементы, воспроизводящие непосредственные художественные сцены общинной трагедии.

Рассмотрим на конкретных примерах указанные композиционные особенности варьирования в различных текстах данной песни. Так, в одном из вариантов зачин как композиционный прием почти сразу вступает в текст, подготавливая слушателей к главному сюжетному элементу произведения — раскрытию трагедии:

Баргъан эдик Тебердиде джашаргъа,
Аллах къоймады толу къыйыныбызны ашаргъа.
Джаннетли болсун Сюйюнчланы батыр Бекмырза.

Мы переселились жить в Теберду,
Аллах не позволил наслаждаться своим трудом.
Пусть будет место в раю храброму Бекмырзе Сюйюнчеву.

Вызывает удивление, что Урусбиевых в народе долго продолжали называть по их старой патронимии — Сюйюнчевыми, что подтверждается содержанием и данного текста. В другом варианте песни, записанном в 1979 г. в Безенги у знаменитого сказителя Исмаила Хусайнаева, выражаясь параллелизмами, зачин становится эмоционально ощутимым, лирическим композиционным средством. В нем подчеркивается мысль, что трагедию Урусбиевых переживали все горные села Балкарии. По своим лексико-поэтическим особенностям текст близок к обрядовым причитаниям-сарынам. В отличие от других варьированных зачиных формул в нем более ярко выражено строение текста на императивной поэтике:

Не къыйыныкъ кёрмелле Орусбийлары, жашауларында
Дуньягъа кеслерин айтдыргъанла?
Жылкылары Теберди тарына жайыла,
Ала, тауда, тюзде да игилеге санала,
Къалай бла бердиде жанлары алайда,
Дуньягъа айтылгъан Алхаз бла Эльмырза?

Нек кетдиле Басхан тирдан алайгъа?
Тебердиге нек кёчдиле хатагъа?
Къалай бла тийди олауруу алагъа?
Жилайдыла мында сизге къарт да, жаш да,
Сарыныгъыз этиледиле тау элде, къайда да.

Чего только не пережили Урусбиевы в своей жизни,
Прославившие себя так широко?!
Табуны их паслись в теснинах Теберды,
Они считались образцовыми (людьми) в горах и на равнине.
Как их могли там покинуть души?
Прославившие себя Алхаз и Эльмырза,
Почему они покинули ущелье Баксана из-за этой земли?
Почему переселились на несчастье в Теберду?
Почему могла пристать эта болезнь к ним?
Как могла пристать эта болезнь к ним?
Оплакивают вас здесь старики и молодые,
Причитают о вас везде в балкарских селах.

Как видно из приведенных текстов, в описательных образах (зачинов) происходит ощутимое изменение отдельных стихов, где сюжетные очертания во всех вариантах остаются прежними, играя в песенных строках устойчивую роль генератора идей к основной композиционной части произведения: в поисках лучшей доли Урусбиевы переезжают в Теберду, здесь их мечте помешала сбыться страшная болезнь, по этому случаю горюют в Баксане, Безенги и во всех горных селах.

В главной сюжетной повествовательной части песни варьируются несколько описательных эпизодов, из которых мы прежде всего отметили бы сцену прощания княжны Убба-бийче с сыновьями, художественно-поэтическое изображение физической силы и мудрости молодых князей Алхаза и Эльмырзы и некоторые другие сюжетные элементы, которые служат для выражения эмоционального всплеска лирического субъекта, т. е. княжны Убба-бийче, в связи с разыгравшейся трагедией в ее семье.

Песня уникальна тем, что породила множество вариантов в селах и ущельях Балкарии и Карачая. Так, сцена прощания Убба-бийче со старшим сыном Эльмырзой была записана в одном варианте в карачаевском ауле Сары Тюз в 1978 г. В ней диалог матери и сына подчинен романтической сюжетно-символической образности, в которой лирическое размышление о своей безысходности наполнено довольно трогательными определенными символическими элементами:

— Анам, тюненеден бери сени кёрмейме,
Тёгерекде не болгъанын билмейме.
Къууандырмайла бююн сени сёзлеринг,
Алгыныча жарымайла кёзлеринг.
Алхаз къарындашым тылпыуу отоундан урмайды,
Аны солзуу алайдан алгыныча чыкмайды.

— Ай, Алхаз къарындашчыгынгы халы алайды:
Аны отоууна тюенене кызыл кыоян киргенди,
Отоундан ашырганды, биргесине кетгенди.
Аны эштгенлей, бий Эльмырза тюленгенди,
Экинди бола жан саламын бергенди.

— Матушка, со вчерашнего дня я не вижу тебя.
Не могу понять, что происходит вокруг меня.
Не радуют сегодня меня твои слова.
Не сияют, как раньше, твои глаза.
Из комнаты Алхаза не бьет его теплом.
Дыхания его не слышно, как раньше.

— Ай, дела твоего братишки Алхаза таковы:
В комнату его вчера вошел красный заяц,
Он сопровождал его, вышел вместе с ним.
Услышав это, князь Эльмырза изменился (в лице),
А к вечеру душа его покинула.

Определительно-стилевая детерминанта «кызыл кыян» — «красный заяц», традиционно выражающая символ смерти, в данном контексте выполняет ту же художественно-изобразительную роль, типологически соответствуя общему мышлению обрядовой песенной поэтики славян.

Как известно, эта песня целиком строится на монологе. Диалог же как композиционное средство, видимо, является позднейшим элементом, служащим для более ясной передачи внутреннего мира персонажей текста. У диалога сына с матерью становится ясно, что он подозревает кончину младшего брата Алхаза, что помогает князю не рассказать о случившейся трагедии. Но это она старается делать осторожно, с помощью иносказательных средств:

Аны отоууна тюенене кызыл кыоян киргенди,
Отоундан ашырганды, биргесине кетгенди.

В комнату его вчера вошел красный заяц,
Он сопровождал его, вышел вместе с ним.

Эти строки иносказательно выражают мысль, что вчерашняя смерть и покойного понесли хоронить. Ибо средства «иносказательности» — метафоры, метонимии, символы и т. п., — которые, зародившись еще в древнейшие периоды жизни художественной словесности, развивались далее и развиваются до сих пор преимущественно в лирике²⁰, — замечает Г. Н. Пospelов.

В 1978 г. во время научной экспедиции по Карачае несколько пожилых людей из аулов Хурзук, Къарт Джурт, Учкулан сообщили весьма интересную информацию. Выясняется и третий, самый младший брат в семье Урусбиевых,

которого звали Данах. Согласно преданию, как только в Теберде появились первые случаи заболевания холерой, Убба-бийче сразу же распорядилась отправить подростка Данаха с навьюченными лошадьми, дойными коровами и овцами, приставив к нему прислугу, далеко в горы. Княгиня распорядилась, чтобы они находились изолированно от людей и не появлялись в Теберде до ее указания. Узнав, что аул Джамагат вымер от холеры, Данах зимует в пещерах, а весной спускается в аул Къарт Джурт, где его радушно встретили жители Большого Карачая.

Поняв, что нет смысла возвращаться в Теберду, а с Урусбиевыми Баксанского ущелья отношения несколько охладились еще при живых родителях, он предпочитает остаться в Карачае, где традиционно к князьям относились с большим уважением. Здесь он женится на девушке из богатой дворянской патронимии — Каитовой, а дети его начинают носить фамилию Данашевы. Но в народе их продолжали называть «Орусбийлары» — Урусбиевыми.

Говорят, что после Октябрьской революции, собравшись, старожилы нескольких семей Данашевых решили обратиться к властям вернуть всей новообразованной патронимии фамилию Урусбиевых. Но, вскоре поняв, что новая власть будет преследовать аристократию как класс, совет старейшин Данашевых был вынужден отказаться от своих намерений.

Ныне Данашевы поддерживают родственную связь с Урусбиевыми, деля с ними радость и горе.

О вероятности сохранения взаимных обид между Урусбиевыми, после совместного их проживания в верховьях Баксана, в какой-то мере говорится в одном из малоизвестных вариантов данной песни. Он в целом существенно обогащает сюжетные элементы текста, привнося дополнительные содержательно-описательные эпизоды в произведение:

Басханда ныгышны сакълай болур,
Азыу тишли къарт къабан.
Биз ёлсек угъаймы дерикди
Келип мюлккюбюзню жыяргъа?
Бетине уялганмы этерикди
Атабыздан къалган мюлкню
Келип юйюне ташыргъа.
Чегем, Холам азапны Тебердиде сынадыкъ.
Бу ит аурууну унутмазча таныдыкъ.

В Баксане, очевидно, ныгыш сторожит
Старый вепрь с клыками.
Если мы умрем, разве он откажется

Забрать с собой наше добро.
Разве он сумеет постесняться
Доставшееся нам от отца богатство
Перетаскать к себе домой.
В Теберде мы испытали участь Чегема и Хулама,
Здесь мы ознакомились с этой болезнью.

Под «старым ведром», очевидно, в контексте имеется в виду кто-либо из тогдашних урусбиевских стариков, которые проживали в это время в долине реки Ваксан. Упомянутая сюжетная формула «испытать участь Чегема и Хулама» перешла в песню из бытующего в Карачае идеоматического выражения «Чегем, Холам азабын сынагъын», смысл которого — иносказательно пожелать человеку большой беды. По всей видимости, она берет свое начало из какой-то ощутимой исторической беды, имевшей место в прошлом в этих субэтнических обществах Таулу Эль.

Лирический монолог Убба-бийче является как бы протестом материнского сердца, перерастающим во внутренний конфликт, которому трудно мириться с посланными судьбой тяжелыми испытаниями.

Здесь будет к месту привести один из интереснейших поэтических текстов, в котором внутреннее отношение определенной части общества к братьям отца Алхазы и Эльмырзы — Исмаилу, Алию, Махаю (Магомеду) и его сыну, Мусосу, излагается в романтической сюжетно-повествовательной традиции. Монолог выражает отвлеченно-душевное состояние молодых умерших братьев Урусбиевых.

Мыслями Алхазы, Эльмырзы и их дяди Махая в произведении создается предметно-образный мир мертвых, в котором пребывают их близкие родственники, подающие свой внутренний голос, взывающий быть равнодушными к их судьбе и в реальном мире. Здесь обратная метафорическая связь как художественный прием призвана искусно передать авторское индивидуальное творчество неизвестного нам автора песни:

Къойчу Мусос туюбюзно жыялмаз,
Мурдар Исмайл туп жыяргъа уялмаз.
Махай хариб'а, сау болса уа, жетер эди,
Вулут бла Тебердиге келир эди.
Къабырында халыбызны билсе уа,
Ачы-ачы сарнап, ол жиляр эди.
«Елет къыргъанды, къарындашым, жашлан!» — деп,
Къандауургъа ачы хапар айтыр эди.
Уучу Алий а бизге жарсыгъанды, кюйгенди,
Васхан жулдузларын, теири мудах этгенди.
Къабыр ташларыбызны ол мында къучакълап,
Къан чыгъарып, жыламукъла тѣкгенди.

Чабан Мусос не стал бы забирать наше богатство,
Убийца Исмаил бы не постеснялся все растащить.
Будь бы жив Махай, он бы проведаль нас,
На облаках бы добрался до Теберды.
Если узнал бы о нашей беде в могиле,
Он бы горько-прегорько причитал:
«Брат мой, холера уничтожила ребят!» — так сказав,
Поведал бы он об этой горечи Кандауру.
Охотник Алий настолько сильно страдал и горевал по нас,
Что звезды над Ваксаном тускло горели.
(Махай), обняв здесь наши надгробные камни,
Кровь свою пускал и слезы проливал.

Исходя из содержания данной песни никак нельзя буквально воспринимать фольклорную характеристику братьев Урусбиевых, хотя бы потому, что Исмаил прославился во всех ущельях и аулах Карачая и Балкарии как мудрый, решительный и справедливый князь, о котором народ сохранил много песен, легенд и преданий.

В данном случае конфликт как художественно-образная категория выражает внутреннюю эмоциональную сущность конкретного персонажа или лирического певца в условиях определенного пространства и времени: в кругу своей семьи и общины аула Джамагат в начале XIX в. Конфликт в социальном сознании лирического героя ясно показывает один из небольших сюжетно-повествовательных эпизодов, составляющих в этом варианте текста его завязку. Лирические повествовательные эпизоды здесь довольно тонко передают бытовые трагические сцены, имевшие место у Урусбиевых в момент разгрома чумы и приведшие жизнь в ауле к непредсказуемым последствиям:

Ийнеклерибиз сауулмайын къалалла,
Вузоуларыбыз сют ичмейин макъыралла.
Сырабыз ичилмейин къайнады,
Къазан толду этибиз, ашалмайын, бузулду,
Къалгъан малла бѣрюлеге аш болду.
Эл, къабыр да ёлюкледен толдула,
Къарт да, жаш да мудах, хайран болдула,
Узакъ жерге, тау башына къачдыла.
«Тебердиге къайтмабыз» — деп, таш атдыла.
— Ким биледи, келирбизми бу элге?
Таш салыргъа къайтырбызми бу жерге?

Коровы наши остались неподоенными,
Телята наши мычат без молока от голода,
Пиво наше бродит невыпитое,
Полный казан мяса испортился, несъеденный,
Оставшийся (в живых) скот стал пищей для волков.
Село и могилы полны трупов.
Старики и молодые были скорбны и тревожны.
В далеких местах и на вершинах гор они скрывались.

«Не вернемся теперь в Теберду!» — клялись они.
— Кто знает, возвратимся ли теперь мы в этот аул?
Вернемся ли снова обживать эти земли?

Продолжая тему становления песни-кюй как жанра лирической поэзии в балкаро-карачаевской устной словесности, на наш взгляд, будет верно рассмотреть все песни традиционного содержания, посвященные Урусбиевым. Ибо отношение народной души к данной аристократической патристике выражалось в них открыто и с большой эмоциональной силой.

В 1979 г. в ауле Кара Суу у сказителя Али-Мурзы Чогаева нами была записана небольшая песня об Исмаиле Урусбиеве. Поэтико-стилевое осмысление текста дает основание говорить об архаичности данного произведения. Оно встречается единственный раз в этом варианте и представляет в художественном и историческом планах весьма интересное явление. Содержание песни говорит о том, что она посвящалась смерти Уллу Исмаила — Великого Исмаила, ибо так было принято называть в народе деда музыканта и просветителя Исмаила Мырзакуловича Урусбиева. По словам Мисоста Абаева, его называли еще «железным человеком». Жил он в XVIII в. и оставил о себе славу решительного и мудрого князя. Из слов песни становится ясно, насколько он был почитаем в своем народе. Приведем текст полностью:

Ой, райда, райда, Орусбийланы да ол Уллу Исмайл, ой.
Къара надды къарауашларыны къашлары, къара кёзлери.
Уллу Россейде газетлеге урулуп чыгъалла
Уллу Исмайлны жашлыгында айтхан а сёзлери, ой.
У-оо, оо-ой!
Бош къалгъандыла, о, харип,
Балыкъ Вашында аны учу жоллары,
О, Аллах, Аллах, Аллах, а!
Сал бачхычдан сары суула агъады.
Уллу Исмайлны уа диктант толтуруучу субай къоллары:
«Энди бу дуньядан мен кесим а кетеме.
Къалгъан бийлеге жарлы халкъымы осуат этеме.
Жарлы халкъыма уа эркинликке мен кесим алгъанма.
Жерими чегин Ючкенеинге дери жетдиргенме, — дейле.
Жарлы халкъыма эркинлик кесим келтиргенме», — дейле.

О, райда, райда, из рода Урусбиевых Великий Исмаил, ой!
Черные подковы — брови служанок его, и глаза у них черны
В великой России в газетах печатаются
Слова, произнесенные в молодости Великим Исмаилом, ой.
У-оо, оо-ой!
Остались без хозяина, о бедный,
В верховьях Балык Ваши (Малки) его охотничьи тропы.
О, Аллах, Аллах, Аллах, а!

С похоронных носилок желтые воды (омовения) стекают,
Изящные пальцы Великого Исмаила писали диктант.
«Теперь сам покидаю этот мир.
Другим князьям завещаю заботиться о своем бедном народе.
Границы своих земель я до Учкенека расширил, говорят.
Свободу для своего бедного народа я сам принес, говорят».

По узкожанровому осмыслению песни является как бы историческим кюем, главная цель гаммы содержательно-повествовательных элементов которой — выразить отношение народа к смерти знаменитого князя. Песня весьма оригинальна по композиционным, содержательным и художественно-стилевым особенностям. Текст строится на двойном лирическом монологе: авторском и от имени персонажа произведения, что не только композиционно обогащает его, но и помогает певцу глубже и содержательнее раскрыть в целом комплекс лирической жанровой поэтики данной народной песни.

Первые девять строк, повествующие от имени автора, воспевают покойного героя песни, наделяя его не совсем характерными для него при жизни качествами. Так, трудно и невозможно поверить содержанию таких повествовательных элементов, что в российских газетах печатались какие-то мысли Исмаила, что он писал диктанты (т. е. учился в гимназии) и т. д. Очевидно, на текст оказали сильное воздействие особенности позднейшего сюжетного наслоения. Оно оказало в целом существенное влияние и на весь содержательно-описательный характер исследуемого произведения. Мы склонны считать, что с течением времени образ исторического Исмаила дополняется привнесением в него положительных черт других знаменитых князей Урусбиевых, среди которых мы назвали бы имена его сына Мырзакула и внука Исмаила. Изначальный образ Великого Исмаила, очевидно, был оттеснен в песне позднейшими привнесениями в него. При исследовании поэтического монолога князя, который служит завязкой произведения, это становится более чем очевидным.

Повествовательные элементы концовки говорят о том, что князь, умирая, завещает заботиться о судьбе своего народа другим князьям. Известно, что карачаевцы переселились на равнины нынешнего Малокарачаевского района значительно позднее того времени, когда жил Великий Исмаил Урусбиев. Это наводит на мысль, что образ Исмаила в течение длительного времени не только дополнялся в песне положительными чертами различных княжеских патрионимий, но, как видно из текста, ему приписывали заслуги и видного государственного деятеля Умара Алиева.

В июне 1924 г. украинский композитор М. П. Гайдай в сопровождении жителя аула Верхний Баксан Ибрагима Урусбиева обходил села Балкарии, где он записывал народную карачаево-балкарскую музыку. В с. Яникой у выходца из Верхнего Чегема Жунуса Мусукаева им была записана милострофа четверостишия песни-кюй об Исмаиле Урусбиеве. Этот текст, наряду с другими материалами о песенном искусстве балкарцев, был доставлен в 1986 г. Х. Х. Малкондуевым и А. М. Рахеевым из архива Института истории, фольклора и этнографии им. Ф. Рыльского АН Украины в архивный фонд КВНИИ. Поскольку М. П. Гайдай интересовала только музыкальная сторона песни, он не стал записывать ее полный вариант, а перевел на ноты лишь основной музыкальный ранжир текста. Слова песни состояли из следующих строк:

Орусбийланы Исмайыл, ой-ой,
Ёлюп дуньядан кетесе, ой
Тауда кийикле къара киелле, ой!
Нарат терекле, эзилеп, жерге кирелле...

Исмаил из рода Урусбиевых, ой-ой,
Ты покидаешь этот мир, ой.
Дичь в горах в черном одеянии, ой!
Раздавленные (печальные) сосны склоняются, касаясь земли.

Не останавливаясь подробно на жанрово-исторических проблемах данного контекста, перейдем к следующей песне об Исмаиле Урусбиеве. Она была записана в 1965 г. учителем школы Уллу Эль (Верхний Чегем) Газаевым Исхаком у сказителя Ибрагима Эдокова, память которого содержала удивительную информацию по фольклору и этнографии. Она представляет интересное явление тем, что значительно дополняет наше представление не только о характере бытования песен-кюй XVIII—XIX вв., но и до некоторой степени помогает разобраться в самой структуре генетико-стилевого формирования жанровой поэтики песен трагического содержания. Песня интересна и в историко-познавательном отношении, так как ее научная достоверность не вызывает сомнения. Дошла она до нас в следующей форме:

Аты да дуньягъа айтылгъан да ол, ой.
Орусбийланы сейир Исмайыл ёлдю эсе.
Мудах да жана болурла бюгюн учу отла
Орусбий дорбунунда Къору сыртында,
Ала, тейри, бюгюн учулану жылыта болмазла.
'Малкъондуну телилерин ол, тейри, адамлагъа къошхан
Аллына амалсыз болуп келгенлени,

Ол жууукъларын ахлуларынча кѳубултхан.
Бюгюн, тейри, таш, топракѳ да кѳара кие болурла.

Прославившийся на весь мир, он, ой.
Удивительный Исмаил, если умер,
Наверняка, печально горят сегодня охотничьи огни
В пещере Урусбиа в высотах Кору.
Они, наверняка, сегодня не согревают охотников.
Буйных Малкондуевых он приобщал к людям,
Кто обращался к нему за помощью,
Он словно своих родственников встречал.
Наверняка, сегодня камни и земля в черном одеянии.

Формируясь как жанр, песни трагического содержания
вбирали в себя такие образные системы, которые не только
прочно закреплялись в контекстах, но и переходили из
одной песни в другую, становясь достоянием жанровой
поэтики песен-кюй. Так, иносказательные образные систе-
мы: «кѳара налды кѳарауашларыны кѳашлары» — «черные
подковы — брови служанок его», «сары суула агѳады» —
«желтые воды стекают», «кийикле кѳара киелле» — «дичь
в горах в черном одеянии», «нарат терекле эзилип, жерге
кирелле» — «раздавленные сосны склоняются, касаясь зем-
ли», «аты да дуньягѳа айтылгѳан» — «прославившийся на
весь мир», «мудах да жана болурла ууучу отла» — «печаль-
но горят охотничьи огни», «ала бюгюн уучуланы жылыта
болмазла» — «они (огни), наверняка, сегодня не согревают
охотников», «таш, топракѳ да кѳара кие болурла» — «кам-
ни и земля в черном одеянии», выраженные различными
определятельными сочетаниями и поэтико-стилевыми кон-
стантами: цветовыми эпитетами, сравнениями, символами,
опорными словоформами, сыграли важнейшую роль в со-
здании различных вариантов песен-кюй об Уллу Исмаиле.

Так, эпитет «кѳара» — «черный» с опорными слово-
формами «нал» — «подкова», «кезле» — «глаза», «кийим» —
«одежда» в исследуемых песнях встречается четыре раза.
В первом случае он играет роль метафоры-сравнения, а в
третьем и четвертом — метафоры-символа.

Данная константа сыграла существенную роль в станов-
лении иносказательных образных систем балкаро-карача-
евской религиозно-дидактической поэзии — зикиров. Эти
песни, получившие развитие во второй половине XIX в.,
в идеологическом отношении своему появлению обязаны
мотивам и сюжетам «Корана», в стихотворно-ритмическом
становлении они базировались на лучших традициях пе-
сен-гореваний — кюй, любовных айтышей, а в художест-
венно-стилевом плане вобрали в себя много ярких образ-
ных систем из обрядово-мифологической поэзии. Так, в

количественных поэтико-стилевых слагаемых одного из лучших образцов кюя — зикира (состоящего из 467 четверостиший), по содержанию напоминающего грустное лирическое размышление о смысле человеческой жизни на земле и о том, что ожидает человека в ином мире, эпитет «кы-ра» — «черный» играет в формировании всей его сюжетно-композиционной системы основную эстетико-изобразительную роль. Вообще, мы склонны отнести эту поэму к произведениям переходного периода. Об этом в некоторой степени говорит и название текста: «Шауай-хажини кюй-оюм сэгъышлары» — «Грустные песни-размышления Шауай-хаджи». Это уникальное авторское произведение относится к XIX в.

Системно-аналитическое исследование показало, что в указанном контексте данная константа употребляется пятьдесят два раза, выражая различные смысловые оттенки и неся в себе основные изобразительные функции, где с ее помощью воспевается земля, как носительница в своей вечной пространственно-временной сфере всех сложностей человеческого бытия. Изначальные же истоки данного топоса мы склонны видеть в карачаево-балкарской обрядово-мифологической поэзии, изобразительные средства которой во многом близки к традиционной поэтической формульной системе древнетюркской устной поэзии. Более подробно к этому тексту мы вернемся несколько позднее.

Возвращаясь к текстам об Уллу Исмаиле, хотим заметить, что упомянутый в последнем варианте микропоним «Орусбий дорбун» — «пещера Урусбия» находится в местечке Кору в верховьях Чегемского ущелья. Название пещеры связывают с именем исторического Урусбия Суюнчева, который в детстве и отрочестве скрывался в этих местах от своих преследователей — сводных братьев. Существует и легенда, согласно которой здесь, у пещеры, на берегу речки Кору Суу, находилась охотничья стоянка Урусбия. Очевидно, с этим и с культом огня связано упоминание в песне в качестве художественного приема иносказательного сюжетного элемента, что даже огни в этой пещере слабо горят, как бы вместе с охотниками переживая смерть достойного потомка знаменитого Урусбия, который когда-то скрывался здесь.

Определительное сочетание «буйные Малкондуевы» передает сохранившуюся в народной памяти легенду, согласно которой подросток 15—16 лет по имени Дугу из аула Думала, не сдержав себя в момент эмоционального порыва, убивает в течение недели двух чегемцев: старика Къаншаубия из рода Ахматовых и своего друга — сверстника

из рода Эттеевых, во дворе которых он вырос. Ахматовы и Эттеевы же, проявив высокое благородство, не только не стали мстить подростку, но и даже не потребовали у Малкондуевых возмещения морального и материального ущерба. Договорившись, все стороны пришли к соглашению, что Дугу надо отдать на воспитание Урусбиевским князьям в Баксанское ущелье. Очевидно, эти события имели место во второй половине XVIII в., так как, согласно посемейной переписи балкарцев 1886 г., внукам Дугу было уже за 50—70 лет.

Из известного нам фольклорного материала сохранился только один текст, якобы произнесенный Исмаилом Урусбиевым в период войны между чегемскими и баксанскими князьями из-за земель Былыма во второй половине XVIII в.

Отряд чегемцев в тот период возглавлял местный дворянин — уздень, храбрый воин и меткий стрелок Кайсын Газаев. Он владел совершенно неизвестным для этих земель новым огнестрельным оружием, которое стреляло метко, и во время войны принес много бедствий баксанцам. Когда же война закончилась в пользу Урусбиевых, отчаянный Исмаил, говорят, произнес в гневе следующий текст — проклятие, напоминающее скороговорку в стиле каргыша-проклятия:

Къакъгычы — къакъгъанлай, чакъгычы — чакъгъанлай,
Тохтамазы — тохтамай, быргысы — быргъагъанлай,
Быргы букъусу чыкъгъанлай,
Таугъа, ёзениге къусханлай,
Тийген жерин ойгъанлай.
Аны сатхан сын къатар эсе,
Эки къолу къуруп, эки аягы сууур эсе.
Чегемден Басхан кенг эди да,
Аны Чегемге элтмей, Васханнга келтирсе.

Курок непрерывно стучал, порох горел,
Оно (оружие) не отдыхало, ствол брызгал.
Дым из ствола быстро поднимался.
Горы и степь оно обстреливало,
Где попадало, там разрушало.
Чтобы парализовало продавшего его.
Чтобы отнялись ноги и руки его.
Ведь Баксан-то был шире Чегема,
Почему занесло его в Чегем, а не в Баксан.

Хотя текст функционально не связан с песней-кюй, он интересен в историко-познавательном отношении тем, что в нем речь идет о конкретном человеке и конкретном событии, которое надолго сохранилось в народной памяти.

Долгожители Баксанского ущелья Журтубаев Каншаубий, Непеев Локман, Узденова Назифат, а также Куль-

жан Урусбиева из Нальчика сообщили нам следующие ценный материал об Уллу Исмаиле, который значительно дополняет его образ. «Мать его, Мёлахан, принадлежала к дигорской княжеской патронимии Карабугаевых и, по рассказам, была властной, решительной женщиной. Авторитет ее был настолько высок, что многие жители аула Орусбий Эль принесли клятву ее именем. Молодого Исмаила после смерти его отца, Чёппелеуа, часто беспокоили из-за спора относительно земли: на юге — сваны, на юго-востоке Баксанского ущелья — чегемские князья и Атажукины. Однажды, под вечер, к нему во двор зашли какие-то люди. Они стали звать Исмаила в Былым для выяснения вопросов по спорным пастбищным землям. Он вопросительно посмотрел на свою мать, которая, как говорят, сказала ему следующее:

Сен Басхан ауузуну бийисе,
Бу жерлени несисе.
Орусбийланы, Чёппелеуно къанындан жаратылгъанса,
Къарабугъаланы къызларындан туугъанса
Къоркъгъан сенден къоркъсун.
Титиреген — сенден титиресин,
Къачхан — сенден къачсын.
Не да болсун, намысынгы жойма, бар.
Биргенге иги нёгерле ал.
Жюрегинг тартсын къанынга,
Орусбий сюелгенча — сюел жауларынга.

Ты — князь Баксанского ущелья,
Ты — хозяин этой земли.
Ты — из кровей Чёппелеуа Урусбиева,
Ты рожден дочерью Карабугаевых.
Пусть не ты их, а они тебя боятся,
Пусть не ты перед ними, а они перед тобой содрогаются.
Пусть убегающий убегаёт от тебя.
Как бы ни было, не теряй достоинства, иди.
Возьми с собой верных друзей,
Пусть зов твоего сердца будет обращен к своему роду.
Ты встань против врагов, как стоял Урусбий.

Чтобы как-то смягчить отношения между Урусбиевыми и чегемскими князьями, Мёлахан женит Исмаила Чёппелеуовича на девушке из рода Барасбиевых — Акъбилек, которая убеждала своего мужа и братьев не ссориться из-за земли, а решать все вопросы мирным путем. Но, как показали дальнейшие события, интересы сторон оказались куда выше родственных чувств. Это подтвердило одно из событий. Между чегемскими князьями и Урусбиевыми произошло вооруженное столкновение. При этом столкновении родной брат Акъбилек, Вasiat Барасбиев, был тяжело ранен. Родственники Исмаила проявили благородст-

во — они скрыли это от Исмаила и тайно лечили его у себя в доме. Когда Басиата вылечили, его отвезли в аул Уллу Чегем.

Имел место и следующий случай. Однажды группа недоброжелателей, выкрав у Исмаила красавца быка-производителя бледно-бурой масти и зарезав его, устроила пир в районе Гестенти. Говорят, что Исмаил, подъехав к ним, в гневе произнес следующую императивную формулу: «Сиз ол къуба бугъаны къанын тёкгенигиз кибик, мен да бир белгилизни къанын тёмесем, Къарабугъаланы Мёлаханга чыгыр башлы къыз болуп туугъанма!» — «Если я, как вы пролили кровь этого палевого быка, не пролью кровь кого-либо из известных ваших людей, считайте, что я у матери, Карабугаевой Мёлахан, родился лысой девушкой!» Реакция на это последовала быстро. Вскоре в стадо Исмаила было пригнано такой же стоимости животное, с чем и примирился князь.

О другом сыне Чёппелеуа Урусбиева — Махае, который еще в молодости был убит при загадочных обстоятельствах, ходили самые разные слухи. Наиболее популярными из них были предания о том, что он был самым умным, находчивым среди братьев. У него была перспектива унаследовать власть отца. Его братья не могли простить ему это. Шла молва, что он несколько «прихрамывал» в моральном отношении: втайне вел дружбу с конокрадами и абреками. Поэтому считали, что трагическая развязка произошла не без участия родственников. Нам трудно высказать какое-либо мнение о подлинных причинах насильственной смерти молодого князя.

Здесь же нам хотелось бы изложить предание и песню об убийстве Малкарукова Ахтукан улу (шайтанлы — бешеного) Келемета, которому народная память приписывает роль одного из организаторов истребления в Уллу Чегеме многочисленного тукума — патронимии Рачкауовых. Спустя какое-то время в связи с этим трагическим случаем была создана песня-күй, небольшие отрывки которой дошли до нас в следующем виде:

Рачкъаулагъа этген зорлугъу,
Кесине жетген болур эди ууда:
Уллу санлары ат иери бла бирге
Табылгъан эди Лыбарда сууунда.
Даулашханда аллай ант этгучу,
Ачыуланса, былай сёзле айтыучу,
Жаууна алай айтып сюелгучу:
«Не, бугъа болуп, кёзюню сюздюрюме,
Не, къунажин болуп, жибими юздюрюме», — деучу.

Зло, совершенное им Рачкауовым,
Очевидно, обернулось для него тем же на охоте.
Его могучее тело вместе с седлом
Было найдено в речке Лыбарда.
Когда он спорил, так любил клясться,
Когда он бывал разгневанным, такие слова говорил,
На своего врага он такими словами обрушивался:
«Либо тёлкой глазами буду заигрывать,
Либо бугаём оборву на своей шее веревку!»

Очевидно, этот текст относится к той категории песен трагического содержания, в которой за автором сохранялось право вводить в содержание песни мельчайшие подробности о каких-либо ярких особенностях речи или поведения покойного. В этом плане текст весьма близок к образцовым сарынам, в содержании которых иногда буквально по мелочам вспоминают жизнь оплакиваемого. Заканчиваемое словами Келемета красиво рифмованное двустишие, говорят, якобы было произнесено им в период столкновения его с братьями Рачкауовыми, когда на вопрос Келемета «вместо ответа они промычали подобно быкам, что считается сильнейшим оскорблением. Разгневанный Келемет крикнул им: «До следующего понедельника вы узнаете человек или скот!» «По поводу этого существует в Чегеме отличная рифмованная песня», — писали в конце прошлого века В. Миллер и М. Ковалевский. По всей вероятности, ею является это двустишие, якобы произнесенное тогда Келеметом Малкаруковым и записанное нами в полевых условиях у разных сказителей:

Не, бугъа болуп, юсюнге секирirme,
Не, къунажия болуп, кёзюмю сюзерме.

Либо телкой глазами буду заигрывать,
Либо бугаем оборву на своей шее веревку,—

что иносказательно означало: «либо я совершу над тобой насилие, либо я позорник».

Согласно народной памяти, в дальнейшем события развивались следующим образом. Келемет Малкаруков пытается соблазнить жену своего младшего брата Исхака — красавицу-дигорку из аристократического рода Карабугаевых. Та об этом ставит в известность мужа. Исхак, который очень дружил с Кайсыном Газаевым, рассказывает ему о намерениях своего брата. Вскоре где-то в районе Ак Топрака Келемета Малкарукова находят застреленным. Много разных слухов было тогда о причине смерти Келемета, среди которых наиболее достоверным считали убийство его Кайсыном Газаевым по просьбе Исхака Малкарукова. Бы-

да и следующая, весьма интересная версия: жена покойного Келемета Рачкауова, жестоко убитого Келеметом Малкаруковым, была из рода Карабугаевых и приходилась двоюродной сестрой жене Исхака Малкарукова и та специально натравила своего мужа на его брата, чтобы отомстить за свою родственницу, которую лишили мужа и у которой убили малых детей. Во всяком случае, в Чегеме долго не утихали разговоры и сочинялись песни об этом событии. Нам же удалось в начале 1970 г. записать следующий поэтический текст:

Къатынла сёзлери — къутургъан эмилик,
Ала къарындашланы бир бирлерине этерик.
Къарабугъаланы кызыла — къара шайтанла.
Кеслери ариу, сёзлери адам жойгъанла.
Къолларындан келсе, Чегемге Холамы этер элле,
Болалсала, эллени бир бирлерине кесдирир элле.

Слова женщин — бешеный (неуправляемый) неук,
Они могут настраивать братьев друг на друга.
Женщины Карабугаевых — коварные шайтанки.
Они — красавицы, и в то же время — интриганки.
Если бы смогли, они натравили бы Чегем на Холам.
Если бы им удалось, натравили бы села друг на друга.

Эти строки скорее выражают какой-то эмоциональный порыв отдельного человека или родственной группы людей, а не всего общества или села.

Была также версия, что убили Келемета в районе Ара Борана в местечке Ылха Жол по просьбе самих Малкаруковых по моральным соображениям: «Тукъумубузгъа намыссызлыкъ келтиреди, деп» — «Что он приносит позор нашей фамилии». Среди балкарских князей шла борьба за власть и передел земли, и весьма скромной была роль дигорок — Карабугаевых в интриге внутри аристократической элиты Чегемского общества.

Мы постараемся осветить эту тему полнее, так как с патронимией Рачкауовых связана одна из самых кровавых страниц в истории Балкарии XVIII в., хотя предыстория этих событий до некоторой степени освещена учеными и путешественниками в конце XIX — начале XX в.

В ауле Думала проживали местные чегемские князья Рачкауовы, берущие свое начало от князя Берди-Бия или Берди-Бека. Согласно преданию, он принадлежал к древнему племени адай, которое много раз встречается в качестве этнонима «ру» в документах о кипчакско-половецких этноисторических сведениях, в том числе и на Северном Кавказе. Потомки Берди-Бия отличались бесчеловечностью и жестоким обращением со своими кулами — крепо-

стными. «Когда хлеба поспевали, братья выбирали самую лучшую ниву и, согнав на нее женщин, заставляли их жать колосья в свою пользу. Когда кто-нибудь варил пиво, братья, собрав буйную молодежь, отправлялись с нею распивать сваренное пиво. Напившись допьяна, они делали метку на котле и, обращаясь к хозяину, говорили: «Если ты выпьешь хоть каплю, мы срубим тебе голову!» С женщинами они позволяли себе всякие насилия», — писали В. Миллер и М. Ковалевский в 1884 г.

Окончательное решение об их истреблении было принято ранней весной, после приглашения стариков Рачкауовых в Халкъ Тёре, где им было твердо сказано, чтобы они вернули людям отнятое у них сено, а пастухам-ортакам, согласно правилам общины, отдали по договоренности за их труд причитающуюся скотину и чтобы они жили, придерживаясь канонов морального кодекса «Таулу адет», на что со стороны Рачкауовых не было никакой реакции.

Развязка приближалась. Но исполнителям заговора был необходим серьезный повод. Рачкауовым преднамеренно был инкриминирован ряд гнусных преступлений, имевших место в Хуламо-Безенгийском и Чегемском ущельях. Ненависть к Рачкауовым породила богатые фантазией слухи, ускорившие совершение жестокого насилия над ними.

Ранней осенью старики, молодежь и малые дети Рачкауовых были истреблены. Не пожалели даже девятилетнего ребенка, спящего во дворе Тежаевых. Когда заговорщики попросили взглянуть на ребенка, мамка, говорят, ответила, что он сладко спит. На это они произнесли известную по сей день формулу:

Жукълар кюню болгъанча,
Аны жашар кюню болгъуед.

Сколько времени будет ему для сна,
Чтоб столько времени было у него для жизни.

Иносказательно это означало, что считанные минуты остается ему жить на белом свете. «Двое из Балкаруковых (Малкаруковых.—Х. М.) пришли в тот дом, один из них схватил малютку и подбросил в воздух, а другой разрубил его на части», — писал в 1904 г. Н. П. Тульчинский. Женщин не трогали. Земельные владения их были розданы бедным и безземельным семьям.

Варианты песни-кюй о Рачкауовых были записаны нами в Чегемском, Черекском и Хуламо-Безенгийском ущельях. Их основные сюжетно-содержательные мотивы почти полностью совпадают друг с другом. Впервые песня была

опубликована в переводе Н. П. Тульчинского в 1904 г. Этот вариант является одним из интереснейших текстов и почти ничем не отличается от наших записей 1970—1980 гг., что говорит о слабой подверженности к изменчивости традиции исполнения исследуемой песни и об устойчивости ее сюжетно-композиционных и контрастных понятий и образов. Ее исполнители: Хочуев Исхак из Къашхатау, Чочаев Юсуп из Безенги, Биттиров Шагбан из Герпегежа, Жабелов Муха из Уллу Чегема (Верхнего Чегема), Мизиев Арслан-Герий из Булунгу — говорили, что учились словам и музыке у своих родителей, близких родственников и соседей. Хотя мы и не располагаем прямыми фактами об исполнении данной песни по «синоптической методике» (термин В. М. Гацака), в соответствии с которой делается «текстологическое сопоставление разновременных записей, в том числе от исполнителей разных поколений (аспект передачи знания от учителя к ученику)», но есть все основания верить, что в исполнительском искусстве этот принцип сыграл основную повествовательно-эмоциональную роль. Придерживаясь подобного мнения, мы исходили из трех основных существенных смысловых знаков, имевших место во всех вариантах песни: начало и основные сюжетно-повествовательные элементы почти во всех вариантах текстов с большой точностью совпадают между собой; устойчивый характер носят топонимы и имена людей, а также внутренний конфликт в содержательных элементах текста: между Рачкауовыми и общиной, между Рачкауовыми и их бывшими друзьями, предавшими их.

За редким исключением, почти все варианты песни исполняются от имени пострадавшей патронимии, выражая ее лирический монолог различными повествовательно-содержательными элементами, в которых всецело осуждается совершенное над ними насилие со стороны целой общины и самого народного парламента — Халкъ Тёре. Основным сюжетно-повествовательным мотивом монолога является плач о том, что они жили своим трудом, были мирны и спокойны, не обижали никого, не творили насилие над людьми, никого не убивали, ели белый хлеб, пили черное пиво, что это не нравилось их вероломным врагам, что их предали друзья, которым они сделали много добра и упоминаются их имена.

Приведем отрывок из текста-монолога, записанного Н. П. Тульчинским в 1904 г.:

Мы жили мирно, а он потешился над нами,
Ахтугана сын, прозванный Келеметом, — бычачый кал.

Кровью обогрелся Голаучинский курган.
Мы жили мирно, а над нами потешились.
Ахтугановы кобыльи челюсти — ступни.
Если бы мы про это дело узнали в самом начале,
То заперлись бы в башне, стоящей наверху аула.
Этих советов нам не давали.
Пусть будет наше черное пиво и белый хлеб
Харамом и кровью Эльбаевым Тайчику с Билием (Бала.— Х. М.).
Обрызгана кровью поляна Лишгита;
Выстроенные вверх аула красивые белые дома
Остались запертыми и заколоченными;
Остались молодые женщины, покрывалом закрытые.

Чтобы глубже изучить эту тему, помимо многочисленных записей, осуществленных нами в данной субэтнической среде, мы старались подробно ознакомиться и с архивными материалами из фонда КБИГИ. Они дают возможность выявить подлинное отношение народной души к этим событиям, унесшим жизни десятков людей разного возраста, изучить ряд нерассмотренных историко-этнографических и сюжетно-повествовательных проблем в этой песне. Рассмотрим их кратко. Помимо исполнителя этих кровавых событий — Келемета Ахтухан улу, за жестокость в текстах осуждают безрукого Сотта Молла, называя его то «Чотай улу» — «сыном Чотая», то «Къасайланы мурдар чолакъ» — «из атаула Касая — безруким убийцей», «Жанмырза улу Эндреук» — «Эндреука рода Жанмырзаевых», называют и многочисленных крепостных — кулов, к которым они ранее относились с уважением. За равнодушие осуждаются старики Чегема, которые после трагических событий смеют осуждать это дело и лицемерно пускают слезу. Данный текст был записан в 1974 г. в с. Яникой в исполнении Анаева Чоммалака:

Бизни анда не хатабыз тийген болур эди, оу.
Ой, анда Къасайланы мурдар чолакъгъа?
Мурдар чолакъ бизге жангыз къолун биз этди.
Къулларибызны къозутуп, биз хариплени думп этди.
Ай, къаныбызны жер жиянла жалайла, оу,
Ай, малларыбызны харам къулла марайла, оу.

Что же мы сделали плохого, оу,
Ой, этому безрукому убийце — сыну Касая?
Безрукий убийца свою единственную руку превратил для нас в штык.
Натравив на нас кулов (крепостных), изничтожил нас.
Ай, кровь нашу льют ползущие змеи, оу.
Ай, на наше добро зарятся наши кулы!

Упомянутый во многих вариантах «Чотай улу» или «Касай улу» был отважным и решительным воином по имени Сотта Молла, одним из основателей первостепенной

дворянской патронимии в Чегеме — Соттаевых. Он был сыном Касая, а невестки Соттаевых, скрывая его настоящее имя, по традиции, тайно дали ему прозвище Чорта, что было перенесено и в песню. Мать Сотты Молла принадлежала к Тугановым — знатной дигорской фамилии. Женится Сотта Молла на девушке из Эбуевых (Муратчаевых) по атаулу Тогаевых, которые принадлежали к сословию чанка. Позже за отпрыска Рачкауовых — Тууду он выдаст замуж младшую сестру своей жены и будет опекать Тууду и его детей. Отношение Сотты Молла было настолько внимательным к семье Тууду, что последний никогда не давал повода подумать, что он имел обиду за смерть своего отца Кучука, да и в целом всей его огромной патронимии.

Дед Сотты Молла был грузинским князем из рода Кипиани, который, женившись на дочери таубия Абаева Кючюка по имени Сотта, через какое-то время переселяется из Грузии в Большую Балкарию, а затем в Баксанское ущелье. От его потомков потом пойдут Соттаевы, которым в Халкъ Тёре был дан социальный статус чанка, почти приравнивающийся к князю — таубию. Поскольку первой женой одного из сыновей Сотта, Касая, была Малкарукова, он переселяется в Уллу Чегем, к родственникам жены, и обосновывается в местечке Тузулгу. Однажды в войне со сванами погибает он сам и трое его сыновей, а Сотта Молла же, потеряв руку, спасается чудом.

Почти во всех вариантах поэтического текста в роли постоянной зачинной, стереотипной формулы выступает сюжетный элемент, что не к добру был их выход в понедельник на жатву ячменя на нивы в Ылышкы. В тексте Н. П. Тульчинского читаем такие строки:

О, что делать, Аришмади, Аришмади!
Наш выход в понедельник на Лишгит (правильно — Ылышкы. — Х. М.)
был неудачен.

Слова «аришмади, аришмади» составителю книги «Карачаево-балкарский фольклор в дореволюционных записях и публикациях» следовало бы расшифровать и транскрибировать на балкарском языке как «жарашмады, жарашмады» — «не к добру был, не к добру был», а не просто оставлять в непонятной записи.

В ауле Думала существовало предание, что перед самым началом трагедии, поздно ночью, обеспокоенный, сюда из Карачая явился старик — родня Рачкауовых, который, собрав пожилых людей из родовой общины этой

патронимии, поведал об увиденном накануне им сне, что во дворе Рачкауовых долго ржали их кони, а над ними кружилась стая черных воронов. Причиной его спешки явилась тревога за их судьбу, объяснял старик. На это Рачкауовы ответили, что особо переживать нет причины и что они готовятся к осенне-уборочной страде. Предание гласит, что увиденный им в Карачае сон повторился и в Чегеме. Встав на рассвете, он отправился на охоту в сторону скалы Ак Кая. Вечером, говорят, старик убедился, что сон его был пророческим. На этот сюжет существует интересная песня, записанная нами в 1978 г. в исполнении Гемуева Дадаша из Яникаоя.

Следующие строки как бы аккумулируют весь эмоциональный лирический поток сюжетно-повествовательных элементов эволюционного становления песни, которая вобрала в себя лучшие содержательные и художественно-стилевые особенности:

Эй! «Къул тойгъаны — къумгъаннга сиед!» — дейле, ой.
Эй, ол, аман иш башласа, ышармайды, къюлмейди, дейле, ой.
Эй, ол намыс, кылыкъ билмейди, дейле, ой.
Эй, итни окъуна тойдурсанг, ол аны унута билмейди, дейле, ой.
Эй, тойгъан къул а ач итден аманды, дейле, ой.
Къаныбыз барады Ылышкыда, Гестентиде, Сауда,
Харам болсун багъылгъан къойларыбызны жиликлери,
Акъ гыржыныбыз бла къара сырабыз
Ол Элбайланы Тайчыкъ бла Балагъа.
Башыбызгъа хатагъа тутдукъ аланы къарындашха.
Эй, алай этерлерин биз билген болсакъ,
Сакъ болурек, къолубузгъа сауут-саба алырек,
Хар бир юйге бегеуюлле салырек,
Кёп жигитни борбайларын къыярек.

Эй! «Сытый кул в кумган оправляется!» — говорят, ой.
Эй, если он жестокое дело начинает, то теряет на лице улыбку,
говорят, ой.

Эй, ему чужды совесть, честь, говорят, ой.
Эй, если собаку накормишь, она не забывает, говорят, ой.
Эй, сытый кул хуже голодного пса, говорят, ой.
Кровь наша льется в Ылышкы, Гестенти, Сау.
Пусть будет не к добру мясо откормленных наших овец,
Белый хлеб и черное пиво наше
Этим Эльбаевым Тайчику и Бала.
На свою голову мы были побратимами с ними.
Эй, если бы мы знали, что с нами так поступят,
Были бы осторожнее, взялись бы за оружие, за штыки,
Поставили бы караулы в каждый двор.
Многих джигитов смогли бы погубить.

Главный виновник чегемской варфоломеевской ночи Ахтухан улу Келемет характеризуется в текстах оппозицией «ахшы» — «доблестный» — «тууар бокъ» — «бычий на-

«Ахтуханны байталжыякъ тебеси» — «сын Ахтухана — с кобылей челюстью»; «къул халлы» — «с повадками раба» — «бий келлю» — «с достоинством князя» и т. д. В песнях упоминаются земельные владения Рачкауовых в обществе: Гестенти, Ылышкы, Сау, охотничьи и пастбищные угодья.

Старожилы Чегема по сей день не забывают диалог между Ачахматом Малкаруковым и Гелдиреуком Жанмырзаевым. Говорят, перед операцией («Къырыу» — «Уничтожение») Ачахмат шутливо произнес такую фразу: «Къул келю къоргъашинди, дейле. Къоркъуп, артха турурмуса?» — «Говорят, что сердце кула, что свинец (слабое). Не отступишь ли от испуга?» На что Гелдиреук ответил, говорят, так: «Ай, къул бла бий бир — бирден айырылык бир сермегием!» — «Ай, если бы мы смогли бы освободиться от своих господ, и пришлось бы мне тогда выйти на поединок с тобой!»

В 1976 г. в исполнении пожилого думалинца Калабекова Ибрагима был записан ряд интересных материалов об этих событиях. На берегу реки Кардан он показывал большой камень, где убивали малых детей (мужского пола). Им же тогда была исполнена песня:

Итден туугъан Ахтухан улу Келемет
Бизни улуу кёллююгюбюзю сезгенди,
Халкъны алдап, биргесине тизгенди.
Сёзю бла ныгышны, тёрени алдай билгенди.
Къаныбыз барады Къардан сууну къызартып,
Къырдыла, тауусдула уллубузну, гитчебизни сарнатып.
Кёзбаучу къартланы кёзлеринден жиямукъла агъалла.
Жияй, жияй, биз жазыкъланы къабырлагъа салалла.
«Терс болдукъ!» — деп, сора алай айталла.
Заманында бу зорлукъну тыймадыгъыз,
Бизни ючюн кенгеш, оноу жыймадыгъыз.
Къаныбызгъа малла ёкюрелле, тёзалмай.
Сабий, къарт сарнады, бу затха болалмай.
Къаныбыз тёгюлген сабанланы арпасын къалай ашарсыз?
Бизни аталарыбыздан къалгъан журтлада, уялмайын, къалай
жашарсыз?
Бизни къатынларыбызны, къызларыбызны, уялмай, къалай алырсыз?
Уялмайын, келин отоулагъа къалай барырсыз?
Биз а кишиге къама, бичакъ сукъмадыкъ,
Саут алып, бир кишиге турмадыкъ.
Собачий сын — Ахтухана сын Келемет,
Заметив, что мы были спокойны,
Обманом повел с собой народ.
Своими словами смог склонить Тёре.
От крови нашей покраснела река Кардан.
Истребили, уничтожили в слезах малых и больших.
У лицемерных стариков слезы каплют из глаз.

Со слезами они нас кладут в могилы,
А затем произносят: «Мы были не правы!»
Вовремя это насилие вы не остановили.
Чтобы спасти нас, вы не проводили соборща, совета.
Крови нашей не стерпел, стонут коровы.
Не выдержав это насилие, плакали старики и дети.
Как будете есть ячменный хлеб с полей, пропитанных нашей кровью?
Как будете жить, не стесняясь, в оставленных нашими отцами саклях?
Как будете жениться, не стесняясь, на наших женах и дочерях?
Как будете, не стесняясь, посещать комнаты наших невесток?
Мы же не применяли против кого-либо нож и кинжал.
Вооруженными не стояли против кого-либо.

Позже отпрыску Рачкауовых — Тууду — был определен социальный статус чанка. К нему относились с уважением и оберегали его. Мать же Тууду, как мы отметили выше, была из дигорской аристократической патронимии Карабугаевых. Согласно одному из преданий, из-за ее красоты пожалели ее, а поздно ночью чегемцы разыграли сцену, что спасают беременную красавицу-аристократку от кулов — крепостных. Во всяком случае, в 1976 г. в исполнении Гемуевой Забитхан был записан следующий текст:

Эй, ассиры ариудан кёзлери кыймалла, дейле,
Ауурлугъу женгиген, аланы Толгъанай келинлерине тнерге.
Кече бла элтип, аны Бызыгыда букъдурдула, дейле.
Танг аласына уа Дюгер элине кьутултдула, дейле.

Эй, из-за красоты не посмели тронуть, говорят,
Беременную их невестку Толганай тронуть.
Ночью вывели и припрятали в Безенги, говорят,
А рано утром в Дигор Эль ее переправили, говорят.

Таково далеко не полное наше суждение об этой песне, интерес к которой и в наши дни не потерял силу.

Отец Келемета — Ахтухан Малкаруков в молодости выкрал дочь у кумыкского хана Шамхала и привез ее в Чегем. Узнав об этом, хан страшно рассердился и, собрав несколько десятков джигитов, отправился в Чегем наказывать оскорбителя его семьи. «Ахтуган разместил своих бойцов по обеим сторонам узкого ущелья на скалах и приказал им стрелять в лошадей, но не трогать Шамхаловых людей. Войско Шамхала в ущелье было осыпано градом стрел от врага, скрывавшегося за утесами, и потеряло множество лошадей. У самого Шамхала, выступавшего гордо в пышной красной одежде и высокой персидской шапке, по приказанию Ахтугана, шапка была сорвана метким выстрелом. Когда Шамхал убедился, что силой ничего не возьмешь, он пошел на переговоры, которые кончились полным при-

жирением»²¹, — писали в 1884 г. В. Миллер и М. Ковалевский, обобщив собранные ими фольклорно-этнографические материалы. Об этом событии существует интересная песня, почему-то не получившая широкой известности в народе.

«Согаланы ачыу жырлары» — «Горестная песня Согаевых» — это лирический монолог одного из самых могущественных родов в Чегемском обществе, который, судя по преданиям, вымер от холеры в середине XVIII в. Сюжетно-повествовательный тип ее интересен тем, что в своем собственном горе они обвиняют себя. Очевидно, песня была создана сразу по следам трагедии, а затем, с течением времени, подвергалась мифологизированным повествовательным наслоениям. В содержании песни нашли место сюжетные эпизоды из бытующих в народе легенд о том, что из-за обилия скота, не послушавшись своих стариков, молодые Согаевы прекратили спаривать кобыл, овец, коров, коз. А животные, не стерпев такого отношения к ним, прокляли их и обратились к Тейри, чтобы он наказал их за это. Песня дошла до нас в таком виде:

Бизден бай болмады Чегем ауузунда,
Бизден кёп да болмады тукъумлада.
Нек кырылды, кялмайын, бизни тукъумла?
Не хата этгенек биз Тейри — Аллахха?
Нек ташладыла бизни арбазда келинле?
Нек жарсыу кирди уллу юйлерибизге?
Байталлагъа ажир кьошмай башладыкъ.
Ийнеклени бугъа кьошмай кыстадыкъ.
Къойлагъа кьочхар кьошмазны сайладыкъ,
Эчкилеге теке иймезни айырдыкъ.
Малла уа бизге кьаргъыш этдиле, дейле,
«Чегет Элде берекетигиз кьурусун!» — делле.
«Ауруу тийип, солууугъуз чыкъмасын!» — делле.
Ала айтханча, ёлет кирип, адамыбыз кьалмады.
Ала айтханча, ол ёлетден солууубуз чыкъмады.

Богаче нас никого не было в Чегемском ущелье,
Больше нас из родов не было никого.
Почему вымер без остатка наш род?
Что мы сделали неугодного богу Тейри?
Почему у наших невесток в наших дворах получились выкидыши?
Почему пришло горе в наши большие семьи?
Мы не стали пускать жеребца к кобыле.
Мы не стали спаривать быка с коровой.
Мы не стали подпускать барана к овце.
Мы решили не подпускать козла к козам.
А животные нас прокляли, говорят.
«Чтобы в Чегет Эле исчезло ваше богатство!» — сказали они.
«Чтобы от болезни вы не могли дышать!» — сказали они.

Как они пожелали, от холеры вымерли наши люди.
Как они хотели, после этой болезни мы не могли дышать.

Хотим заметить, что сюжетно-повествовательный тип данной песни не мог не сыграть определенную роль в традиции формирования более поздних жанров народной лирической песни балкарцев и карачаевцев. Хотя речь идет в ней о пастушеском, общинном образе мышления, через него в художественных константах воспеваются внутренний трагизм большого родоплеменного образования — Согаевых. В народе широко бытовала связанная с легендарным Сога следующая паремия: «Жаубермезни жангыз текесин бөрү ашагъанлай» — «Как единственного козла Жаубермеза волк съел». Появлению ее послужил следующий эпизод: «Согагы минг малыны ичинде Жаубермезни жангыз текесин бөрү ашагъан эди, дейдиле» — «В стаде Сога, где паслось свыше тысячи животных, единственного козла, принадлежащего Жаубермезу, говорят, волк съел».

Здесь никак нельзя обойти вниманием следующее предание, записанное нами из уст старожилых Жабеловых — Муха, Ануара и Каита. После исчезновения патронимии Согаевых один из князей Малкаруковых на малом Совете Тёре высказал пожелание отыскать в Ногае мальчика лет 6—7 из рода Согаевых по имени Жабел, который в то время находился у родственников матери, и привести его в Чегем, что было вскоре исполнено.

В ауле Думала ему построили добротный дом, выделили земельный участок, поголовье скота и т. д. От него и пошла потом патронимия Жабеловых, люди которых выделялись в Чегеме своими достойными качествами.

По семейным преданиям Габоевых, они являются прямыми потомками Согаева Габо, который подростком смог чудом спастись от чумы. Он отказался носить фамилию отцов, а потомки его антропоним приняли своей фамилией.

По сообщению ныне здравствующего восьмидесятилетнего Габоева Арслана, в 1936 г. 120-летний Габоев Машу собрал свою патронимию и поставил вопрос о возвращении к старой фамилии Согаевых, что было одобрительно встречено и его родственниками-сванами, принесшими много меда в гыбытах — кожаных мешках. Мать Машу принадлежала к обалкарившей сванской фамилии Шамприани, потомки же их стали позже Жулабовыми. Тогда Габоевы не пришли к единому мнению, и вопрос остался открытым.

По родословной линии нынешних фамилий Акбулатовых, Джабоевых, Тапбасхановых, Аккизовых, Макитовых,

Таучуевых, Неппеевых, они возводят себя к пращуру Чо-туру и могущественной в прошлом патронимии из Нижнего Хулама — Джабоевым, которые были жестоко истреблены. Внушительных размеров родовой замок Джабо къала не смог их спасти, видимо, охрана была подкуплена. В связи с затронутой темой геронтократии и патрилинейной фиксации у балкаро-карачаевцев, считаем к месту привести слова Бориса Миллера на данную тему, сказанные им в 1902 г. по поводу обычного права карачаевцев: «Большинство обитателей узденей до сих пор сохраняют ясное представление о том родовом союзе, который обнимает целый ряд родственных фамилий, как восходящих от одного родоначальника, и относя себя к определенному роду».

Так, из всего рода Джабоевых смогли спастись лишь большой физической силы мужчина по имени Таулу и беременная женщина, спрятавшаяся от преследователей под большим корытом, которая позже родила мальчика. Ему было дано в честь славного пращура имя Джабо. Таулу же, по прозвищу Тапбасхан (в переводе — Удачно Наступивший), получил второй свой антропоним, ставший для его потомков фамилией, когда удачно перепрыгнув, наступил на камень в середине Череха Хуламского, спасаясь от погони. От Тапбасхана и Джабо позже пошли указанные фамилии, родство между которыми соблюдалось всегда.

Одной из главных причин их массового истребления называют гордость, независимость от властных структур общины Таулу Эль. Джабоевы были как бы государством в государстве и не подчинялись ни княжеской власти, ни решениям Халкъ Тёре. По преданиям, они насчитывали несколько десятков человек.

Мы же склонны считать, что более реальным является один из сюжетных элементов легенды о том, что организаторами этой жестокости были Абаевы, которые хотели распространить свою личную власть в Хуламе, чего они и добились. После этих событий князем Хулама стал Шакман Абаев, от которого позже пошли таубии Шакмановы, которые далеко не отличались гуманностью.

Приведем небольшой отрывок из народной песни о трагедии Джабоевых, записанной нами в 1975 г. в с. Везенги в исполнении Хусайнаева Исмаила:

Чолур ёлюп, ала даулаш болалла,
Болсада, батыр Джабо алайда тамыр неди,
Малла жайып, арпа урлукъ себеди.
Кёп болгъанед туудукълары, туугъаны,
Тёгерекни алгъан элде кёшлары.

«Джабо улу кишиден жалла!» — деп айтдыргъанед атына,
 Огъурсуз ат жабышханед саулай да тукъумуна.
 Ызларындан бѣрюлеча болдула,
 Къайдагъын да ала юсюне бурдула,
 Жан аямай, къалаларын буздула,
 Къошларын, сабанларын сыйырдыла.
 Кѣп излелле, «Алтын кюбюр» тапмалла,
 Ачыу эте, бѣлек кече жатмалла.

После смерти Чолура у них начинается спор.
 Все же храбрый Джабо остается здесь навсегда,
 Разводит скотину и сеет он здесь ячмень.
 Много было у него детей и внуков.
 Кошары его всю округу занимают.
 «Остерегайтесь мужчин Джабевых!» — говорили про них.
 Злые, говорили, про весь род,
 Преследовали их, словно волки.
 Против них направляли кого только могли.
 Никого не жалели, а крепость разрушили.
 Кошары и нивы их отняли.
 Долго искали, но «Золотой сундук» не нашли.
 Обеспокоенные грабители несколько ночей не отдыхали.

Упомянутый в песне Чолур был выходцем из Крыма, отцом Джабо. Бежал из ханского дворца, не выдержав традиционных интриг в Бахчисарае. Со своими людьми он оседает в Хуламе, где видит внушительного размера крепость, разрушенную, по преданиям, полчищами Тимура. С помощью сванов он приводит крепость в прежнее состояние, а вокруг нее воздвигает небольшие оборонительные башни.

Предпоследняя строка, в которой говорится о «Золотом сундуке», отражает бытующую в народе легенду о том, что якобы в замке Джабевых был спрятан большой сундук, где хранились несметные богатства восточных царей и владык, оставленные здесь полчищами Тимура. Можно было бы это воспринять как обычный мифологизированный сюжет, связанный с походом завоевателя, если бы мы не были свидетелями того, как в 1960 г. на дне Черка Хуламского рыбаки находили дорогостоящие короны восточных монархов из чистого золота, украшенные бриллиантами. Как известно, этот случай вызвал тогда большой резонанс как в нашей республике, так и за ее пределами.

Малоземелье нередко порождало в Балкарии и Карачае спор внутри семейной, соседской и сельской общины. Нередко происходили столкновения не только между разными по статусу социальными слоями населения, но и между самими князьями, узденями-дворянами и управляемым ими простым сословием. Пожалуй, наиболее замет-

ный след оставил спор между древними аулами Хулам и Безенги из-за пастбищно-покосного участка Кириуют, о котором мы упоминали во 2-й главе.
 Свое отношение к этой проблеме сельская община выразила в небольших, но ярких по содержанию поэтических строках, где эмоциональный порыв народной души охватывает значительное пространственно-временное событийное явление:

Кѣп жарсытдынг, Кириуют
 Холам тарда элени.
 Ненча адам даулашды,
 Къалыубаладан бери?
 Саутчула — саут тута,
 Къазыкъчыла — къазыкъ ала.
 Тынчлыкъ къуруду арада,
 Бир бирлерине чаба.
 Жюз жылны кюрешдиле,
 «Кириуют бизниди!» — дей.
 Бу ачы, хаух дуньяда
 Жер тарлыкъланы сынаи.

Много ты заставил переживать, Кириуют,
 Аулы в ущелье Хулама.
 Сколько поколений вступали в спор,
 Переходящий от отцов к детям.
 Владеющие ружьем брались за оружие,
 Склонные махать палками стояли с палками.
 Покой исчез между ними
 Из-за угроз друг другу.
 Сто лет они спорили,
 Говоря, что: «Кириуют наш!»
 В этом горьком невечном мире,
 Испытывая беды земельной тесноты.

Не остался равнодушным к этой теме и Кязим Мечиев. По следам трагических событий 1914 г., где из-за Кириюта столкнулись жители Хулама и Безенги, он написал полные печали поэтические размышления, выразив в них боль своей души. В случившемся поэт главным образом обвиняет самих общинников, не сумевших найти между собой общий язык:

Жер тарлыгъы этип хайран,
 Болгъанбыз таза хайыуан.
 Кириуютде чыкъгъан шаудан
 Жетмеймиди жаны саугъа?!
 Къанлы ишге чапдырдыгъыз,
 Халкъгъа аман тапдырдыгъыз,
 Бушуу отла жакъдырдыгъыз,
 Къара тангла атдырдыгъыз²².

Теснота земли привела к безумию,
Мы превратились в настоящих дикарей.
Родника, что выходит в Кириуюте,
Разве не хватало для людей?
На кровавое дело подняли (общину),
Горько досталось народу.
Огни страдания они испытали,
Печальное утро для них рассветало.

Так писал великий поэт на заре новой эры, как бы совершая экскурс в прошлую и оценивая настоящую печальную жизнь своего народа.

Устная память народа сохранила небольшой поэтический текст и предание такого содержания. В Баксанском ущелье жили три брата: Кули, Хуби и Виджи. Хуби и Виджи переселяются в Карачай, а Кули продолжает жить в местности Эль Журту. Его сын Хасан прославился в округе как физически сильный, справедливый, отважный воин и стрелок. Прослышав о нем, чегемцы приглашают Хасана к себе в аул, чтобы он помог избавиться им от постоянных набегов жителей с. Зылгы, что располагалось в Большой Балкарии. Хасан и сыграл решающую роль в этом деле.

В это время в Чегеме осели братья — князья из Абхазии — Жанмырза и Баймырза, будущие основатели родственных аристократических патронимий — Малкаруковых, Келеметовых, Баскатовых и Кучуковых.

«На вопросы, почему селение находится в таких недоступных скалах, жители ответили, что ниже жить им нельзя, так как их враги — соседи-балкарцы будут их тревожить постоянными набегам; тогда братья предложили поселку свои услуги для защиты от врагов.

Братья надумали следующее: они отправили к балкарцам надежного человека с тем, чтобы уговорить их сделать набег на поселок Джилки (правильно — Чегем. — Х. М.). Последний действительно на сходах балкарцев стал держать речь, что теперь самое удобное время напасть на джилкинцев (правильно — на чегемцев. — Х. М.). Балкарцы поверили коварным речам джилкинца (чегемца. — Х. М.) и всей массой направились на Чегем... где теперь аул Чегем. Произошла кровавая схватка. Меткие стрелы братьев сыпались дождем, а джигиты напирали с тыла; кровь лилась потоками в речку, так что вода в ней обратилась в кровь (поэтому речка названа Джилкису, что значит кровавая). Таким образом, балкарцы были почти истреблены, а те, которые спасались бегством, уже не могли причинять вред джилкинцам (чегемцам. — Х. М.). Тогда они перенес-

ли свое селение на нынешнее место (селение Чегем), и здесь Жанмурза построил башню, сохранившуюся по настоящее время», — писал в 1904 г. Н. П. Тульчинский, аккумулируя весь собранный им материал на эту тему из уст жителей-чегемцев. Вернемся кратко к содержанию публикации. Согласно преданиям, упомянутый в ней «надежный человек» был сыном Кули — Хасан, основатель рода Кулиевых. Он настолько вошел в доверие к зылгйцам (джилкинцам), что те и не подозревали в нем лазутчика. Несмотря на маленький рост, его внушительная физическая сила, меткость при стрельбе, умение хорошо исполнять песни и танцы очень подкупали малкарцев. Они дали ему прозвище Цубурцух (Бесхвостый или Маленький), что в иносказательном, метафорическом смысле следует понимать как «хитрый», «скользкий», «неуловимый», правда, в диминутивной форме. Зылгйцы настолько его полюбили, что на свадьбах и пиршествах сажали на самое почетное место. После этих событий черекцы дали чегемцам прозвище «цегемли фитнацыла» — «коварные чегемцы», «вероломные чегемцы». Эта формульная модель в отношении данной субэтнической ветви балкарцев прочно держится за ними и по сей день. В честь этой удачно проведенной кампании против черекцев-зылгйцев и чтобы запечатлеть в памяти своих потомков победу над своими соплеменниками, мучившими их так долго, реку Адыр Суу (что означает Река Волга) чегемцы переименовали в Зылгы Суу. А речка Зылгы Суу вовсе не означает «кровавая», как это пишет Тульчинский.

Очевидно, когда он записывал эту легенду, то не уловил всех тонкостей рассказа на карачаево-балкарском языке. Речь могла идти лишь о том, что нынешняя речка Жылгы была красной от обилия человеческой крови.

Начиная с 1976 г. «Песня о Хасане» и ряд легенд о нем записывались нами не раз. Коснемся кратко их содержания. Когда вооруженная группа из Зылгы во главе с Хасаном остановилась на ночлег в шести километрах от Чегема, в местности Буу Жолла, покрытой тогда густым лесом, Хасан, говорят, время от времени играл на сыбызгы (свирели из шиповника) какую-то мелодию. Это было условным сигналом лазутчикам готовиться к утренней операции.

Весьма близкие друг другу варианты данной песни нами записывались в 1970—1980 гг. у пожилых людей из рода Кулиевых: Шамшюдина, Балкиза, Исмаила, Аубеки-ра и др. Приведем один из них:

Гагиги ёзени чалын болмаз,
 Къули улу мухар Хасанига
 Тёртлю ёгюзю жёрмеси къабын болмаз,
 Къой учасы да анга татымаз,
 Хасан кётюрмезлик да таш болмаз.
 Къули улу Чегем элге келгенди,
 Эл башындан илиуашла атханды,
 Алай бла кёп юйлени жылмтханды.
 Кесин кёп батыргъа танытханды,
 Жылгычылагъа ачыу этип атса уа,
 Ташла бла кёп элхуурла теше эд.
 Кийик, бууну терк-терк элге келтирעד.
 Беш Тауладан ногъай жылкы жетдирעד.
 Таулу ушкок эринмейин атылды,
 Адыр Сууну къызыл къаннга алдырды.

На равнине Гагиша — нет места для бега коня.
 Сыну Кули — ненасытному Хасану —
 Жерме из четырёхгодовалого быка — недостаточная пища,
 И вся баранья туша его не удовлетворит.
 И нет камня, чтобы он не мог поднять.
 Хасан пришел в аул Чегем.
 На вершинах села связи дров он готовил.
 Ими он много домов в селе согревал.
 Многим джигитам дал о себе знать.
 А когда он злился на зылгыцев,
 Камнями дробил льдины на речке.
 Добывал он часто оленей и туров,
 Из Беш Тау от ногайцев табун пригонял.
 Балкарское ружье — часто стреляло,
 И речка Адыр Суу вся в крови текла.

Содержание песни подтверждает его смелость, решительность, преданность своей микрообщине. Неплохо показана в ней пространственно-географическая сфера его деятельности: Гагиги, Чегем, Жылгы, Беш Тау. В тексте имеют место редко употребляемые ныне слова: «илиуаши», «элхууур», «чалын». Из некогда большой песни, к сожалению, сохранились лишь эти строки, утеряны повествующие сюжетные элементы о его подвигах.

В экспедициях 1970—1980 гг. по сбору фольклорно-этнографических материалов по Верхней Балкарии у местных жителей Хубалова Хамзата, Темукуева Биазрука, Темукуева Мукая, Хозаева Хусейна, Карчаева Жекерии нами были записаны ряд устных преданий и небольшой поэтический текст о трагической истории зажиточной дворянской патринии — Боташевых. Основательно пострадав от очередной вспышки чумы, им с трудом удалось пустить родовые корни и восстановить количество скота. Сюжетная канва известных нам преданий и легенд говорит о том, что князь Салам-Герий Абаев, желая овладеть их пастбищами и живностью, решается на жестокий шаг:

неожиданно окружить их крепость, родовое поместье и истребить их. Да так это исполнить, чтобы никто из патринии Боташевых не мог предъявить ему какие-либо претензии на Халкъ Тёре, что было им исполнено со всей беспощадностью. Вернемся к преданиям. Каким-то образом поздно ночью сын Салам-Герия, Салал, узнает о тайном семейном совете своего рода и на следующий день к обеду за селом назначает встречу своему другу из рода Боташевых — Толану. Салал берет с собой ружье, лошадь, пистолет на несколько дней и т. д., а своему другу говорит, что они должны пойти на охоту. Когда поздно вечером они выбрались высоко в горы, то обратили внимание на какой-то шум, крики людей, выстрелы и т. д. «Это ведь моих родственников уничтожают!» — произнес Толан, на что Салал ответил: «Я сделал все, что мог. Бери коня, ружье и все, что у меня есть, и уходи подальше от этих мест. Если узнают, что я помог тебе бежать, — убьют и меня!» Место, где они прощались, жители Верхней Балкарии по сей день называют Боташ Таш — Камень Боташа.

Толан оказался смелым и решительным. Быстро добравшись до Дигории, он приводит с собой группу отважных ребят и угоняет скот своего отца Бий-Мырзы в Дигорию и сам остается там навсегда.

Там, где в прошлом располагался старинный аул Кюн-ном, ныне сохранились развалины фамильной башни Боташевых, которая называется «Боташланы Къала» — «Крепость Боташевых». Очень трудно установить время развития тех событий. Из рассказа информаторов можно предположить вторую половину XVIII в.

Данный текст, являющийся плачем-монологом женщин Боташевых, был нами записан в 1977 г. в Верхней Балкарии в исполнении Карчаева Жекерии:

Бу жерлеге биз эрттеден байландыкъ.
 Онгдулагъа, къоллулагъа сайландыкъ.
 Таугъа, ёзениге жайылгъанед малыбыз.
 Къырылсакъ да, тирилгенед адам саныбыз.
 Сенекге, чалгыгъа тап жарашды къолубуз,
 Тынгылы болду къош орунубуз, онгубуз,
 Абайлары малыбызгъа, къошубузгъа къаралла,
 Верюлеча, бар атламыбызны маралла.
 Къоз арты узун кечени сайлалла.
 Къуртубузну отха, ёртенге алдырдыла,
 Къутургъан итлеца, этерлерин аямалла.
 Артыбыз былай нек болду? Энди кимден сораймыкъ?
 Энди кимни сабанында къызыл арпа ораймыкъ?
 Энди кечеле бла кимге чепкен согъаймыкъ?
 Энди кимни жюнюн титейик?
 Энди жияуубузну къалай бла этейик?

Мы были давно привязаны к этой земле.
 Мы считались зажиточными, состоятельными.
 В горах и на равнинах паслись наши стада.
 Хотя и многие из нас умерли, потом восстановилось количество людей.
 Мы умело обращались с косами и вилами.
 Добротными были у нас кошары и сараи.
 Абаевы присматривались к нашему скоту и стойбищам.
 Словно волки, следили за каждым нашим движением.
 И выбрали самую длинную осеннюю ночь.
 Дворы наши в сплошной огонь и пожар превратили.
 Словно бешеные собаки, не жалели нас.
 Почему у нас такой конец? У кого нам спросить?
 Теперь в чьих нивах будем жать красную пшеницу?
 Теперь для кого будем по ночам сукно ткать?
 Теперь для кого будем шерсть прядь?
 Каким образом нам оплакивать теперь (близких)?

Как видно, душа народа не осталась равнодушной к этим событиям. Скорее всего песня была сочинена либо родственниками Боташевых, либо каким-то неизвестным песнотворцем, которого потрясла такая жестокость по отношению к мирным людям. Обилие вопросов, в которых поднимаются нравственно-правовые проблемы общины в позднем средневековье, налицо.

8 мая 1886 г. на пятьдесят седьмом году жизни скончался любимец Кавказа, просветитель и музыкант Исмаил Мырзакулович Урусбиев. Жена Урусбиева была дочерью Малкарукова Маммата, поэтому он, говорят, часто бывал в ауле Уллу Чегем и старался посещать пещеру Орусбий Дорбуну, где, согласно легенде, в одно время охотился и ночевал основатель рода Урусбиевых — Суюнчев Орусбий.

Исмаил был похоронен на сельском кладбище в ауле Верхний Баксан. По преданиям, такого количества людей, как на его похоронах, никогда не помнило Баксанское ущелье. Рассказывали, что перед смертью князь часто говорил о необходимости поднять образовательный уровень населения и обратить внимание на здоровье людей.

Нижеследующий текст довольно ощутимо передает в целом отношение народа к этому удивительному человеку, о мудрости которого так много ходило легенд (даем в переводе):

Если умер Исмаил Урусбиев,
 Если из Большого Баксана пришла печальная весть,
 Кто же будет стрелять в ущельях из карабина?
 Кто погонит продавать черномордых быков в Инокровку?
 Кто будет играть на твоём смычковом кобузе?
 Кто, как ты, сумеет на свадьбах с чашей бузы
 произносить благопожелание?

Блестят и сверкают льдины и ледники Эльбруса.
 Из-за смерти Исмаила в черном ходят
 В Большом Баксане девушки, одевавшиеся раньше в шелка.
 Сколько дней воют в Большом Баксане псы?
 Намокли от слез шелка, что носила мать твою.
 На крышу твоего дома садятся благородные птицы.
 Мастера по дереву готовят доски для твоей могилы.
 Среди камней ты мог растить красную пшеницу.
 Бедным раздавал немецкой породы коров.
 Бедным резал немецкой породы быков.
 Своим добром в ауле с бедными делился.

Содержательная метафорическая образность ряда строк песни довольно тонко передает лирическое мироощущение народной души. Природа грустит вместе с людьми: скорбно воют собаки и печалются птицы. Нам кажется, что из текста выпало несколько строк, выражающих отношение Эльбруса к происходящей под его ледниками трагедии. Ибо в поэтику данного рода песен никак не вписывается тот факт, что в ней просто воспевается блеск льдин Эльбруса и умалчивается о его отношении к подобной скорби. Синтаксические конструкции — вопросы, восклицания, — являясь традиционно стереотипными для этих песен, служат созданию императивной поэтики, с помощью которой в контексте дается однозначная оценка выдающимся качествам покойного. И, наконец, такой сюжетный элемент, как отношение в развязке бедных общинников к его смерти, где подчеркивается широта и доброта его души. В 1978 г. 100-летний сказитель из с. Верхний Баксан Моллаев Хасан рассказывал, что у тела покойного мужчины несколько раз повторяли общинный обряд «Къамчи сыйыт» — «Причитание с плетью», в котором, выражая свое горе, печаль и переживание по поводу смерти столь значимой личности, избивали себя до крови, произнося плач-причитание соответствующего содержания. По его воспоминаниям, старик-карачаевец, исполняя в традиции данный обряд, часто произносил следующую вопросительно-императивную формулу:

Аны ашырып, къалай жашайыкъ дуньяда?
 Кимни аллына барырбыз, терсни-тюзю айырыргъа?
 Къарачайда таула титиреп, ташла агъадыла да,
 Басхан элинде уа хар зат былай тынч къалай турады?

Лишившись всего, как нам жить на свете?
 К кому нам подходить разбираться: кто прав, кто виноват?
 Ведь в Карачае горы неспокойны и камни падают с них,
 А почему в Баксане все так тихо?

Наше исследование завершим песней-кюем, посвященной трагическому случаю, связанному со смертью двух мо-

лодых ребят из патронимии Урусбиевых. Трагедия, разыгравшаяся в самом конце XIX в., своим исходом потрясла многие аулы Карачая, Балкарии и Кабарды.

Этот факт не обошел своим вниманием и Басиат Шаханов, умеющий высоко ценить достойные поступки людей любой национальности. В своих «Этюдах из туземной жизни», резко критикуя за шовинизм анонимного автора какой-то брошюры по отношению к народам Кавказа, он старается показать высокие нравственные и моральные качества горцев, строгое следование которых своим национальным традициям нередко приводило к трагедии. Обратимся к тексту Басиата Шаханова: «О книге этой я вспомнил недавно, когда мне рассказали об одном случае, бывшем этим летом в горах Баксана, в Урусбиевском обществе. Молодой горец, таубий Измаил Урусбиев, застрелил нечаянно из ружья своего двоюродного брата и так был поражен этой смертью, что тут же покончил с собой. Обстоятельства этой грустной истории таковы, что ее следует рассказать поподробнее.

Муса и Измаил Урусбиевы были не только братьями по крови, но еще и молочными братьями: одна грудь их выкормила. До 13 лет они прожили вместе в одной семье и за это время так привыкли и полюбили друг друга, что дружба и близость не прервались и после возвращения под отчий кров. Это лето они проводили вместе на горных пастбищах под Эльбрусом. В тот день, когда произошла драма, о которой я хочу рассказать, Измаил охотился с утра на туров. Под вечер, когда он спускался уже к хутору, ему встретился Муса, и между братьями, как это часто бывает у горцев, возник шуточный спор о меткости глаза. Измаил просил Мусу положить шапку, а Муса предлагал попасть сначала в камень, а потом уже требовать папаху. Измаил согласился, но в то время, как он снимал ружье с плеча, раздался выстрел, крик и... Муса лежал мертвым. Что случилось с Измаилом — передать трудно. Мальчишка-пастух, бывший свидетелем всей сцены, говорил, что он был похож на помешанного. Когда он убедился, что брат убит им и надежды на спасение нет, он отошел на несколько шагов, зарядил ружье, но прошло более 10 минут, прежде чем ему удалось изловчиться и выстрелить в себя. Пуля попала в грудь, но, несмотря на рану, Измаил подошел к брату и со словами: «Ну, Муса, теперь уже недолго, скоро я буду с тобой!» — лег около него. Между тем на выстрелы и на крики мальчика начал сбегаться народ с соседних кошей. Измаил все время находился в памяти и сохранял присутствие духа до того, что вспомнил о своих мелких

долгах и просил передать часы брату. Мысль, что он, убийца, еще жив, тогда как брат уже умер, терзала его невыразимо. Он просил окружающих, из любви к нему, дать револьвер или кинжал, говоря, что если бы теперь он и остался жить, то все равно позора ему не снести и при первом же случае он покончит с собою. Несколько часов длилась эта ужасная агония. Но вот раненый узнает, что послали в аул за родными. «Как,— говорит он,— придут еще из аула смотреть на мой позор? Будут говорить: вон лежит Урусбиев, убивший своего брата. Неужели Бог меня не услышит и не даст мне умереть спокойно?!» И здесь начинается сцена, при одной мысли о которой кровь стынет в жилах. Повторив о пистолете и получив отказ, Исмаил начал собственными руками раздирать рану и рвать на куски внутренности и спустя полчаса, истекая кровью, умер.

Пусть этот случай послужит маленькой иллюстрацией к словам упомянутого нами автора, что чеченцу (туземцу) недоступны какие-либо порывы бескорыстной дружбы или любви и что под каждым его поступком скрывается пружина корыстолюбия или личных выгод. Исмаилу Урусбиеву нечего было бояться. Речи о преднамеренном убийстве быть не могло, тем более, что был свидетель смерти Мусы. Но мысль, что он, братоубийца, будет жить, тогда как брата уже не будет, что ему придется видеть горе матери убитого и чувствовать себя причиной ее слез,— так на него повлияла, что он не выдержал и последовал за братом.

А сколько еще других таких же безвестных Исмаилов скрывается в аулах по горам и ущельям, сколько еще примеров того, что и под черкеской бьетса горячее, преданное и благородное сердце! Но все это покрыто пеленой!²³

Как видно из содержания публикации, этот случай оказал потрясающее воздействие на личность столь высоких человеческих качеств, каким был Б. Шаханов. Муса и Исмаил приходились близкими родственниками Исмаилу Мырзакуловичу Урусбиеву: Мусса (сын Махая) был родным, а Исмаил (сын Адильгерия)— двоюродным племянником его.

По этому случаю была создана замечательная песня-кюй, сюжетные элементы которой с большой точностью совпадают с публицистическими повествовательными зарисовками из приведенной нами публикации Басиата Шаханова. Текст состоит из сорока девяти поэтических строк, в которых при образовании стиха не всегда соблюдается количественное строение поэтических строф. В переводе дадим несколько строк из поэтического текста:

Проклятый карабин случайно выстрелил в моих руках.
Ой, пуля из него угодила в маленького Муссу.
Как только пуля попала, маленького Муссу я приподнял к себе.
Произнося: «Умираю!», — своими плечами он обнял мою шею.
— Не бойся, с тобой я пойду, Мусса,
Я выберу смерть, а не жизнь.
Вторую пулю я направил себе в грудь.
Два грешных дела я здесь сотворил.
У речки Адыр Суу виднеются носилки для мертвых.
Кишки наши собирают у этих носилок.
Красивее девушек ребята Урусбиевых,
Глядя на нас, горько плачут.
Кровью пропиталась крапива в Большом Баксане.
Обняв землю, в Большом Баксане лежит,
Подобно фигуре тигра, стан сына Махайчыка — Муссы.
Да прислушайтесь к песням Исмаила:
Путники, без поклона-приветствия не проходите мимо
Могилойной плиты Исмаила на окраине Индижа.

Вернемся к тексту. Он был записан в 1978 г. в исполнении Фатимы Кусиевой-Урусбиевой фольклористом Т. М. Хаджиевой. Прежде всего в нем повествование ведется от имени молодого князя Исмаила, т. е. произведение является внутренним лирическим монологом покойного студента гимназии, желание которого отдохнуть в родном краю со своим двоюродным братом, при случайных обстоятельствах, оборачивается трагедией для обоих молодых людей. Если в песне-кюй, посвященной Исмаилу Мырзакуловичу, говорится просто об ослепительном блеске льдин Эльбруса, то в данном контексте горы в Баксане печалются, в неудачном исходе обвиняют речку Адыр Суу — прием, весьма характерный для песен-гореваний. Трогательен лирический монолог, где Исмаил говорит, что выберет смерть, чем позорное клеймо «братоубийцы». В нем подчеркивается, что мать его, Крымхан, вместе оплакивает покойных, называя их своими сыновьями. Создатель песни, очевидно, хорошо знал приемы поэтики народного стиха. Это видно не только по языку и повествовательным особенностям текста, но и по способности улавливать тончайшие нюансы, связанные с трагедией. В этом отношении он больше напоминает сарын, нежели кюй, хотя и не вызывает сомнения, что песня была создана вне обряда оплакивания.

Мы попытались рассмотреть малоизвестные песни трагического содержания устной поэтической словесности балкарцев и карачаевцев XVI—XIX вв.

К сожалению, не удалось охватить замечательные по содержанию тексты, посвященные свирепствованию чумы в старинных балкарских аулах Холаме и Безенги, а также

ряд песен трагического содержания, повествующих о горькой судьбе отдельных людей и патронимий, соседских и семейных общин.

Исследование показало, что у балкарцев и карачаевцев широкое развитие получили песни эллигического содержания, народное обозначение жанровых форм которых требует дополнительного изучения.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Батчаев В. М. «Мы пришли из Маджар»: факт или вымысел? // Вопросы средневековой археологии Северного Кавказа. Черкесск, 1988. С. 160—177.
- ² Лавров Л. И. Карачай и Балкария до 30-х годов XIX в. // Кавказский этнографический сборник. М., 1969. Т. 4. С. 61.
- ³ Кравцов Н. И. Поэтика русских народных лирических песен: Композиция. М.: Изд-во МГУ, 1974.
- ⁴ Аникин В. П. Генезис необрядовой лирики // Русский фольклор. Л., 1971. С. 23—24.
- ⁵ Кравцов Н. И. Указ. соч. С. 14.
- ⁶ Шаззо К. Г. Художественный конфликт и эволюция жанров в адыгских литературах. Тбилиси, 1978. С. 38.
- ⁷ Асанов Ю. Н. Каншаубий. Нальчик, 1996.
- ⁸ Гей Н. К. Художественность литературы: Поэтика. Стиль. М., 1975. С. 263.
- ⁹ Кравцов Н. И. Указ. соч. С. 23.
- ¹⁰ Там же. С. 46.
- ¹¹ Гусев В. Е. Эстетика фольклора. Л., 1967. С. 143.
- ¹² Колпакова Н. П. Русская народная бытовая песня. М.; Л., 1962. С. 67.
- ¹³ Лайпанов Х. О. К истории карачаевцев и балкарцев. Черкесск, 1957. С. 29.
- ¹⁴ Лавров Л. И. Указ. соч. С. 82—83.
- ¹⁵ Урусбиева Ф. А. Карачаево-балкарский фольклор. Черкесск, 1979. С. 84.
- ¹⁶ Абаев М. Общественно-политические взгляды. Нальчик, 1980. С. 96—97.
- ¹⁷ Мусукаев А. И. Балкарский тукъум. Нальчик, 1978. С. 10.
- ¹⁸ Асанов Ю. Н. Родственные объединения адыгов, балкарцев, карачаевцев и осетин в прошлом. Нальчик, 1990. С. 142.
- ¹⁹ Там же.
- ²⁰ Поспелов Г. Н. Лирика. М., 1976. С. 91.
- ²¹ Карачаево-балкарский фольклор в дореволюционных записях и публикациях. Нальчик, 1983. С. 113.
- ²² Мечиев К. Собр. соч.: В 2 т. Нальчик, 1989. Т. 2. С. 57. (На балк. яз.).
- ²³ Шаханов Б. Избранная публицистика // Сост. Т. Ш. Биттирова. Нальчик, 1991. С. 53—54.

ОБРЯДЫ И ПОЭЗИЯ СЕМЕЙНОЙ ОБЩИНЫ БАЛКАРЦЕВ И КАРАЧАЕВЦЕВ XVI — XIX вв.

В фольклористике не утвердилось единого, устойчивого мнения относительно жанрового принципа семейно-обрядовой поэзии. Не существует и какой-либо разработанной теоретической работы по этой проблеме. В. Я. Пропп к семейно-обрядовым песням относил песни похоронные и свадебные.

В данном вопросе прежде всего необходимо учитывать национальные особенности бытования того или иного фольклорного жанра. Это даст верное направление относительно определения его функциональных особенностей. Семейно-обрядовая поэзия балкарцев и карачаевцев классифицирована нами следующим образом: песни, связанные с рождением и воспитанием ребенка; предсвадебные песни, связанные с процессом выдавания замуж девушки и женитьбы парня; собственно свадебные; песни убаюкивания старцев; похоронные песни-причитания.

Однако в карачаево-балкарском фольклоре есть и значительное количество семейно-обрядовых песен, выходящих за пределы их традиционного бытования. В данной работе они впервые вводятся в научный оборот. Все они исполнялись в семейном кругу или были по своей функции и роли тесно связаны с семейным бытом.

В XVIII—XIX вв. в Балкарии и Карачае, как и на всем Северном Кавказе, «преобладала малая семья при остаточном сохранении большой, а главное — при наличии различных переходных форм от одного типа семейной организации к другому»¹, т. е. большая семья не могла дальше существовать как социальная ячейка, ибо «патронимия, объединявшая не только большие, но и малые семьи, оказывалась устойчивее»². Главой семьи, распорядителем хозяйственной и социальной деятельности, хранителем тавра, которым клеймили скот, был старший по возрасту мужчина, обычно отец семейства. Его воле были послушны все члены семьи. В свою очередь, он старался не злоупотреблять своей властью и пользоваться ею довольно осторожно. По имеющейся у нас информации, возраст не всегда имел существенную роль в выборе главы большой семьи. Когда не помогали корректные намеки, чтобы лишить его этого статуса, собирался широкий совет родственников «уллу

жууукъ кенгеш», где и окончательно решали проблему. Совсем дряхлых вежливо отстраняли от решения всяких серьезных семейных проблем. Еще в середине XIX в. в Хуламе и Большой Балкарии из-за безземелья имело место существование в качестве единой экономической и общинно-родовой единицы целых атаулов, которые объединяли несколько больших семей, состоящих из ста и более человек. Когда И. И. Иванюков и М. М. Ковалевский в 1886 г. писали, что «только одна такая семья в сел. Хулам насчитывала 183 человека», они путали понятие «атаул» и «уллу юй» — «большая семья».

В Балкарии и Карачае семейные обряды получают более устойчивую форму с распространением малых семей, ибо «патронимия в отличие от большой семьи была по преимуществу не экономической, а общественной и идеологической структурой»³.

Особо почитаемым у любой формы семейно-родовой единицы балкаро-карачаевцев был покровитель людей, очага, скота и хлебных нив — человекообразный дух, примат высокого роста с длинными волосами, Юй Иеси, — Владыка Дома, типологически близкий славянскому Домовому. Люди верили в предания о нем, почитали его и строго запрещалось говорить что-либо отрицательное в его адрес.

Традиционно было принято оставлять вечером от каждой приготовленной пищи его долю, приготовить постель в почетном месте уллу юй (большого дома), «тёр», где мог сидеть только тамада семьи. В ряде случаев в Балкарии и Карачае для своего патрона держали специальную чашу, наполненную айраном или бузой, которую было принято обозначать термином Юй Иебизни аягы — чаша Владыки Дома. В противном случае он мог опрокинуть посуду с едой, беспокоить людей, не давая им спать и т. д. Устойчивыми были сюжетные элементы преданий о том, что его видели обычно в помещении «гуму», где хранили продукты летом и зимой.

Его именем пугали детей и подростков при непослушании, молодых супругов при неуважительном отношении к старшим, что не будет удачи в будущем у семьи, если они не изменят свое отношение к пожилым. Это мифологическое существо и имели в виду в прошлом веке И. И. Иванюков и М. М. Ковалевский, когда, описывая быт балкарцев, говорили, что каждая большая семья во главе со старшим по возрасту имела «свое домашнее божество, отличное от божества всего рода».

Свое внутреннее отношение к нему народ, очевидно, выражал и в каких-то произведениях устной словесности,

что подтверждается следующей поэтической формулой, существующей, к сожалению, в единственном варианте:

Юй Иебиз бизни сакълар ауруудан,
Зат къорамаз бизни эски арбаздан.
Ырысхыбыз, къошубуз да сакъланыр,
Елет къуруп, кёзюбюз да ачылыр.
Сайлап, къойну бек игисин соярбыз,
Иебизге баш жартысын кёоярбыз.

Владыка Дома сможет огородить нас от болезни.
Ничего не исчезнет с нашего старого двора.
Добро наше и кошары будут целы.
Исчезнет холера, да засияет нам солнце.
Выбрав лучшую овцу, зарежем,
Владыке оставим часть головы (овцы).

Очевидно, с целью спастись от холеры, она была сочинена какой-то группой сообщников, искавших помощи у своего патрона.

Рождение ребенка любого пола считалось большим событием для семьи, хотя с особой радостью встречалось рождение мальчика, как продолжателя рода. Первенца в семье называли «тунгуч» и в честь его устраивали особые ритуалы с магическими заклинаниями. Вот один из них. После появления первенца на свет в очаге разводили огонь, нагревали там железные предметы — щипцы, ножи, ножницы — и обводили ими все углы, потолок и пол комнаты, где должен был находиться малыш, чтобы отогнать злых духов (апотропическая магия). Этот обряд исполнял кто-либо из старейшин рода, а о рождении ребенка оповещали родственников матери и отца. В основном это делали дети. За приятную весть им преподносили различные приятные подарки (суюнчю) — платочек, рубашечку, кусок мыла — или хорошо угощали.

Об обрядах, связанных с рождением ребенка у балкарцев и карачаевцев, написана обстоятельная статья этнографом Ибрагимом Шамановым⁴. Опираясь на большой фактический материал, исследователь дает глубокий научный анализ этого вопроса. «Роды принимала у рожениц «опытная в этих делах женщина» — повитуха (аначы), которая руководствовалась при этом правилами традиционной народной медицины и знахарства»⁵. Присутствующие на подобных церемониях женщины тихо шептали молитвы, обращаясь к языческим богам Тейри и Байрым, у которых просили младенца здоровья и долгих лет жизни. Отец ребенка в это время находился, как правило, в отчем доме и скрывался от людей. Обряд укладывания ребенка в ко-

лыбель обычно совершали женщины. Чтобы отогнать злых духов и защитить новорожденного от влияния нечистой силы, его купали в корыте, из которого кормили собак. «Иногда из магических соображений прежде чем положить ребенка в колыбель, в нее укладывали кошку или щенка, чтобы «обеспечить ребенку счастливую жизнь». У изголовья вешали амулеты (когти волка, рысью шерсть, обрубок священного дерева — боярышника, узелок с высушенной луговой травой, печенье с изображением человеческой руки), а под голову клали книгу (мальчику), ножницы (девочке)»⁶. Позже из магических соображений в люльку, где спит ребенок (чаще в изголовье) клали металлические предметы: ножи, ножницы, гвозди и т. п. По мнению общинников, они обладали апотропическими свойствами. Так, информатор М. А. Акбаев сообщал: «В прошлом, перед тем как положить ребенка в колыбель, укладывали в нее кошку и исполняли песенку:

Сени кибик жукъучу болсун,
Сени жукъунт анга болсун.
Кёзлери сени кибик жютю болсун,
Жашар кюню бу сабийни кёп болсун.

Пусть будет сонливым, как ты,
Пусть твой сон перейдет к нему.
Пусть будет зорким, как ты,
Пусть жизнь этого ребенка будет долгой».

Магическая основа песни налицо. Видимо, в прошлом она выполняла и функцию заговора. Песня имеет своей целью магически воздействовать на ребенка, чтобы он вырос здоровым и крепким. В этой песне аллитерация, сравнение и рифм составляют ее композиционно-поэтическую структуру. Ритуал, связанный с убаюкиванием кошки, постепенно видоизменялся, утрачивался, и, укладывая впервые ребенка в колыбель, бабушка новорожденного или кто-либо из самых близких исполняли специальную песенку, в основе которой лежит апотропия:

Белляу, белляу, белляу, белляу, бёлейим,
Белляуунгдан сау да чыгып кёрейим.
Белляу, белляу, белляу, белляу, баласы.
Къабагынгда Алтын Терек орналсын,
Тюп тамыры Ташлы Сыртдан къарасын,
Баш булчугъу жулдузланы санасын.
Белляу, белляу, белляу, белляу, баласы,
Берген Тейри бу баланы сау тутсун,
Белляу, белляу, белляу, белляу, баласы.

Белляу, белляу, белляу, белляу, запеленаю тебя.
Да здоровым покинуть тебе свою колыбель.
Белляу, белляу, белляу, белляу, дитя мое.
Пусть вырастет Золотое Дерево в твоём дворе.
Пусть корни его дотянутся до Ташлы Сырта.
Пусть макушка его звезд достигнет.
Белляу, белляу, белляу, белляу, дитя мое.
Пославший этого ребенка, Тейри, да сохранит его.
Белляу, белляу, белляу, белляу, дитя мое.

Култ таинственного Золотого Дерева, приносящего человеку счастье, богатство, долголетие и плодovitость, очевидно, типологически восходит к мировому классическому сюжету о Древе Мира.

Сюжетные элементы о нем были весьма распространены в древне-тюркской мифологической культуре. В караево-балкарском фольклоре же он упоминается в таких жанрах, как алгыши — благопожелания, детские и колыбельные песни.

От традиционных колыбельных песен данный текст отличается сугубо заклинательный характер, хотя и по поэтическому композиционному строю, и по художественно-образительным средствам он близок к заговорам. Я. С. Смирнова отмечает, что «в этот день свекровь впервые знакоилась с ребенком и просила невестку, не стесняясь, показаться с ним в ее присутствии». После обряда укладывания ребенка в колыбель его переносили из комнаты новобрачных «отоу юй» в общее помещение. В этом элементе обряда сама молодая мать находилась где-то рядом, а церемонию в основном проводили родственники и пожилые люди.

Как видно из примеров, в основе обрядов лежит древнейшая вера в магию и сверхъестественную силу слова, различных предметов и мифологических покровителей. Если в семье рождался мальчик, ноги его окунали в мед с пожеланием ему сладкой жизни. Магический прием лежит в основе всех обрядов и действий, связанных с появлением ребенка на свет, и сопровождает его до совершеннолетия, пока он не отправится на охоту или в кош.

Так, на седьмой день после рождения ребенка, вечером, собирались люди и праздновали появление ребенка на свет. Здесь участвовали не только родственники молодой семьи, но и соседи, и все желающие. Празднество сопровождалось пением, танцами. Гостей щедро угощали ритуальными хинчинами, мясом и специально приготовленными для такого случая хмельными напитками — бузой, пивом — сыра. В жертву (курманлык) обычно приносили специально от-

кормленного быка. Этот ритуал назывался «ыстым кече» и считался особо почитаемым.

Имя новорожденному мальчику давали самые близкие, чаще дедушка по линии отца или старейшина рода. Если рождалась девочка, это право оставалось за бабушкой, но опять-таки по линии отца новорожденной.

«Во время празднества устраивались ритуальные игры: состязания «ыстым той» — лазание по сыромятному ремню, смазанному жиром («жау жиб»), наверху которого привязывался «кюз бёрк» (ореховая шапка). В честь победителя игр раздавались ружейные выстрелы и затем затевались новые игры»⁷, — пишет И. М. Шаманов.

В период фольклорной экспедиции 1968 г. по Большому Карачаю сказитель С. К. Мукаев (78 лет) сообщал: «Как только рождался ребенок, боясь, что его может съесть обур^{*}, караулили восемь дней. Когда проходила неделя, на пороге дома зарывали какой-нибудь железный предмет, чтобы не мог зайти обур (предупредительная магия). Затем собиралась молодежь села, устраивала танцы и праздничные игры. Если же не проводили этого мероприятия, разводили огонь у очага, горящие головни и кизяки ставили вокруг колыбели и по углам комнаты. В этот день варили кукурузную кашу и устраивали игру «кюбюрчек оюн» (игра в сундучок). Участники игры танцевали вокруг сундучка, а затем принесенные ребенку подарки складывали в него». Как видно, магия как эстетическая категория и древняя форма мышления человечества является основой данного ритуала.

Антропическими предметами в семейном быту караево-балкарцев были различные железные изделия: ножи, ножи, гвозди, бруски и т. п. Известный этнограф Г. Х. Мамбетов писал: «По представлению кабардинцев и балкарцев, железо оберегало роженицу и ребенка от злых духов, «сглаза» и т. д. Если роженица долго не разрешалась, то иногда к ней подкладывали кусок железа, который «ускорял» роды и «уменьшал» боли». Г. Ф. Чурсин отмечал, что «карачаевцы для отогнания злых духов к люльке привешивали иногда когти волка и рыси».

В семейном быту глубоко почитали огонь. Он считался не только священным. Согласно мировоззрению народа, огонь обладал магическими свойствами оберега. «Неугасимый огонь в очаге, по представлениям балкарцев, означал вечность семьи. Поэтому огонь в очаге старались поддерживать», — подчеркивал К. Г. Азаматов. С огнем связан

* В балкаро-карачаевской мифологии — упырь, оборотень.

ряд семейных обрядов, на которых подробнее остановимся позже.

Богиней материнства у балкарцев и карачаевцев была Мариам или Байрым — библейская святая дева Мария, культ которой балкарцы и карачаевцы унаследовали из христианской религии. Почти во всех селах Балкарии и Карачая были святилища, связанные с ее именем. Особо почитали в народе камень Байрым, что находился в ауле Уллу Эль (Верхний Чегем). В. Ф. Миллер и М. М. Ковалевский, побывавшие в конце прошлого века в Балкарии, писали: «Посреди а. Чегем есть камень, называемый Байрым. К нему, несмотря на столетнее господство мусульманства, обращаются женщины с молитвою о ниспослании детей и приносят в жертву пироги. Такие камни оказались, как мы потом убедились, в каждом ауле».

Бездетные женщины не только Чегемского общества, но и Баксана, Хулама, Безенги, и самого древнего общества — Большой Балкарии, а иногда и Карачая обращались к этому камню с поклонами и жертвоприношениями. Люди верили, что дух святой Марии-Богородицы кроется под этим камнем. В период фольклорной экспедиции в Чегемском районе нами зафиксирована гимническая песня, исполнявшаяся в прошлом язычниками как гимн-обращение к святой Байрым (Мариам):

Байрым бийче, бай бийче, Тейри бийче, хан бийче,
Жалынама, жалбарама, кьурман кьойла соярма,
Юлюшюнню кьоярма.
Тилейбиз, тилейбиз, Байрым ташы онгарсын,
Сабийсизле болмасын.
Байрым бийче, бай бийче, мен тилейме сенден улан,
Жалынама, жалбарама, кьор-садагъа болама.

Княгиня Байрым, словно божественная княгиня, подобная
Тейри, подобная хану княгиня.
Молюсь, умиловляю тебя, принесу в жертву баранов,
Оставляю и долю твою.
Молимся, молимся, чтобы стал всемогущим камень Байрым,
Да не будут бездетными (женщины).
Княгиня Байрым, божественная княгиня, я прошу у тебя сына.
Молюсь, умиловляю тебя, буду твоей жертвой.

Если все же сделать экскурс в поэтику контекста, то приходишь к выводу, что словоформа «бай» не что иное, как трансформированный мифологический антропоним Ымай, Умай, а потому, если с оговоркой определенное сочетание «бай бийче» (богатая княгиня) перевести как «божественная княгиня» или «царица Умай», думаем, будем правы. Здесь никак нельзя обойти мнение Н. А. Алек-

сеева о культе данного персонажа в различных тюркских этнических группах Сибири: «Рождение ребенка зависело от Умай-эне. Телеуты называли эту богиню Май-эне, кумадинцы — Умай-эне или пайна, качинцы — Ымай-эне, шорцы — Умай-эне».

Как мы отмечали в своих научных изысканиях ранее не раз, до христианской девы Марии покровителем материнства в карачаево-балкарском язычестве могла быть древнетюркско-монгольская Умай, так как от ее имени в несколько трансформированном виде сохранился ряд интереснейших фольклорных сюжетов этнографических материалов.

Ритуал сопровождался, помимо гимнической песни, приношением в жертву различных животных. Чаще всего козы. Песня исполнялась женщинами, принимавшими участие в обряде поклонения богине Мариам. Иногда она исполнялась индивидуально. Как видно из ее содержания, люди полны желания задобрить богиню. Ее сравнивают с верховным богом Тейри (Тенгри), Умаем, могучим монархом Востока — ханом и т. д. Песня построена на древнейшей тюркской форме — внутренней аллитерации, рефрене и парной рифме. Христианская дева Мария постепенно вбирает в себя черты древнейшего архаического божества, а позже, с отступлением христианства и новой победой язычества, некогда святой камень снова становится объектом поклонения, то есть в сознании полуязычников-полухристиан происходит амбивалентность образа святой Марии: она божество и полухристианского и полуязыческого толков. Перейдя же через религию в мифологию некоторых народов Кавказа, она превращается в моноперсонифицированную богиню материнства, где на подобную тему создается ряд поэтических текстов. Остановимся на одном из них.

В 1963 г. житель с. Гирхожан Кудав Жарахмат рассказал следующее мифологизированное предание, которое сопровождалось песней: «Жил некогда старик — богач по имени Алпу (скорее, Али, так как подобный антропоним часто носили кипчакские ханы), и у него не было детей, а потому часто находился он в состоянии грусти. Прослышав, что сбывается людская мольба у часовни Байрым, наш герой приносит здесь в жертву белого ягненка и просит у Байрым и Тейри ниспослать ему ребенка-наследника. Молитва его доходит до богов, и вскоре его жена рождает двух мальчиков». Эта легенда легла в основу мифологизированного поэтического текста:

Хандан, бийден бай экенед къарт Аппу.
Жашсыз, къызсыз къарт болгъанды къарт Аппу.
Ой, алайды, къарт болгъанды нарт Аппу,
Тейри аллында чарт болгъанды нарт Аппу.
Тейри анга жаш бермеди, зор этди,
Аппу анга акъ къозуну къор этди.
Ой, алайды, акъ къозуну къор этди,
Тилегине кюн аллында ол жетди.
Къаратонла, акъ къозуну союзгуз,
Жюрекледен къырс къаланы оюгуз.
Ой, алайды, къырс къаланы оюгуз,
Кюн аллында Аппу киби онгузгуз.

Богаче хана и князя был старец Аппу.
Не имея сына и дочери, состарился могучий Аппу.
Да, он состарился, могучий Аппу.
Перед Тейри он молился, могучий Аппу.
Тейри было не дал ему сына, обидел.
Аппу же ему в жертву принес однажды белого ягненка.
Да, было, принес в жертву белого ягненка.
На рассвете же сбылись его молитвы.
Бездетные, приносите в жертву белых ягнят.
Разрушайте в своих сердцах крепости зла.
Поступайте так, разрушайте крепости зла,
На рассвете будьте счастливы, словно Аппу.

Видимо, по чистой случайности не попало в текст имя Богородицы. Скорее, это объясняется либо неточной фиксацией первоисточника, либо неполной передачей информатором услышанного им некогда материала.

Когда ребенок достигал месячного возраста, устраивали ритуал «хичин юлешиу» — «угощение хичином». Убаюкав младенца, по четырем сторонам и в середине колыбели клали теплые хичины, а через некоторое время съедали их. Смысл ритуала заключался в том, чтобы ребенок мог впитать в себя тепло и изобилие этой пищи, что соответствовало магии изобилия. Когда ребенок начинал делать первые шаги, устраивали обряд «жангы атлам» — «новый шаг». Для этого выпекали в золе специальную круглую лепешку из кукурузной муки, а затем ее катили между ножками ребенка. Малыш, увидев катившуюся вперед лепешку, старался догнать ее. При этом женщины хлопали в ладоши и исполняли песенку:

Хайда, хайда, топ, топ...
Балачыгъым, топ, топ...
Хайда, хайда, топ, топ...
Балачыгъым топ, топ...
Онг жанына топ, топ...
Сол жанына топ, топ...
Ерге, энше топ, топ...
Балачыгъым, топ, топ...

Давай, давай, топай, топай...
Дитя мое, топай, топай...
Давай, давай, топай, топай...
Дитя мое, топай, топай...
Направо топай, топай...
Налево топай, топай...
Вверх, вниз топай, топай...
Дитя мое, топай, топай...

Песенка побуждала ребенка делать первые шаги. Уменьшительно-ласкательные суффиксы и исполнительский тон не соответствовали образному детскому мышлению. «Для этого перед мальчиком раскладывали различные предметы: оружие, кнут, модель плуга, строительный инструмент, Коран, сосуд с хмельным напитком — и смотрели, к чему он потянется. Перед девочкой ставили куклу, зеркало, ножницы, лепешку и т. п.»⁸. Этот обряд исполнялся по достижении ребенком одного-полутора лет и считался большим событием в его жизни. Был также целый ряд ритуалов для ребенка мужского пола. Так, когда мальчик впервые переходил реку, по обе стороны моста закапывали яйца и исполняли песню-заговор, слова которой, к сожалению, до нас не дошли. Смысл ритуала заключался в охране в будущем ребенка от воды и водной стихии, что опять-таки соответствовало оберегу — предохранительной магии. Были заговоры-наставления в песенном исполнении, обращенные к божествам Мариам (Байрым), Тотуру и Апсаты, исполнявшиеся, когда юноша впервые пахал землю, собирался обучать неука или молодого быка, отправлялся на охоту или в кош и т. д.

Общиной не одобрялось иметь в семье только одного ребенка. Более того, подобное явление осуждалось как не вполне нормальное для традиционной сельской жизни, так как одному было трудно выдержать тяжелейшие условия материального выживания в горах. Следующей поэтической формулой фольклор выражал свое отношение к этому явлению:

Аты арың жол келсе,
Къарары болмаз жангызы.
Ажалы келип ёлгенде,
Жиляры болмаз жангызы.

Если конь его добирается усталый,
То некому за ним смотреть у единственного.
Если же наступит смерть,
То некому оплакивать единственного.

Когда ребенку исполнялось два-три года и он плохо засыпал, исполняли песенку-сказочку с тем, чтобы он вник

в содержание текста, вобрал бы в себя красочные картины мира народной художественной фантазии:

Жукъу Анасы, балам, сени чакъырады,
Ариу тюшле кёргюзтюрге айтады.
Бештау желчик женгил уруп уятсын,
Жукъунг бла аман затла къорасын.
Сен тюшюнгде тай къушуна минерсе,
Аны юсюнде арбазынга келирсе.
Уянырса, татлы жукълап ананга,
Хансла жыртып салырса улагъынга.

Тебя зовет Мать Сна, дитя мое,
Она обещает показать интересные сны.
Пусть тихий ветерок тебя разбудит.
Пусть с твоим сном исчезнет все плохое.
Ты во сне сядешь на огромного орла
И на нем приземлишься в своем дворе.
Проснешься после сладкого сна у матери
И зеленой травой будешь кормить своего козленка.

В возрасте четырех-семи лет малышей обучали десяткам песен о животных, считалкам, скороговоркам, формулам невозможного, полных метафорических смысловых оттенков, загадкам-отгадкам и т. д. Все они носили воспитательный, поучительный характер, развивали у детей память, эрудицию и эстетический художественный вкус к творениям народной словесности.

Одной из самых популярных песен, исполняемых обычно у постели малышей была «Чуу, чуу, чуу ала», которая бытовала в различных вариантах:

Чуу, чуу, чуу ала,
Эки чычхан суу ала,
Ынна боза бишире,
Аппа отдан тюшюре,
Къанкъылдагъан чыпчыкъла,
Макъырдагъан къозула.

Из речки, из речки, из речки
Два мышонка воду набирают.
Бабушка варит бузу,
Дед снимает ее с огня.
Поющие птицы,
Влеющие ягнята.

В архаике тюркских языков словоформа «чу» означала «река», что подтверждает древность формы данного текста. После ее исполнения взрослые указательным пальцем прикасались к животу малышей и щекотали под мышками, а они смеялись громко и просили еще раз повторить песенку. Суть ее была в трудовом воспитании детей. Со-

гласно содержанию текста, все персонажи в ней задействованы в чем-то.

Дети почти всех возрастов любили музыку, слова и манеру исполнения песенки «Дуркѳу, дуркѳу...» — «Гумно, гумно...», которая построена на игре слов. Ей отводилась функциональная роль тренировки у детей памяти и пробуждения интереса к искусству поэтического слова. Детей сажали рядом с собой, брали за правую руку, поворачивали ладонью вверх, раскрывали пальцы руки и, стуча ногами поочередно о пол, начинали затем исполнять:

Дуркѳу, дуркѳу бара,
Дуркѳу ичинде ёгюз бара.
Тура турду да, тас болду.
Бу урлады,
Бу кесди,
Бу биширди,
Бу тюшюрдю,
Бу барды да, иесине айтды.
Тюйюгюз аны, тюйюгюз.

По гумну, по гумну, по гумну водили,
По гумну вола водили.
Однажды он пропал.
Этот украл,
Этот зарезал,
Этот сварил,
Этот снял с огня,
Этот пошел к хозяину, сказал об этом.
Бейте, его, бейте!

Для развития основ художественного воображения в песню вкладывали иносказательный смысл, который составлял сюжетно-стилевую канву контекста. Исполнитель водил указательным пальцем по ладони малыша, которая условно была гумном, по которому во время страды ходил вол. Каждый же из пяти пальцев был условно человеком, совершившим по одному действию, на которые указывал сказитель, начиная с большого пальца и завершая мизинцем. Предателем оказывался последний, который якобы обо всем доложил хозяину, за что его и избивали.

Так, если мальчик чихал, в его адрес произносили шуточную формулу-благопожелание:

Тал таякѳѳа таянма,
Кѳул кишиге ийнанма.

Не опирайся на посох из ивы,
Не надейся на мужичку-холопа,—

и тут же давали императивный параллелизм смежных фраз:

Тал таякъ — бузгъа кирмез,
Къул киши — тенглик этмез.

Посох из ивы не пробьет лед,
Мужчина-холоп не будет опорой.

Приведем другой пример с более кодированным потаенным смыслом:

Ит тиши — бурунунга,
Къарт къатын — къоюнунга.
Ит тиши — ауруудан сакълар,
Къарт къатын — къартлыкда жарар.

Зуб собаки — тебе в нос,
Старуха — тебе в объятия.
(После паузы).
Зуб собаки сбережет от болезни,
Старуха в старости поможет.

Здесь пожелание малышам жить долго со своей будущей женой и носить на шее старцем клыки собаки, которые, по народным поверьям, помогают от порчи, болезни и т. д.

Скороговорки обозначались термином «теркайтышла» и как жанр трудный для быстрого произношения пробуждали у детей большой интерес к их выучиванию. Как никакой другой вид устной словесности, он в силу своей внутренней конструкции развивал у детей стремление к запоминанию, да и вся его поэтико-стилевая основа способствовала этому. Данный текст является одним из лучших творений в этом жанре:

Сынтырылдым, силкиндим,
Сырт башында тик турдум.
Кюбюрюмде он къаты — агъым,
Кенг, кенг, кенгиге жаярма,
Кёз ачылды, кёз кёрюндю,
Къапчыкъ сыкъдым — къатын тюшдю.
Тёрт кёк кёрпем,
Тёрт кёк кёрпеден, тёрт кёк бёркюм
Тёрт кёк бёркюмю, тёрт теречиге бердим.
Тёппеге турдум да, тогъуз тана кёрдюм.

Очень я старался,
На горе смирно стоял.
В сундуке у меня десять штук белой ткани,
Широко, широко я их развешу.
Раскрылись глаза — небо появилось.
Надавил на кожаный мешок — женщина упала.
Четыре голубые шкурки у меня,
Из четырех голубых шкурок четыре шапки у меня.
Четыре свои шапки четверем теречи я отдал.
Поднялся на гору и девять бычков я увидел.

При всем желании перевод не может передать звуковую организацию стиха на карачаево-балкарском языке, которая является доминантным выразительным элементом в оформлении его как реликта устной словесности. Здесь исключается какая-либо последовательность и регламентированность содержания текста, а, наоборот, допускается всякого рода словесная вольность. Как видно из языка оригинала, приводимая скороговорка — «теркайтыш» строится на аллитерации и эпифоре трех буквенно-звуковых единиц «с», «к», «т». После четырех-пятиразового повторения, дети должны были начинать рассказывать стих на скорость. Исполнитель про себя тихо считал до десяти, слушая в их исполнении текст, а затем давал оценку. Соседние общины иногда устраивали конкурсы на лучшее исполнение скороговорок. Талантливые сказители их могли сочинять на ходу.

Многие тексты карачаево-балкарских детских песен буквально совпадают с ногойскими, кумыкскими и среднеазиатскими фольклорными произведениями, что говорит об их общих этнических культурных корнях. Примером этому может служить песенка «Къакъ, къакъ, къаргъала». Здесь будет уместно привести и другой текст, который вызовет интерес у читателей. В карачаево-балкарском детском фольклоре существует стихотворно-смеховая скороговорка о романтическом чудотворце, построенная на аллитерационно-тирадной, эпифорической поэтике. Текст полон потаенных, отвлеченных формул невозможного, вызывающих удивление и смех у малышей. Приведем его полностью:

Эртте биреу бар эди,
Темир тиреу бар эди,
Таш тегене бар эди,
Агъач элек бар эди.
Къумурсханы къой этип,
Къумгъа жайгъан бар эди.
Сенгирчкени ат этип,
Сыртха чыкъгъан бар эди.
Къарт анасын жаш этип,
Эрге берген бар эди.
Къарт атасын жаш этип,
Къатын алгъан бар эди.
Къара сууну къайнатып,
Къаймакъ алгъан бар эди.
Сауусханны жаз саууп,
Сютюн ичген бар эди.
Елген атны сау этип,
Чариш чапхан бар эди.

Давно был некто — кто-то,
Была подпорка из железа.

Было корыто из камня,
Было сито из дерева.
Был некто, превращавший муравьев в овец
И пасший их в пустыне.
Превратив кузнечика в коня,
На склон поднимавшийся был.
Превратив старуху-мать в молодую,
Замуж выдавший ее был.
Превратив старика-отца в молодого,
Женивший его был.
Черную (ключевую) воду вскипятить,
Сметану с нее снявший был.
Сороку летом подоив,
Пивший ее молоко был.
Оживив мертвого коня,
На скачки пустивший его был.

В алтайском архаическом фольклоре есть весьма близкий к этому текст. Это одно из многочисленных свидетельств общности тюркоязычного мира на огромной геопространственной карте Евразии. Тюрколог-алтаист Н. А. Кучигашева в одной из своих работ приводит следующую скороговорку:

Кайным кыпчактар керегинде айдатан:
Кара сууды кайнатып,
Каймак алган кыпчактар.
Санысканды шайдарып,
Саап ичген капчакдар.
Пакачакты палбайдып,
Пала эдинген кыпчактар.
Келискенди керилтип,
Келин эдинген кыпчактар.

Свекор про кипчаков говорил:
Черную воду кипятили,
Сметану снимали.
Сороку доили,
Пили молоко.
Неуклюжую лягушку усыновили (удочерили),
Ящерицу приняли за невестку.

Здесь, вероятно, речь идет о соперничестве в древности двух групп тюркских племен: докипчакских алтайцев с собственно кипчаками-половцами, которые в VIII—IX вв. после освобождения от китайского ига стали в Средней Азии доминирующим субэтническим образованием. С другой стороны, в песне воспеваются храбрость, решительность, отчаянность кипчаков, готовых на подвиги. В карачаево-балкарском же варианте этноним «кипчак» выпал и заменен словесной знаковой единицей «биреу» — «кто-то». Очевидно, здесь наложило отпечаток время, которое привело к трансформации данную поэтическую формулу.

О соперничестве древних киргизов с кипчаками, в среде которых первые быстро растворились, говорят и следующие шуточно-смеховые строки из народно-поэтического творчества киргизов:

Кыпчак, кыпчак — кырылсын,
Кыркъ тебе жыйылсын.
Эшек кесип, ашын ал,
Жоналыгъа башын сал.

Кипчак, кипчак — пусть вымрет,
В сорока курганах их похоронят.
Зарежьте ишака и накормите их,
А Жоналых * преподнесите его голову.

Приведенному произведению типологически соответствуют следующие строки из карачаево-балкарского детского песенно-стихотворного фольклора:

Аллай батыр ким эштир,
Акъ атын солутмагъан?
Жети кечеден сора,
Чына жеринде болгъан.
Бийине намыс этип,
Анга эшегин сойгъан.
Кишиге билдирмейин,
Анга башын ашатхан.
Кыркъ кыула тюзден аууп,
Мажар элде тохтагъан.

Кто мог слышать о таком богатыре,
Который не давал отдыхать своему белому коню?
Чтобы после семи ночей
Мог бы достичь Чина (Китая).
Ему зарезал бы ишака,
Скрыв это ото всех,
Его кормил бы головой (ишака),
Чтобы, пройдя сорок равнин,
В стране Мажар бы он осел.

Распространенный сюжетный элемент в тюркской устной словесности о голове ишака и о якобы имевшем место угощении ею кого-либо говорит о живучести его как художественно-повествовательного эпизода в осмеивании друг друга между различными аристократическими патронимиями и отдельными видными личностями, хотя в жизни это исключалось, ибо в тюркской этнической среде было принято в знак большого почитания голову жертвенного животного (овцы, козы, жеребенка, верблюжонка) преподнести самому почетному и уважаемому человеку.

* Один из эпических героев киргизского эпоса.

Если вникнуть в содержание контекста, становится ясно, что мучить коня белой масти, добираясь на нем до Китая с какой-то неизвестной целью, считалось за святотатство. Здесь, очевидно, кроется выпавший на каком-то этапе сюжетный элемент о взаимоотношениях тюрков с Китаем, которые на протяжении тысячелетий носили враждебный характер. Перемирия же были эпизодическими и временными явлениями. В связи с этим вспомним, что у хуннов почитаемой, священной считалась белая масть, что при заключении союзнической клятвы с ханьскими правителями хуннские шаньюи смешивали с вином кровь белой лошади и пили эту смесь во время клятвенной церемонии.

Многие карачаево-балкарские детские песни неразрывно связаны с пастушьей жизнью сельской общины в кошарах, где люди почти круглый год проводили время. Детей в возрасте 5—6 лет родители брали с собой на пастбища, привлекали к труду и пели им различные песенки, учили танцам, играм и т. д. Способные же среди них сами были склонны сочинять песенки, стихи, дополняя и обогащая народное творчество.

Дети очень любили присказку о ленивом мальчике Кюлтыпысе, который вечно не расставался со своей деревянной чашей, спал у очага. Образ его типологически однороден с образом Иванушки-дурачка. Ленивым детям давали прозвище Кюлтыпыс и принимали всякого рода меры, чтобы они избавились от этого недостатка. Текст звучал так:

Кюлтыпыс — кюлде жатхан,
Буштосу бла жукълагъан,
«Къоп!» — десенг да, къопмагъан,
Кюнюн кюлде батдыргъан,
Тангын кюлде атдыргъан.
Балта алып, отун жармаз,
Сенек алып, бичен салмаз,
Челек алып, суугъа бармаз,
Орундан бокъну атмаз.
Бек эринип ол атлар,
Кёп бармайын ол тохтар.
«Арыгъанма!» — деп айтыр,
«Къыйналгъанма!» — деп къайтыр.
Кёлекчигин терс киер,
Тюшде жукъларгъа сюер.
Бек сыйгени от жагъады.
Андан кетип болалмайды.

Кюлтыпыс у очага ложится,
Вместе с чашей тюри спит.
Когда говорят: «Вставай!» — не встает.
День он проводит у очага,
Утро он встречает у золы.
Не нарубит топором дров,

Не понесет вилами сено (в сарай),
Не пойдет за водой с ведрами,
Сарай он не почистит от навоза.
Шагать он будет лениво,
Остановится он быстро.
«Я устал!» — скажет он.
«Замучался!» — он произнесет.
Рубашечку оденет не так.
В обед он захочет спать.
Любимое место его — очаг,
От него он не захочет уходить.

Вообще, дети очень любили присказки, так как они со-
держали в себе полные кодирования иносказательные фор-
мулы речи, номинативную сущность которых удавалось рас-
шифровать в исключительных случаях.

Одной из лучших песен-танцев, исполняемых в коша-
рах, а затем и в ауле, была синкретическая хореография
под названием «Баппахан» (Одуванчик). Она представляла
собой вариант песни-танца «Сандракъ», которую следует
отнести к одному из замечательных явлений карачаево-
балкарского песенно-музыкального искусства. Дети и взрос-
лые собирались в кошаре у кого-либо, играли на музыкаль-
ных инструментах, а одетый в ряженого (чаще козла —
«теке» — с острыми рогами) один из мальчиков лет 12—13
исполнял этот танец. Присутствующие же хлопали в ладо-
ши и трещетками, сопровождая танец песенкой:

Юй тюбюнде сары теке,
«Сандыракъгъа» бара теке.
Баппа, баппа, «Баппахан».
Адамланы ура теке.
Тёгерекни буза теке,
Сабийлени къууа теке.
Бап, бап, «Баппахан».
Мюйюзлери жютю теке,
Эки кёзю къызыл теке,
Аякълары къынгыр теке,
Аман къылыкъ эте теке.
Бап, бап, «Баппахан».
«Сандыракъгъа» бара теке,
«Сандыракъда» ура теке.

Ой, в комнате желтый козел,
Он исполняет (танец) «Сандракъ».
Бапа, баппа, «Баппахан».
Людей бодает козел,
Кругом все рушит козел,
За детьми гонится козел.
Бап, бап, «Баппахан».
Рога у козла острые,
Глаза у него красные,
Ноги у него кривые,
Грубо ведет себя козел.

Бап, бап, «Баппахан».
«Сандракъ» исполняет козел,
В «Сандраке» бодается козел.

Иногда на свадьбах устраивали конкурс между детьми на лучшее исполнение данной хореографии. Победителей одаривали подарками.

Как видно из контекста, в нем два детерминантных объекта: реальный — ряженный в образе козла — и отвлеченный — танец «Сандракъ», исполняемый им. Почему же хореография называется «Баппахан» (Одуванчик)? На это мы получили следующий ответ: танец был быстрым, а потому в нем старались принять участие все дети. Исполнивший же свой номер танцор, согласно традиционным правилам этой хореографии, должен был исчезнуть в толпе мгновенно, как исчезает после дуновения пух одуванчика.

В детском песенном фольклоре балкаро-карачаевцев нашли место элементы астральных, исторических, природных, аграрных, охотничьих и других тем, которые играли существенную роль в воспитании подрастающего поколения. Один из традиционных архаических текстов, исполняемых на ночь детям, звучит так:

Жетегейле — жети жулдуз,
Темиркъазакъ — жангыз жулдуз.
Жетегейле жети айланмай, танг атмаз,
Адам, жетер жерине жетмей, къайтмаз.

Большая Медведица — семь звезд,
Полярная звезда — одна звезда.
Большая Медведица пока не сделает семь кругов —
не наступит рассвета.

Человек не успокоится, пока не достигнет своего желания.

Был также детский вариант одной из самых интересных синкретических хореографий «Тепены», который назывался «Тёгерек». Член научной экспедиции КВНИИ Кудает Музафар в 1958 г. из уст восьмидесятилетнего информатора Айтекова Жашу в ауле Уллу Чегем записал следующее предание: «Под хлопанья в ладоши дети танцевали круговой танец «Тёгерек», исполняя при этом песню:

Ой, «Тёгерек», «Тёгерек»,
Ойнарыкъбыз бир бёлек,
Жырларыкъбыз бир кесек,
Тепсей, жырлай бегирек.
Бийни атын урлама,
Къатына жууукъ барма.
Урласанг да кечмез эди,
Тёлетмей тёмез эди.

Сюйген кызым жарлыды,
Кесимча. Малым жокъ.
Не этербиз, жашарбыз,
Болмаса да къарын токъ.
Ой, «Тёгерек», «Тёгерек»,
Бизге къарайд жулдуз, кёк».

Ой, (танец) «Тёгерек», «Тёгерек»,
Будем исполнять много раз,
Будем песни распевать,
Будем петь и танцевать все сильнее.
Не похищай коня у князя.
Если и похитишь, не прости,
Не успокоится, пока не возместит.
Невеста моя — бедна,
А у меня нет скота.
Что же нам делать, проживем,
Хоть и не будут наши желудки полны.
Ой, (в танце) «Тёгерек», «Тёгерек»
На нас смотрят звезды и небо.

Танец этот, как правило, исполнялся детьми от 8 до 14 лет во дворе дома, где должна была произойти свадьба. Он как бы служил прелюдией к началу торжества в соседской общине, к которому готовились давно. Танцующие брали за руки друг друга, создавали круг, а пять-шесть человек, оставаясь в середине круга, зажигали огонь и, двигаясь вокруг него, имитировали танец стариков. Он сопровождался следующими словами:

От Анасы отубузну сакъласын,
Тыпырыбыз ансыз бир да болмасын,
От солуу бизде тохтап къалмасын.
Кеч, эрте да шынжыр жылылай турсун.
Бу юйюрге тейри жарыкъ ачылсын.
Бу юйюрге от жылыуун бергин сен,
Хар заманда ариу кёзден кёргюн сен.

Чтобы Мать Огня наш огонь оберегала,
Чтобы без ее внимания не оставались камни очага,
Чтобы дыхание огня у нас не остановилось,
Чтобы утром и вечером цепь (очажная) была теплой.
Чтобы этой семье свет Тейри достался.
Ниспошли ты этой семье тепло своего огня,
Смотри ты на нее всегда добрыми глазами.

Это, очевидно, было кульминацией массового хороводного танца, так как весьма редко упоминающийся языческий персонаж От Анасы — Мать Огня, согласно сюжетной поэтике обрядовых песен, должна была ниспослать тепло семейному очагу, что иносказательно символизировало пожелание молодой семье счастливой долгой жизни. Во всяком случае, не вызывает сомнений, что «Тёгерек» не только

типологически, но и функционально был детским вариантом знаменитой «Тепены». Об этом говорит ритуальная сущность этой песни-пляски, выраженная в пожелании благополучия молодой семье, воспевающая культ огня и почитание надочажной цепи в сакральных содержательных элементах текста. «Цепь играет немаловажную роль в свадебном ритуале. Прикосновение к ней невесты считается с ее стороны заявлением готовности слиться воедино с ее новой семьей, точь-в-точь как у древних римлян или греков прикосновение к очагу считалось символом приобщения к семейному очагу», — пишет этнограф Ю. Н. Асанов. Упомянутый ритуал прикосновения к цепи обычно имел место, если жених и невеста были из одного аула и она могла быть вхожа в семью жениха. Обычно молодежь собиралась в узком кругу и уговаривала ее дотронуться до цепи. С ее стороны это было выражением готовности есть и пить из котла, что висел над этим семейным очагом. На бытовом языке ритуал назывался «Къыз бармакъ тийдиргени» — «Прикосновение пальца девушки», и ему отводилась существенная роль перед бракосочетанием в языческой древности.

Когда танец подходил к концу, создавали единый большой круг, где могли принять участие и взрослые, и, двигаясь по нему, исполняли шуточную традиционную обрядовую песню:

Ой, Сюлемен, Сюлемен,
Сютте бичакъ билемем,
Ханны къызын тилемем,
Тилесем да, бермез эди,
Ит кибик да кёрмез эди.
Босагъадан кирмез эди.
«Тёгерекге» иймез эди.
Тоюбузгъа келмез эди.
Келсе уа, төрге ётеред,
Къууана, кюле кетеред.
Эл бийин чакъырайыкъ,
Сёзюне тынгылайыкъ,
«Тёгерекге» кирсин ол да.
Жырлай, тепсей билсин ол да.

Ой, Сюлемен, Сюлемен,
Не буду точить о молоко нож,
Не буду я свататься к дочери хана,
А если бы и захотел, он бы не выдал,
Посчитал бы это унижительным для себя,
Не переступил бы через наш порог,
Не разрешил бы своей дочери танцевать «Тёгерек»,
Не пришел бы он на нашу свадьбу,
А если бы и пришел, посадили бы его на тер
(почетное место).

Ушел бы радостным и веселым.
Пригласим на танец князя нашего аула,
Пусть и он спляшет «Тёгерек»,
Пусть научится петь и танцевать.

Вторая строка песни «Сютге бичакъ билемем» — «Не буду точить о молоко нож» является метафорическим элементом бытового идеоматического выражения «Жуургъянынга кёре аякъларынгы узат» — «По одежке протягивай ножки», что выражает в своей номинации «По длине своих ног подбирай одеяло».

Резюмируя содержание песенных текстов в указанном обряде, хочется заметить, что они не до конца могли сохранить свою архаическую сущность в стилевых особенностях языка. Так, по сообщению старожилов аула Уллу Чегем, антропоним Сюлемен был привнесен в текст несколько позднее, во времена их дедов, вытеснив какое-то другое слово, которое они не смогли назвать. Сюлемен же — это имя веселого табунщика, который все старался посвататься к девушкам из благородных родов. О значительной трансформации текстов говорят и иносказательные сюжетные элементы о невозможности любви и брака между представителями разных социальных сословий, хотя, конечно, на Востоке все мечтали жениться на дочери хана.

Ранней весной, во время вспашки земли, дети исполняли весьма интересную песенку «Чонг, чонг, чонг терек» — «Большое, большое, большое дерево», которая носила аграрно-магический характер. Она бытовала в Чегемском, Хуламо-Безенгийском и Чегемских ущельях. В 1958 г. информатор Айтеков Жашу рассказывал: «Став в начале и в конце свежевспаханной борозды, двое ребят прыгали и исполняли песню:

Чонг, чонг, чонг терек,
Чонг терекни бутагъы,
Уллу бийни бичагъы.
Бекден, бекден биледим,
Бекден къазакъ тиледим.
Къазагъынга не керек?
Къазагъынга къуш керек.
Къушну орунундан учурдум,
Къабартыгъа кёчюрдюм.

Большое, большое дерево,
Ветка большого дерева,
Нож большого князя.
Очень и очень точил я его,
Очень просил я свободу.
Свободе твоей что нужно?
Свободе нужна воля орла.

Орла я заставил взлететь с места
И перелететь в Кабарду.

Записи говорят о том, что песня существует в разных смысловых вариантах, которые не всегда выполняют одинаковую функциональную роль. Не останавливаясь на этих вопросах, заметим лишь, что существует группа малоизвестных детских песен типа «Сандракъ» (Бредовой песни), в которых начальные тексты контаминируются со строками данного произведения.

К примеру, словоформа «чонг» — «большой» — это архаическая единица в лексике карачаево-балкарского языка, употребляющаяся ныне в киргизском и казахском языках. Дерево же, как и в верованиях многих народов мира, у балкаро-карачаевцев было символом плодородия, изобилия и прочной, сильной, сплоченной семьи, чем и объясняется употребление этого образа в приводимом поэтическом тексте.

Дальше идут кодированные, метафорические конструкции, разгадать которые весьма трудно, да и почти невозможно, если этим специально не заниматься. Так, в третьей строке песни «Уллу бийни бичагъы» — «Нож большого князя» скрывается смысловой оттенок — «сила могущественного князя». Интересен сюжетный элемент, в котором зависимый человек просит у князя свободу, сравниваемую в контексте с орлом, здесь наблюдается типологическое сходство с «Узником» А. С. Пушкина. В развязке человек получает свободу и орлом улетает в Кабарду. Весьма трудно уловить в ряде строк песни аграрный смысл. Очевидно, это объясняется значительной поэтико-стилевой трансформацией текста, а иногда и просто игрой слов, характерной для детского песенно-стихотворного фольклора.

На этом завершим краткое рассмотрение детского поэтического фольклора, который представляется нам одним из ценных явлений народной словесной культуры балкарцев и карачаевцев.

В 1964—1965 гг. в с. Булунгу восьмидесятилетняя Гемуева Алтын делилась следующими своими воспоминаниями: «Когда сестре моего деда исполнилось семнадцать лет, к ней приехали свататься из Хулама. Родственники девушки ответили, что они еще не провели обряд совершеннолетия. Гости корректно настаивали на своем. Тогда Гемуевы собрали большой родственный совет «тукъум кенгеш», пригласили соседей, развели ритуальный огонь, а пожилые люди, держа в руках соломинки, исполняли какие-то языческие молитвы и бросали их в огонь. (Нам

представляется, что это было нечто вроде знаковой системы очищения от зла будущей невестки.— Х. М.). А глубокая старушка, из рода Эдоковых, настояла на исполнении обряда совершеннолетия, после чего будущая невестка и пожилые люди кружились вокруг огня, исполняя следующую песенку:

От Анабыз — От Ана,
Бол бизни бла кѳуруда.
Отунг жарыкѳ жанарча,
Жылыу юйден кѳурумазча,
Отда тылпыу сууумазча.
Кѳууунг хазырлай турсун.
Юйде жылыу кѳурумасын,
Отда мыдых сууумасын».

Мать Огня наша — Мать Огня,
Будь с нами всегда.
Чтобы ярко горел твой огонь,
Чтобы не исчезло тепло в доме.
Чтобы огонь дышал в очаге,
Чтобы трут был сухим.
Чтобы тепло не покидало наш дом,
Чтобы уголья в очаге не погасли.

Возможно, что текст дошел до нас в несколько трансформированном виде, так как запись его производилась не прямо от информатора, а по воспоминаниям ее соседки — Кетенчиевой Шарифы Узеировны, обладавшей завидной памятью. Прежде всего текст ценен тем, что в его содержании нашли ясное отражение культ огня и почитание его покровительницы — От Анасы (Матери Огня), которая в древнетюркской мифологии была известна как От Иеси — Покровительница Огня.

Когда через несколько месяцев хуламцы вернулись, чтобы забрать невестку, самые пожилые со стороны жениха и невесты, кружась вокруг очага, на уголья бросали кусочки жира жертвенного животного, отчего пламя часто менялось, отдавая различными цветами. Подобная магическая сцена, освященная огнем, должна была обозначать символ ритуальной знаковой системы — пожелания изобилия будущей семье. Выдающийся тюрколог, академик В. В. Радлов, изучавший в XIX в. быт и культуру тюрков Сибири, писал следующее о каракиргизах, которые имели в прошлом какое-то отношение к формированию собственно балкаро-карачаевцев как этноса в период позднего средневековья: «Мне рассказывали, что как мужчины, так и женщины поклоняются огню, причем льют в него жир».

Участники ритуала исполняли еще несколько песен,

носящих заклинательный характер, в которых культ огня и его покровительницы являются доминантной сюжетно-содержательной структурой поэтического произведения. Нам известны лишь следующие строки:

От Анасы — отубузну сакъласын,
От ташында жылыу сууумасын,
От солууу бизде тохтап къалмасын.
Бу юйюрге от жылыуну бергин сен а,
Хар заманда ариу кёзден кёргюн сен а.
Къырау къакъсын бегирек,
Боза бишсин теркирек.

Чтобы Мать Огня оберегала наш огонь,
Чтобы она была внимательна к камням нашего очага.
Чтобы у нас не погасло тепло очага.
Этой семье ниспошли ты свое тепло.
Всегда смотри на нее теплыми глазами,
Чтобы богато выпала роса,
Чтобы буза сварилась быстро.

Кратко остановимся на ритуале первой брачной ночи, который был сложным, а тексты заговоров, сопровождавшие его, носили синкретический характер. Одна из обрядовых песен выглядит следующим образом.

Группа пожилых женщин заходила ближе к вечеру в комнату невестки, где одна из старушек, держа в руках горящее полено, обводила им с ног до головы молодуху (очевидно, с целью отогнать злых духов), а затем произносила заговор-алгыш:

О Тейри, кёп бер,
Хар ургъандан тёрт бер.
Къарны-къурну къуругъунчу,
Къарын богъу сууугъунчу.
Маясы кючлю болсун,
Бир тамгъанлай тутдурсун.

О Тейри, дай много,
С каждого раза дай четырех (детей).
Пока тепло в ее животе,
Пока у нее не остыло внутри.
Чтобы сыворотка (сперма) его была сильной,
Чтобы с одной ее капли зачала бы.

Как видно из контекста, иносказательными средствами язычники старались высказать свое пожелание новобрачным быть многодетными, т. е. любить друг друга и создать прочную, крепкую семью.

Подобное ритуальное действие при язычестве совершалось и в отношении жениха. Его приводили к камчы (язы-

ческий священник), который в присутствии узкого круга друзей и родственников новобрачного заставлял его три раза дотронуться обеими руками до чучела головы барана, козла или быка (что соответствовало магии мужской оплодотворяющей силы и плодородия земли). Это сопровождалось наговором какой-то молитвы, затем священник вслух произносил формулу, в которой фаллический культ заметно доминировал над другими содержательными элементами текста.

В целом карачаево-балкарская община с почтением относилась к старческому возрасту. Но бывали случаи чрезмерного долголетия, о которых говорили «быланы аллах унутханды» — «бог про них забыл».

Их убаюкивали в специальных колыбелях «ёмюрлюк бешик». Иногда к четырем сторонам шкуры буйвола или быка подвязывали веревки, поднимали ее на метр от земли, закрепляли веревки на толстых балках, что проходили через крышу дома, укладывали туда старцев и ухаживали за ними, как за детьми. Такое приспособление называлось «тери бешик» (колыбель из шкуры), и оно было, по преданиям, весьма удобным для убаюкивания, так как оно легко двигалось и было простым в обращении.

Память у таких долгожителей в основном была деформирована, а потому они часто рассказывали одно и то же, вызывая у слушателей смех и удивление. Бывало и так, что подвиги героев нартского эпоса они приписывали себе, а потому становились объектом смеха и шуток у правнуков и молодых невесток, которые о них сочиняли стишки, небылицы и т. д.

Об одном таком случае в 1979 г. в с. Безенги нам рассказал восьмидесятилетний Хусайнаев Исмаил. «Я это слышал от своего деда. Одному из глубоких старцев было 135—140 лет, и он любил часто рассказывать о том, как молодым на черном орле привозил домой убитых им буйволов и оленей. А невестки, укачивая его в висячей колыбели, исполняли песенку:

Ой, мингжыллыкь аппачыкъ,
Бек жигитди бу нартчыкъ.
Бауунг сени кюзюлсюн,
Ахыр кюнюнг кёрюнсюн.
Нёгерлеринге терк кет,
Ёмюрлюк юйюнге жет.
Андад сени юйдегинг,
Сени сакълайд тенглеринг,
Къарыдашынг, эгечинг.
Жер Иеси, муну ал,
Къабырынга терен сал.

Ой, тысячелетний дедуля,
Очень уж смел этот нартёнок.
Чтобы бечевки твои порвались,
Чтобы последний твой день настал.
Быстро уходи к своим друзьям,
Вечного своего дома достигни.
Там находится твоя супруга,
Там ждут твои друзья,
Там твои братья и сестры.
Хозяин Земли, забери его,
И помести его глубоко в своей могиле.

Если старец находился в памяти, он реагировал на это немедленно и повторял свою традиционную излюбленную формулу:

Ай, ёрге къобуп кетейим да,
Умутума жетейим да.
Сиз къарт къахмелени
Аман къочхарла урлукъла да,
Аман жарала саллыкъла.
Аман итле къабарыкъла да,
Аман бёрюле таларыкъла!

Ай, встать бы мне и пойти,
Чтобы сбылись мои мечты.
Вы, старые нечестивцы!
Чтобы злые бараны вас забили
И увечья вам причинили.
Чтобы свирепые собаки вас покусали да,
Чтобы алчные волки вас разорвали.

На этом завершим рассмотрение этой проблемы, которая является одной из доминантных в целом в карачаево-балкарской песенной культуре.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Смирнова Я. С. Семья и семейный быт народов Северного Кавказа. М., 1983. С. 29.

² Там же. С. 98.

³ Там же. С. 99.

⁴ Шаманов И. Обряды и поверья карачаевцев, связанные с рождением ребенка (XIX—начало XX в.) // Проблемы этнической истории народов Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1984. С. 81.

⁵ Там же. С. 82.

⁶ Там же. С. 88.

⁷ Там же. С. 89.

⁸ Смирнова Я. С. Указ. соч. С. 72.

⁹ Пандей Р. Б. Индийские домашние обряды. М., 1990. С. 61.

¹⁰ Иванюков И. И., Ковалевский М. М. У подошвы Эльбруса // Вестник Европы. СПб., 1886. Т. 1. С. 560.

¹¹ Мижаев М. И. Мифологическая и обрядовая поэзия адыгов. Черкесск, 1973. С. 91.

- ¹² Смирнова Я. С. Указ. соч. С. 45.
¹³ Грабовский Н. Ф. Свадьба в горских обществах Кабардинского округа // Карачаево-балкарский фольклор в дореволюционных записях и публикациях. Нальчик, 1983. С. 39.
¹⁴ Там же. С. 41.
¹⁵ Там же. С. 41.
¹⁶ Там же. С. 44.
¹⁷ Там же. С. 35.
¹⁸ Мижаев М. И. Указ. соч. С. 93.
¹⁹ Грабовский Н. Ф. Указ. соч. С. 38.
²⁰ Там же. С. 42.
²¹ Там же. С. 44.
²² Соколов Ю. М. Указ. соч. С. 158.
²³ Грабовский Н. Ф. Указ. соч. С. 45.
²⁴ Там же. С. 43.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мы рассмотрели ряд существенных проблем по различным аспектам карачаево-балкарской этноисторической науки XVI—XIX вв., которые оставались недостаточно изученными.

Так, вопрос об этническом самоназвании балкаро-карачаевцев до настоящего времени не был предметом специального исследования в науке. Это породило, в свою очередь, ошибочные суждения по этой проблеме.

Мы постарались восполнить этот пробел в отечественной медиевистике. Опираясь на богатейшие материалы по устной словесности, материалы по истории Северного Кавказа XV—XVI вв. и на документы по микроэтническим названиям у родственных тюркоязычных народов, мы попытались осветить этот нелегкий вопрос.

Выяснилось, что этноним «таулу» восходит к древним огузским корням и бытует ныне у ряда тюркоязычных народов Средней Азии и у казанских татар. Исследование показало, что ближе к истине суждение, что эндоэтноним «таулу» восходит к имени легендарного вождя балкаро-карачаевцев XV в., храброго и мудрого военачальника Таулу, спасшего свое племя от полчищ Тимура. Нет сомнения, что этноним «таулу» (наряду с племенными названиями — карачай, балкар, чегем, джугер) мог бытовать в среде маджар, занимавших большую территорию на плоскости Центрального Кавказа в XII—XV вв.

Известные нам материалы по фольклору, письменные источники XIV—XVI вв., а также рассуждения Шоры Ногмова, Владимира Кудашева и позднейшие работы на эту тему Валерия Батчаева и Аслана Ципинова дают основания сделать вывод о том, что до XV в. балкаро-карачаевцы носили этническое самоназвание маджар, правда, с приставкой, обозначающей их субэтническую принадлежность: таулу-маджар, джугер-маджар, кьарачай-маджар, чегем-маджар и т. д.

По мнению ученых, самым крупным субэтносом среди современных казанских татар являются маджары, которые возводят себя к болгарскому племени буртасы. Этот этноним встречался среди многочисленных огузских и кипчакских племенных названий, а также внутри микроэтниче-

ских названий современных казахов, киргизов, узбеков, что представляется далеко не случайным.

Изучение этой проблемы вынудило нас более подробно остановиться на геополитической карте Северного Кавказа XV—XVI вв., что дало положительные результаты в проявлении интересующих нас вопросов по широкому спектру культуры в указанный период.

С деятельностью народного парламента Халкъ Тёре тесно связан вопрос о политической системе балкаро-карачаевцев XVI—XVIII вв. В разделе, посвященном этой проблеме, мы постарались рассмотреть ее в эволюции. Зародившись в недрах полуседлых и полукочевых тюркских государств, этот орган играл существенную роль в ограничении монархической власти ханов и укреплении влияния военной аристократии в обществе, что подтверждается в документах о Золотой Орде, а позже и Ногайских ханствах.

Появление Тёре народная память связывает с именем легендарного Таулу, который, поняв, что в горах может установиться власть пришедших из степей феодалов и аристократов, делает попытку утвердить через выборный парламент какую-то форму демократии, тем самым предотвратив путь к произволу и вседозволенности в руководимой им общине.

Собранные нами по крупицам устные материалы в Карачае и Балкарии (Баксане, Чегеме, Безенги, Верхней Балкарии) говорят в пользу того, что изначально местом проведения Халкъ Тёре была Большая Балкария (Уллу Малкъар). Она же долгое время оставалась главным политическим центром общества Таулу Эль, которое объединяло все субэтнические группы балкаро-карачаевцев и дигорцев, проживавшие по долинам рек Терк (Терек), Черек, Холлам, Чегем, Басхан (Баксан), Къобан (Кубань).

Предания также повествуют о том, что, по всей вероятности, с середины XVIII в. Халкъ Тёре был перенесен из Большой Балкарии в Чегем. Деятельность этого органа продолжалась до конца XVIII в. и прекратилась с распадом самого общества Таулу Эль. После этих событий, в конце XVIII — начале XIX в., в Большой Балкарии, Чегеме и Карачае появляются свои парламентско-представительские институты, которые назывались Малкъар Тёре — Балкарский Тёре, Чегем Тёре — Чегемский Тёре, Къарачай Тёре — Карачаевский Тёре, где все споры традиционно разбирались нормами обычного права. Но по своей значимости они были куда ниже, чем Халкъ Тёре. Эти органы успешно функционировали наряду с медиаторскими судами, Кабардинским временным судом, Нальчикским горским словесным судом

и Кабардинским окружным судом, который с 1858 г. был высшим судебным органом в Кабарде и Балкарии и включал в себя еще три территориальных участка.

Жизнь сельской общины в горах была чрезвычайно сложной и драматичной. Здесь вызывает удивление то обстоятельство, что любое событие в обществе, будь оно связано с деятельностью отдельного человека, группы людей, целой патронимии или общины, находило отражение в мировоззрении народа, в его поэзии, легендах, преданиях и названиях местностей.

Отражение подобных событий в словесном поэтическом искусстве и легендах до некоторой степени является живой историей народа, его болью, трагедией, гордостью за свое прошлое. Как показывают материалы, безымянные певцы особо бережно относились к жизни и судьбе своих выдающихся деятелей, что подтверждается группой песен об Урусбиевых, к патронимии которых народ питал огромное уважение и симпатию.

Многогранны, разнообразны и богаты обряды и поэзия семейной общины. Изучение текстов детского фольклора показало их удивительную близость по содержанию и поэтике к устной поэтической словесности родственных тюркоязычных народов: кумыков, ногойцев, татар, алтайцев, киргизов и т. д. Здесь вводится в оборот много текстов, которые раньше не публиковались в печати.

Основная задача, которую мы ставили перед собой, — это как можно полнее раскрыть своеобразие этнической культуры балкаро-карачаевцев, которая впитала в себя много элементов из древнетюркской и кавказской народной духовной традиции.

ПОСЛЕСЛОВИЕ

Работа известного карачаево-балкарского фольклориста Х. Малкондуева освещает широкий круг проблем: этническое самоназвание балкарцев и карачаевцев, их потестарно-политические институты, фольклорные (песни, предания) материалы, документальные данные о сельской и семейной общине.

Первая глава посвящена вопросу об этническом самоназвании карачаевцев и балкарцев, который до настоящего времени оставался практически не изученным в этноисторической науке.

При функционировании единой социально-политической и религиозной системы, этническое «мы — они» сохраняется не только в фольклоре народа, но и в повседневной этносамоидентифицирующей лексике. К тому же бытующий в среде карачаевцев и балкарцев этноним «таулу», приводимый автором, должен был присутствовать в лексике соседних с ними народов.

По всей видимости, данное понятие, которое функционировало в их среде параллельно с узколокальными этнонимами «чегемли», «къарачайлы», «малкъарлы», «холамлы», «бызынгылы» и «басханчы / баксанлы», обозначающими в основном местность их проживания, явилось общим этнонимом — самоназванием для всех субэтнических групп балкаро-карачаевцев. Не вызывает возражений положение автора об особой форме функционирования этнонима «таулу» в среде карачаевцев и балкарцев начиная с XV в., которая была направлена прежде всего не столько на противопоставление этнического «мы» другим этническим общностям, сколько на сохранение этносоциального единства и на укрепление или возрождение былого этнополитического единства народа.

Изучению потестарно-политической культуры и социальных институтов карачаевцев и балкарцев посвящено небольшое количество трудов. Во второй главе работы «Тёре как форма народного парламента и судебно-правовой системы карачаевцев и балкарцев» рассматривается одна из сложных проблем, затрагивающих политико-правовые институты карачаево-балкарских обществ. Собранный автором фольклорный материал позволил ему сделать выводы о единстве в XV — первой половине XIX в. карачаевского

и балкарского Тёре и расположении в конце позднего средневековья главного (Центрального) Халкъ Тёре (Всенародного Вече) в Черекском ущелье. Локализуя Центральный Тёре в Черекском ущелье, автор прежде всего исходит из того, что в XVI — начале XVIII в. балкарское общество было относительно самостоятельным в политическом плане. Нельзя не согласиться с мнением автора о единой социальной терминологии Карачая и Балкарии.

Другой немаловажный аргумент в пользу единства политической системы карачаево-балкарского народа в прошлом — это факт рассмотрения, например, в Карачаевском Тёре преступлений, совершенных в Балкарском обществе, и обязательное выполнение его решений в последнем, и наоборот. Но при этом необходимо отметить особое положение среди карачаево-балкарцев Чегемского Халкъ Тёре, по данным фольклора, долгое время контролировавшегося горско-карачаевскими князьями Кучуковыми, Сосурановыми, Гилястановыми, Малкаруковыми, Мударовыми и другими, резиденцией которых и местом проведения общекарачаево-балкарского Уллу Тёре и Бий Тёре (Княжеского Тёре) являлось Эльджуртское поселение, что подтверждается и полевыми материалами, собранными в 30-х годах XX в. известным ученым-этнографом Б. А. Калоевым.

В пользу прошлого единства этих отношений говорит и рассмотрение дел в Тёре во всех ущельях Карачая и Балкарии на основе единых адатных норм, известных в литературе (по приводимому в своей работе Ф. И. Леонтовичем документу 1855 г.) и в фольклоре — таулу адет (горское обычное право) или къарачай джорукъ (карачаевский закон). Считаю, что сама постановка проблемы о единстве карачаево-балкарского Тёре в позднем средневековье является не гипотезой Х. Малкондуева, а констатацией суммы фактов (в том числе документа 1709 г.), позволяющих считать реальным бытование такого единого уникального политико-потестарного института карачаево-балкарцев, как Халкъ Тёре.

Необходимо заметить, что, по данным полевых изысканий автора (а также Тепцова — конец XIX в.), в прошлом Чегемское ущелье называлось Тау Карачай (Горный Карачай), а сами его жители называли себя таулу карачайлыла или таулула, по данным других исследователей, это ущелье называлось Тар Карачай (Теснинный Карачай), а Баксанское ущелье — Гитче Карачай.

В двух других главах (Сельская община XVI—XIX вв. в песнях, преданиях и документах и Семейная община XVI—XIX вв.) исследуются фольклорные материалы, воз-

водимые автором к позднему средневековью. В частности, автор считает, что такие фольклорные апонимы, как Боташ, Урусбиевы, Абаевы, Рачкауовы, проживали в XVI—XIX вв. Отрицать такой вывод вряд ли имеет смысл, но в то же время необходимо учесть комплекс дисциплин, которые бы составили для такого рода выводов доказательную базу, что, по нашему мнению, и постарался сделать Х. Малкондуев. И еще. Нам все-таки представляется, что такое возведение персонажей к указанному периоду возможно, если для этого существуют исторические литературные источники. Мы можем согласиться с возведением некоторых из них к XVII—XIX вв. (например, в первой половине XVII в. фиксируются Гилястан и Эльбуздук Крымшамхаловы, песня о которых бытует среди народа и сейчас, или генеалогические обоснования за двести лет, которые можно проследить и по фиксированным данным XIX в.). Что же касается более раннего периода, то, вероятнее всего, мы имеем дело с гипотезой, доказательство которой дело будущих изысканий.

Член-корреспондент РАН, заведующий отделом
народов Кавказа Института этнологии и антропологии РАН

С. А. Арутюнов

Доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник
Института этнологии и антропологии РАН

М. Дж. Каракетов

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
К вопросу о самоназвании балкарцев и карачаевцев	6
Тёре как форма народного парламента и судебно-правовой системы балкарцев и карачаевцев	36
Сельская община XVI—XIX вв. в песнях, преданиях и документах	63
Обряды и поэзия семейной общины балкарцев и карачаевцев XVI—XIX вв.	140
Заключение	168
Послесловие	171

Научное издание

Малкондуев Хамид Хашимович

ЭТНИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА БАЛКАРЦЕВ И КАРАЧАЕВЦЕВ

Редактор А. М. Башиев

Художник Ю. Н. Попов

Художественный редактор Ю. М. Алиев

Технический редактор Л. А. Тлупова

Корректор Л. И. Ким

ЛКБ № 6 от 01.10.96

Сдано в набор 31.05.2001. Подписано к печати 10.09.2001. Формат 84×108^{1/32}. Бумага типографская № 2. Гарнитура школьная. Печать высокая. Усл. п. л. 9,24. Уч.-изд. л. 10,16. Тираж 500 экз. Заказ № 185

Издательство «Эльбрус»

Нальчик, ул. Адмирала Головки, 6

Полиграфкомбинат им. Революции 1905 года

Мининформпечати КБР

Нальчик, пр. Ленина, 33

Малкондуев Х. Х.

М Этническая культура балкарцев и карачаевцев.—
Нальчик: Эльбрус, 2001.— 176 с.

ISBN 5-7680-1632-5

Работа посвящена кругу малоизученных вопросов в истории карачаево-балкарцев: их этническому самоназванию, деятельности и политико-правовому статусу народного парламента Халкъ Тёрк а также традиционным ритуалам и песням семейной и сельской общины.

М 0505000000-063 113-2001
M125(03)-2001