

63 521(=632 43)

A427

1277677

БН

МИФЛОГИЯ
И
ЭПОС
КАТЧАЕВО-
ПАЛКАРСКИХ
НАРОДОВ



БАЛКАРСКАЯ
ИСТОРИЧЕСКАЯ
СЕРИЯ



Серия основана в 2007 году

М. Ч. ДЖУРТУБАЕВ

МИФОЛОГИЯ И ЭПОС КАРАЧАЕВО- БАЛКАРСКОГО НАРОДА



ДРЕВНИЕ ВЕРОВАНИЯ
БАЛКАРЦЕВ И КАРАЧАЕВЦЕВ

КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКИЙ
ГЕРОИЧЕСКИЙ ЭПОС

ГУК «Государственная
национальная библиотека КБР
им. Т. К. Магомеда
Хова»
г. Визитка, ул. Ногмова, 42

УДК 395 (512.142)
ББК 63.521 (=632.93)
Д 427

Редакционная коллегия:

*Р. М. Бегеулов, Т. Ш. Биттирова, З. А. Кучукова,
И. И. Маремшаова, Х.-М. А. Сабанчиев, Б. И. Тетев,
Ф. А. Урусбиева*

*Рецензент
доктор филологических наук З. Х. Толгуров*

*Ответственный за выпуск
А. Т. Додуева*

ДРЕВНИЕ
ВЕРОВАНИЯ
БАЛКАРЦЕВ
И КАРАЧАЕВЦЕВ





ПРЕДИСЛОВИЕ

Религиозно-мифологические воззрения являются одной из наименее исследованных областей традиционной культуры балкарцев и карачаевцев. Внимание дореволюционных ученых привлекал в основном фольклор, специальных работ, посвященных мифологии, не было. Следует сказать, однако, что публикации фольклорных текстов, осуществленные ими, часто содержат весьма ценные сведения по доисламской религии карачаево-балкарского народа. В первую очередь это относится к записям русских ученых – Вс. Миллера, М. М. Ковалевского, Е. З. Баранова, Н. П. Тульчинского, А. Н. Дьячкова-Тарасова и др. Есть такие сведения и в трудах зарубежных исследователей – Г.-Ю. Клапрота, В. Прёле, И. А. Гюльденштедта. Большей частью все они пользовались информацией из первых рук, что, несмотря на отсутствие текстов на языке оригинала (исключение составляют записи В. Прёле), увеличивает их значимость.

Из работ, появившихся после революции, заслуживают внимания исследования Г. Ф. Чурсина, в которых, наряду с религиозными представлениями других народов, рассматриваются и элементы мифологии карачаево-балкарцев (129, 130).

Доисламские верования рассматриваются и в историко-этнографическом очерке Л. И. Лаврова, в их связи с происхождением и историей карачаево-балкарского народа. Ему же принадлежит и первая попытка выявления генетических корней мифологии. Л. И. Лавров различает три слоя: тюркский, представляющий, по его мнению, наследие половцев, аланский, воспринятый в процессе этногенеза, в котором ираноязычные (как он считает) аланы сыграли большую роль, и местный кавказский [63].

Описанию языческих верований отведено несколько страниц в историко-этнографическом очерке «Карачаевцы», в основном демонологии и магическим обрядам, связанным с хозяйственной деятельностью [47]. Ценный полевой материал приводит в своей работе Х. О. Лайпанов – заговоры, заклинания, некоторые обряды [61]. В статьях И. М. Шаманова широко используются материалы фольклора и языка, полевые записи автора, свидетельства древних авторов о бытовании культа Тейри (Тенгри) у тюркских народов, анализируются календарные обряды и обряды, связанные с рождением ребенка [131, 132, 133].

В статье М. М. Текуева, наряду с попытками этимологизации некоторых мифологических терминов, приводятся и данные о ряде поверий и обрядов

[110]. Круг охваченных в двух статьях К. Г. Азаматова вопросов включает в себя рассмотрение пережитков тотемизма, зоолатрии, почитания огня, магию, демонологию, культы мифологических покровителей природы [10, 11]. Несколько статей опубликовано Х. Х. Малкондуевым, вводящим в научный оборот новые и очень ценные материалы: исследователь анализирует охотничий миф и общинные обряды, реликты тенгрианства, семейно-обрядовую поэзию [68, 69, 70, 71]. Обрядовая поэзия, вера в приметы, магия и табу рассматриваются и в книге З. Х. Толгурова «Движение балкарской поэзии» [111]. Имеются, кроме того, разрозненные сведения в книгах, статьях и заметках других авторов.

Необходимость создания обобщающей работы была очевидна. Одной из главных причин ее отсутствия являлось, в свою очередь, отсутствие сборника материалов по карачаево-балкарской мифологии и языческой религии. Сейчас эта задача во многом облегчается благодаря выходу в свет нескольких книг, содержащих, в числе прочих, мифы и описание обрядов и верований [31, 46, 51, 73, 76 и др.].

Огромный материал содержится также в карачаево-балкарском героическом эпосе «Нарты». Но поскольку мифологическим мотивам и персонажам в эпосе нами посвящена отдельная работа, этот материал упоминается только эпизодически. Не затрагиваем мы и обширный пласт мифов и терминов, связанных с исламом.

Были использованы в настоящем исследовании и сборники песен, загадок и пословиц, вышедших в разное время, некоторые полевые материалы, собранные автором, а также записи кандидата филологических наук, народного писателя КБР А. М. Теппеева (1936–2010) и доктора филологических наук, фольклориста Х. Х. Малкондуева, предоставленные в наше распоряжение. Большую помощь в уточнении терминов оказал, в свое время, народный поэт КБР М. Х. Мокаев (1939–2006). Все тексты на карачаево-балкарском языке даны в подстрочном переводе автора. Выражаем глубокую признательность кандидату исторических наук В. М. Аталикову, взявшему на себя обязанность редактора и сделавшему ряд ценных замечаний.

Со времени выхода книги «Древние верования балкарцев и карачаевцев» прошло девятнадцать лет, и корпус материалов, доступных исследованию, значительно расширился, в первую очередь, благодаря выходу в свет в 2007 году подготовленного автором этих строк сборника «Къарачай-малкъар мифле» («Карачаево-балкарские мифы», в ссылках – КММ), изданного также и в переводе на русский язык.

ЧАСТЬ I

МАГИЯ

Магию, или колдовство, исследователи определяют как «действия и обряды, совершаемые с целью повлиять сверхъестественным путем на явления природы, животных или человека» [14]. С. А. Токарев выделяет следующие ее виды: вредоносная, военная, половая, лечебная и предохранительная, промысловая, метеорологическая и прочие второстепенные. Виды магии подразделяются на типы в зависимости от того, какой способ передачи магической силы или действия явствует из самого описания. Так как цель того или иного действия здесь классификации по типам [112, с. 22–25].

Необходимо сказать, что в число рассматриваемых здесь магических обрядов и действий (*хыйны*, *хыйны-халмаш*), применявшихся балкарцами и карачаевцами, мы включили только те, которые не связаны с культом того или иного божества, почитанием животных и т. п., предпочитая анализировать ритуалы, которые можно отнести к магии, в ее, так сказать, «чистом виде».

К контактному типу относятся магические действия, основанные на вере в эффективность соприкосновения с объектом носителя силы — талисмана, принятия внутрь колдовского зелья, прикосновения руки колдуна. В Балкарии и Карачае была широко распространена вера в магически целительные свойства бусин (*минчакъ*), причем от каждой болезни помогала, как считалось, бусина определенного цвета и величины. Больной желтухой носил на шнурке большую, дымчатого цвета с желтизной, бусину; от ангины якобы помогала белая, от болезней мочевого пузыря — красная. Больные ревматизмом носили на шнурке, скрученном из трех нитей — белой, черной и красной, темную, величиной с птичье яйцо, бусину. При появлении нарывов терли больное место бусиной алого цвета или носили ее на красном шнурке. Но особенно высоко ценились крупные темно-серые бусины — *тилсим* (от арабского *тилсам* — талисман, чародейское изображение) [130, с. 46], поскольку считалось, что они не только изгоняют различные хвори, но и предохраняют от различных бед и напастей, несчастных случаев и т. д. [141].

Страшным воздействием на человеческую психику обладает, как в один голос уверяют информаторы, ослиный мозг (*эшек мыйы*), приготовленный особым способом; отведавший его человек стано-

вится бесноватым, помешанным. Верили также, что кусочек мыла, которым мыли покойника, зашитый в чью-нибудь одежду, делает ее носителя больным [143].

К инициальному (начинательному) типу относятся действия, в которых магическая сила направляется на объект, в данное время отсутствующий или отдаленный, и производится только начало действия, а достижение результата предоставляется самой этой магической силе. Сюда же относится и магия первого дня, принцип которой — что будет в первый день периода, то будет и потом. Например, во время окота овец нужно было зарезать первого ягненка (*тёлю башы* — глава приплода); перед первой пахотой варили вяленые овечьи бока и клали их на край поля. Первую борозду в поле прокладывал человек, известный своей щедростью; самой приметной овце во время случки давали особый пирог; во время жертвоприношения следовало сытно поесть — чтобы быть сытым круглый год [47, с. 272]. Большое значение придавалось тому, кто острижет в первый раз волосы ребенка — щедрый или скупой, трусливый или мужественный и т. п. В некоторых из приведенных здесь случаев инициальный тип совмещен с контактными [111, с. 30].

Верили также, что если проткнуть шилом свежий сыр, то молоко у коровы, принадлежащей неприятному для колдующего человеку, иссякает [72, т. 2, с. 261]. Это действие относится уже к другому типу — парциальной магии. Колдун в этом случае воздействует не на сам объект, а на его частицу: слюну, волосы, ногти, одежду и т. д. Так, считалось, что если прижечь горячей спичкой чей-нибудь плевок, то язык плюнувшего покроется язвами [143]; что семейная жизнь молодоженов не сладится, если их недруг отрежет кусок материи от их постельных принадлежностей [11, с. 154]. Страх перед вредоносной магией заставлял людей искать средства, которые могли бы оградить или предохранить их от чар: «...прятать пуповину новорожденного, послед ребенка и теленка, стриженные ногти, волосы, чтобы они не достались злым духам или злому человеку и чтобы те, владея частью тела, не завладели душой человека, не заколдовали его» [132, с. 31].

В имитативной магии используется другой вид посредника — подобие или изображение объекта, на который хочет воздействовать колдующий, или подражание действию, которое он хочет вызвать. Основной принцип имитативной магии — «подобное вызывает подобное» [117, с. 20]. Особенно часто в обрядах этого типа использовалось завязывание и развязывание узелков (узелковая магия). Для родовспоможения, например, завязывали на тесьме узелки (*туйюмчек*), а затем развязывали их, приговаривая: «Роди так же легко, как мы развязываем эти узлы»; в момент развязывания узлов отпирали шкафы, замки, отворяли двери и окна; женщина, приглашенная к роженице, перед тем как войти в комнату, трясла подолом платья со словами: «*Женгил этек бла кьутулгьун!*» («Разрешись с легким подолом!»); обвивали живот роженицы слинявшей кожей змеи [132, с. 82]. С целью нейтрализации порчи, у любой женщины, вошедшей в комнату роженицы, отрывали кусок материи от платья

или передника, считая, что с этим лоскутом удаляется и вредоносная сила, которую могла занести входящая [135, 136, 138].

Прежде чем мать давала новорожденному грудь, одна из долгожительниц произносила заклинание, дула через трубочку в ушко младенца, а затем «куриным язычком касалась язычка ребенка и в рот ему вкладывала смесь меда и масла. В это время его нарекали именем, которое родители хранили втайне до обряда пеленания. Верили, что выполнение подобного рода имитативной магии якобы обеспечивало младенцу раннее развитие речи, слуха и внимания», — пишет И. М. Шаманов, отмечая наличие сходного ритуала у индийцев [132, с. 83–84].

Перед первым пеленанием мать ребенка выпекала три или пять пирогов с начинкой из мяса или сыра. Это угощение называлось *отоу тьюбу* (пол комнаты). Два пирога клали в изголовье колыбели, один посередине и два в ногах. После этого мать и женщина, которая перерезала пуповину (*киндик*) ребенка (это поручалось близкому человеку), молча — иначе ребенок будет плаксивым — съедали три пирога, а два других, лежавших в ногах, выбрасывали в какое-нибудь укромное место, полагая, что с ними удаляется из колыбели все недоброе, что может повлиять на дитя [153]. Чтобы ребенок быстрее начал ходить, выпекали круглый хлебец и катили его между ножек ребенка, приговаривая: «Ходи так же быстро, как этот хлебец катится» [70, с. 101]. Чтобы обмануть злых духов, иногда имитировали похороны больного ребенка. Его относили на кладбище и, положив на землю, делали семь шагов в сторону дома, потом возвращались, брали ребенка и передавали матери, которая не входила на кладбище, а ожидала у входа [132, с. 87].

Чтобы вывести бородавку, разрезали яблоко на две части. Одну половину съедали, а другую закапывали; или, завязав на тесьме узелки по числу бородавок, закапывали тесьму, веря, что, когда половинка яблока или тесьма сгниет, исчезнут и бородавки [138].

Сильный страх внушало молодоженам опасение, что какой-нибудь недоброжелатель (а чаще всего соперница) прибегнет к магическому средству — запиранию замка во время обряда бракосочетания или незаметно завяжет узелок на одежде невесты. Пуще всего боялись шерстяных ниток, «завязанных в беспорядочный узел и закопанных у порога комнаты» [11, с. 154]. Верили, что если выпить из глины или теста фигурку человека и проткнуть ее иглой или гвоздиком, то подразумеваемый умрет от болезни сердца (мозга, печени и т. д.), — в зависимости от того, в какое место вставлена игла [138, 142].

В числе средств, к которым прибегали бездетные женщины, чтобы излечиться от бесплодия, был и такой магический обряд, в котором совмещены три типа магии — контактный, имитативный и апотропеический. К апотропеической (отгоняющей) магии относились действия, имевшие целью отогнать, отпугнуть враждебную, вредоносную силу (ношение амулетов и оберегов, звон металла, стрельба, огонь, дым, магические линии и круги, ритуальное закрывание головы, лица, частей тела, избегание магически опасных мест).

Бездетная женщина брала послед в доме, где только что прошли роды, и закапывала его у наружной стены своего родового кладбища. Затем она, уже у себя дома, «имитировала сцену высиживания цыплят, веря, что этим самым свойства роженицы перейдут и на нее, а злые духи будут обмануты» [132, с. 77–78]. При завороте кишок знахарка, завязав на шнурке несколько узелков, развязывала их, а иногда и терла ими живот больного — совмещаая, как видно, имитативный и контактный типы магии [136].

Носителями магической силы представлялись предметы необычной формы или сходные по форме с больным органом. Например, если болело ухо, в него капали теплую воду из раковины, веря, что ухо станет таким же гладким и крепким, как раковина — тот же контактно-имитативный тип [142]. Часто использовался имитативный тип в метеорологической магии, например, в обряде вызывания дождя (*суу тилек*): устраивали пиршество, после которого обливали друг друга водой, бросали в воду разряженную в цветные тряпки лягушку; или, разукрасив цветными лоскутами осла, расчесывали ему гриву, «давали глядеться в зеркало, а затем водили по всем дворам селения, и хозяева обливали водой его и друг друга» [47, с. 272]; наряженного в женское платье мужчину сажали на осла, водили по селу, а потом он въезжал в реку. Обливание водой на берегу реки называлось *суу алышмакъ* (обмен водой).

Многочисленны были обряды и действия апотропеического типа. Это и понятно — борьба с таким повседневным явлением, как болезнь, при отсутствии медицинской помощи, заставляла прибегать к магии, питать надежду на чудо, еще чаще — пытаться предотвратить беду, защититься от вредоносных сил. К. Г. Азаматов приводит примеры действий, призванных оберечь молодоженов от влияния злых духов: «...стрельба из ружей и пистолетов на свадьбе, частичное вынимание кинжала из ножен мужчинами, присутствующими при заключении бракосочетания» [11, с. 160]. Ряд строгих предписаний исполняла будущая мать: она всячески скрывала признаки беременности, старалась не показываться на глаза соседям, не появлялась в многолюдных местах [132, с. 82].

Как и многие народы мира, балкарцы и карачаевцы верили в магическую силу железа и часто применяли железные предметы в качестве апотропеев (оберегов). На порог комнаты, в которой проходили роды, клали шило острием во двор; перед тем, как искупать младенца, в тазик с водой опускали железный предмет [72, т. 2, с. 261]. Или, тогда же, раскалив на огне щипцы, нож, ножницы, обводили ими все углы, потолок и пол детской комнаты, чтобы отогнать злых духов, ибо считалось, что ребенок наиболее уязвим в первые часы жизни [70, с. 96]. Если кто-нибудь из домочадцев болел, глава дома подвешивал к верхнему косяку двери или закапывал у порога подкову (*нал*) — чтобы нейтрализовать порчу, которую якобы могли принести с собой люди, приходящие навестить больного [11, с. 154].

Если человек сильно ушибался при падении, вокруг него ножом очерчивали круг (*гюрен*) и перечеркивали круг косым крестом или

свастикой (къынгыр къач). Считалось, что он упал по вине злых духов, гнездящихся в земле на этом месте, и что после этого они уже не смогут причинить упавшему никакого вреда. Если же падение было сильным и человек терял сознание, в центре круга вбивали железный гвоздь и, разбив о него куриное яйцо, произносили заклинание:

*Тейринг сени энди жыкъмасын,
Бу жумуртхалай чачылсын аурууунг,
Къуфу, уфу болсун шайтанынг-жауунг [149].*

Пусть бог твой тебя больше не свалит,
Пусть разобьется твоя болезнь, как это яйцо,
Пусть улетучатся твои враги-бесы.

В данном обряде совмещены три типа магии – апотропеический, имитативный (разбитое яйцо) и вербальный, словесный (заклинание).

Железо использовалось и с вредоносными целями. «Большим проклятием было проклятье, произносимое около железных предметов (щипцы, нож, кинжал, топор), положенных в середине комнаты» [11, с. 154].

Как можно заметить, в большинстве обрядов и действий встречается совмещение нескольких типов магии, особенно часто совмещается с другими типами вербальная (словесная) магия.

Чтобы ребенок спал спокойно, не капризничал, в колыбель укладывали кошку и пели:

Пусть (ребенок) будет сонливым, как ты,
Пусть твой сон перейдет к нему,
Пусть глаза у него будут острыми, как у тебя,
Пусть дней жизни этого ребенка будет много [70, с. 97].

Вербальный тип совмещен здесь с контактным и имитативным.

К словесной магии в ее чистом виде можно, видимо, отнести многочисленные традиционные благопожелания (алгыш). Приведем один из алгышей:

*Сойгъанынг къабыл болсун,
Ажалынг сабыр болсун,
Дуниянг мамыр болсун.
Бу юйден алгыш кетмесин,
Бу юйге къаргыш жетмесин,
Аман адам айтханча Тейри этмесин,
Тейрибиз алгыш этсин [156].*

Пусть жертва твоя будет принята,
Пусть смерть твоя медлит,
Пусть жизнь твоя будет мирной.
Пусть алгыши этот дом не покидают,
Пусть проклятия не коснутся этого дома,
Пусть пожелания недоброго человека Тейри не исполнит,
Пусть Тейри наш блага пожелает (этому дому).

К словесной магии можно отнести и жукъу алгыш «заговор сна»; в карачаево-балкарском языке термины «заговор, заклинание» обозначаются тем же словом, что и термин «благопожелание». Мать напевала его ребенку, когда тот капризничал, долго не засыпал:

*Жукъла, балам, жукъласанг а,
Жукъу ананг, бал ананг тилейди,
Жанарихден уммо сютюн иеди.
Жукъу ананг «жукъла» дейди, ийнандан,
Жер иеси келмесин санга къур ормандан [76, с. 191].*

Усни, дитя мое, уснул бы,
Мать сна твоего, нежная (букв.: медовая) мать просит тебя,
Из Жанариха (местность) коровушка молоко свое шлет,
Мать сна твоего «усни» говорит, просит, поверь,
Жер иеси пусть не придет к тебе из глухого леса.
(Жер иеси — дух-хозяин местности).

Совмещение имитативной и вербальной магии наблюдается в обряде лечения от укуса змеи. Заклинание называлось *жилян тил* «змеиная речь», или *жилян алгыш* «заклинание змеи»:

*Суху жилян, уу жилян,
Секиргенинг — эр жилян,
Керкилгенинг — керти жилян,
Тешигинге кир, жилян,
Этгенинги бил, жилян;
Къамичи бла ургъанса,
Тыпырымы жапханса.
Уу жилян, жиятма,
Отунгу ызына ал, жилян,
Алыргъа унамасанг,
Ынна бетинге тюкюрю, жилян [136].*

Резкая змея, ядовитая змея,
По прыжкам — мужественная змея,
По движениям — истинная змея,

В нору свою уползи, змея,
Что натворила, знай, змея:
Плетью хлестнула,
Меня погубила (букв.: очаг мой разрушила).
Ядовитая змея, не заставляй меня плакать,
Яд свой возьми обратно, змея,
Если не захочешь (взять его),
Бабушка в лицо тебе плюнет, змея.

После произнесения заговора со словами «*ма кебининг!*» («вот твой саван!») нужно было бросить перед змеей лоскуток, и змея якобы издыхала. Отметим, что заговор начинается с лести, от нее переходит к просьбе и заканчивается угрозой. Известно не менее десятка вариантов этого заговора, причем многие из них сильно отличаются от приведенного выше. Все опрошенные нами информаторы говорят, что эти и другие заговоры считались действенными только в устах немногих людей, обладавших особыми способностями. Эти способности приписывались иногда и целым родам, например, одно из заклинаний носит название «заклинание Хапаевых» и применялось для лечения от сглаза [136].

Записано множество вариантов и другого обряда – *бёрю аууз байлагъан* «завязывание волчьей пасти» [11, с. 160]. Его исполняли, чтобы уберечь скот от нападений волков или других хищников. Для этого, произнося заклинание, на новой тесьме завязывали семь узелков и оставляли ее на том месте, где совершалось колдовство. Или завязывали ножницы, нож, запирали замок, вкладывали кинжал в ножны обратной стороной и т. п. Один из заговоров:

*Буд кьойлагъа кирмесин,
Буд аланы кёрмесин,
Аузун Тейри кьуруштурсун,
Итлерибизге аланы сюрюшдюрсюн.
Кийиз кьамичи беригиз,
Тегерекге айланайым,
Келип, кьамичини жерге урайым,
Атайтмазны бери келмезча этейим* [156].

Пусть волк на овец не нападает,
Пусть он их не увидит,
Пусть Тейри не даст ему разжать челюсти,
Пусть даст нашим собакам прогнать их (волков).
Войлочную плеть дайте (мне),
Округу обойду,
Вернувшись, плетью ударю оземь,
Сделаю так, чтобы «неназываемый» сюда не приходил.

С этими словами вбивали в землю железный гвоздь. Интересно, что в тексте употребляется древнее название волка — *буд*, а не современное *бёрю*; в последней строке, табуируя имя зверя, его именуют *атайтмаз* «неназываемый». Некоторые информаторы говорили также, что во время совершения обряда произносили не заговор, а один из аятов (стихов) Корана. Обряд «завязывания пасти волка» исполнялся только тогда, когда уже были случаи нападения хищников на стадо или если животное, отбившись от стада, оставалось ночью в открытом поле. Когда скотина обнаруживалась, следовало немедленно развязать узелки (ножницы, нож, топор, кинжал), иначе волк, по представлениям балкарцев и карачаевцев, был обречен на мучительную гибель от голода, что рассматривалось как великий грех [147, 148 и др.].

Опишем и несколько других магических обрядов. Если первым ребенком в молодой семье был мальчик, ногу матери окунали в сосуд с медом, веря, что после этого она будет рожать только сыновей, или в сосуд окунали ножку младенца. По другому варианту, если в семье рождались одни мальчики, а потом родилась девочка (или наоборот), в мед макали ногу предшествовавшего ребенка. После этого все пригласенные пальцем пробовали мед, желая младенцу «сладкой жизни» [132, с. 83]. Следует отметить, что появление многих древних карачаево-балкарских обрядов, ритуалов и поверий связано с обнаруженными в языке созвучиями (см. ниже), как, например, описанный выше: ср. *бала* «дитя» — *бал* «мед», *аякъ* означает не только «чаша», но и «нога».

Ряд обрядов, относящихся к метеорологической магии, приводит К. Г. Азаматов: чтобы вызвать дождь, подростки наряжали деревянную лопату в женскую одежду (чучело называлось *кюрёк бийче* «богиня-лопата», точнее, «богиня-весло») и с пением обходили село, а хозяева домов, возле которых они останавливались, одаривали их разной снедью и обливали водой; иногда подростки и старики съедали на старом кладбище эти жертвоприношения, а потом старики, обнажив грудь, обращались с молитвой к верховному богу карачаево-балкарского пантеона *Тейри* с мольбой прекратить засуху (обычно этот обряд совершался в четверг); закапывали в сырую землю разряженную лягушку, или, как уже упоминалось, бросали ее в воду — поскольку, как пишет К. Г. Азаматов со ссылкой на Дж. Фрэзера, у многих народов жабы и лягушки считались стражами дождя; разрывали старую могилу и разбрасывали камни по сторонам, а чтобы остановить дождь, наоборот, нужно было привести ее в порядок [11, с. 151–152].

Магической силой наделялась в народном сознании и музыка. Например, чтобы собрать потревоженное и рассеявшееся стадо овец, играли, как рассказывают старики, особую мелодию *къой согъуу* «овечий наигрыш» на дудке (*сыбызгы*), сделанной из ружейного ствола или стебля зонтичного растения. Верили, что и волки, напавшие на стадо, останавливаются как вкопанные при первых же звуках «волчьего наигрыша» (*бёрю согъуу*), исполняемого на той же дудке [157]. Была и особая мелодия, которую исполняли при розыске

утопленника, двигаясь по берегу реки. Существовало поверие, что в том месте, где лежит утопленник, дудка перестает играть [157, 146, 147]. Вера в гармонизирующую, упорядочивающую силу музыки, ее превосходство над силами зла и хаоса проглядывает здесь весьма отчетливо, как и ее противостояние им – соседство со смертью (утопленник) останавливает мелодию.

Широчайшее распространение по всему миру имело, как известно, такое суеверие, как вера в «сглаз». По убеждению карачаево-балкарцев, взгляд завистливого человека (*аман кёз, кёз*) мог привести к гибели урожая, болезни или смерти ребенка, вызвать падеж скота и т. п. Сглазить мог и человек доброжелательный, помимо своей воли, если чем-либо или кем-либо zalюбовавшись, вовремя не спохватывался и не сплевывал. Хозяин мог сглазить своего коня, родители – своего ребенка, причем степень вреда в этом случае увеличивалась. Сам сглазивший и снимал в таких случаях болезнь, зная, как уверяют старики, за собой такую вредоносную способность. Для этого он должен был каким-либо способом выказать свое пренебрежение к предмету своего восхищения – например, плюнуть на дерево, на которое от него перешла порча [135, 136, 138]. Если какая-нибудь из женщин, присутствующих при родах, подозревалась в «глазливости», у нее незаметно выдергивали нитку из одежды или вырывали волос из косы и сжигали возле роженицы, чтобы она почувствовала запах дыма [132, с. 82].

В тех же целях – защиты от сглаза – на ветках плодовых деревьев развешивали цветные лоскутки, на полях ставили чучела. Детей чаще всего лечили – если было подозрение, что причиной недуга сглаз, – знахарки, которые садились возле больного и, произнося заклинание, в промежутках дули ему в лицо (в настоящее время обычно произносят несколько аятов из Корана). Обряд лечения от сглаза, который назывался *кёзге тьюкюрю* (оплевывание сглаза), заканчивался обычно тем, что кусок раскаленного металла погружали в воду и давали пить эту воду больному ребенку. Записано несколько вариантов заговора от сглаза (*кёз тийген* – букв.: прикосновение глаза). Приведем один из них:

*Жел жамычынг, жел атынг,
Жел къамичинг –
Ур къамичинги,
Чапсын атынг.
Кёзюнг кирди, чыкъды.
«Чыкъ!» – дейме, «чыкъ!» – дейме,
Мындан сора аман кёз тиймесин,
Кёз тейринг сени сакъласын!
Уф-уф-уф!
Бу уфу бла, уфу болуп,
Учхун болуп уфлансын! [157].*

У тебя воздушная плеть,
У тебя воздушный конь,
У тебя воздушная бурка —
Хлестни своей плетью,
Пусть скачет твой конь.
Сглаз вошел в тебя, вышел (из тебя).
— Выйди! — говорю, — выйди! — говорю.
Пусть больше недобрый глаз тебя не коснется!
Пусть бог твоих глаз оберегает твои глаза.
Уф-уф-уф!
С этим дуновением, став дуновением,
Искоркой пусть (сглаз) улетучится!

Причинами сглаза, по народному убеждению, являются зависть или рассматриваемое как смежное с нею восхищение. Зависть осуждалась народной этикой как один из тягчайших пороков, что отразилось в многочисленных пословицах и поговорках. Но способностью сглазить обладают, однако, не все завистливые люди, а только некоторые, причем это происходит независимо от их воли — как и лечить от сглаза могут не все; такая способность передавалась, как говорят информаторы, от матери к дочери, внучке и т. д. — поскольку лечением сглаза занимались только женщины. Веру в сглаз можно отнести, вероятно, к вредоносной магии, с тем отличием, что насыление порчи в этом случае совершается бессознательно, лишь постольку, поскольку в человеке есть вредоносная сила. Из приведенного выше заговора можно понять также, что сглаз представлялся чем-то вполне материальным, врагом, проникшим в организм человека, против которого знахарка посылает воздушного всадника на воздушном коне (т. е. во всадника превращается дыхание, дуновение знахарки), чтобы он изгнал сглаз. Интересно и упоминание в тексте «бога глаз» (*кёз тейринг*), причем бога глаз именно этого ребенка. Это реликт древних представлений о том, что у всего на свете есть свой дух-хранитель, в том числе и у отдельного органа отдельного человека.

Верили балкарцы и карачаевцы также и в магическую силу, обладатель которой может управлять ею, употребляя по своему желанию. Рассказывают, например, о кузнеце из сел. Верхний Баксан, который иногда забавлялся тем, что на глазах у ребятишек заставлял подкатываться к себе баранью шкуру. О нем же рассказывают, что он мог приворожить любую женщину. Одна молодка не поверила в это. Кто-то передал кузнецу ее слова, и тот, взяв с собой свидетелей, пошел в кузню и стал бить молотком по куску железа, что-то шепча про себя. Через некоторое время дверь приоткрылась и вошла та самая недоверчивая молодка. Кузнец, убедив таким образом свидетелей в своей магической силе, бросил железо в воду. Чары рассеялись, и женщина опрометью кинулась прочь [135, 136].

Магической силой были наделены от рождения, по представле-

ниям балкарцев и карачаевцев, первенцы (*тунгуч*). Если у матери до него был выкидыш, новорожденный *тунгучем* уже не считался. Женщины-первенцы играли важную роль во многих обрядах гада-ния (см. ниже). Описан обряд лечения, который исполнялся *тунгу-чем-мужиной* и назывался *тй ургъан* «обрызгивание пшеном». Применялся он для лечения детей от сыпи. Для этого *тунгуч* рано утром, натошак «брал в рот горсть пшена, а затем сплевывал на тело ребенка» [132, с. 87]. Первенец же совершал и другой обряд, относящийся к метеорологической магии. Когда туман долго не рассеивался, *тунгуч* выходил на какое-нибудь ровное место и про-износил заговор, сопровождающий магические действия:

*Мен тунгучма, тунгучма!
Кюнню бетин ачаргъа,
Туманланы чачаргъа,
Бит бла бюрчени байлап,
Аланы суугъа атып,
Кюнню игисин сайлайма.*

Я первенец, первенец!
Чтобы открыть лик солнца,
Чтобы развеять туман –
Вошь и блоху связав,
Бросив их в воду (реку),
Ясные дни избираю.

[Фонотека КБНИИ, касс. За–2.]

Магический смысл придавался и самым простым действиям. Ут-ром следовало на некоторое время распахивать окна и двери – утром распределялись блага; вечером же, наоборот, их следовало плотно прикрывать – вечером распределялись различные напасти [143]. Одним словом, магические обряды, действия, заклинания и т. п. пронизывали всю повседневную жизнь балкарцев и карачаевцев, как и многих других народов. Громадный материал, собранный этно-графами в разных частях света, показывает чрезвычайную близость их в самых мелких деталях, порожденную сходством принципов мышления на определенной стадии развития общества и единством принципов, на которых базируется магия. З. Х. Толгуров в качестве универсальности ее приемов сопоставляет приводимое Дж. Фрэзе-ром заклинание туземцев острова Раратонга с карачаево-балкар-ским. Когда у ребенка выпадал зуб, его бросали в мышиную нору и говорили:

Мышь, я даю тебе свой старый зуб,
А ты дай мне новый зуб,
Возьми мой старый зуб,
Дай мне новый зуб.

У Фрэзера:

Большая и малая крысы!
Вот мой старый зуб.
Прошу вас дать мне новый [111, с. 30].

Сущность магии точно определил еще Гегель в работе «Лекции по философии религии»: «Колдовство же в общем состоит в том, что человек осуществляет свою власть в своей природности в соответствии со своим вожелением. Таково общее определение этой первой совершенно непосредственной точки зрения, согласно которой человеческое сознание, этот человек в своем волеизъявлении рассматривается как власть над миром природы» [35, т. 1, с. 35]. Магия (колдовство, волшебство), являясь, по мнению ученых, наиболее архаичной, первоначальной формой религии, в то же время отличается от ее развитых форм. Отличает ее то, что магия не удваивает мир, не делит его на земной и потусторонний, а роднит ее с религией то, что магия признает влияния не только реальные, но и сверхъестественные [102, с. 366].

Сам термин «магия» обозначается в карачаево-балкарском языке словом *хыйны* «колдовство, колдовское зелье», вероятно, от осетинского *хин*, в том же значении [90, с. 482], а также *халмаш* «смешивать, приводить в беспорядок, путать» (ср.: *хылымусту* «беспорядок», *хылы-мылы* «неразбериха», *халахоста* «катастрофа»); часто оба термина употребляются вместе (*хыйны-халмаш*).

ТАБУ

Столь же многочисленными были магические запреты (табу), соблюдавшиеся балкарцами и карачаевцами. Понятия «табу» и «примета» передаются в карачаево-балкарском языке термином *ырыс*.

Согласно Дж. Фрэзеру, табуирование «является негативным приложением практической магии». «Правило позитивной магии или колдовство гласит: «Поступай так-то, чтобы произошло то-то и то-то». Правило негативной магии (или табу) гласит: «Не делай того-то, чтобы не произошло то-то и то-то». И далее Фрэзер заключает: «Это всего лишь противоположные полюса единого великого, губительного заблуждения, ошибочного понимания связи идей. Негативным полюсом этого заблуждения является табу, позитивным – колдовство» [117, с. 27].

Следует сказать, что если некоторые из приводимых ниже табу легко объяснимы, так как основаны на принципах сходства, контакта и т. п., то другие и причина их введения непонятны, поскольку основаны на забытых ныне ассоциациях, и соблюдение их, видимо, объясняется привычкой.

Нельзя было, по народному убеждению, совершать следующие действия: выбрасывать ночью на улицу старую подкову – конь будет спотыкаться, или, того хуже, в доме не останется человека, способного сесть на коня; смывать айран со стенок бочонка – исчезнет достаток в доме; сидеть на пороге или за столом, подперая рукой подбородок – это поза горюющего: могут умереть родители; передразнивать увечного – можешь сам стать увечным; выливать

ночью на улицу воду после мытья головы — будут преследовать головные боли; стричь ногти близкому человеку — произойдет ссора; есть градины — поразит молния; носить женщине при живом муже черный платок — муж может вскоре умереть; подметать, а тем более выбрасывать мусор сразу после отъезда человека — ушедший может не вернуться: свистеть в жилище — дом может опустеть, в нем будет свистеть ветер [111, с. 32; 72, т. 2, с. 262].

Многочисленны запреты, связанные с пищей. Нельзя было: давать есть ребенку почки — кожа покроется бородавками; давать чужому человеку муку, из которой сами домочадцы еще ничего не пекли, — остальная будет не впрок; угощать первыми плодами урожая голодного человека — урожай лишится питательной силы; дарить близким людям горькие или кислые плоды — отношения испортятся, на них «перейдет» горечь этих плодов; возвращать занятую у соседа посуду пустой — человек может обеднеть и его посуда будет пустой; поздно вернувшись домой, лечь спать, не приготовив ужин — так делают люди, удрученные скорбью; есть с одной обутрой ногой — так жадно едят нищие; упоминать имена родных после ужина (отсюда бытующее проклятие: *аты ушхуур артында сагъынылсын* — «пусть его имя упомянут после ужина») — видимо, это отголосок некогда совершавшейся вечерней поминальной трапезы; нельзя было давать ребенку с больной ногой есть ногу животного — нога не выздоровеет [138; 72, т. 2, с. 262].

Целым рядом запретов обставлена была деятельность людей: во время продажи скота следовало срезать кусочек шерсти или волос и спрятать его или положить на круп животного — иначе хозяин мог потерять все стадо; нельзя было оставлять скотину на ночь в чужом загоне — все стадо могло перейти к хозяину загона; нельзя вторично продавать или возвращать уже однажды проданную, но вернувшуюся скотину — все стадо могло погибнуть; нельзя играть на свирели или дудке возле цветущего поля — звук инструмента напоминает свист ветра, и растения ждет гибель от суховея [72, т. 2, с. 262].

Устойчиво сохраняются многие табу, связанные с семейной обрядностью, отношениями между родственниками и т. п. Считалось предосудительным: подавать человеку иголку с обращенным к нему острым концом — так подают ее только при шитье савана; неумеренно предаваться скорби по чужому покойнику — можно накликать беду на своих близких; возвратясь с похорон, входить в дом, не умывшись, — умрет один из домочадцев.

Многие ограничения регламентировали поведение молодежи: невестка не должна была произносить вслух имен свекра и свекрови, мужа и его ближайших родичей — считалось, что они после этого теряют силы, заболели; очевидно, это отголосок некогда распространенного по всему миру убеждения в неразрывности связи имени и его носителя — из страха перед тем, что чужие люди, узнав это имя, могут причинить зло человеку, невестки заменяли (и заменяют) их другими именами — например, ласкательными; иногда им приходится поступать точно так же, как киргизкам, заменяющим слово «ягненок» словами «молодые блеющие животные», если имя

родственника мужа происходит от этого слова [117, с. 240], тем более что невестка происходит из другого рода. Невестке запрещалось входить в кладовую или садиться на почетное место у очага, т. е. занимать место свекрови — это расценивалось как предвещание ее смерти. Существуют и временные запреты: родители жениха не видят невесту до обряда *баш ау алгъан* (снятие покрывала с головы), а жених старается не показываться на глаза родителям невесты до тех пор, пока они не пригласят его вместе с друзьями на пиршество.

Особые запреты существовали для беременных и для тех, кто с ними общался. Нельзя было: упоминать возле беременной о болезнях — мог заболеть ребенок; смущать ее или пугать — у ребенка будут припадки или он вырастет робким, пугливым. Ей запрещалось ходить без сопровождающего за водой после захода солнца, входить в сарай или хлев — во избежание вреда со стороны злых духов, перешагивать через собаку — ребенок будет плаксивым, глядеть на огонь — одна щека младенца будет черной или на коже его будут покраснения, смеяться над чьим-либо недостатком — новорожденный будет страдать тем же; запретными для нее были некоторые виды пищи — мясо зайца, чтобы ребенок не вырос трусливым, птиц — чтобы не задерживалось развитие речи, «мужские» доли, например, лопатка и голова — мог не родиться мальчик [132, с. 79–80]. В комнату, где проходили роды, возбранялось входить женщинам, у которых умерли дети, или подозревавшимся в способности сглазить; запрещалось выбрасывать пуповину — ее зашивали в мешочек и подвешивали к колыбели [132, с. 82–83]. Строжайше запрещалось качать пустую колыбель [138, 139].

Причины этих и многих запретов понятны, однако причины последствий, которые, как считалось, могли произойти из-за нарушений некоторых табу, неясны: если невестка произнесет имя свекрови — у нее будут болеть зубы; если бить головешкой о другую головешку — испортится погода; в доме, где есть покойник, три дня нельзя ни разжигать огонь, ни готовить пищу; нельзя давать чужому человеку некипяченое молоко — иссякнет молоко у коровы; сыпать соль в огонь — начнется падеж скота [72, т. 2, с. 262, 138]. Некоторые табу связаны с предпочтением правой стороны: нельзя есть левой рукой или подавать ею пищу или питье; перешагивать порог, надевать штаны или обувь с левой ноги — будут преследовать неудачи [143, 153].

Избегать неприятностей, связанных с нарушением табу, по представлениям балкарцев и карачаевцев, во многих случаях можно было с помощью тех же магических действий. Например, запрещалось произносить имя плохого человека ночью — произойдет ссора с ним, или слово «волк», находясь в кошаре, — волк нападет на стадо; но если запретное имя уже произнесено, следовало сразу же бросить в огонь соломинку [72, т. 2, с. 263].

Некоторые запреты распространялись только на представителей того или иного рода: Гогуевы, например, не ели ушей жертвенных животных; видимо, это было связано с каким-то случаем. Журтубаевым их старики возбраняли брать предметы изклада или вообще

какие-либо древние предметы и драгоценности. Запрет этот был введен, как рассказывают информаторы, после того, как один из Журтубаевых нашел в горах и принес домой золотой кувшинчик. В ту же ночь у него отнялась правая половина тела, и тогда же ему было видение старика с длинной белой бородой. Старец гневно сказал ему: «Я великий златокузнец *Кыден*! Пусть этот кувшинчик немедленно отнесут и положат туда, откуда ты его взял, если не хочешь, чтобы и ты, и твои родичи погибли». Кувшинчик отнесли на место, и больной поправился [142]. В якутской мифологии дух-покровитель кузнецов *Кыдай Бахсы* считался главой одного из родов духов нижнего, подземного мира [13, с. 52]. Не исключено, что оба они – и *Кыден*, и *Кыдай Бахсы* – восходят к одному и тому же образу, о чем говорит и сходство функций (златокузнец, кузнец), созвучие имен, а также то, что оба причастны к подземному миру (хранители кладов).

Табу налагалось и на определенные дни. Вторник (*геуюрге кюн*), например, считался настолько «несчастливым», что в этот день никто не отправлялся в дорогу и вообще не предпринимал никаких новых дел. С одним и тем же предметом иногда было связано несколько табу: так, считалось грехом и потому запрещалось перешагивать через веник; и уж ни в коем случае нельзя было ударить веником или метлой мальчика или девочку – они, как считалось, могли остаться бездетными или превратиться в оборотней или злых колдунов [72, т. 2, с. 262; 154].

Магические запреты, как и другие виды магии, представляют собой основанные на иллюзии способы взаимодействия первобытного человека с действительными и воображаемыми силами, чья мощь во много раз превышала его собственные. Вводя табу, человек как бы ограждал себя от непознанного, полного опасностей мира невидимой стеной. Эти опасности мыслились им как нечто всегда готовое обрушиться на его голову, стоит только нарушить одно из бесчисленных табу, открыть брешь в этой невидимой стене.

Появление магии было обусловлено, по мнению Ю. И. Семенова, раздвоением человеческой практики на две сферы – свободную и зависимую. К свободной сфере относились те виды деятельности, в которых у человека были навыки, мастерство, умение. Во второй, зависимой, господствовала случайность, власть которой была в древнюю эпоху чрезвычайно велика. Действия, которые однажды привели к успешному результату, скажем, охоты, стали рассматриваться как необходимые, и в другой раз стали копироваться. Возник символический образ действий – магические обряды; раздвоение человеческой практики привело, в свою очередь, к раздвоению человеческого познания: «...наряду со знанием о реальных связях, реальных влияниях возникла вера в существование качественно отличных от первых – таинственных, непонятных связей, таинственных, непонятных влияний». Иллюзорный образ действий породил иллюзорный образ мысли, а вместе они образовали то, «что получило в этнографической науке название магии. Магия есть единство иллюзорного, магического образа действий и иллюзорного образа мысли» [102, с. 358–360].

ПРИМЕТЫ

Появление веры в счастливые и несчастливые приметы связывается с началом приписывания магического влияния объективным событиям [102, с. 365]. Общее между магией и приметами то, что в них случайное возводится в закономерное; отличие же в том, что человек, верящий в приметы, выглядит «дешифровщиком», вынужденным разгадывать смысл происходящего — бесчисленных предупреждений, предвещаний, намеков, исходящих от природных явлений, животных, птиц, предметов и т. п., а не активным действующим лицом, как колдун, маг, считающий, что своими действиями он сам вызывает те или иные последствия. Принцип веры в приметы может гласить: «Случилось то-то, и это — предупреждение о том, что должно случиться то-то и то-то».

О связи примет с магией и табу свидетельствует и то, что на ранних ступенях развития «приметы рассматривались не столько как явления, возвещающие о наступлении тех или иных счастливых или несчастливых событий в жизни людей, сколько как вызывающие своим влиянием последние» [102, с. 365]. Таковы, например, приметы: если головешка в очаге станет торчком — будет гость, свалишь ее — гость в дороге упадет с коня, окунешь в воду — гость упадет в реку; если курица вдруг закричит по-петушиному — быть беде: чтобы предотвратить ее, нужно перебросить курицу через крышу и зарезать ее, иначе одного из обитателей дома ждет гибель [138, 148, 151].

Другие примеры подобного рода, когда примета рассматривается как причина грядущего несчастья, а потому его можно предотвратить: если человек, забыв что-то, вернулся с полпути, ему нужно немного переждать, и лишь потом снова трогаться в путь; встреча в начале дороги с неприятным человеком также не сулит ничего хорошего — нужно вернуться и переждать некоторое время [138, 139].

Эти приметы, видимо, можно рассматривать как переходные от магии к приметам «в чистом виде», т. е. таким, которые являются предвещениями, а не причинами последующего события, и воздействовать на которые уже нельзя: со стола упал нож — придет гость, но если упали ножницы — гостя; выроненный нож упал лезвием вверх — падет скотина; брошенная в угол обувь упала подошвой вверх — к смерти владельца обуви; подвернулась пола бешмета — к драке [72, т. 2, с. 262].

Много примет связывалось с произвольными реакциями человеческого тела: прикусил язык во время еды — тебя где-то ругают; зачесался лоб — умрет близкий родственник; чешется нога — к дороге, ладонь — к деньгам, нос — будет гость, губа — к пиршеству; чихнул — о тебе где-то говорят, чихнул в постели — завтра будешь ночевать в другом доме; чихнул во время рассказа другого человека — значит, он говорит правду; произвольно потер щеку — к плачу [135, 136].

Есть приметы, основанные на предпочтении правой стороны: горит правое ухо — где-то тебя хвалят, левое — осуждают; шум в правом ухе — к хорошей вести, в левом — к недоброй; зачесалась

правая ноздря — придет близкий, любимый человек, левая — недруг; то же самое относилось и к поведению животных: например, если кошка умывалась правой лапкой — будет ведро, левой — несчастье [72, т. 2, с. 262]. С поведением животных связано и много других примет: конь фыркает при отправлении в дорогу — постигнет неудача; конь зевает — цель будет достигнута; конь на привязи тянет ногу — хозяину предстоит дальняя дорога. Если одна из овец в стаде блеет, глядя на хозяина, или не ко времени воет собака — с ним случится несчастье; если же все стадо вдруг заблеет ночью — несчастье постигнет село, край или страну [72, т. 2, с. 263]. С птицами также связывались некоторые приметы: синица села на забор — к урожаю, вороний грай — к беде, услышишь до обеда кукушку — будешь обманут [72, т. 2, с. 263] и т. д.

Характер человека, по представлениям балкарцев и карачаевцев, отражался в его наружности, чертах лица и т. д., притом с самого рождения: кареглазая девочка вырастет доброй, синеглазая — злой, черноглазая — распутной. Если у ребенка на теле обнаружится семь родинок в конфигурации, напоминающей созвездие Большой Медведицы, его ждет счастливое будущее. Мягкие волосы подростка — признак доброты, жесткие — упрямства, глубокая ямка на затылке, у основания головы — признак скупости, белые крапинки на ногтях — примета удачливости и богатства, гибкие пальцы — таланта, способностей; сросшиеся, жестко торчащие брови выдавали склочный, сварливый характер девочки; соответственно сказанному выше, встретить по дороге синеглазого человека — не к добру, кареглазого — предвестие удачи; счастливым предзнаменованием считалось также найти железный предмет [138, 154].

Человеческое сознание блуждало и путалось в непознанном мире, пытаясь нащупать реальные связи, расставить ориентиры в хаосе событий и явлений, опираясь на случайные ассоциации и совпадения и принимая их за закономерность. В этом поиске люди натыкались и на действительно имеющиеся связи событий: таковы многие приметы, касающиеся определения погоды. Поэтому именно в приметах мы замечаем реальные плоды борьбы за увеличение сферы свободы в области мышления, познания. Точно так же, как в своей практике первобытные люди совмещали реальные достижения — приемы и орудия, различные уловки во время охоты, скажем, с действиями магическими, иллюзорными, так и в области наблюдений они одновременно со случайными совпадениями событий открыли (случайно, конечно) некоторые реально существующие в природе связи.

ТОЛКОВАНИЕ СНОВИДЕНИЙ (ОНЕЙРОМАНТИКА)

Появление веры в приметы в результате стремления воссоздать их искусственно, чтобы получить предвещание о будущем, привело к «возникновению нового вида магии — гадательной (мантики)» [102, с. 365].

Но прежде надо сказать о другом веровании, занимающем промежуточное положение между верой в приметы и гаданием — о толковании снов: с одной стороны, от человека не зависит, какие сны ему приснятся, он только «зритель», наблюдатель, как и в приметах; с другой — то, что он видит во сне, он рассматривает как символы или как символическое действие, которые нужно истолковать. К этому его вынуждает разнообразие сновидений, к тому же причинно-следственная связь не является в них столь же жесткой, как в приметах, да и сновидения часто представляют собой целые сюжеты, а не двухкомпонентны, как приметы. Разумеется, анализировать здесь можно только ту часть сновидений, которая примыкает к приметам, те символы, за которыми в народных верованиях стойко закреплены те или иные значения. Еще А. Н. Афанасьев писал о сновидении: «...это та же примета, только усмотренная не наяву, а во сне» [16, с. 240].

По сей день остающееся загадочным такое явление человеческой психики, как сновидения, неизбежно должно было являться в древние времена источником различных представлений, а сон — считаться такой же реальностью, как и явь. Как вытекает из расспросов информаторов, карачаево-балкарцы насчитывали 5 видов сновидений:

1. Беспорядочные, несвязные, представляющие собой нагромождение, хаос образов — *къатыш тюшле* «смешанные сны».

2. Не отрицают информаторы и возможности отражения в сновидениях событий настоящего и прошлого. По их мнению, сильные переживания, связанные с ними, могут привести к тому, что эти события, или что-то другое, имеющее отношение к ним, приснятся человеку, но, в отличие от трех разновидностей вещих снов, эти называются *ётюрюк тюшле* «лживые сны», но не потому, что лгут, а потому, что, будучи похожи на вещие сны, отражают то, что человек уже знает, то, что уже прошло [135, 136, 138, 143, 153]. Стоит отметить, что никто из информаторов не выразил сомнения в том, что сны предвещают будущее. Существует выражение: *тюш — келечиди* «сон — вестник, посланник».

3. Символические сны, представляющие собой отдельные образы или действия, которые нужно истолковывать, — *жораланныкъ тюшле*.

4. Сны, в которых человек слышит о будущем событии, голоса людей, принимающих в нем участие и т. п., но не видит их.

5. Сны, в которых спящий видит и слышит будущее (во всех трех случаях речь идет о вещих снах). Пятая разновидность именуется *кёрти тюшле* «правдивые сны». Известное многим состояние, когда человеку кажется, что происходящее вокруг ему почему-то уже известно, что это с ним однажды случилось, а сейчас лишь повторяется, объясняли именно тем, что он уже видел это во сне.

Часто встречается мотив вещего сна в сказках и в историко-героических песнях. В песне «Бекмырза и Кайсын», например, рассказывается о двух братьях, отправившихся с товарищами в набег, чтобы захватить невольников. Накануне Бекмырзе приснился вещий сон: он видел отца их, князя Жабо, в рубашке без рукавов, а его башню

разрушенной, и что они с Кайсыном вдвоем поднялись на гору и сбросили вниз две жерди, но их унесло течением. Кайсын, боясь навлечь на себя и товарищей обвинение в трусости, отказывается отложить набег, отвечая традиционной в таких случаях формулой:

*Тюш дегенинг жукъулары богъуду,
Тюшге ийнанган адамлары жогъуду [74, с. 45].*

Сновидения — это экскременты снов,
Верящий сновидениям — ничтожнейший из людей.

Они отправляются в набег, попадают на обратном пути в засаду и погибают. Точно такие же эпизоды встречаются и в других историко-героических песнях («Чюелди», «Канамат» и др.).

Нас здесь больше интересует, конечно, третья разновидность сновидений — символическая. Многие снотолкования основаны на прямых и понятных ассоциациях: приснилось, что рухнуло дерево, растущее во дворе дома, значит, умрет кто-то из его обитателей; сломалась продольная балка в доме — умрет глава семьи. Самым счастливым предзнаменованием считалось летать во сне — к большой радости, приятной вести, увеличению благосостояния, разрешению мучительного вопроса, и наоборот, если полет обрывался в тот момент, когда еще хотелось летать, и против своей воли спящий вынужден опуститься, — это к большим неприятностям [153, 154]; безболезненно выпавший зуб — к смерти дальнего родственника, с болью — близкого; снятся сырое мясо или фрукты и овощи красного цвета — к болезни; мельница или жернова — к тяготам и мучениям; разговаривать во сне с покойным родственником означало, что надо помянуть его, раздав милостыню; если же покойник забирает с собой, какую-нибудь вещь — значит, вскоре умрет близкий человек, если что-нибудь даст — ожидает прибыль [143, 149].

Понятны и толкования снов, в которых снились животные или насекомые: видеть себя едущим на осле — к неприятности, осуждению (видимо, это связано с тем, что ездить на осле считалось приличествующим только старикам и детям); едущим на коне, особенно если конь белый, — к возвеличению и всеобщему уважению. Но если снилось, что человек (сам или его знакомый) выезжает со двора на белом коне — значит, он вскоре умрет (белый цвет — цвет савана); собака символизирует во сне мужчину — друга или врага, в зависимости от действий, которые она совершает в этом сне, змея — женщину [138, 143]. Видеть себя облепленным муравьями или другими насекомыми — к тяжелой болезни, очистить себя от них — к выздоровлению [154].

Э. Б. Тэйлор писал о поверье африканского племени зулусов: «Если в случае чьей-нибудь болезни они видят во сне, что больной умер, что его вещи разбросаны, что его хоронят, с плачем и причитаниями, то они говорят: «Мы видели его смерть во сне, стало

быть, он не умрет» [114, с. 71]. Точно так же карачаево-балкарцы, придавая приснившемуся обратное значение, считали, что смерть во сне предвещает долгую жизнь, свадьба — смерть, а похороны — празднество, что смеяться во сне — к плачу, а плакать — к радости [138, 154]. Вероятно, такое толкование порождено противопоставлением яви и сна: виденное во сне означает обратное наяву.

Трудно понять основу некоторых других снотолкований: считалось, например, что выпадение волос во сне предвещает ложное обвинение; если снится, что держишь в руке или пересчитываешь медяки — это предвещает драку, ссору [154, 138]. Золото или золотые предметы толковались как предвестие ущерба [138]. Определенное значение придавалось цвету виденного во сне: черный (что ассоциировалось, видимо, с землей, грязью, могилой, ночью) и красный (кровь, рана) — предвещали зло; белый (чистота, власть, почет), зеленый (растительность, тепло, весна, жизнь) и синий (небо, простор, высота) — добро [148, 154].

Способность видеть вещие сны была присуща, как полагали балкарцы и карачаевцы, только некоторым людям, и передавалась в роду от родителей к детям. Человек, желающий получить прорицание, просил об этом кого-нибудь из этого рода. Тот, испугавшись, должен был лечь спать с мыслью о просьбе и наутро дать толкование виденного сна. Те же условия должен был соблюсти и человек, пытающийся сам узнать о будущем [143, 154]. Кроме того, считалось, что рассказанный кому-либо сон не сбывается, поэтому о плохом сне старались поведать знакомым, и, наоборот, счастливый сон надо было скрывать, не рассказывать о нем. Но даже самый плохой сон нужно было толковать как предвещающий добро, иначе он, как полагали, сбывался [138, 143, 154].

Само явление сновидений объясняли тем, что их посыпает людям особое божество — «мать снов» *Чомпараш*, или *Жумпараш* (тjош анасы Чомпараш). Теоним этот образован от основы жум «жмуриться, смыкать веки» + аффикс повелительного наклонения -ар + аффикс -ач, -аш и означает «смыкательница век», т. е. «усыпляющая».

ГАДАНИЕ (МАНТИКА)

Существовало много способов гадания, применявшихся балкарцами и карачаевцами. Их можно подразделить на универсальные, к которым прибегали по разным поводам и с разными целями, и способы, которые применялись в определенных обстоятельствах и с определенными целями. Ко вторым относятся следующие обряды.

Когда ребенку исполнялся год, перед ним на столике раскладывали предметы, символизирующие роды занятий. Если ребенок протягивал руку к плети — считали, что он станет табунщиком, возьмет камешек — каменщиком, нож — чабаном, бумагу — муллой [141, 146]. По другой разновидности того же обряда, описанного

И. М. Шамановым, на столик ставили мясные пироги, а вокруг них — нож, топорик, молоток, книгу — если это мальчик; если девочка — куклу, зеркальце, ножницы, книгу [132, с. 93].

Зафиксировано не менее десятка обрядов гадания на суженого. В большинстве из них участвовало несколько человек, число их не ограничивалось. На празднике, посвященном отправлению на летние пастбища, молодые неженатые чабаны перед приходом девушек на танцы бросали в кучу свои войлочные накидки (*гебенек*). Девушки разбирали их, и, как считалось, чью накидку она возьмет, того и полюбит; с этим же юношей она и танцевала на празднике [144].

Другой обряд проводился ночью на холме или на горе. Из мелких веточек делали шалашик, в него ставили новую чашку с водой из семи источников и опускали в нее одну (иногда семь) новую швейную иглу и новое золотое кольцо. Перед чашкой ставили зеркало — так, чтобы свет луны отражался от него в воде. Потом девушки глядели по очереди в чашку с водой, веря, что в ней отразится лицо суженого [143].

Популярен был другой обряд — *тузлу гюттю* «солёный колобок». Первородная девушка (*тунгуч*) набирала воду из семи источников и, замесив тесто, испекала для участвующих в обряде юношей и девушек по два колобка — один с начинкой из соли, другой — пресный. Участники молча съедали колобки с начинкой и, придя домой, так же молча ложились спать, держа в руках пресные колобки. Если юноше или девушке снилось, что они пьют из родника в том или ином селе, значит, он женится на девушке из того села (выйдет замуж за парня из того села). Наутро все снова собирались и, разложив в ряд свои колобки, подзывали собаку: чей колобок она съест первым, та первой и выйдет замуж (женится). По другому способу, колобки клали под подушку, а в руке у правой ноги держали раздвоенные ивовые прутья, которые должна была принести им та же девушка (*тунгуч*), срезав их с деревьев, растущих возле мельницы; за прутьями она отправлялась вместе с какой-нибудь девочкой-подростком [143, 144].

Как писал А. Н. Афанасьев, соль в обрядах гадания употреблялась для возбуждения жажды, поскольку любовное наслаждение «объяснялось под метафорическим образом испивания воды» [15, с. 117]. Гораздо проще был другой обряд, в котором участвовали семь девушек. Целый день проводя в молчании, вечером, при луне, они шли к реке, имея при себе по новой чашке. Сорвав с ивы по два листочка, они мыли их в речке, а потом, набрав в чашки чистой воды, бросали в них ивовые листочки. Если они падали рядом — значит, скоро ей выходить замуж [144].

Интересен гадательный обряд *мыртыскы* (от *мыртты* — иной мир, царство мертвых; термин обозначает глубокий, летаргический сон, граничащий со смертью, напоминающий смерть). Группа девушек с одним холостым парнем во главе шла на кладбище, где каждый из участников гадания съедал по пирогу. Парень брал с могилы щепотку земли, ее заворачивали в лоскут материи и клали под подушку. Девушка-*тунгуч*, одетая во все белое, ложилась в постель, видимо,

имитируя погребение и держа в руке конфету или кусочек сахара. Когда она засыпала, перед ней ставили новое блюдо с водой, куда опускали новое золотое кольцо. В глубоком сне ей будто бы являлся покойник, с могилы которого взяли землю, и отвечал ее устами на вопросы, которые ему задавали участники обряда [156].

Чтобы предугадать, какого пола будет первенец у молодоженов, брали образующиеся в мышцах овец мешочки с жидкостью, называемые *жилямукь* «слеза» и нагревали на огне; если он лопался сразу – считали, что будет девочка, если же сначала раздувался и только потом лопался – мальчик [142]. Простейший способ применялся для обнаружения вора. Подозреваемые становились в круг, в центре которого кто-нибудь крутил сито. Тот, на кого обращался шов, и считался вором [151].

Два способа гадания, сообщенные нам замечательным знатоком народного быта Непеевым Локманом Ижуевичем (1909 г.р.) из поселка Эльбрус КБР, возможно, являются прямыми отголосками мантических обрядов, применявшихся скифами. По сообщению Геродота, «принося большие пучки прутьев (ивовых. – М. Д.), они, положив их на землю, разъединяют и, произнося прорицания, одновременно снова собирают прутья и опять по одному складывают их. У них это искусство прорицания, идущее от отцов, а знареи – женоподобные мужчины, говорят, что им искусство прорицания дала Афродита. Так вот они прорицают по коре липы. Прорицатель, разрезав кусок коры на три части, переплетая и расплетая их вокруг своих пальцев, пророчествует» [37, с. 125].

Балкарцы и карачаевцы сохранили память о почитании кустарникового дерева, называемого *сипи*, произрастающего по берегам рек. Ветви его прямые, ровные, красного цвета. Срезать их для забавы не позволялось, не подпускали к ним и скот. В одном из фольклорных текстов рассказывается о человеке, который понимал язык животных и птиц. Однажды в дороге, погоняя перед собой осла и вола, он услышал, как осел говорит волу: «Эй, не подходи близко к обрыву, а то мне придется тащить тебя, если свалишься!» Человек засмеялся, и жена стала приставать к нему, требуя объяснить причину его смеха. Тот пообещал сказать утром. Но в этом случае он должен был умереть. Во дворе дома человек услышал, как петух похвально перед курами: «Вон сколько вас у меня, и все вы мне подчиняетесь. А наш хозяин и с одной сладить не может. Чтобы не умереть, ему нужно взять три ветки *сипи* и высечь жену, тогда он останется жив». Мужчина так и поступил, а потом рассказал жене, почему он смеялся в дороге; благодаря совету петуха, с ним ничего не случилось [51, с. 303].

Трудно прокомментировать этот текст, вероятно, сильно деформированный. Но вера в магические свойства *сипи*, которые приписывало растению народное сознание, в них выражена достаточно четко. Порка – это, может быть, какой-то отголосок одного из обрядов очищения, который позволяет приобщить жену к тайне владения языком животных и птиц.

Ветви этого кустарника и использовались карачаево-балкарцами

при гадании. Для этого срезали девять (иногда — двенадцать) побегов. Гадатель, держа эти девять прутиков (длиной в 60–70 см) в руке, предлагал желающему получить прорицание не глядя вытянуть один из них, а потом говорил, что его ожидает в задуманном деле. По другому способу, кусок новой шерстяной нити (*шынтагы*) складывали несколько раз, с промежутками, образуя кольца, продевали в них один конец нити, а потом резко дергали за оба конца. Прорицание выносилось в зависимости от того, образовались ли узелки и сколько их (задуманному есть препятствия), или нет ни одного узелка (удача), или нить порвалась (задуманное не сбудется).

Название кустарника — *сипи*, как и эпитет богатырей-нартов в карачаево-балкарском эпосе — *сибил нартла*, вероятно, связано с основой в слове *сибял*, *себил*, означающем в языке алтайцев, каракалпаков, киргизов «одеяние шамана», т. е. оба карачаево-балкарских термина связаны со сферой магического, колдовского [18, с. 69]. Гаданию научила людей, согласно эпосу, вещая *Сатанай-бийче* (Сатанай-богиня), «мать нартов» [76, с. 157].

Скифский термин *энарей* легко объясняется с позиций тюркских языков, во многих из которых *эне* означает «женщина» + уподобительный аффикс *-рий*: *энерий* — женоподобный (ср.: кар.-балк. слово *киширий* — мужеподобная, от *киши* — мужчина). Такое объяснение представляется более убедительным, чем принятое многими исследователями толкование его на почве иранского (*а-нарья* — не мужчина) [137, с. 305], тем более что Геродот говорит именно о женоподобии *энареев*.

Два других способа гадания — по камешкам и по бараньей лопатке — рассматриваются нами в другой главе.

В обращении к мантике для человека, надеющегося с ее помощью узнать о будущем, заложен парадокс — в том случае, если он надеется, сознательно или бессознательно, изменить это будущее, ему придется признать, что гадание не учло его участия и выдало неверный результат. Если же человек считает, что предсказанное произойдет и с этим ничего поделать нельзя (этот вывод, конечно, гораздо логичнее), причина обращения к мантике — стремление не тратить силы попусту, если из гадания вытекает, что цель недостижима, или наоборот, придать себе уверенности в успехе, если гадание сулит удачу.

Связывая все рассмотренные нами формы суеверий в одну линию в зависимости от целей и средств, которые употребляются в них, и употребляя слово «символический» в смысле «иллюзорный», а слово «практический» в смысле «реальный», можно составить следующую схему:

МАГИЯ: символическое действие — практический результат.

ТАБУ: воздержание от действия — символический результат.

ПРИМЕТЫ: практическое наблюдение — символическое знание.

СНОТОЛКОВАНИЕ: символическое наблюдение — символическое знание.

МАНТИКА: символическое действие и символическое наблюдение — символическое знание.

Разумеется, символическими эти действия и наблюдения являются в наших глазах, верящим в них они представлялись вполне реальными.

Что касается описанных выше мантических обрядов, то, конечно, все они возникли в разное время. На самой архаической стадии возникновения обряд гадания отражал, на наш взгляд, осознание человеком понятия времени и его попытки ориентироваться в нем с помощью все той же магии, одним из видов которой и является мантика.

ЖИВОТНЫЕ В ВЕРОВАНИЯХ

По мнению многих исследователей, основная суть одной из ранних форм религии — тотемизма заключается в вере «в сверхъестественное родство между человеческими группами (родами) и животным и растительным миром (реже — явлениями природы и неодушевленными предметами)». Тотем — определенный вид растения или животного — «воспринимался как реальный предок, от которого магическим образом зависели жизнь и благосостояние рода в целом и каждого его члена в отдельности» [14].

Основной причиной появления тотемизма ученые считают возникшую на ранней стадии развития человеческого общества специализацию отдельных родов в охоте на один определенный вид животных, что приводило к накоплению опыта и содействовало успеху промысла. Танцы, в которых исполнители наряжались в шкуры зверей и маски, имевшие магический смысл, стали потом восприниматься «как сцены из жизни далеких предков, а эти последние начали представляться как существа, бывшие одновременно и людьми и животными»; и если поначалу человек не видел особой разницы между собой и животными, то позже поверить в ее отсутствие было труднее. Исполнителю тотемистической пляски, ряженному под медведя, например, или оленя, теперь легче «было поверить в свое превращение в тотемистических предков — существ, являвшихся полулюдьми-полуживотными» [102, с. 414–443], т. е. возвести происхождение своего рода к одному из видов животных, на поздних стадиях необязательно промысловых.

С появлением тотемизма связывается возникновение мифологии, которая, однако, не сводима к религии, хотя и тесно с ней связана. «Будучи системой первобытного мировосприятия, мифология включала в себя в качестве нерасчлененного, синтетического единства зачатки не только религии, но «и философии, политических теорий, донаучных представлений о мире и человеке», а также «и разных форм искусства, прежде всего словесного» [85, т. 1, с. 14].

Однако согласиться с такой точкой зрения, пусть и широко рас-

пространенной, трудно. Во-первых, тотемами являлись не только промысловые животные, но и насекомые, деревья и т. д. Во-вторых, в таком случае некие первобытные люди предстают в роли мыслителей, осознающих свое родство с животным и растительным миром, а затем навязывающие это воззрение своим сородичам. В-третьих, вряд ли можно думать, что животные и насекомые были для людей объектами поклонения — во всяком случае, никаких причин для такого вывода не усматривается, а потому и считать тотемизм ранней формой религии нельзя. Полагаем, что люди давно и ясно осознавали свое превосходство над животными.

Поэтому более правомерной представляется точка зрения Р. Р. Тилова (устно), согласно которой причина появления тотемизма была иной. Главным поначалу являлось вовсе не поклонение животным и деревьям, а признание родства, понимание происхождения от одного предка, который носил «звериное» имя. С течением времени это стало пониматься буквально, как происхождение рода от какого-нибудь животного или птицы, или рыбы и т. д. Звериные имена сохранялись длительное время; в XVI в. сыновья одного новгородского рыбака по имени Линь звались Сом, Ерш, Окунь и Судак. Отметим существование у балкарцев и карачаевцев еще в недавнем прошлом множества «звериных» и «птичьих» имен. Например, мужские имена: Арслан (лев), Къаплан (барс), Айгу (медведь), Ёгюз (бык), Теке (козел), Улакь (козленок), Жубуран (суслик), Тана (телок), Кючюк (щенок), Таичыкъ (жеребенок) и др.; женские: Агъаз (ласка), Чичхан (мышь), Къаз (гусыня), Кёгюрчюн (голубка), Тапыхан (божья коровка) и др.

Возникают и рассказы о деяниях предков, начинается почитание животных (чьи названия они носили в качестве имен) — как благодарение того, кто дал жизнь роду, первопредка. Человек уже ищет родоначальницу, позже — родоначальника, и поначалу видит их с лицом зверя (из-за их животных имен). Этот первопредок не умер, он лишь воплотился в каком-нибудь животном, позднее верят, что в нем самом или в сородиче и т.д.

Так, из рассказов о первопредках с животными именами рождается архаический «животный эпос», в котором действуют герои, ведущие себя и говорящие по-человечески, но имеющие облик животных. Главными тотемами карачаево-балкарского народа были, по данным эпоса, языка, сказок и мифологии, конь, барс, волк, лебедь, чернобурая лиса, орел, баран, змея, сокол, бык, ласка, филин.

Таким образом, тотемизм — это не ранняя форма религии, а ранняя форма осознания человеком своего кровного родства не только с современниками, но и с предками, что было важно для появления представлений о месте коллектива и индивидуума не только в пространстве, но и во времени. Разумеется, животное, которое дало название роду или племени, для его членов являлось почитаемым, но не более того. Поэтому тотемизм имеет общие черты с зоолатрией — почитанием тех или иных животных. Следует учитывать при этом, что причину появления зоолатрии опять-таки не стоит

усматривать в каких-то предполагаемых выводах, которые могли быть сделаны древними в результате наблюдений над природой («это животное полезное, поэтому следует относиться к нему хорошо»). На самом деле, как показывают материалы, все сводилось к случаю.

Например, у предков карачаево-балкарцев жречество делилось на семь разрядов, о чем и свидетельствует терминология. Один из них назывался *байчи*, вероятно, от *бах*, *бай* «бог» и восходит к *бах-ши* (у тюрков Средней Азии оно сохранило свое древнее звучание); другой — *машакъ*, вероятно, от *башы акъ* «седоголовый, старец» (через *маши акъ*). Другим промежуточным вариантом произношения первого термина является *балчы*, *палчы* «предсказатель, гадатель». Но точно так же звучит слово «пасечник, бортник» (*балчы* — от слова *бал* «мед»), что, вероятно, привело к почитанию пчел (и меда в качестве священного напитка). На тех же народно-этимологических основаниях почитался как самое мудрое пернатое филин *байкъуш*, от *бакъкъуш* («глазастая птица»; *бакъ* во многих тюркских языках означает «озирать, зреть, надзирать, смотреть, глазеть»). Но *байкъуш* можно понять также в значении «божья птица»; в названии филина ложно присутствует слово *бай* «бог, божий». Неприкосновенной птицей считалась и сова; вероятно, по той причине, что ее название (*уку*) созвучно слову *окуу* «читать». И еще один пример влияния народной этимологии на народные воззрения. Выше мы уже говорили, что первенцы считались наделенными магической силой: слово *тунгуч*, *тюнгюч* «первенец» почти тождественно *тюн кюч*, *тюн гюч* «светлая сила».

Народная этимология, искажение слов (и калькированный перевод чужих терминов) — неисчерпаемые источники появления мифов и поверий. Например, в народе бытует стойкое убеждение, что если накормить человека сваренным ослиным мозгом (*эшек мыйы*), он сойдет с ума. Разгадка была найдена Р. Р. Тиловым. *Эшек мыйы* созвучно *эшек мыя* (букв. «ослиная солодка» — «белена, дурман»; ср. русское: «Ты что, белены объелся?»).

Рассмотрим сначала отношение к диким животным. Интересно, что один из информаторов говорил: «Некоторых диких животных и зверей карачаево-балкарцы очень почитали, но особенно волка, змею, коня, овцу, тура» (КБМ, с. 9).

ЗМЕЯ (жилян). До наших дней бытует у балкарцев и карачаевцев поверье, что змею, живущую во дворе дома или в хлеву (*гурт жилян* «домашняя змея»), убивать или вообще беспокоить нельзя, она является хранительницей дома, опекает его. Считалось, что при «переезде в другой дом змея следовала за своими хозяевами. Детей строго предупреждали, чтобы они не смели ее трогать — умирая, она могла страшно проклясть убийцу и его род. Перед ее норкой ставили чашку с молоком» [47, с. 276]. Эти змеи считались живородящими [153]. У отдельных родов запрет на убийство распространялся на всех змей, например, его придерживались Гыдыевы и Непеевы. Чешую, сброшенную змеей, балкарцы и карачаевцы считали лекарством, исцеляющим раны [142, 143]; корове, если

долго не отходил послед, давали съест змеиную шкуру с солью [10, с. 92].

Широчайшее распространение имела в Балкарии и Карачае вера в магическую силу «змеиной бусины» (*жилян минчакъ*), которая якобы находится в зеве (или на голове) царя змей. Верили, что змеиный царь отличается красноватой окраской, сам он невелик и носит его на золотой тарелочке другая змея, держа тарелочку на голове. По истечении года змеиный царь должен был сразиться с другими претендентами на обладание чудесной бусиной. Имя змеиного царя, как говорят информаторы [145, 147], — *малике-маран* или *шах-маран* (перс.: *маран* «змея», араб.: *малик* «царь»).

Бусина, по поверьям, была зеленого (или синего) цвета, с крапинками, чуть больше плода шиповника. Отнимать ее у змеи силой было нельзя — следовало бросить на змею красную тряпочку или шнурок, и змея, якобы выплюнув бусину, уползала. Верили, что человек, взяв в рот чудесный талисман, начинал понимать язык зверей, мог и сам разговаривать с ними; приложенная к ране бусина якобы исцеляла ее, как и любые болезни. Рассказывают, что такую бусину имели Абдуллаевы из сел. В. Баксан и что за нее им предлагали породистого коня [138, 145].

Согласно тем же поверьям, тело человека, увидевшего змеиного царя, покрывалось красными пятнами. Если он убивал повелителя змей и варил из его мяса бульон, после отставивания верхний, светлый слой считался дающим бессмертие, а темный осадок на дне сосуда — смертельным ядом. Однако убийство *шах-марана* считалось предосудительным. По легенде, *Даниял-файгамбар* (библейский пророк Даниил) однажды увидел змеиного царя, после чего тело юноши покрылось красными пятнами, о чем проведал некий злобный царь, который хотел обрести бессмертие. Проследив за юношей, слуги царя нашли убежище *шах-марана*. Поняв, что ему не спастись, *шах-маран* сам бросился в кипяток, велев Даниялу выпить супу, а осадком напоить царских слуг. Так Даниял обрел бессмертие и мудрость [145, 147].

Вполне правомерным представляется предположение Е. Н. Студенецкой по поводу зигзагообразной с пятнами полосы, часто изображающейся на карачаево-балкарских войлочных коврах-кийизах: «Не была ли когда-то в прошлом эта полоса изображением змеиохранительницы?». Полоса именуется как раз *жилян* «змея» [104, с. 216].

Встречающийся в карачаево-балкарских сказках сюжет о женитьбе героя на девушке-змее К. Г. Азаматов считает отголоском культа змеи [10, с. 92]. Нам также приходилось записывать сказку, повествующую о юноше-богатыре, потерявшем своих коней — их похитили змеи. Они соглашались отдать их, но за это требуют от него взять в жены дочь царя змей (инф. М. А. Умарова, 1914 г. р., сел. Кичмалка, и Ж. А. Созаева, 1909 г. р., сел. Ак-Су, КБР).

Многие из перечисленных выше поверий основаны на убеждении, существовавшем у многих народов мира, в том, что, «меняя ежегод-

но свою шкуру, змеи и другие животные тем самым омолаживаются и живут вечно» [117, с. 33].

Отголоски культа змеи звучат в маленькой сказке о том, как две снохи поссорились на жатве. Младшая, расстроенная злобными попреками старшей, ушла, забыв на поле своего ребенка, лежавшего в люльке. Дело было к вечеру, и когда она вспомнила о нем, было уже темно. Уверенная, что ребенок умер или растерзан зверями, она прибежала туда и увидела чудо: дивно изукрашенную колыбель качала змея, напевая колыбельную (далее следует текст песни). На другой день старшая сноха, завидуя, оставила на поле своего ребенка и наутро нашла его задушенным [156].

К глубокой древности восходит, вероятно, олицетворение смерти в образе белой змеи (*акъ жилиян*), но гораздо чаще — рыси (*сюлесин*, *сюлеусюн*). Такой облик имеет страшное существо *жан алыучу*, *жаналгыч* — «забирающий душу». Поэтому человек, случайно убив рысь, должен был носить ее коготь с собой всю жизнь. Считалось, что *жаналгыч* не возьмет у него душу, обрекая на долгие предсмертные страдания, пока ему не покажут этот коготь. Причина появления такого олицетворения, видимо, в народной этимологии: *сюлесин* созвучно *сюр эсин* «изгнать сознание»; кроме того, в слове содержится *син*, *сын* (*арх.* «покойник»), откуда, например, *сын таш* «надгробный камень», букв. «камень покойника»; ср. проклятье: *Сын къатхын!* — «Закоченеть бы тебе, как покойнику!».

Змея имеет в тюркских языках еще одно название — *уран*, *ургъан*. «Ужалить» передается в карачаево-балкарском через *ургъан* «поразить, ударить». Но *акъ*, *ах* — один из терминов, означающих «душа». *Акъ ургъан* (*акъ уран*, *ахургъан*) «поражающая душу, убивающая душу»; *акъ уран* «белая змея».

ОЛЕНЬ (самец — *буу*, самка — *марал*). В первую очередь здесь нужно упомянуть, что оленье молоко считалось у балкарцев и карачаевцев волшебным лекарством, исцеляющим от самых страшных недугов. В одной из старинных песен рассказывается о девяти братьях Кубадиевых, наказанных богом за бесстыдство и наглость проказой. В лесу, куда братья ушли умирать, старший из них убивает олениху, но не в силах освежевать ее, выдаивает молоко и ставит фляжку в расщелине скалы. Оттуда выползает змея и выпивает все молоко. Раздувшись от него, она не может вползти обратно и исторгает молоко во фляжку. Доведенные болезнью до отчаяния, братья решают выпить ядовитое, отравленное змеей молоко и умереть. Но молоко неожиданно оказывает целительное воздействие, братья выздоравливают и возвращаются домой, преобразенные внешне и внутренне [74, с. 56–60]. Вероятно, из-за этого легендарного происшествия в сел. В. Балкария считалось доброй приметой встретить, отправляясь в путь, кого-нибудь из Кубадиевых [143] — ведь Бог простил их предкам грехи, очистил их.

Вера в волшебные свойства оленьего молока отмечается К. Г. Азаматовым в другой древней песне — о несчастном охотнике Бийнегере, наказанном дочерью бога зверей Апсаты, прекрасной Байдымат, за жестокое истребление диких животных. Его брат забо-

леваает неизлечимой болезнью, исцелить от которой может только оленьё молоко. Байдымат предстает перед Бийнёгером в образе белой трехногой оленихи; пытаясь настичь ее, он взбирается на неприступные скалы и, проклятый ею, погибает, кинувшись в пропасть [10, с. 94].

ТУР (жугъутур). Интересный миф о Белом Туре (*Акъ Жугъутур*) опубликован Р. А.-К. Ортабаевой. Однажды могучий Белый Тур, живший со своим многочисленным семейством на склоне Эльбруса, увидел, что на них катится огромный белый шар. Мощным ударом острых, отточенных о камни рогов он расколол шар надвое. Одна половина его ударилась о вершину Эльбруса и раздвоила ее. Другая половина взлетела на небо, и с тех пор, когда эта половина поворачивается к нам боком, мы видим на небе полумесяц, а старики говорят: «Белый Тур расколол луну надвое» [89, с. 24–25].

Перед нами типичный этиологический миф, призванный объяснить, почему мир устроен так, а не иначе, а Белый Тур наделен чертами культурного героя, устрояющего мир. «Отметим, — пишет З. П. Соколова, — что животный облик культурных героев характерен для мифологии различных народов. С развитием общественных отношений, ростом культуры облик культурного героя становится все более очеловеченным, хотя и сохраняет сначала некоторые животные черты» [103, с. 136]. Именно в образе белого тура появляется перед охотниками, как говорится в мифологических текстах, бог зверей Апсаты (чаще он предстает перед ними в образе могучего белобородого старца). Миф о Белом Туре отражает, видимо, архаическую стадию развития представлений об этом божестве.

ВОЛК (бёрю, арх. буд). Сохранилось большое количество данных, свидетельствующих о бытовании у балкарцев и карачаевцев культа волка. Человеку, подозреваемому в воровстве, давали в руки зажженную волчью жилу или заставляли его перепрыгивать через нее, полагая, что, если подозрения обоснованны, то у вора начнутся корчи или что он распухнет и умрет [10, с. 91]. Когда подозреваемый отрицал факт воровства, а возможности проверить его не было, говорили: «Къолунга бёрю сингир берге эдим» — «Дать бы тебе в руки волчью жилу» — настолько велика была вера в ее магические свойства [28, с. 116].

Существовал обряд лечения больного ребенка протаскиванием под пастырь или под шкурой волка, после чего к колыбели подвешивали кусочек шкуры и косточку из волчьей пасти, просверленной волчий альчик [132, с. 85]; «из волчьей шерсти заплетали косички и вместе с просверленной овечьей косточкой (бабкой) и когтями привязывали к перекладине колыбели», «ветряную волчанку» лечили водой, в которую бросали волчью кость [132, с. 85].

Комментируя эти сведения, приведенные И. М. Шамановым, В. М. Батчаев пишет, что эти действия осмысливались, как попытки отпугнуть враждебные человеку силы, поскольку в народных поверьях «волк фигурирует как злейший враг «нечистой силы», уничтожающий чертей» [25, с. 112]. В. М. Батчаев имеет в виду эпизод из нартского эпоса, повествующий о встрече богатыря Ёрюзмека

с чертями, принявшими человеческий облик. Те приглашают нарта станцевать с их девушками, но просят его скинуть волчью шубу. Гот не соглашается. Страх чертей перед волком так велик, что бесовки взвизгивают, когда их касаются полы шубы. «Вероятно, — пишет А. З. Холаев, — упоминание в эпосе о шубе из шкуры волка служит отражением древнейших тотемическо-культовых воззрений у балкарцев и карачаевцев», и приводит поверье, согласно которому волки уничтожают бесенят [123а, с. 46].

Как рассказывают старики, волк сначала был в большой дружбе с человеком, но потом они рассорились. Тогда покровитель зверей Апсаты попросил у верховного бога Тейри разрешения взять волка пастухом своих стад. Тейри согласился, но волк, поддавшись хитрым уговорам лисы, перерезал часть стада Апсаты, и рассерженный бог прогнал его. «Но волки и сейчас приносят большую пользу. Если бы не они, бесы заполонили бы всю землю. Глаза волка не мигают, поэтому он, единственный из живых существ, видит чертей. Заметив рожающую чертовку, волк хватает бесенка, уносит его и съедает. Если в пустынном месте издали доносится женский или детский плач — это значит, что волк ест чертенка. Поэтому черти боятся волков, и в доме, где висит волчья шуба или шкура, не появляются. Чтобы уберечься от их козней и порчи, к люлькам детей подвешивали кусочки волчьей шкуры, зуб или череп волка» [142, 143, 156]. Повстречать в пути волка или собаку считалось доброй приметой, встреча с зайцем была предвестием неудачи [149].

Выше уже говорилось, что древним названием волка было слово *буд*. По мнению одного из информаторов, оно сменилось нынешним термином *бёрю* в результате запрета. *Буд* — вероятно, вариант общетюркского *боз*, *буз* «серый, сивый»; широко распространенное мужское имя *Бузжигит* означает, следовательно, «серый молодец», т. е. «молодец-волк, герой-волк».

Некоторые поверья балкарцев и карачаевцев идентичны поверьям соседних народов. Например, осетины считали, что медведь «когда-то был женщиной, которую бог за дурные дела превратил в медведя, и потому он не опасен для женщин. Если бы, против чаяния, медведь вздумал бы напасть на женщину, то ей следует остановиться и обнажить свою грудь, и он, узнав, что это женщина, не тронет ее» (43, с. 237). То же самое рассказывают и карачаево-балкарцы, прибавляя к этому рассказ о том, как медведь, утащив женщину в лес, несколько лет якобы сожительствовал с ней, пока ее не спасли охотники, найдя женщину в пещере, всю обросшую густой шерстью, так как медведь каждый день облизывал ее своим шершавым языком. Все рассказчики говорят, что освежеванная туша медведицы в точности напоминает тело женщины [142, 146; КММ, с. 17].

ЧЕРНОБУРАЯ ЛИСА (*къара тюлкю*). «Примечательно, что вплоть до 1940-х годов почти в каждом балкарском доме можно было найти пучок шерсти чернобурой лисы», — пишет А. Ж. Будаев, считая этого зверька одним из тотемов балкарцев и карачаевцев [30, с. 176]. Подтверждается такой вывод и данными нартского эпоса. Старший сын родоначальника нартов кузнеца Дебета — Алауган встречает

18 своих братьев в тот момент, когда они, подстрелив чернобурую лису, спорят, чья стрела убила ее. Алауган начинает бранить их, обращаясь к Шырдану, который, видимо, и подбил нартов убить лису (сам он нартом не является):

*Кет-кет, эл алдагъан, жер жалагъан, уй, аман Шырдан!
Дунияда адам излеп тапмагъан къара тюлкюню ёлтюрген!
Бу болгъан жерде да байлыкъ кюймейди,
Бу болгъан жерге да, ой, ач кирмейди!*

[Фонотека КБНИИ, касс. 46–5.]

Эх ты, всех обманывающий, землю лижущий (т. е. коварный),
ай, негодный Шырдан!
Черную лису, которую все ищут и не могут найти, убивший!
Там, где она (обитает), богатство не скудеет,
Там, где она (обитает), голода не бывает!

Именно в чернобурую лису обращается и вещая «мать нартов» Сатанай-бийче, чтобы спасти своего мужа Ёрюзмека, которого великан ударом волшебной войлочной плети обратил в собаку [73, с. 52–57].

ЛЯГУШКА (макъа). Убивать лягушек строжайше запрещалось [61, с. 42]. Спасти лягушку от змеи считалось великим благодеянием и приравнивалось к совершению паломничества в Мекку, и наоборот, человек, убивший лягушку, не обретал, как полагали, святости после паломничества [61, с. 42]. Отсюда бытующее до сих пор выражение: «Макъаны ёлтюрген бла хажини ёлтюрген бирди» – «Убить лягушку и убить хаджи – одно и то же».

Существует несколько вариантов сказки о женитьбе героя на лягушке. Вряд ли можно говорить о позднем заимствовании русской сказки о царевне-лягушке, поскольку многие детали карачаево-балкарской сказки отличаются от русской, да и записаны они от неграмотных стариков (в последний раз – в 1984 году, и информатор утверждал, что слышал ее от деда). Интересно поверье, по которому рана от «укуса» лягушки не заживет до тех пор, пока у осла не вырастут рога («Эшекге мюйюз чыкъгъынчы макъа къапхан сау болмайды») [48, с. 109].

ЛАСКА (агъаз). По сей день строго соблюдается запрет не только убивать, но и ловить или тревожить ласку. Считается, что ласка может жестоко отомстить обидчику, отравив своими экскрементами воду или молоко в доме [139, 142, 146]; что человека, убившего ласку, всю жизнь будут преследовать несчастья (ср. выражение: «Агъазны ёлтюрген онгмаз» – «Убивший ласку не преуспеет») [48, с. 113]. Записано описание «Агъаз тепсеу» («Танец ласок»), которую исполняли девушки – вероятно, тотемическая пляска [157].

РЫСЬ (сюлесин). Рысь считалась «носителем таинственной злой

силы и особо следовало остерегаться ее когтей» [70, с. 102], так как раны от рысьих когтей якобы никогда не заживают.

«Человек, который когда-то убил рысь, долго мучается перед смертью, — рассказывал один из информаторов. — Чтобы облегчить свою кончину, он должен носить с собой коготь убитой им рыси, и если ему показать этот коготь, человек сразу умирает. Помню, такое случилось с Непеевым Хажисмаилом. Он всю жизнь хранил рысий коготь, и когда ему, долго мучавшемуся перед смертью, показали его, сразу умер» [145].

Подобное поверье, видимо, надо рассматривать как порожденное уверенностью в том, что животные, как и люди, наделены бессмертной душой, и что душа рыси, пользуясь предсмертной слабостью человека, терзает душу своего убийцы, коготь же служит для нее отвлекающей приманкой — душа рыси вселяется в коготь, и человек умирает. Но самое главное, рысь ассоциировалась в сознании предков балкарцев и карачаевцев с миром мертвых и олицетворяла саму смерть (см. выше). Об этом говорят, на наш взгляд, и следующие данные.

Когда надежд на исцеление больного не оставалось, кто-нибудь из окружающих переряживался (к сожалению, не сказано в кого) и, поднеся к глазам умирающего рысий или барсучий коготь, спрашивал, видится ли ему что-либо странное. Если видений нет — значит, он еще проживет некоторое время, если они есть, то, значит, к нему уже явился *жан алыучу* «забирающий души» — некое существо, вестник смерти. Далее информатор рассказывает, что в детстве он с матерью отправился навестить больного старика. Мать спросила больного, как он себя чувствует, но тот не ответил — был уже в беспомощности. Тогда одна старуха надела костюм ряженого, взяла в руку лапу какого-то зверя и, встав перед умирающим, произнесла заклинание:

*Жер анасы сени кёрге чакъырады,
Умай-къызы кёр тёрюнде турады.
Атлан, атлан, атлансанг а,
Жансыз атха къаплансанг а* [76, с. 210].

Мать Земли зовет тебя в могилу,
Дева Умай восседает в могиле на почетном месте.
Отправляйся, отправляйся, отправился бы,
На коня, не имеющего души, возлег бы (т. е. на носилки).

Отметим упоминание в тексте древних богинь — Матери Земли и богини материнства *Умай* (о них см. ниже). По другому варианту этого же обряда, заклинание перед умирающим произносила знахарка, держа в руке засушенную лапу рыси; приведем его окончание:

*Кирсин жылы кёрюне,
Барсын тейрисине кёрюне,*

*Кёмюр болсун кьатында,
Ашы болсун башында [76, с. 211].*

*Пусть войдет в теплую могилу,
Пусть предстанет перед своим богом,
Пусть рядом с ним будут угли,
Пусть в головах у него будет пища.*

В афористичной форме страх перед рысью зафиксирован в выражении «*Сюлесин кесген сюелмез*» — «Кого задрала рысь, тот не поправится» [48, с. 108]. Представление о рыси как существе недобром, олицетворяющем саму смерть, отразилось и в тексте песни, которая сопровождала танец в честь бога диких животных Апсаты. Ему, после пляски, приносили в жертву козленка. Сварив мясо, каждый участник обряда должен был съесть кусок или хотя бы поднести его к губам. Участниками обряда были охотники и пастухи. Первые просили у него богатой добычи, вторые — сохранить стада от нападений хищников. В песне, в частности, говорится:

*Тейри берген малыбыз,
Апсатыды малны берген барыбызгъа.
Эчки, кьойду бергени,
Кийиклери кесини.
Унутмагъыз Апсатыны юлюшюн!
Жауу аны — кьан ичиучю сюлесин [76, с. 207].*

*Скот дарован нам божеством,
Тот, кто дарует всем нам скот — это Апсаты.
То, что он дарует нам — козы и овцы,
Кийики (дикие животные) — принадлежат ему самому,
Не забывайте долю Апсаты!
Его враг — пьющая кровь рысь.*

Рысь, которая, как одно из диких животных, должна была бы подчиняться Апсаты, названа «его врагом». Вероятно, по той причине, что божество, снабжающее охотников добычей, не допускающее нападений на стада, божество доброе и человеческое, мыслится как антагонист смерти и существа, которое олицетворяет смерть.

Запрещалось также убивать ежей (*кирпи*). Поверье, по которому еж происходит от свиньи (выражение: «*Кирпи тонгузну бурнундан тюшгенди*» — букв.: «Еж выпал из рыла свиньи»), видимо, основано на некоторых усматриваемых сходствах — иглы и щетина, форма тела; ср. также *кирпи* «ёж» — *кирли* «грязный». Если в саду или в огороде заводились ежи, это считалось доброй приметой (КБМ, с. 15).

Как подчеркивают информаторы, особенным почитанием поль-

зовались животные с белой окраской, они считались священными. Поэтому, по мнению балкарцев и карачаевцев, их убийство влекло самые тяжчайшие последствия, бог зверей Апсаты жестоко мстил за них. Называют белого волка, белого оленя, белого тура, белую змею. Х. Х. Малкондуев, упоминая об этом воззрении, со ссылкой на других исследователей подчеркивает широкое распространение культа белых животных у многих тюркских и кавказских народов; по древним представлениям тюрков, царь любого вида животных обязательно должен был иметь белую окраску [69, с. 40].

Домашние животные. Судя по имеющимся материалам, наибольшим почитанием из всех домашних животных у предков балкарцев и карачаевцев пользовался конь (ат). Это и неудивительно — для тюрков-степняков коневодство было основным занятием, так же и для их потомков. По сведениям дореволюционных исследователей, в пореформенный период, например, на душу населения в Балкарии приходилось гораздо больше лошадей, чем в любом другом районе Северного Кавказа, а в основном центре разведения коней — Чегемском обществе «в среднем на двор приходилось 32 единицы конского поголовья» [99, с. 231–232]. О традиционности занятия коневодством свидетельствует и нартский эпос балкарцев и карачаевцев, в котором почти всегда целью набегов является угон табунов.

Конь считался умнейшим из всех животных, и даже вещим. Считалось, что скакун не прибегает к хозяину, позвеневшему уздечкой, потому, что знает, что поездка будет неудачной.

Кроме всего прочего — верховой езды, использования в качестве тягла и т. п., карачаево-балкарцы, как и все тюрки, употребляли конину в пищу. Генрих-Юлиус Клапрот писал о карачаевцах: «Старым негодным лошадям они обрезают хвост и гриву и пускают в лес на подножный корм, отчего те очень жиреют. Зарезав их, они сохраняют мясо в сушеном виде до зимы или же отделяют от сухожилий и набивают в кишку. Этот род колбасы считается у них лакомством, которым они угощают друзей» [9, с. 249]. Л. И. Лавров приводит сообщение грузинского летописца XVIII века Вахушти, что у балкарцев кушающие свинину считались христианами, а кушающие конину — магометанами [63, с. 118].

Конину балкарцы и карачаевцы едят и сейчас, но редко; это запрещалось муллами, которые говорили: «Конь наравне с человеком участвует в сражениях, поэтому есть его мясо грешно» [145, 148, 152]. Это вроде бы противоречит сообщению Вахушти, что кушающие конину считались магометанами, но на самом деле противоречия нет. Вахушти описывал ситуацию XVIII века, период борьбы между еще не полностью ассимилированным, нерасторженным в язычестве христианством, и исламом, которая растянулась до середины XIX века. Победившим сторонникам ислама основным препятствием представлялись многочисленные языческие культы и обряды, в которых конь играл важную роль, в том числе, видимо, и в качестве поминальной пищи. Это и вызвало отрицательное отношение мулл к употреблению конины.

В одном из сказаний говорится: «Нарт, погибший в битве с врагами, становился приближенным Тейри. Каждый из нартов, принося жертву, относил и клал на его могилу долю погибшего. Ежегодно, до пяти лет, в месяце *хычауман* (май), резали белого жеребца, варили его мясо возле могилы и ели. Потом, став в круг, плясали вокруг могилы» [76, с. 45].

Причерноморские скифы, как сообщал Геродот, после похорон царя давили пятьдесят его слуг и пятьдесят самых красивых лошадей. Вынув внутренности, они наполняли трупы мякиной, зашивали их и устанавливали этих мертвецов на чучелах коней вокруг могилы. Французский исследователь Ж. Дюмезиль отмечал отголоски этого обряда в эпосе осетин, и что аналогичные обычаи существовали у тюрко-монголов и в средневековом Китае [37, с. 127, 313]. Примечательно, что в карачаево-балкарском языке кляча называется *салам алаша* «соломенная лошадь». Видимо, первоначально так с пренебрежением называли слабую, заезженную лошадь, сравнивая ее с чучелом, а затем, уже потеряв пренебрежительный оттенок, словосочетание стало означать «кляча».

Насколько почитаемым животным был конь, видно из сообщения Е. З. Баранова, который писал в 1897 году о балкарцах, что, по их мнению, злые оборотни – обуры принимают вид «кошек, собак и других зверей для того, чтобы легче причинить человеку или его скоту, за исключением лошадей, всяческий ущерб» [46, с. 170]. Старики говорят, что конь обладает способностью видеть нечистую силу – различных демонов, чертей и т. п., чем и объясняют то, что иногда, без видимой причины, кони пьются, храпят, не желая идти [139, 142, 148].

По рассказам информаторов, передающим слышанное ими от своих отцов и дедов, еще в не столь отдаленные времена коней хоронили вместе с хозяевами. Но подобной чести удостоивался не всякий конь, а только отличавшийся особой привязанностью к своему хозяину, верностью. Такими чертами отличались, как говорят, кони, у которых углы глаз были удлинненными, а на груди было два завитка шерсти, которые назывались *къанатла* (крылья); эти кони ценились очень высоко [145, 146].

Некая небесная женщина, новорожденных детей которой уносила и съедала страшная птица Анкар, взмолилась к Тейри, и он обратил ее в белую кобылицу, забеременевшую от облака. Так она родила Гоначхира, который впоследствии стал знаменитым охотником. Он первым и приручил дикого коня. Происходило это, по мифу, в верховьях реки *Балыкъ* (Малки). Впоследствии, состарившись, Гоначхир вместе со своим конем скрылся в водах озера, которое с тех пор носит его имя (КММ, с. 39–41).

Бить коня по голове строжайше запрещалось, говорили: «*Атны башы – кюндю*» – «Голова коня – солнце». Лошадиный череп обладал, по всеобщему убеждению балкарцев и карачаевцев, магическими свойствами: если наступала засуха, нужно было опустить в реку подвешенный на веревочке череп коня, и после этого якобы начинался вскоре проливной дождь, и лил, не переставая, до тех пор,

пока череп не вытаскивали. Однажды череп унесло течением, и под нескончаемым дождем все скошенное сено сгнило [145, 152; КММ, с. 37–38]. Описанный обряд относится, видимо, к имитативной магии – череп коня (солнце) опускается за дождевые тучи (река).

Череп коня применялся и в качестве оберега. До наших дней дожило обыкновение вывешивать его на шесте или на кольях плетня, чтобы предохранить урожай от «дурного глаза» [10, с. 92]. Отчетливые следы почитания коня проглядывают в нартском эпосе. К. Г. Азаматов, касаясь этого вопроса, отмечает сказание, в котором крылатый конь Гемуда ударом груди пробивает скалы – образуется Чегемское ущелье, ударом копыта пробивает щель в земле – появляется озеро Чирик-кёль, на лету раскалывает надвое вершину Эльбруса [10, с. 92; 73, с. 148–152].

Во всех без исключения сказаниях о подвигах Алаугана и его сына Карашауа конь, как и в эпосах всех тюркских народов, – «покровитель и руководитель хозяина, превосходящий его в даре предвидения, быстроте реакции в сложных ситуациях, обладающий твердой волей, подчиняющей себе всадника в минуты, когда тот проявляет слабость» [64, с. 124–125], т. е. фактически выступает в качестве покровителя героя, как и другие тотемы, а также и в качестве мироустроителя (образование озер, ущелий, гор). Крылатый конь Гемуда обладает и способностью к перевоплощению. А. И. Алиева пишет: «Свойство коня эпического героя принимать любой вид – то богатырского скакуна, то захудалой клячи – уникальная черта карачаево-балкарского эпоса» [46, с. 69]. Вероятно, это также остаток тотемистических представлений. Более того, в одной из дореволюционных публикаций Гемуда изображен в качестве животного, олицетворяющего все четыре стихии: «...с боков коня подымались огромные орлиные крылья; хотел Генджакешауай поправить нахвостник – смотрит, вместо хвоста – длинный рыбий хвост» (64, с. 181); добавим, что в некоторых эпизодах конь этот огнедышащий и питается железными опилками (КММ, с. 42).

Следы почтительного отношения к коню сохранились и в пословицах и поговорках: «Ат — эр кишини къанатыды» — «Конь — крылья мужчины», «Ат муратха жетдирир» — «Конь доставит к мечте» [48, с. 81]. Циничного человека одергивают, приводя поговорку: «Тону-нга тёшек деде, атынга эшек деде» [75, с. 62] — «Не называй свою шубу матрацем, не называй своего коня ослом».

Интересно, что слово ат означает в карачаево-балкарском языке и «конь», и «имя». Объяснение этому, видимо, в том, что пока ребенок находился под покровительством матери, у него не было ни имени, ни собственности. «Многие сказки кочевых народов начинаются с того ответственного в жизни героя момента, когда он просит у отца дать ему имя, оружие и коня» [94, с. 78]. Таким образом, получить коня означало одновременно получить и имя. Об этом же говорит и поговорка «Ат атагъан атха миндирир» — «Нарекающий именем сажает на коня» [48, с. 462]. В наше время он дарит крестнику рубашку — видимо, это отголосок древнего обычая дарить доспехи. В нартском эпосе богатыря Ёрюзмека в детстве зовут Волчонком

(он был подобран в тот момент, когда сосал молоко пойманной им и побежденной волчицы), и настоящее имя он получил только когда повзрослел [76, с. 30–31].

Несмотря на то, что в карачаево-балкарском языке богато представлена коневодческая терминология, в том числе названия мастей, наиболее популярными во всем фольклоре, во всех его жанрах являются гнедые (*тор, тору*) или темно-гнедые (*къаратор*). Вероятно, предки балкарцев и карачаевцев в основном разводили коней именно этой масти, и обладание гнедым стало неременной чертой характеристики героя, фольклорным штампом.

Интересно, что, как свидетельствует «Этимологический словарь тюркских языков» Э. В. Севортыяна, общетюркское слово *байтал* «кобылица, кобыла» до сих пор, несмотря на усилия многих языковедов, не имеет удовлетворительного объяснения. И вполне возможно, что причиной тому – поиски решения только на основе языковых данных, без учета того влияния, которое оказывали мифологические воззрения на формирование языка, в особенности на появление новых слов. В этой связи можно высказать предположение: слово это появилось на одной из стадий развития шаманизма. Известно, что болезни рассматривались как следствие того, что душу человека похитили злые духи. И обязанностью шаманов было, путешествуя по ветвям мирового дерева (поскольку вселенная представлялась в виде огромного дерева), найти, отобрать и вернуть эту душу больному. С течением времени шаманы стали «путешествовать» на птицах и животных – гусях, орлах, воронах, а чаще всего на оленях, с началом коневодства – на конях. Бубен шамана, в который он бил колотушкой во время камлания, символизировал то животное или птицу, на котором он путешествовал.

Известно также, что мировое дерево называется у многих народов «шаманским». Как будет показано далее, мировое древо представлялось предкам балкарцев и карачаевцев золотой ивой (*алтын тал*). Наше предположение состоит в следующем: не могло ли случиться так, что название священного дерева шаманов (*бай тал* «священная ива») было перенесено сначала на оленя, а потом и на кобылу? Например, в языке звенков слово *байтахун* означает «яловая важенка» (что отмечено в словаре Э. В. Севортыяна). Важно, что и в этом случае речь идет о самке. Шаманы тувинцев, например, обращаясь к бубну, говорили: «Внемли, мой конь-маралуха». Замена в верованиях оленя конем отмечена археологами – в курганах Пазырыка на Алтае с покойником в могилу положен конь в маске оленя [23, с. 76–96]. Замена, видимо, совершалась и ранее, а весь процесс выглядит так: *бай тал* (священная ива) – маралуха – кобылица (*байтал*).

Несомненно, с шаманизмом же связан миф о *нарт тыякъ* – это можно перевести и как «нартский посох» и как «палка нартов». Бог-кузнец Дебет изготовил и дал своим потомкам красную палку, запах которой исцелял нартов, но для эмегенов был губителен, сеял среди них болезни. Поэтому эмегены, страшные великаны, вековечные враги нартов, боялись ее как огня. Записаны тексты заклинания,

с которым обращались к ней перед битвой, и гимна в ее честь. В них палку (посох) именуют «дарованной богом нартов», «исцеляющей хвори», «посохом жизни», а самое интересное – «копытом коня дульдур» и «челюстью старой оленихи» [76, с. 148].

Дульдур – кличка мула, на котором, по мусульманским легендам, ездил халиф Али, зять пророка Мухаммада; так часто называются богатырские кони в фольклоре многих народов, исповедующих ислам. Именования палки «копытом коня» и «челюстью оленихи» неслучайны. Енисейские кеты, например, именовали шаманскую колотушку «ногой» бубна; тюрки, например хакасы и тувинцы, делали ее из рога марала или лося, алтайцы деревянную палку обтягивали шкурой с ноги лося, марала, дикого козла, на ее рукояти вырезалось изображение головы какого-нибудь животного [23, с. 95–96]. Вероятно, предки балкарцев и карачаевцев украшали рукояти шаманских колотушек изображением головы тотемных животных, в данном случае оленихи, совмещая это с представлением о колотушке, как о копыте коня. Позже колотушка стала осмысляться как плеть – отсюда частые в фольклоре упоминания о войлочной плети, ударом которой можно превратить человека в животное (см. ниже).

Почитание коня, надделение его почти человеческим разумом дожило до наших дней. Часто можно услышать от стариков рассказ о конях, которые не желали спариваться со своими матерями. Если их обманом заставляли сделать это, они бросались потом со скалы или умирали от разрыва сердца [142, 147, 152]. Отсюда поговорка: «Аман ажир анасына ёч» – «Никчемный жеребец с матерью спаривается» [75, с. 134].

БАРАН (къочхар; овца – къой). Данные, свидетельствующие о наличии культа барана у балкарцев и карачаевцев, приводит К. Г. Азаматов: на шею барана, в отличие от коровы, скажем, никаких амулетов не вешали, ибо сам живой баран считался оберегом от всяких злых сил; новорожденному ребенку мазали лицо кровью жертвенного барана – «видимо, чтобы оберечь ребенка, чтобы ему передалась магическим путем сила, заключенная в баране»; одним из главнейших элементов орнамента на войлочных коврах – кийизах являются къочхар мюйюз «бараныи рога»; изображение это, как и сами рога, которые закапывались под пол при строительстве дома, видимо, «были призваны ограждать дом от любого несчастья» [11, с. 155–156]. Неслучайным явлением считает стилизованное изображение бараньих рогов на коврах и Е. Н. Студенецкая, причем, по ее мнению, это наиболее распространенный элемент орнамента [104, с. 213–214]. Существовало и существует обыкновение прибавать над входом в жилище или на воротах бараныи, турыи, олении рога.

Как известно, одним из важных тотемистических обрядов был обряд поедания мяса почитаемого животного, что рассматривалось как причащение тотему [67, с. 418–432]. Пережитком такого обряда можно, видимо, считать церемонию разделывания и раздачи за столом половины бараньей головы, которую, комментируя при этом свои действия, исполнял старший из присутствующих. «Спе-

цифика этого блюда состоит в том, что оно не ассоциируется ни у кабардинцев, ни у других соседних народов (например, у балкарцев) с чьим-либо паем лично, хотя и ставится перед старшим из гостей» [27, с. 68].

В одном из мифов говорится: «В давние времена праотец баранов однажды украл золото. Воровство в ту пору было делом неслыханным. То, что баран украл золото, заметил только праотец растения *пулгура* (зонтичное растение, из которого делали дудки. — М. Д.). Теперь, боясь, что *пулгура* расскажет о позорном поступке их предка, овцы стараются извести ее, и где бы она им ни попадалась, съедают до самого корня. *Пулгура*, зная об этом, растет на недоступных для овец местах. И теперь, когда пастух начинает играть на дудке, сделанной из стебля *пулгура*, мелодию *къой тартыу* (овечий наигрыш), овцы собираются вокруг него». В древности, говорится далее, овца называлась *алтын* (золото), а свое нынешнее название *къой* получила потом [31, с. 15]. Вероятно, дело обстояло как раз наоборот, и «золотом» овец называли потому, что само слово «овца» попало под запрет.

КОЗЕЛ (теке; коза — *эчки*). Человек, который должен был веселить присутствующих на свадьбах или других торжествах, выступал в войлочной маске, одетый в шкуру козла. Ряженный так и назывался — теке. Возможно, это отголосок тотемистических или охотничьих плясок; последние, в свою очередь, возникли в глубокой древности из приемов маскировки [8, с. 57]. Баран, и в особенности козел, — символ плодородия в мифологиях многих народов [104, с. 214]; видимо, этим объясняется то, что в жертву богу молнии и плодородия *Чоппе* балкарцы и карачаевцы приносили козленка [61, с. 40]. При этом, в тот же пореформенный период, например, коз у балкарцев было немного, их «держали для молока, пуха и как вожakov овечьих стад» [99, с. 230]. Конечно, в более ранние времена их могло быть и больше. Но предпочтение овец все же сказывается достаточно ярко (ср. поговорку: «*Къойну Аллах жаратды, эчки уа жолдан къошулду*» — «Овцу создал Аллах, коза присоединилась по пути»). Для предков балкарцев и карачаевцев разведение коз было, видимо, занятием хотя и традиционным (у коз есть даже свой мифологический покровитель — *Маккуруш*), но второстепенным, в отличие от коневодства и овцеводства.

БЫК (*бугъа*, *ёгюз*; корова — *ийнек*). Один из информаторов говорил, что, как он слышал от стариков, в Карачае некогда поклонялись теленку (*бузоу*), но каких-либо подробностей сообщить не смог [145]. Бык играет важную роль в мифологии балкарцев и карачаевцев, в образе быков олицетворяются мощные стихии природы; персонаж основного мифа также имеет отчетливые черты, показывающие его связь с мифологическим образом быка (см. ниже).

СВИНЬЯ (*тонгуз*, *чочха*; хряк — *къабан*). Еще в начале XIX в. балкарцы и карачаевцы, как свидетельствуют информаторы и как сообщали многие исследователи и путешественники, употребляли свинину [9, с. 94, 207, 246]. Считалось, что если прибить над порогом кабанью голову и держать под притолокой 4 или 8 свиных ножек, в доме не

переведется изобилие. Когда приезжал гость, свиную ногу клали на край стола, веря, что стол всегда будет богат. Кабаний клык считался талисманом, сами свиньи рассматривались как звери, находящиеся под особым покровительством бога диких животных Апсаты. Перед первой пахотой бросали в огонь кусочек свиной кожи, веря, что запах горячей кожи будет приятен находящимся в ином мире богатырям-нартам, которые попросят у верховного бога Тейри ниспосылать дожди на поля, а Апсаты извабит посевы от поправки их свиньями [76, с. 206–207]. Год свиньи, последний в 12-летнем животном цикле, считался урожайным, сытным, о чем гласит и поговорка: «Тонгуз жыл — мелхум жыл» — «Год свиньи — год изобилия» [131, с. 305].

СОБАКА (ит, кобель — парий, сука — гатча). Уверенно можно говорить о бытовании культа собаки, пережитком которого являются названия первой рубашки, которую шили младенцу, — итлик кёлек «собачья рубашка», и волос от первой стрижки — итлик чач «собачьи волосы»; их хранили вплоть до возмужания ребенка [132, с. 86]. Возможно, это реликт древнего представления о происхождении людей от собаки; вероятно, в этногенезе карачаево-балкарцев принял участие какой-то род, который возводил свое происхождение к собаке (т. е. к человеку, имевшему «собачье» имя).

Чтобы ребенок рос здоровым, проводили обряд пеленания на месте, где любила отлеживаться собака; с той же целью три девушки относили ребенка на вершину холма и там прикрепляли к его пеленке амулет — косточку от собачьей челюсти, после чего несколько раз раскутывали и закутывали младенца [132, с. 84]. Ребенка с язвами на голове пеленали на месте, где была закопана дохлая собака, несколько раз проводя при этом по его голове старым гребешком — видимо, для того, чтобы магическая сила собаки впиталась в язвы и исцелила их [135, 136, 143]. Вера в магическую силу, которой якобы обладает собака, отражается и в другом обряде: чтобы остановить дождь или ветер, пекли пирог с начинкой из сыра и клали на то место, где был закопан дохлый щенок [145].

В старинной песне «Сарыбий и Карабий», действие которой происходит не позднее XVII века, рассказывается о том, как сваны, связав пастухов, угнали отару князя Айдабола. Но старый пастух обратился к своей собаке «на собачьем языке» и велел ей бежать в село; если там дадут ей пищи, не есть ее, а скрестись в дверь комнаты, где хранилось оружие. Собака в точности выполнила приказ пастуха, повествуется в песне, и сыновья Айдабола — Сарыбий и Карабий, пустились в погоню и отбили отару [79, с. 99].

Примечательные сведения приводит К. Азаматов: «Балкарцы верили, что душа мертвого человека вселяется в собаку. Поэтому они прогоняли собаку, которая начинала выть около дома, считая, что в доме этом обязательно кто-нибудь вскоре умрет» [11, с. 92]. Кроме того, считалось, что на том свете собака будет защищать своего хозяина, когда ангелы начнут допрашивать о его грехах, а кошка, наоборот, будет обвинять его в самых мелких прегрешениях — «ты однажды согнал меня с постели, в другой раз забыл налить мне молока» и т. д. [136].

Интересно, что наиболее точные параллели верованиям и обрядам, приведенным здесь, мы находим у киргизов: олениха считалась прародительницей одного из киргизских родов; изображение бараньих рогов на коврах у киргизов называется так же — *кьочхар мюйюз*; обычай вывешивать во дворе рога горных баранов; если дети умирали, то рубаху новорожденного надевали на голову следующего ребенка (предварительно), она называлась *итлик кёйнек* (собачья рубашка); больного ребенка киргизы клали на место, где лежала собака; чтобы обнаружить вора, сжигали волчью жилу [26, с. 12, 16, 17, 20] и т. п.

ПТИЦЫ И НАСЕКОМЫЕ В ВЕРОВАНИЯХ

Многочисленны материалы, показывающие роль птиц в верованиях балкарцев и карачаевцев. К сожалению, никто из исследователей этого вопроса не касался. Очень популярен в карачаево-балкарском фольклоре сюжет о схождении героя в нижний мир и его вызволении орлицей в благодарность за спасение им орлят от страшного дракона. По пути в средний мир (мир людей) герой кормит орлицу мясом быков или буйволов и поит ее их кровью, а когда те заканчиваются — своей плотью и кровью. Орлица догадывается об этом и уже на земле выплевывает их и залечивает раны богатыря. Отметим, что и в нижнем мире орлица, узнав о том, что дракона убил этот человек, несколько раз проглатывает и исторгает героя, и он каждый раз становится краше и сильнее, чем до того [73, с. 84–99].

Согласно одному из поверий, орлица в первый раз высиживает не птенцов, а двух щенят, которых тут же съедает. Если успеть спасти их, они становятся крылатыми собаками — *самырами* [147]. По мнению В. И. Абаева, название этих собак происходит от тюркского *самур* «соболь»; осетинское *самургуй* «могло означать либо «соболевидная собака», либо «собака, применяемая для охоты на соболя». Термин вошел во многие языки — персидский, армянский, арабский, грузинский, кабардинский (6, т. 3, с. 29). Орел связан и с образом верховного бога Тейри (см. ниже).

ВОРОНА (къаргъа). Добрым предзнаменованием считалось у балкарцев и карачаевцев увидеть ворону с белой отметиной (*ала къаргъа*). В одной из древних песен говорится:

Башыбыздан а бир ала къаргъа кычырсын да!

[Фонотека КБНИИ, касс. 8–7.]

А над нашей головой ворона с белой отметиной да прокричит!

Крик вороны с белой отметиной предвещал удачу и счастье; то же пожелание встречается и в колыбельных:

Бёленген кьолларынг ычхынсын.

Башынгдан иги кьаргъа кычырсын! [76, с. 254].

*Руки твои запеленутые пусть развяжутся,
Над головой твоей добрая ворона пусть прокричит!*

Черная ворона является спутником и вестником покровителя воинов, бога молнии Элии. В песне «Элия» об этом говорится:

Къара кьаргъа жол нёгерлик этерикди, Элия! [76, с. 148].

Черная ворона – спутник наш в дороге, Элия!

В некоторых текстах ворона представлена как заступница, охранительница. В «Песне охотников на зубра» говорится:

*Аман кьушла кьоймайла, башыбызда ойнайла,
Къара кьаргъа ойнасын, бизге палах кьоймасын!*

[Фонотека КБНИИ, касс. 64–6.]

*Недобрые птицы досаждают, над нами парят,
Пусть парит черная ворона, пусть к нам беду не подпускает!*

Как птица-трупоед ворона рассматривалась в качестве посредника между живыми и мертвыми; поэтому крик вороны возле дома толковали как предвешание чьей-то смерти, возле кошары – считали, что падет скот [148]. В. Прёле писал о карачаевцах: «Когда каркает ворона, люди говорят: «Она предвещает будущее» [146, с. 314]. Выражение «Аны кьазыгына кьаргъа кьоннганды» – «На кол его плетня села ворона» употребляется, когда хотят сказать: «Близка его кончина» или «Дела его плохи».

Название вороны (кьаргъа), вероятно, однокоренное со словами кьаргъыш (проклятие) и кьаргъаныу (клятва). В отличие от вороны, ворон (кьузгун) считался недоброй птицей. Человеку, легко впадающему в панику, склонному предрекать неприятное, говорят: «Кьузгун кибик, не кычыраса?» – «Что ты каркаешь, как ворон?». Выражение «Ол кьаргъа-кьузгун тилни биледи» – «Он знает язык ворон и воронов» означает: «Он знает язык птиц». Есть и выражение «кьуш тилин билген», означающее «знающий птичий язык», но это же словосочетание можно перевести как «знающий язык силы». Об упомянутом выше религиозном деятеле Али Энееве есть песня, в которой утверждается, что он знал «язык диких зверей и птиц» (КБМ, с. 21).

Неприятной птицей считалась сорока. Это отражается, например, в поговорках: «Чыпчыкь бийи – чыкьынжик» – «Повелитель птиц – сорока», которую употребляют, имея в виду человека, незаслужен-

но претендующего на высокое место, и «Къушну хыйлачысы — чыкъынжик» — «Хитрейшая из птиц — сорока» — о болтливом человеке, мнящем себя хитрецом [48, с. 124]. Другое именование сороки — сауусхан. Напомним загадку «Узункъуйрукъ сауусхан — къазандагъын тауусхан (половник)» — «Длиннохвостая сорока опустошила казан» (ср. казахское: саускъан — сорока).

ЛЕБЕДЬ (къанкъаз). Общеизвестно почитание лебеда тюркскими народами, в частности, живущими на Алтае и в Сибири. По мнению Н. А. Алексеева, лебедь был тотемом некоторых родов в составе якутов, телеутов, челканцев, кумандинцев, качинцев, тувинцев [12, с. 111–116].

Возможно, карачаево-балкарское название лебеда происходит от хан + къаз (гусь) и означает, таким образом, «царский гусь». Но общетюркское название этой птицы (гуу, хуу, къуу, куу) сохранилось в названии перины — къуу тёшек. Возможно, и имя второго сына прародителя нартвов Дебета — Гуу связано с почитанием лебеда; не случайно он, горюя по нечаянно убитому им брату, превращается в чаику. Очевидно, это поздний вариант — судя по имени, он должен был, по древним вариантам сказания, превратиться в лебеда [88, с. 423]. Убивать лебеда запрещалось [139, 141]. Запретными для убийства были также филин, голубь, ласточка, журавль.

ФИЛИН (байкъуш — «священная птица, божья птица»). В 1897 году Е. З. Барановым был опубликован текст под названием «Коварная жена».

...Жена пророка Нох (библейский Ной) влюбилась в его молодого ученика. Тот был не прочь обмануть своего учителя, но боялся, что какая-нибудь птица увидит их и донесет пророку. Жена приласкалась к Ноху и уговорила его собрать всех птиц и уничтожить их. Нох протрубил в трубу, и все птицы слетелись к нему, кроме филина, который явился только на третий день. Рассерженному его опозданием Ноху филин сказал, что был занят — считал живых и мертвых, и что мертвых оказалось больше, так как он причислил к ним и глупых мужей, слушающих советы своих жен. Нох понял, что слова филина относятся к нему, и отпустил птиц [46, с. 158]. То, что филин знает, почему Нох собрал птиц, и к тому же поучает самого пророка, т. е. признание его мудрейшей из птиц, очевидно, связано с почитанием его предками балкарцев и карачаевцев. Почитаемой птицей считалась и сова (КММ, с. 23).

Запрет убивать голубей информаторы объясняют тем, что в их образе на землю спускаются ангелы и что их воркование — не что иное, как славословие богу [148]. Говорили: «Кёгюрчюн — огъурлу-лукъну саугъасыды» — «Голубь — дар (вестник) добра» [48, с. 124]. Можно думать, что это поверье и связанное с ним почитание голубя появилось под влиянием христианства или ислама. Но не исключено, что голубь почитался и ранее: в нартском эпосе именно голубь соглашается лететь к нартам, чтобы сообщить о том, что богатырь Сосурук умирает, смертельно раненный в игре с колесом; нарт, обращаясь к нему с просьбой, называет голубя «самой почитаемой из птиц» [73, с. 103].

ЛАСТОЧКА (къарылгъач). По одному из мифов, когда во время всемирного потопа в Ноевом ковчеге оказалась течь, Нох обещал тому, кто сумеет заткнуть ее, любую награду. Змея заткнула дырку от выпавшего сучка хвостом. Когда ковчег остановился на вершине Эльбруса (в 1879 году П. Остряков писал в примечаниях к записям карачаево-балкарских нартских сказаний: «Горцы положительно убеждены, что Ноев ковчег остановился на Эльбрусе» [46, с. 48]), змея попросила у Ноя разрешения питаться кровью существа, которое сама выберет, и отрядила комара, чтобы тот узнал, у кого самая сладкая кровь. Комар вернулся и только хотел сказать «адам» (человек), как проворная ласточка на лету вырвала комару язык, и он смог сказать лишь «а-а». Разозленная змея успела вцепиться ласточке в хвост, она рванулась и улетела, но хвост у нее так и остался раздвоенным. «А-а», которое повторял комар, было истолковано как «макъа» (лягушка), и с тех пор змеи питаются лягушками [145]. По одному из мифов, когда изгнанные из рая Адам и Ева расстались, вместе их свела именно ласточка (КММ, с. 23).

УДОД (байрым эркек). Считалось, что убить удода – значит навлечь на себя беду [136, 148]. Название этой птицы переводится как «петух Байрым», т. е. девы Марии, которая под именем Байрым вошла в карачаево-балкарский языческий пантеон в качестве покровительницы материнства. Интересно, что соседние народы именуют удода сходно: осетины – «курочка Марии», сваны – «хохлатая Мария» [6, с. 68]; в мифологии вайнахов удоуд является птицей богини плодородия и материнства Тушоли и называется «курица Тушоли» [34, с. 38]. Запрещалось также убивать или беспокоить летучих мышей, скворцов, синиц, кукушек [138, 141, 142].

ПЕТУХ – единственная из домашних птиц, которая, возможно, пользовалась почитанием. Трудно сказать, вследствие ли табуации или по какой-то другой причине петуху в карачаево-балкарском языке так «повезло» с названиями – их целых шесть (хораз, къыт-тай, гугурукку, адакъа, тауукъ эркек, къычырыучу). Не в каждой местности они употребляются одинаково широко, но значение их известно всем.

В недавнем прошлом балкарцы и карачаевцы применяли такой обряд: чтобы обнаружить утопленника, шли по берегу реки, неся с собой петуха и время от времени сдавливая его руками. Если петух кричал, останавливались и обшаривали в этом месте дно реки баграми [76, с. 208]. «В петуха или курицу переселяется душа мужчины и женщины после смерти», – считали сваны. У них отмечен любопытный обычай поисков души убитого по законам кровной мести. на месте совершившегося убийства носили петуха, и, когда птица кричала, считалось, что душа найдена [103, с. 109–110].

Обряд поисков утопленника, вероятно, порожден тем же представлением; выше мы уже упоминали о примете, согласно которой, если курица кричала вечером по-петушину, это предвещало смерть одного из домочадцев, и, чтобы предотвратить, ее, нужно было перебросить курицу через крышу дома и зарезать – вероятно, для того, чтобы душе человека, уже собравшейся покинуть тело,

из-за отсутствия нового обиталища пришлось переменить намерение.

МУРАВЕЙ (гумулжук). Большим благодеянием считалось у балкарцев и карачаевцев спасти муравья, например, из воды — ведь муравьи, как говорил один из информаторов, живут, как и люди, государством, у них есть свой город и свой царь, они ведут войны. Разорять муравейники запрещалось — считали, что из-за этого погода испортится и наступит долгое ненастье. То же самое говорили относительно пчел [142, 147].

ПАУК (губу). Не трогали и паука, жившего в доме, веря, что благодаря ему в доме не переведется изобилие (его так и называли — *ырысхы губу* «паук достатка»). Такому отношению к насекомому способствовала и пришедшая с исламом легенда, согласно которой паук спас пророка Мухаммада, скрывавшегося от врагов в пещере, затянув ее вход паутиной. Преследователи ушли, не заглянув внутрь [138].

БОЖЬЯ КОРОВКА (таплыхан). Наибольшим почитанием до сих пор пользуется именно это насекомое. Божью коровку нельзя не только убивать, но даже и стряхивать, если она сядет, скажем, на рукав — можно только подталкивать травинкой, пока она не сползет или не улетит; все это просто из боязни причинить ей вред, хотя никто из информаторов не говорит, что за вред, причиненный насекомому, ожидалась какая-либо кара. Считалось, что божья коровка своим поведением может предвозвестить приезд близкого человека, находящегося в отлучке. Ребенок, на которого села божья коровка, произносил в таком случае припевку:

<i>Таплыхан, уч да кет,</i>	Божья коровка, улети,
<i>Атта келе, уч да кет!</i>	(Если) отец едет, улети!

Если насекомое улетало, верили, что ожидаемый человек уже близко, если сползало — встреча будет нескорой. Другую припевку исполняли, когда ожидалась роды — это также загадывалось детьми:

<i>Таплыхан, таплыхан,</i>	Божья коровка, божья коровка,
<i>Жаш тууса — уч да кет,</i>	Если родится мальчик — улети,
<i>Къыз тууса — тюш да кет!</i> [138, 143].	Если родится девочка — сползи!

Это красивое насекомое являлось, по мнению В. Н. Топорова, символом солнца в мифологиях индоевропейских народов, а также было связано с целым рядом мифов. Названия божьей коровки у этих народов указывают на «скот, принадлежащий богу или некоему божеству»; мифологический образ божьей коровки связан и с основным индоевропейским мифом о похищении коров бога-громовержца его противником. Болгары, поляки, румыны, литовцы называют это насекомое точно так же — «божья коровка», немцы — «овечка бога» или «солнечный теленок» и т. д. [85, с. 90].

Карачаево-балкарское название насекомого (*таплыхан*) происходит от *таплык* «пятнистое» + *анг* «существо».

В заключение приведем один из этиологических мифов. «После потопа (*туфан*) повелителем мира стал *Нух-пайгамбар* (пророк Ной). И стала одолевать его страшная болезнь – в его теле завелись черви, которые грызли его день и ночь. Никто не мог излечить его. Наконец Нух отнесли в пещеру и оставили там, так как никто не мог подойти к нему из-за страшного зловония, исходившего от его тела. Нух долго лежал в пещере, и вдруг стал поправляться, и вот в его плоти осталось только три червя. Один превратился в пчелу (*бал чибин*), второй стал тутовым шелкопрядом (*чилле кьурт*), а третий упал в кем-то принесенное пророку молоко и заквасил его. Нух выпил его и окончательно выздоровел. Этого червя называли *гыпы* (кефирный грибок). У человека, пьющего молоко, заквашенное *гыпы*, столбняка не бывает» [156].

В. Я. Пропп писал: «На самых ранних ступенях экономического развития человек еще почти не производит, но только берет у природы, он ведет хищническое, потребительское хозяйство. Поэтому первые вещи, вещи, ведущие к культуре, он не представляет себе сделанными, а только взятыми насильно. Первый огонь похищается. Похищаются и приносятся с неба первые стрелы, первые семена и т. д.» [95, с. 351]. Видимо, этим объясняется поверье, что кефирные грибки нужно непременно украсть – иначе они якобы не приживаются, гибнут.

Кроме всего прочего, животные в сознании древних играли роль своеобразного кода, их именами обозначались различные понятия. Благодаря этому могли «составляться целые сообщения, в частности мифы или мифологизированные животные сказки». За отдельными элементами этого кода закреплялись определенные значения. «Например, в Ветхом Завете орел соответствовал воздуху, вол – земле, лев – огню, человек – воде. То же самое относится и к странам света: в Древнем Египте ястреб служил обозначением севера, шакал – запада, обезьяна – юга, человек – востока. Поскольку существовали и другие коды – растительный, пищевой, цветовой и т. п., устанавливается система соответствий между их элементами» [85, т. 1, с. 440–441].

Попытаемся определить элементы такого кода в мифопоэтическом сознании предков карачаево-балкарцев. И здесь в первую очередь нужно сказать о 12-летнем животном цикле, известном у многих народов Азии. Каждый год этого цикла связывался у карачаево-балкарцев с каким-либо животным в таком порядке: мышь, корова, барс, заяц, рыба, змея, лошадь, овца, обезьяна, орел, собака, свинья [131, с. 304]. Возраст человека также соотносился с каким-либо животным, как это явствует, например, из загадки:

Онбеш – улакь,	(В) пятнадцать – козленок,
Отуз – арслан,	(В) тридцать – лев,
Кьыркь – кьаплан,	(В) сорок – барс,

Самыми устойчивыми обозначениями верха и низа служили, вероятно, соответственно конь и змея. Нельзя считать случайностью поверье (автору довелось слышать его много раз), по которому змея никогда не жалит коня, а если жалит, то сразу умирает, и что пот коня является смертельным для змеи — стоит только хотя бы слегка ударить ее плетью, пропитавшейся конским потом, как змея мгновенно издыхает [142, 147, 152]. Противоположность верха и низа и вытекающий из такого взгляда антагонизм животных, служащих для их обозначения, должен был привести к появлению такого поверья («голова коня — солнце»).

Представляет интерес и использование сравнений с животными для подчеркивания тех или иных качеств человека — как в фольклоре, так и в обыденной речи. В положительном смысле употребляются сравнения:

Со львом — бесстрашного и сильного воина; о нарте Ёрюзмеке говорится, что он «имеет львиную душу» (*арслан кёллю*). Сравнения со львом удостоивается только воитель «без страха и упрека», лев — символ истинного мужества и в фольклоре, и в речи. С медведем сравнивают сильного и храброго, но неповоротливого человека; но вполне возможно, что именно медведь был некогда символом мужества — о трусливом говорят: «Ему нужно съесть медвежье сердце» — чтобы обрести храбрость. О человеке себе на уме: *аю акъыллы* «у него медвежий ум»; в то же время медведь в сказках о животных — по большей части добродушный, сильный, но недалекий и простоватый герой.

О резких в движениях и решительных в действиях парнях говорят: «*Жилянла киби́к жашла*» — «Парни, как змеи», т. е. сравнение это возвышающее [111, с. 45]. Также в положительном смысле сравнивают со змеей женщину, чтобы подчеркнуть ее стройность и гибкость. Но сравнение приобретает отрицательный оттенок, когда имеют в виду характер человека — как мужчины, так и женщины. Этот оттенок усиливается, когда добавляется слово *уу* «ядовитая».

С конем сравнивают человека, обладающего несокрушимым здоровьем и физической мощью (*ат киби́к*). Овца — символ кротости, незлобивости; сравнение с ней имеет и слегка негативный смысл — «безответный, нерешительный, робкий». Гораздо больше сравнений, имеющих отрицательный смысл, — вероятно, потому, что сравнение с животным не является для человека лестным, если только это животное не превосходит его по каким-либо качествам (вернее, представляется таковым — имея в виду духовные качества) — силе, быстроте и т. д. И поскольку эти сравнения, видимо, возникли позже, чем почитание животных, название животного может использоваться в речи как символ чего-либо отрицательного, но может и нести отпечаток отношения, отложившегося в верованиях.

Заяц — символ трусости, и встреча с ним в пути предвещала несчастье. Трусливого человека не сравнивают прямо с ним, а говорят о нем: «*Къоян жүреккли*» — «С заячьим сердцем». С лисой сравнивают хитреца и лицемера, с волком — человека алчного и злобного, с ястребом — склонного к ссорам. Символом безобразия является черепаха. Существует выражение: «*Кет былайдан, кёзюме таш макъадан эсе эрши кёрюнесе*» — «Уйди отсюда, мне неприятнее глядеть на тебя, чем на черепаху» (букв.: «Ты кажешься мне безобразней черепахи»). С верблюдом сравнивают человека высокого роста, но крайне нескладного и неуклюжего. О неуживчивом и грубом человеке говорят: «*Къадыр кылыкълы*» — «У него нрав мұла».

Символ тупого упрямства — осел, с этим же животным сравнивают человека, совершившего что-то неприличное, проявившего невоспитанность, поступающего подло; сравнение с собакой и свиньей употребляется, когда хотят сказать, что подразумеваемый человек — негодяй; символ глупости — курица. Слово *тууар* означает в карачаево-балкарском языке «крупный рогатый скот, скотина». Сказать о человеке «*тууар*» — значит подчеркнуть отсутствие у него важнейших человеческих качеств — ума, доброты, мужества; с быком сравнивают человека крупного телосложения и большой физической силы, безудержного в ярости.

Вполне возможно, что некогда у предков балкарцев и карачаевцев существовал и растительный код, реликтом которого является загадка, в которой год уподоблен дереву, ветви — месяцам и т. д.:

<i>Бир терекде 12 бутакъ,</i>	На одном дереве — 12 веток,
<i>Хар бутакъда 30 чапыракъ,</i>	На каждой ветке — по 30 листьев,
<i>Хар чапыракъда уа —</i>	А на каждом листке —
<i>Бир акъ бит бла</i>	По одной белой
<i>Бир къара бит [79, с. 73].</i>	И по одной черной тле.

ПОЧИТАНИЕ РАСТЕНИЙ

Много сведений, свидетельствующих о почитании балкарцами и карачаевцами деревьев и других растений, причем вплоть до XX века. «Исключительная роль растений — диких и особенно культурных — в жизни человека способствовала мифологизации всего контекста, в котором выступают растения, начиная с земли, понимаемой как материнское лоно растений, и жизни вообще, и кончая всеми благоприятными факторами, влияющими на растения (дождь, ветры и т. д.). О таком взгляде говорит и устойчивое выражение: «*Битимни — кюн атасыды, суу анасыды*» — «Солнце — отец растений, вода — мать» [48, с. 71].

Многие растения наделялись в сознании балкарцев и карачаевцев магическими свойствами и использовались в качестве оберегов, например, ветка рябины или боярышника с тремя ответвлениями или

нанизанные в цепочку чесночные дольки. Поговорка гласит: «*Сохан ауруу салыр, сарымсах аурууну алыр*» – «Лук посеет болезнь, чеснок ее снимет» [48, с. 73]. Бросать чеснок или лук в огонь или даже на пол запрещалось. Если требовалось подчеркнуть чистоту чего-либо, говорили: «*Сарымсахдан, сохандан да тазады*» – «Это чище чеснока и лука».

Интересен миф о происхождении табака. В начале времени Аллах отобрал среди ангелов 12 самых способных и стал давать им толику знания. Самым талантливым из них оказался Иблис, который, заметив это, возгордился и стал равнять себя со Всевышним. Более того, он пошел на преступление и украл часть тайных знаний, с которыми Бог, возможно, ознакомил бы этих ангелов позже. Разгневанный поступком Иблиса, Аллах сбросил его на землю. Враг рода человеческого ударился о землю столь сильно, что внутренности его ослабели и он испражнился. Из его испражнений и вырос стебель табака (КММ, с. 44).

Сажать во дворе, по понятиям балкарцев и карачаевцев, можно было не всякое дерево; приносящей добро и хранящей от бед считалась ива (тал). О почитании кустарника *сипи* (краснотал?) и о гадании на его прутьях мы уже упоминали, как и об использовании ивовых прутьев при гадании на суженого. Тополь (*акътерек*) или лесной тополь (*гиди*) возле дома не сажали – считалось, что мальчики в доме будут болезненными: а также и по той причине, что они были слишком высокими, приметными – поэтому не сажали во дворе и сосну [145], видимо, следуя тому же взгляду, что и в японской половице «В дерево на горе ударяет молния».

Ореховые деревья сажали в конце огорода, подальше от дома – верили, что в ореховом дереве живет злой дух, насылающий на спящего возле него или под ним кошмарные сны (как известно, листья ореха выделяют сильные эфирные испарения). Не рубили плодоносящие деревья – в них обитают, по народному поверью, духи. Во вторник деревья не сажали, считая его несчастливym днем [155].

«Ярким свидетельством почитания дерева балкарцами является культ грушевого дерева *Раубазы-терек*, которое находилось в Верхней Балкарии, около сел. Шаурдат, – пишет К. Г. Азаматов. – По сообщениям информаторов, дерево было очень ветвистым и напоминало человека с большими раскинутыми руками» [11, с. 148–149]. Дереву Раубазы поклонялись не все балкарцы, а, как говорили многие информаторы, только жители Черекского ущелья, в особенности род Ульбашевых, проживавший в сел. Шаурдат [141]. Нужно сказать, что, по мнению некоторых старожилов, Раубазы не груша, а сосна. То же самое утверждал писатель Ж. Ж. Залиханов, работавший в 30-е годы в этих местах. Почитаемым деревом стало, как рассказывают, после одного случая. Как-то раз, в начале лета, с востока надвинулась огромная черная туча и прошел такой страшный град, что весь скот, находившийся на пастбищах, погиб. Осталось только несколько животных, укрывшихся под раскидистым деревом [145].

Несколько слов об этимологии термина Раубазы. А. Ж. Будаев полагал, что на него было перенесено скифское название почитаемой балкарцами и карачаевцами чернобурой лисы — *раупаса*; само дерево он считал дубом [30 с. 176]. По мнению М. М. Текуева, название дерева происходит от санскритского *Ривати* — названия одного из 28 созвездий лунного зодиака, заимствованного древними тюрками и перешедшего от них к предкам балкарцев и карачаевцев [110, с. 138]. На наш взгляд, все гораздо проще. В некоторых тюркских языках, например, в башкирском, по сей день сохраняется древнее слово *ырыу* «род, племя» от общетюркского *ур, уру, урук, урлукъ* «семья, потомок, потомство» [57, с. 32]. Вторая часть — *баз* в современном карачаево-балкарском языке означает «опора, защита, сила» + *-ы* — аффикс принадлежности. Таким образом, Раубазы можно перевести как «опора племени» или «защитник племени».

Дерево это было настолько почитаемо, что его имя не произносили вслух и называли *Ийман-терек* «Дерево веры» (ср. эмен терек «дуб, дубовое дерево»; видимо, отсюда и мнение, что Раубазы являлось дубом). Верили, что Раубазы жестоко наказывает тех, кто не оказывает ему почтения или пренебрежительно отзывается о нем; прохожие оставляли под ним приношения — деньги, мясо, лепешки, ягоды; перед охотой ему приносились жертвы; по четвергам жители Шаурдата шли на поклонение Раубазы, оставляя принесенные дары, чаще всего различную пищу, под ним или подвешивая на ветвях. Если на следующий день лакомства исчезали, то верили, что дары приняты и священное дерево исполнит просьбу молящегося. Бесплодные женщины, приходя к дереву, обнимали его, прося исцеления, девушки перед свадьбой молили избавить их от участи остаться бесплодными. Больных поили водой, настоящей на иглах Раубазы (иногда и скот — для прекращения падежа).

Святость дерева распространялась и на ручей, протекавший неподалеку, — в воде, взятой из него, купали больных детей. Если ребенок умирал, родители не особенно горевали, говоря: «Раубазы дал, он же и забрал». Вера в святость Раубазы была настолько велика, что даже кровники или молодые люди, поженившиеся против воли родных и успевшие спрятаться под священным деревом, становились недостижимыми для преследователей, а жители поселка Шаурдат, защищая молодогоженов, говорили: «Ведь их обвенчал сам Раубазы» [11, с. 148–151].

Мусульманское духовенство «всячески преследовало тех, кто поклонялся священному дереву. Но жители Балкарии тайком продолжали молиться этому дереву и делать ему жертвоприношения» по ночам [11, с. 151]. «К Раубазы обращались с тайной мольбой (*ырым тилек*), — говорит информатор. — Это была большая груша. Однажды эфенди Хучинаев с одним учеником пытались ночью срубить ее. Их заметил житель Шаурдата Татау Ульбашев и чуть не застрелил, но они смогли убежать» [156].

Как пишет Х. О. Лайпанов, мулла Алий Энеев из сел. Кёнденел еще в 1896 году собирався со своими учениками срубить Раубазы, но жители Шаурдата не позволили ему сделать этого. Позже, однако,

он все же достиг своей цели, но многие старожилы и после этого носили с собой или прятали в сундуках щепки, отвечая на насмешки мусульман: «Пусть Аллах будет за вас, лишь бы Раубазы был за нас» [61, с. 37–88]. Как рассказывают, когда Алий Эннеев нанес первый удар топором, женщины, собравшиеся вокруг, начали проклинать его: «Чтобы так была срублена твоя голова!». Один сохта (ученик) муллы в насмешку над жителями Шаурдата упал на землю и стал притворно биться в корчах, что было воспринято язычниками как наказание, посланное Раубазы на святотатца. Когда он вскочил и пустился наутек, вдогонку ему полетели камни, а женщины, поняв, что дерево не спасти, стали плакать. Дерево было огромным и достигало в обхвате метров 25. Учеников Энеева, участвовавших в уничтожении языческой святыни, было 60 человек [145].

Когда от Раубазы остался только пень, люди продолжали совершать возле него жертвоприношения, обычно резали двух черных баранов [141]. Отметим, что к поверьям, связанным с культом Раубазы, примешивались элементы анимизма – веры в наличие у дерева особой сущности: «...по вертикали дерево имело большой рубец, поэтому суеверные жители полагали, что ночью по этому рубцу дерево раскалывается на две части», выпуская на волю дух этого дерева, способный принимать любой облик [11, с. 149]. Этот дух якобы и поедал приношения молящихся [141].

Сохранились и сведения о почитании дерева *Байтерек* «божье дерево», к которому обращались с мольбой бездетные женщины (КММ, с. 45).

Сходный характер носило почитание карачаевцами сосны, именовавшейся *Жангыз Терек* (Одинокое Дерево). Подробное ее описание оставлено В. М. Сысоевым (в 1913 году): «Это довольно большая, корявая, развесистая сосна, одиноко стоящая среди голой равнины между Хурзуком и Учкуланом, по правую сторону р. Хурзука. Толщина сосны 7 аршин в обхвате. Она, очевидно, первоначально на высоте 2–2,5 арш. от земли разветвлялась на три ствола. Теперь один ствол обломан, а два из них сохранились; один идет вверх почти прямо и разветвляется лишь на высоте 5–6 саженей, а другой начинает разветвляться через 2–2,5 арш. Почти все ветви дерева приклонены к земле. Дерево пользуется у карачаевцев большим почетом» [107, с. 113].

Больные пили настой из игл сосны, в нем купали детей. Под ним оставляли покойников, и, если наутро труп там не оказывалось (был съеден зверями, скажем), считали, что ему обеспечена на том свете блаженная жизнь – его приютило священное дерево. Сохранился текст песни, с которой обращались к *Жангыз Терек*, исполняя вокруг него танец, посвященный одновременно богу молнии и плодородия Чоппе:

*Ой, Жангыз Терек, жан терек.
Ой, Жангыз Терек, тейри терек,
Ой, Жангыз Терек, берекетни тереги,*

Кёпдю амалынг сени.
Адамлагъа болушхан терек,
Кесин кимге да суюджурген терек,
Алтын чапыракъла къымалдайдыла тёппенгде,
«Чоппа» этедиле сени тегерегингде [76, с. 202].

О Одинокое Дерево, дерево жизни,
О Одинокое Дерево, божественное дерево,
О Одинокое Дерево, дерево изобилия,
Много, много силы у тебя.
Помогающее людям дерево,
Всем внушающее любовь дерево,
Золотые листья колышутся на твоей макушке,
«Чоппа» танцуют вокруг тебя.

Священное дерево именуется «помогающим людям», «спасающим от бед», благодаря его милостям люди пожинают урожай и проливаются дожди. Священное дерево почитают, по мифологическим текстам, не только люди, но и божества: покровитель овец Аймуш назван при перечислении его достоинств «не влезающим на Жангыз Терек» [76, с. 208]. К покровительству Одинокое Дерева прибегали в самых разнообразных случаях, моля об исцелении от болезни, бесплодия, девушки – дать им хорошего жениха. Девушка шла к дереву вместе с первородной женщиной (*тунгуч*), они трижды обходили вокруг него, съедали один принесенный с собой пирог, а два других оставляли под деревом [47, с. 275]. Разумеется, Одинокое Дерево было неприкосновенным. Как рассказывают, один мальчик из рода Байрамуковых однажды срезал его ветку и навсегда онемел (КММ, с. 45).

В прошлом у балкарцев и карачаевцев существовал обычай под названием *таякъ ант* (букв.: палочная клятва). Принесение такой клятвы было общественной церемонией; ее проводили перед тем, как приступить к какому-либо важному делу, требующему единения и верности. Палку для этого брали с почитаемого дерева или с дерева, растущего в местности, почитавшейся святой. Ее хранил у себя старейшина. Два почтенных человека держали ее, а остальные проходили под ней, считаясь после этого принесшими клятву [76, с. 211]. Замечательный сказитель Абугали Узденов рассказывал, что такую клятву принесли в 1918 году в знак верности Советской власти боевые отряды, отправлявшиеся на фронт, возле нынешнего города Карачаевска [фонотека КБНИИ, касс. За–2].

Х. Х. Биджиев считает, что культ священных деревьев у балкарцев и карачаевцев восходит к аналогичным поверьям их тюркоязычных предков, ссылаясь на «Историю агван» средневекового армянского летописца Моисея Каганкатваци, который сообщал, что гунны Северного Кавказа приносили в жертву богу неба *Тенгери-хану*

лошадей в дубовых рощах, кровь «их поливали вокруг деревьев, а голову и кожу вешали на сучьях»; они испытывали суеверный ужас перед этими деревьями и не трогали даже сухих веток, чтобы дерево не наказало их [28, с. 114].

ФЕТИШИЗМ

Термин фетишизм происходит от французского слова *фетиш* «талисман, амулет, идол» и означает «поклонение неодушевленным предметам, которым приписываются сверхъестественные свойства» [14, с. 463]. Собственно говоря, живыми фетишами являются уже и почитаемые животные; люди стали носить с собой и держать в жилищах, в качестве фетишей, части тел почитаемых животных — рога, черепа, когти и т. п. Фактически и Раубазы, и Одинокое Дерево — общественные фетиши, им поклоняются и в их сверхъестественные силы верят все жители данной местности.

Фетишизм, видимо, является следствием далеко зашедшего процесса символизации, применения части вместо целого. Фетиш всегда при человеке, к нему можно обращаться ежедневно и по любому поводу; чувство зависимости от святыни стало постоянным, что заставило человека наделять его в своем воображении огромными возможностями. Фетишами служили обычно предметы необычной формы, зачастую уродливой. И это имеет свое объяснение: человек выбирает предметы не утилитарные, а уникальные — то, что как бы отмечено печатью своеобычности. Фетиш — это предмет, «не позволяющий» использовать себя в каких-либо практических, обыденных целях. «Вещи, — пишет о сущности первоначального фетишизма А. Ф. Лосев, — оказываются здесь наделенными такими силами, которые вовсе им как таковым не принадлежат, и это составляет то, что обычно называется демонической сущностью, совершенно неотделимой от них. Неотделимость эта сама собой вытекает из первобытной неспособности вообще различать внутреннее и внешнее» [66, с. 36].

Мышление выделило из многообразия природных объектов, предметов некоторые из них, признавая за ними фантастические свойства, но не объяснило себе причины того, в чем секрет их всемогущества. Одинокое Дерево всесильно само по себе; в случае с Раубазы уже отмечается присутствие в дереве его внутренней сущности — духа, живущего в нем, он и есть сила дерева, а уже не само дерево.

В Балкарии и Карачае было множество фетишей, чаще всего камни, по тем или иным причинам ставших объектами поклонения (мы не упоминаем здесь о фетишах, связанных с культами различных божеств). Жители Хулама почитали камень *Кёк таш* (Небесный камень). По преданию, люди во время страшного мора бежали в горы, и одна из женщин, утомленная, поставила на камень колыбель с младенцем, и на нем якобы остались следы дужек колыбели.

В местности Жууушку почитался камень *Жут жол* (смысл неясен); когда возле него произносили эти слова, камень будто бы повторял их [151]. В Чегемском ущелье, управившись с каким-либо трудным делом, люди шли на поклонение к *Къашха таш* (Лысый камень). Он напоминал фигуру стоящего во весь рост человека, находился возле родника у скалы Ийре [152].

У жителей сел. Верхний Баксан считался священным *Къарындашла ташы* (Камень братьев). По легенде, в незапамятные времена он был золотым. Два брата, нашедшие его, поссорились при дележке и убили друг друга. Разгневанный бог превратил его в простой камень. Это обстоятельство (причастность к божеству) и сделала, видимо, его объектом поклонения [147]. В Безенгийском ущелье у камня *Мамукъ таш* (Ватный камень) молились женщины, страдающие бесплодием [63, с. 107].

То же самое было и в Карачае. «По данным этнографии и письменных источников, в прошлом в Карачае у каждого селения и даже у каждого рода имелись свои священные камни». Наибольшим почитанием пользовался находившийся возле местности *Худес Къарачайны къадау ташы* («краеугольный камень Карачая»), о котором еще в начале XX века Н. С. Иваненко сообщал: «Около него и теперь кладут пожертвования деньгами, вещами и хлебом, возносятся молитвы за счастье новорожденного, за здоровье отца или близкого человека, за удачу в каком-либо предприятии» [28, с. 114–115]. Мимо *Къадау Таш* всегда проезжали с левой стороны: считалось, что справа в земле гнездится дух-хозяин местности, который может навредить человеку (КММ, с. 55).

В Большом Карачае почитаемым считался и *Ырыс Таш* «запретный камень». Каждый проезжающий мимо него оставлял какое-нибудь приношение и высказывал просьбу. Был и другой священный камень – *Ышхайты Таш*. На нем разводили костер и опаляли, насадив на вертел, тушу свиньи, веря, что от запаха паленой щетины насекомые-вредители покидают эту местность (КММ, с. 54).

«Особым почитанием пользовались священные камни у бесплодных женщин, – пишет К. Г. Азаматов. – К таким камням женщины приносили многочисленные дары, ложились животом на камни, ползали по ним и молились» [11, с. 153]. Вероятно, это пережитки фаллического культа – веры в особую силу изображений полового органа мужчины как символа плодородия природы; изображения фаллоса, сделанные из камня, известны во многих районах мира [14, с. 459].

Некогда у балкарцев и карачаевцев имелись и родовые фетиши, которые считались покровителями одного рода или человека. Рассказ о таком родовом фетише был опубликован В. Ф. Миллером и М. М. Ковалевским в 1884 году: «В отдаленные времена один из куртатинских осетин, Элеу, проезжая в Балкарии, задумал запастись палкою в долине Хызны. Он высмотрел ореховый куст с тремя очень прямыми ветвями и стал их рубить. Когда он начал срезать первую ветвь, из нее раздался голос: «Не бери меня!». Тот же голос повторился из другой ветви. Из третьего же отростка послышался

голос: «Возьми меня, покуда ты будешь владеть мною, я принесу тебе счастье». Элеу срубил его одним взмахом и обделал в палку. С этой палкой он не расставался и действительно был счастлив и дома, и в многочисленных стычках с неприятелем.

Но однажды, участвуя в набеge на Балкарию, Элеу попал в плен, успев по дороге выбросить свой талисман. В плену он рассказал предводителю балкарцев князю Беппи Абаеву о чудесных свойствах ореховой палки, и тот обещал отпустить его на волю без выкупа, если он отыщет палку и передаст ее ему. Элеу посоветовал зажечь траву на месте, где происходила стычка, и это было сделано. Тогда выгорела вся трава, кроме небольшого кружка, где лежала чудесная палка. Таким образом она перешла в род Абаевых, который до сих пор хранит ее как святыню в особом сундуке, а Элеу получил свободу. Впоследствии потомки Элеу не раз пытались вернуть свою родовую святыню, но их попытки остались безуспешны. Еще до сих пор время от времени они приезжают к Абаевым, чтобы взглянуть на палку» [46, с. 108].

Дух, заключенный в фетише, сам изъявляет желание помогать человеку; однако этот дух не мыслится отдельно от ореховой палки и никак себя больше не проявляет. Не приводится и никакого обоснования приязни, проявленной веткой куста к Элеу, как не говорится о том, в чем выражалось почитание ее, кроме хранения в сундуке. Это реликт той стадии развития религии, когда человек уже наделил вещь внутренней сущностью, но еще не мыслит ее отдельно.

Фантастическими свойствами наделялись и другие объекты природы. Генрих-Юлиус Клапрот, побывавший на Кавказе в начале XIX века, писал, что балкарцы «имеют священные источники, в соседстве с которыми не осмеливаются рубить деревья» [9, с. 245]. П. Остряков в примечаниях к первым публикациям нартских сказаний (в 1879 г.) отмечал, что балкарцы и теперь убеждены, что на вершине Эльбруса есть озерко с водою бессмертия, «так что кто постоянно будет пить только эту воду, тот не умрет никогда, в подтверждение чего они приводят долголетнюю жизнь орлов и воронов, будто бы постоянно пьющих воду из озерка, а смерть их объясняют случайностью, заставляющей птиц напиться другой воды» [46, с. 50]. Это убеждение связано с карачаево-балкарским названием Эльбруса — *Минги-тау* «Вечная гора».

Фетишистское понимание распространялось на всю природу: «...все то, что первобытный человек видел своими глазами, начиная с неба, продолжая земной поверхностью и кончая подземным миром, все это содержало в себе скрытых демонов, и демоны эти сначала были тождественны с тем, демонами чего они являлись» [66, с. 46]. Однако фетишистское понимание должно было сохраняться и позже (иначе мы о нем ничего не знали бы), и в период производящего хозяйства, с началом ремесла и земледелия, когда человек «научился отделять понятие о вещи от самой вещи, поскольку, не имея в голове понятия о вещи, нельзя эту вещь сознательно и создавать» [66, с. 47].

Появление понятия о реальной вещи и отделение этого понятия

от самого реального предмета и вызвало возникновение понятия о фантастической сущности, которая раньше представлялась сплывшей с самим предметом, т. е. появился анимизм – вера в души и духов; термин происходит от латинского *анима* «душа, дух» [14, с. 19]. Однако это появление в мышлении отдельно мыслимых фантастических существ – демонов вещей не могло совершиться сразу, вдруг; на первых порах даже рукотворные предметы должны были представляться одновременно и как вещи, и как демоны. В Древней Греции, например, почиталась богиня Деметра Иуло (*иулос* «сноп»). «Но не только Деметра-Сноп, – пишет А. Ф. Лосев, – но и сам сноп почитался как божество или демон. Настолько важно было появление снопа для тогдашнего человека и настолько восторженно он к нему относился, что уже самый этот сноп он понимал как некоего демона» [66, с. 50].

В одном карачаево-балкарском мифе сохранились отголоски древнего земледельческого обряда и понимания снопа именно как некоего демона.

...Один человек, говорится в мифе, пришел домой и сказал жене: «Взгляни, какого человека я смастерил». Жена выглянула в окно и обмерла – чучело, которое ее муж изготовил из соломы, вперевалку шло к дому. «Что ты наделал?! – закричала она. – Теперь этот соломенный человек съест нас обоих». Соломенный человек действительно съел их и отправился дальше. По дороге он проглотил еще нескольких женщин, занимавшихся сбором плодов, и девушек, несших воду. Потом ему повстречалась дикая коза, которой он сказал, что хочет съесть и ее. Хитрая коза предложила чучелу не утруждать себя – лучше пусть он станет под скалой и раскроет пасть, а она сама прыгнет в нее. Соломенный человек согласился, и коза, прыгнув со скалы, распоролла ему острыми рогами брюхо, откуда целы и невредимы вышли проглоченные демоном люди. Они стали ласкать и гладить козу-спасительницу, потом повели ее с собой и позолотили ей копытца. С тех пор, говорят, у диких коз копыта золотые [89, с. 77–78].

Перед нами трансформированное, но легко узнаваемое представление о духе хлеба, известное многим народам мира, его называли Хлебная Матушка, Старуха, Дева, Хлебный Волк и т. п. Вплоть до XX в. крестьяне считали, что от этого духа зависит урожай будущего года. Чучело, олицетворявшее этот дух, изготавливали из соломы последнего снопа, или наряжали в одежду сам сноп. Но иногда дух хлеба олицетворял человек, который сжал или обмолотил последний сноп, чаще всего женщина. Ее убирали колосьями и возили по всей деревне (поляки, шведы, немцы). Шотландцы наряжали последний сноп, который называли Девой, и хранили до тех пор, пока не ожеребится первая кобыла, которой и скармливали его [117, с. 380–382].

Отголоски такого обряда и сохранились, видимо, в этом мифе – действие происходит осенью, чучело сделано из соломы. Обрядовое чучело балкарцы и карачаевцы, вероятно, скармливали козе, после чего украшали ее. Впоследствии забытый обряд трансформировал-

ся в миф, в котором вместо домашней козы стала фигурировать дикая.

Демоном в древние времена представлялся и хлеб. До сих пор в подтверждение своих слов балкарцы и карачаевцы говорят: «*Ётюрюк айта эсем, бу ётмек урсун мени!*» — «Если я лгу, пусть поразит меня этот хлеб!» Несомненно, божеством было молоко. Часто и в наши дни балкарцы и карачаевцы, табуируя слово «молоко» (*сют*), говорят *акъ* «белое».

ЧАСТЬ II

ОЛИЦЕТВОРЕНИЕ

Важный элемент религиозных верований — олицетворение (персонификация), суть которого заключается «в наделении предметов и явлений природы свойствами живых существ, часто даже человеческими; способностью мыслить, чувствовать, говорить, антропоморфным обликом и т. д.» [14, с. 340]. Процесс оживотворения явлений природы был долгим, ему, видимо, предшествовало представление, что природные силы и объекты являются живыми существами сами по себе. Например, балкарцы и карачаевцы верили, что в определенный час ночью вода в ручьях и реках на какое-то время засыпает, чтобы отдохнуть [142, 143].

Считая огонь живым существом, притом самым чистым из всех, балкарцы и карачаевцы запрещали плевать в него, бросать мусор, даже очаг топили дровами, очищенными от прилипшей грязи. Нельзя было и перешагивать через огонь, чтобы не прогневить его [138, 145]. Это допускалось только во время обряда очищения, который справляли после первого весеннего грома — во всех дворах жгли сухие ветки и прошлогоднюю солому, а детвора и молодые люди прыгали через эти костры [131, с. 317].

Таким же чистым существом считалась земля. Об этом говорит поговорка, связанная с обычаем кровной мести: «*Къан жерде къалмаз*» — «Кровь на земле не останется», т. е. она падет на голову убийцы, поскольку чистая земля не приемлет скверны. Этим же объясняется запрет выливать ночью кипяток на землю — она спит, и, ошпарив ее, разбудив, человек, как считали, навлечет на себя проклятье земли [138, 143].

По мифу, когда люди начали впервые вспахивать поле, земля мучилась, от боли исходя потом. Наконец, она взмолилась к богу неба Тейри, прося защитить ее от мучителей-людей. И Тейри ответил земле: «Ты будешь терпеть эту боль и кормить людей, но ты же будешь поглощать их, и все твоё будет возвращаться к тебе же» [156]. Живым существом считался и ветер. По народному верованию, если в вихрь бросить ножом и бросок точен, на ноже будут капли крови [149, 151]. Карачаевское выражение «*Чыракъны (отну) жукълат*» — «Погаси лампу (огонь)» буквально означает: «Усыпи лампу (огонь)».

Ряд запретов вызван теми же представлениями о стихиях как о живых существах: большим грехом считалось, если часть варившейся на огне пищи проливалась в огонь; запрещалось заливать огонь водой — его следовало «похоронить», присыпав землей; того же, кто осмеливался помочиться в костер, ждало, как полагали, неминуемое наказание — по всему телу у него выступали нарывы; нельзя было задувать огонек свечи — считали, что дух огня в тот же момент проклинает человека: «Ырысхынг алай ёчюлсюн!» — «Пусть так погаснет твой достаток!»; нельзя было выливать в воду молоко [10, с. 97; 143].

Представление о разделении природы на 4 великие стихии — огонь (от), землю (жер), воду (суу) и воздух, ветер (жел) является в карачаево-балкарской мифологии главнейшим и пронизывает ее всю. Нельзя не заметить в перечисленных выше запретах определенный взгляд, по которому смешение стихий представляется чем-то нежелательным, недопустимым. Это, видимо, вызвано тем, что различие четырех стихий внесло в сознание людей, которым прежде природа представлялась царством хаоса, представление о порядке, и, возможно, явилось первым великим плодом стремления человеческой мысли к обобщению. Страх потерять этот порядок, различие и вызвал, по всей видимости, запреты смешивать воду и молоко, огонь и воду, огонь и воздух. Представление о четырех стихиях природы, свойственное многим народам мира, имеет самое непосредственное отношение к основному мифу балкарцев и карачаевцев (см. ниже).

Отметим еще несколько олицетворений. Можно думать, что две половины суток — день и ночь — олицетворялись в образе белого и черного баранов. В одном из гимнов-обращений к богу неба Тейри говорится:

*Акъ кьой башы, кьара кьой башы,
Кьалтырауукъ чёп башы —
Барындан да Тейри ахшы,
Барындан да Тейри ахшы!* [133, с. 161].

*Белого барана голова, черного барана голова,
Дрожащая верхушка злака —
А Тейри превыше (лучше) всего,
А Тейри превыше (лучше) всего!*

Восхваление Тейри построено на соотнесении самого малого (верхушки злака) и самого большого, космического — дня и ночи. Правомерность толкования образов двух баранов (кьой является видовым названием) как олицетворений дня и ночи подтверждается и нартским сказанием. Богатырь Сосурук отправляется на поиски лекарства для своего приемного отца Ёрюзмек — чтобы исцелиться, Ёрюзбек должен съесть золотую рыбку. Возвращаясь с добытой

им рыбой, Сосурук встретил своих младших братьев, которые из зависти сбросили его, спящего, в пропасть. Встретившаяся там женщина сказала булатнотелому нарту, что в определенное время через это место проходят два барана, вечно бьющиеся между собой; и если Сосурук сумеет схватиться за рог белого барана, тот рывком выбросит его наверх. Послышался треск рогов сталкивающихся лбами баранов, а потом показались и они сами. Но Сосурук промахнулся и схватился за рог черного барана, и тот закинул его в нижний мир, откуда его вынесла огромная орлица в награду за спасение богатырем ее птенцов от страшного дракона [73, с. 88–100]. Пропать, куда братья скинули Сосурука, вероятно, мыслилась как край земли, мимо которого ежесуточно проходят два барана – день и ночь; и скидывает его в нижний мир именно черный (ночь) баран.

Могучие стихии природы были олицетворены предками балкарцев и карачаевцев в образах быков. Верили, например, что, если нырнуть в воду, можно иногда услышать рев суу ёгюзю «быка воды» [145]. На появление такого поверья, несомненно, оказало влияние название сома – *бугъа балыкъ* (букв. «бык-рыба»). Вряд ли можно счесть случайностью то, что в большинстве карачаево-балкарских загадок об огне фигурирует именно бык, например:

*Бир кызыл ёгюзюм барды да,
Ёле туруп кёк болады.*

Есть у меня красный бык,
Он перед смертью становится синим [50, с. 97].

Или:

*Бир кызыл ёгюзюм барды да,
Басхан жери къара болады.*

Есть у меня красный бык,
Где он ступит – все чернеет [50, с. 100].

В заклинании, которое читали для избавления от черной оспы, проклиная покровительницу ветров, по чьей вине разносятся эпидемии, желали ей, чтобы ее нивы пожрал красный бык, т. е. огонь (см. ниже). Быком некогда представлялся и ветер, земля же – коровой, что, видимо, и породило бытующее по сей день выражение: «*Жер бугъасы – желди*» – «Бык земли – ветер» [48, с. 153]. Ветер представлен как начало оплодотворяющее, мужское, земля – порождающее, женское.

Олицетворение стихий в образах могучих животных, основанное на ассоциациях – сила и рев огня, ветра, воды, породило позже предположение о том, что земля держится на трех быках. Когда они устают стоять неподвижно, начинают переминаясь, происходят землетрясения [153].

Сходные воззрения отмечены у других тюркоязычных народов; так, например, башкиры верили, что у каждой реки есть свой хозяин — синий бык; башкиры-золотоискатели считали, что хозяином подземных сокровищ также является бык; по мифу, суша земли была преподнесена первому человеку верховным богом Тангри на бычьей шкуре [17, с. 62–63].

Олицетворение касалось не только видимых явлений природы, но и понятий абстрактных. Можно думать, что и год олицетворялся в образе быка. Последнюю неделю перед новым годом, который справлялся 22 марта, в день осеннего равноденствия, карачаево-балкарцы называют *балдыражюз*. Этот период характеризуется неустойчивой погодой, поэтому бытует поговорка: «Анда да бол, мында да бол — балдыражюзде юйде бол» — «Будь там, будь здесь, а в балдыражюз будь дома» [131, с. 312]. По народному поверью, *балдыражюз* говорит, сокрушаясь: «Ай, жазны ийиси бурнума уруп, онгуму алады ансы, бешли ууаныкны мюйюзюн буруп алыр здим!» — «Эх, если бы не запах весны, бьющий мне в ноздри и лишающий сил, я бы свернул рога пятилетнему быку!» [140, 141, 268].

По нашему мнению, *балдыражюз* есть ни что иное, как стяжение из *былтыргъы ёгюз* «прошлогодний бык». Косвенно это подтверждается описанием обряда, зафиксированного Вс. Ф. Миллером и М. М. Ковалевским у балкарцев Чегемского ущелья. Ввиду важности материала, приведем описание древнего обряда целиком: «...на правой стороне реки Джилги еще не так давно существовал каменный домик, называвшийся *навтциог*. При нем держали быка, который назывался *хычауагогюз* и кормился на счет всего аула в течение года до месяца *хычауман* (пасха — божий день).

Когда приближался этот срок, быка выводили в поле и гадали об урожае: если бык мычал, обративши голову вверх, то лучший урожай будет на верхних пахотных участках; если вниз, то на нижних. Заметим, что употребленный при этом термин для гения урожая — Хардар — есть искаженное осетинское слово *хордар* и значит «хлебодержец».

Затем быка убивали, и начинался жертвенный пир. Каждая сакля к этому дню должна была приготовить ватрушки (*хычин*) и принести к домику. Жертвенные ватрушки были больше обыкновенных и отмечены углублениями, сделанными большим пальцем; им давали особое название *хычауаг-хычин*, т. е. «достойная бога лепешка» [46, с. 109]. К тексту авторы сделали примечание: «*Хычауаг* искаженное осетинское слово *хуцауаг* — посвященный богу; *огюз* по-татарски (т. е. по-балкарски. — М. Д.) «бык» [46, с. 109]. Название домика, в котором содержался бык, также, по-видимому, искаженное осетинское слово *нафатчиаг* «запретный, недозволенный» [90, с. 306].

Очевидно, этот жертвенный бык олицетворял собой прошедший год: перед новым годом его приносили в жертву, чтобы кровь его дала жизнь растительности и всему живому. Добавим, кстати, что уже в середине зимней сороковки балкарцы и карачаевцы говорили: *жыл къартайды* «год состарился» [131, с. 312]. Заранее хотим

отметить, что принесение быка в жертву составляет содержание основного мифа балкарцев и карачаевцев.

Интересно, что таджики период в семь дней перед новым годом, отмечавшимся также 22 марта, называли «днями старухи Оджуз». У язгулемских таджиков «она олицетворяла собой зимние холода и весной умирала» [65, с. 21]. Такие совпадения вряд ли можно объяснить случайностью. Многие термины карачаево-балкарского народного календаря имеют объяснение на почве таджикско-персидского языка: *Науруз* (новый год); самый жаркий и самый холодный периоды года по 40 дней каждый называются *жай чилле* «летняя сороковка» и *кыыш чилле* «зимняя сороковка» (от иранского *чилля* «сорок»). Двадцать четыре дня перед Наурузом и после зимней сороковки, заканчивавшейся 25 февраля, делились на четыре периода по шесть дней в каждом: *ут* – от иранского названия знака зодиака Рыбы (Хут, у казахов – *ут*), *жут* (это уже тюркское слово «бескормица»), *мат* (иранское *мат* «смерть»; видимо, от бескормицы в это время часто начинался падеж скота) и *балдыражюз* [65, с. 91].

Объяснение этому надо искать, на наш взгляд, в древних контактах тюркоязычных предков балкарцев и карачаевцев с предками иранцев. Не останавливаясь на этом вопросе (по вполне понятным причинам), заметим, что эти термины, вероятно, оставлены теми иранцами, которых владыки Ирана поселяли на кавказских перевалах, для их защиты от вторжений тюрков в Закавказье. Некоторая часть их, вероятно, ассимилировалась в карачаево-балкарской среде. По предварительным подсчетам в карачаево-балкарском языке более 100 заимствований из персидского (в языке осетин, единственного ираноязычного народа, с которым соседят балкарцы и карачаевцы, большинства этих слов нет).

Что касается того, что таджики олицетворяли последнюю неделю перед весенним равноденствием в образе старухи Оджуз, то это произошло, видимо, в результате того, что заимствованное из мифологии тюрков олицетворение в образе быка в результате эволюции представлений таджиков заменилось антропоморфным олицетворением, но имя осталось прежним (*Оджуз*, *огуз*, *ёгюз* – «бык»).

Одним из периферийных образов карачаево-балкарской мифологии является *Къая кызы* (дочь скалы) – олицетворение эха, представлявшегося насмешливой девушкой-певуньей, живущей внутри скал и любящей передразнивать людей и саму себя, откуда и поговорка: «*Къая кызы кеси кесин эриклегенлей*» – «Как Кая-кызы, которая сама себя передразнивает» [138, 141; 75, с. 154].

ТЕРАТОМОРФИЗМ

Перейдем к рассмотрению всякого рода чудовищ и страшилищ. К наиболее древним из этих образов относится, вероятно, дракон (*сарыуек* – букв.: «обматывающийся», *сарубек*) – змей с тремя, семью или девятью головами, чудовищной величины и прожорливости.

Иногда дракон именуется *аждахай*, как и у многих других тюркских народов Средней Азии, Поволжья и Кавказа (*аждарха*, *эждерха* и т. д.). Это заимствование из иранской мифологии. В Авесте, священной книге древних иранцев, Ажи-Дахака изображается как трехглавый или шестиглавыи дракон [85, т. 1, с. 50].

Сарыуек всегда выступает как существо, враждебное человеку, — преграждает течение реки или выпивает воду в ней, отчего наступает засуха и начинается голод. Обычно он требует в уплату за воду ежегодную дань — красивых девушек, которых тут же съедает. (О человеке, мешающем осуществлению какого-либо дела, говорят: «*Сууну башын тыйгъан сарыуекча*» — «Как дракон, преградивший течение реки».) Иногда чудовище изображается хранителем, сторожем клада, сада с золотыми яблоками и других чудес, получить которые можно, только убив его.

Представления о драконе имеют универсальное распространение — от Китая до Южной Америки нет народа, у которого их не имелось бы [85, т. 1, с. 394–395]. Являясь дальнейшим развитием образа змея, дракон связывался в мифологических воззрениях этих народов с низом, подземным миром, а также с понятиями плодородия, урожая, поскольку олицетворял воду. Мотив похищения драконом девушек или уплаты ему дани девушками «восходит к обряду, во время которого девушек приносили в жертву духу вод», т. е. тому же дракону [85, т. 1, с. 394].

Описан обряд, в котором нетрудно узнать обычай такого жертвоприношения: «На поле выходила молодая женщина и негромко несколько раз произносила слова «гук-гук», после чего мужчины распрягали волов, брали девушку за руки и проводили к борозде, а затем разыгрывали сцену обряда «окапывание в борозду». Когда девушку начинали засыпать землей, старики уговорами «выкупали» ей свободу [131, с. 311]. Вполне возможно, что в глубокой древности девушку приносили в жертву дракону, веря, что он обеспечит за это хороший урожай, поскольку дракон, как уже говорилось, считался и покровителем плодородия.

Вера в существование подобного рода чудовищ сохранялась вплоть до XX века. Н. Харузин писал в 1888 году об озере *Чирик кёл* в Черекском ущелье, что оно служит предметом суеверного страха. В нем, по мнению балкарцев, обитало страшное чудовище, пожиравшее много лет тому назад неосторожных людей, осмелившихся приблизиться к озеру. «Впоследствии это чудовище опустилось в озеро и с тех пор не появлялось уже на поверхности», — рассказывали местные жители [122, с. 183–184].

Довольно часто упоминаются в мифах и фольклоре птицы *анкъа*. Иногда говорится, что это только одна птица, и ее именуют *Анкъар* или *Анкъо*. Согласно эпосу, огромная хищная птица *Анкъар* уносила и съедала жеребят, рожденных кобылой Бога Лета от жеребца Бога Зимы (*Жай тейриси*, *Къыш тейриси*). Жеребилась кобыла *Жай тейриси* только один раз в девять лет. Нарту Карашауаю удалось спасти третьего жеребенка, и тот вырос в его богатырского коня Гемуду [76, с. 92].

В одном из фольклорных текстов Анкьо именуется *ассы кьуш* «мятежным орлом» («мятежной птицей»). Анкьо поспорил с неким царем (очевидно, царем Соломоном, Сулейманом), что сумеет разлучить двух людей, которым судьба определила совместную жизнь, — девочку и мальчика. Однако ему это не удалось, и в наказание за гордыню, согласно условию, царь сослал Анкьо за *Каб-тау* (горы, по представлениям балкарцев и карачаевцев, опоясывающие всю землю; см. ниже), взяв с нее слово никогда не перелетать через них [51, с. 113–115]. Образ, видимо, пришел с исламом — в арабской мифологии *анкья* — птицы, которых Аллах создал совершенными, но потом они же стали бедствием для людей [85, т. 1, с. 83]. В армянской мифологии *Ангех* — божество, связанное с тотемистическими представлениями, а само слово означает в армянском «гриф» [51, т. 2, с. 521].

Источником действенной силы многих мифологических существ представлялась Земля (греч. Хтон). Особенно наглядно хтоническая природа проявляется в образах тех чудовищ, которые наиболее часто встречаются в мифах, сказках, нартском эпосе балкарцев и карачаевцев — образах эмегенов, великанов безобразного вида (но в одном из сказаний эмегенша, на которой женится нарт Алауган, описана как красавица), чудовищной силы и прожорливости. Смысл слова сейчас однозначен — «великан, великанша». Но в мифологии тюркоязычных народов Сибири и Алтая термин употребляется в значении, которое, видимо, является исходным: у тувинцев — *эмегельчи* «бабушка», «прабабушка» — домашнее божество типа богини-матери, у алтайцев — *эмегендер* «духи предков-женщин» [85, т. 2, с. 66]; ср. карачаево-балкарское уменьшительно-ласкательное *аммака* «бабушка».

Вероятно, первоначальное общетюркское представление о предках-женщинах трансформировалось позже в представление о чудовищных порождениях земли, т. е. те же самые предки-женщины приняли в сознании людей гиперболизированные размеры и стали наделяться огромной мощью. Герои сказок и эпоса часто встречаются женщин-эмегенов в тот момент, когда они латают трещины земли. Грудь у них закинута за спину, вместо иголки с ниткой — бревно и волосяной аркан. Явственно проглядывают хтонические черты в описании эмегенши в одном из нартских сказаний: издали спящая великанша походит на большой холм, от нее исходит зловоние [73, с. 30].

Краткое, но точное описание представлений об эмегенах дал в 1897 году Е. З. Баранов: «В мифологии горских татар (балкарцев. — М. Д.) под этим именем известны одноглазые исполины, скрывавшиеся в пещерах и занимавшиеся разведением коз. Злые и жестокие, они отличались необыкновенной прожорливостью и особенно любили лакомиться человеческим мясом: поэтому людям, чтобы оградить себя от их нападения, приходилось вести с ними постоянную борьбу. Не отличаясь особым умом, эмегены легко поддавались обману человека, который, благодаря своей хитрости, часто побеждал их. Эмегены были от одноглавых до тысячеглавых. Отрубленные головы

их имели свойство сейчас же прирастать к туловищу; точно такое же свойство имели и остальные части их тела. Поэтому, чтобы лишить жизни эмегена, отрубленную часть его тела следовало немедленно сжигать» [46, с. 169].

Очень подробно описан облик эмегенов в одном из нартских сказаний. Их, по словам сказителя, было несколько видов. Первые были покрыты блестящей чешуей, как змеи, имели по несколько голов на длинных шеях, напоминавшие головы мулов, и по несколько хвостов; зубы и языки у них были, как у змей. Вторые, огромные и безобразные, с растрескавшейся кожей, покрытой волосами, ходили на двух ногах, рот у них был до ушей, как у лягушек. От них исходило страшное зловоние, жили они в пещерах и на болотах, ели все без разбору, но никогда не наедались; разумом были слабы и едва умели говорить. Третьи, одноглазые, клыкастые и когтистые, напоминали медведей и тоже ходили на двух ногах. Все тело у них было покрыто длинной, как у козлов, шерстью. Головы их напоминали большие тыквы, носов у них не было. Эти-то эмегены и были самыми заклятыми врагами нарттов, и любимым лакомством их являлась человечина. В поисках пищи они бродили по двадцать дней, а наевшись, они спали целую неделю. Непривычные к холоду, зимой они пять месяцев спали в своих подземных берлогах (КММ, с. 147). В нартском же эпосе есть описание крылатых эмегенов (с которыми сражается нарт Алауган), и подводных, которые однажды напали на героя Карашауая (КММ, с. 147).

Отметим и некоторые другие черты, которыми наделяются в фольклоре эмегены. Поскольку они являлись поначалу олицетворениями сил земли, а потом и других природных стихий, о крови их говорится, что она увеличивает силу героя, если он выпьет ее, или что она ядовита, убивает все живое, чего ни коснется: в их желчи богатырь закаляет свой меч, отчего оружие приобретает прочность; памятуя поговорку «Эмегенле ёле туруп, хыйлагъа уста боладыла» — «Эмегены перед смертью горазды на коварство», богатырь, одолев эмегена, не поддается на его уговоры обмотаться его кишкой, что во много раз увеличит его силу, а предварительно обматывает ею дерево — и кишка мгновенно перерезает дерево, и, только ослабив кишку чудовища, герой опоясывается ею.

Эмегены владеют и волшебными предметами — например, кольцом-колокольчиком; богатырь, надев его на палец, не может избавиться от него иначе, как только отрубив палец — в противном случае эмеген-козопас, которого он ослепил в пещере, вонзив раскаленный вертел в его единственный глаз, нашел бы его по звуку колокольчика; но не лишены они и некоторых человеческих качеств, например, им ведомо гостеприимство; правда, накормив гостей, они тут же общаются им, что долг свой выполнили и теперь намерены их съесть. Если герой успевает, подкравшись, прикоснуться к груди эмегенши, она усыновляет его или женит на своей дочери.

Следует отметить, что в эпосе богатыри-нартты насмерть сражаются с эмегенами-мужчинами, но робеют при встрече с великанами, обычно латающими трещины земли. И это понятно: в образах

мужчин-эмегенов олицетворены, как и в фольклоре других народов, иноплеменники, с которыми сталкивались предки балкарцев и карачаевцев; именно злые великаны — главные враги эпических богатырей — нартов. Они по этой причине часто изображаются как некий народ, они ездят на конях, имеют оружие и т. п. Потому эмегены и изображаются двойственно.

Но как мифологический образ эмегены сохраняют свою древнюю основу — это могучие и безобразные великаны и великанши, древние богини, порождения матери-земли и олицетворения стихийной мощи природных сил. Эмегенов-бабушек можно рассматривать как древнейших богинь (потому и робеют перед ними нарты), которым поклонялись и которых старались умиротворить. «По преданиям горцев, — писал Е. З. Баранов, — за несколько сот лет до нашего времени в честь эмегенов перед их изваяниями приносились жертвы, чтобы расположить их к людям. По народному поверью, в настоящее время эмегенов в горах нет: они переселились куда-то за море» [46, с. 169–171]. Очевидно, во второй части сообщения речь идет о каком-то враждебном племени, вытесненном предками балкарцев и карачаевцев.

Ближайшими аналогиями к образам эмегенов являются *уаиги* в мифологии осетин, адыгские *иныжи*, абхазские *адау* и т. д.

По сей день многие балкарцы и карачаевцы верят в реальность другого демонического существа, представления о котором, сходные в большинстве деталей, зафиксированы у множества народов Евразии — практически у всех тюрков, монголов, иранцев и таджиков, удмуртов, марийцев, народов Дагестана и Северного Кавказа — *алмасты*, *албаслы*, *алпас* и т. п. [18, с. 16–17]. В начале XX века В. Прёле записал со слов карачаевцев: «Алмасты — черный шайтан с длинными волосами; человека он сводит с ума. Алмасты живет в сарае или на старой мельнице» [46, с. 314].

Но в большинстве рассказов информаторов — это существа безобидные и без причины никому не вредят, хотя внушают ужас своим безобразным видом; многие описывают женщин-алмосту как красавиц с длинными и блестящими волосами, закрывающими все тело.

По народному поверью, алмосту не показывается ни очень смелому человеку — он может поймать ее (речь чаще всего идет о женщине-алмосту), ни слишком робкому — он может умереть от страха. Считалось, что алмосту-женщина становится рабой человека, который сумеет одолеть ее и, вырвав у нее волос, спрятать под порогом дома; сама алмосту догадаться о том, где он спрятан, не могла. Видимо, считалось, что в этом волосе находится душа алмосту. Рассказ о таком случае был записан Г.-Ю. Клапротом в Карачае еще в 1808 году. Примерно четверть века тому назад, рассказывали карачаевцы, один из жителей деревни поймал алмосту и спрятал ее волос. Алмосту стала выполнять все его повеления, всякую работу по дому. Однажды, когда взрослых в доме не было, дети попросили у алмосту дать им поесть. Та пообещала накормить их, если они скажут, где спрятан волос. Дети показали, и алмосту, освободившись

тем самым от власти хозяина, бросила детей в котел с кипящей водой и убежала [9, с. 252–253].

Рассказывают также об одном человеке из княжеского рода Урусбиевых, который, встретив в лесу алмосту, убил ее, несмотря на ее мольбы, и был перед смертью проклят демоном: «*Бир жыл алгъа болугъуз, бир жыл артха болугъуз!*» – «Один год двигайтесь вперед, один год – назад». После этого Урусбиевы якобы в один год богатели и процветали, но на другой беднели и их преследовали неудачи. По народному убеждению, проклятье алмосту всегда сбывается [142, 146, 147].

Часто алмосту выступает в рассказах информаторов в роли домового, вернее, их отождествляют. Нужно было проявлять заботу о ней, оставлять на ночь пищу, не тревожить. Существует и поверье, что алмосту любят ездить на лошадях, выводя их тайком ночью из конюшни, при этом заплетают гриву коня в такие мелкие косички, что потом расплести их очень трудно. Отсюда поговорка: «*Алмосту атха минсе, жалын эшер*» – «Если алмосту садится на лошадь – заплетает ей гриву» [75, с. 134].

Алмосту-мужчины могут, по народному убеждению, вступать в сожительство с женщинами. Рассказывают, что алмосту, существо огромного роста и силы, принудив женщину, каждую ночь являлся к ней домой. Домочадцы знали об этом, слышали по ночам ее плач, но из страха перед демоном не смели шелохнуться. Когда вскоре семья оказалась в Казахстане, алмосту якобы через некоторое время нашел их и там [136, 142]. Алмосту могли, как считалось, и подружиться с кем-нибудь из людей, оказывать ему помощь.

Говоря о происхождении образа алмасты, известный археолог Л. Р. Кызласов упоминает о том, что у древних обитателей Месопотамии имело большую известность злое божество Ламасту, изображавшееся то в виде страшной и уродливой женщины с головой львицы или птицы, то в виде волчицы. Считалось, что Ламасту «насылала родильную горячку, губила новорожденных и даже вырывала у рожениц внутренние органы». Чтобы предотвратить беду, турки, узбеки, буряты практиковали обряд протаскивания ребенка через пасть волка (как и карачаево-балкарцы; но последние в отличие от названных народов опасались не алмасты, а просто злых духов, хотя не исключено, что поначалу они совершали обряд по тем же причинам). Вполне обоснованно Л. Р. Кызласов считает, что древняя Ламасту сохранилась в представлениях «о демонической женщине-собаке Алмасты у разных народов Евразии» [59, с. 213].

Этимология, на наш взгляд, проста: общетюркское *ялбасты*, *ялбаслы* «гривастая, с гривой на голове».

Агъач киши «лесной мужчина» изображается как человек огромного роста и силы, с острым в виде топора костяным наростом на груди. Это чудовище может напасть на человека, но может и не напасть. Наиболее популярны два сюжета о встрече одиноких охотников с этим демоном. Охотник угощает его мясом добытой дичи, при этом *агъач киши* проявляет чудовищный аппетит. Когда демон засыпает, охотник, накрыв буркой пень или бревно, взбирается на

дерево. В полночь чудовище просыпается и бросается грудью на пенё, думая, что охотник спит. Тогда охотник ранит его выстрелом из винтовки. Демон просит выстрелить еще раз, но тот не поддается на его уловку (по поверью, стрелять дважды нельзя, ибо чудовище тогда исцелится). Раненый *агъач киши* бежит в свое логово. Наутро, следуя за ним, охотник находит его уже мертвым, а в пещере — женщину, некогда похищенную чудовищем и принужденную им к сожительству; он привозит ее к родителям и получает от них богатые дары [143, 147, 46, с. 320].

В одном из мифологических текстов повествуется о встрече удальца, силача, охотника Гуё, сына Мекера, с *агъач киши*. Охотник шел по лесу, от нечего делать срубая кинжалом ветки деревьев. Внезапно перед ним появился *агъач киши*:

*Аны кёрюп: «Ай, харам!» — деп атына,
Агъач киши салып келди къатына.
Юсю-башы, тюк басып, орман эди,
Жангыз кёзюн жандырып, соргъан эди:
— Нек къыраса Мёлюшкюню терегин?!
Къыргъан къалай болгъанын бир кёрейим!
Юч керт сёз айтмасанг, ийдем, — деди, —
Айтсанг а, тийдем, — деди [157].*

Увидев это (порубку), со словами «Ах, нечестивец!»,
Агач киши внезапно подошел к нему.
Весь он был покрыт шерстью, подобной дремучему лесу,
Вытаращив единственный глаз, спросил он:
— Зачем истребляешь деревья в Мёлюшкю?!
Посмотрю я теперь, каково будет истребление!
Не скажешь три правдивых слова, не отпущу, — говорит, —
А если скажешь, не трону, — говорит.

Гуё, которого от страха прошиб пот, признался, что никогда так не боялся, что никогда не видел более безобразного существа, и что если бы лесной человек его отпустил, то он ушел бы домой. Лесной человек, признав, что охотник говорит правду, отпустил его [157; 69, с. 45].

Функция чудовища обрисована в песне ярко и конкретно — он является хозяином леса, не допускающим бесцельного уничтожения растительности (подобно Апсаты, карающему безжалостных охотников).

Записан рассказ о человеке, который, работая на лесоразработках, поймал вместе со своими товарищами *агъач киши*. Он был с головы до ног покрыт густой шерстью, имел самый безобразный облик, но никакого костяного топора на груди, по словам информатора, передававшего слышанное как подлинный случай, у него не было. Лесных людей было несколько, и, когда их застигли, они

разбежались с криком. Речь их напоминала стрекотание сорок. Чудовище якобы отправили царю, и за это он отпустил их с каторги [фонотека КБНИИ, касс. 6–2]. Сходные представления о лесном человеке у азербайджанцев, волжских татар, адыгов и др. [85, т. 2, с. 654; 240, с. 153]. Наиболее вероятно, что представления об *агъач киши* восходят к образу древнего божества — хозяина леса [69, с. 45]. Об этом свидетельствует, например, следующий текст, в котором говорится, что в отдаленные времена под деревом в жертву *агъач киши* приносили белого жеребца. Совершалось жертвоприношение весной. Один из участников наряжался в костюм демона, ему и выделяли долю «лесного человека», которую ряженный, взбравшись на дерево, оставлял там. После этого пели гимн в честь хозяина леса:

*Жангыз кёзлю агъач киши,
Керти сёзлю агъач киши!*

*Маймул бетли агъач киши,
Айыу санлы агъач киши,
Агъач кёллю агъач киши!*

*Жаз башында терекге минмеген,
Кюз артында терекден тюшмеген!*

*Жаш тереклени кесдирмеген,
Агъач жаныуарлагъа тийдирмеген!*

*Акъ ажирни сояйыкъ,
Агъач бийибизни сыйлайыкъ,
Анга юлюш къояйыкъ! (КММ, с. 156).*

*Одноглазый лесной человек,
Верный слову лесной человек!*

*Обезьяноликий лесной человек,
С медвежьим телом лесной человек,
Заботящийся о лесе лесной человек!*

*Весной на деревья не взбирающийся,
Осенью с деревьев не слезающий!*

*Молодые деревца срезать не позволяющий,
Их от лесных животных охраняющий!*

*Белого жеребца в жертву принесем,
Нашего лесного бога почтим,
Его долю (ему) оставим!*

Несколько раз доводилось автору записывать рассказы о гигантских, величиной с большую корзину, пауках. Спасаясь от них, люди якобы переселялись на вершины гор – пауки карабкались вверх не могли, скатываясь с крутых склонов. Описывается это переселение как происходившее несколько сот лет назад [140, 151]. О гигантских пауках говорится и в нарском эпосе. Нарты истребили их, а затем, по совету мудрой Сатанай, соткали себе из их паутины одежду: она сверкала, как солнце, ее не брали ни меч, ни стрела [76, с. 52–53]. Вполне возможно, впрочем, что речь идет о сражении предков карачаево-балкарцев с каким-то племенем, чье название было созвучно слову губу «паук».

О нескольких мифологических чудовищах никаких мифов не зафиксировано. Это *Хохури* – небесный волк с длинной и зубастой пастью, им пугали детей, чтобы не отлучались далеко от дома [153]. Слово происходит, вероятно, от общетюркского *кёк*, *кок* «небо» и *курт* «волк» (сохранилось, например, в башкирском языке). *Кок-курт*, *кокур*, *хохур* означает, таким образом, «небесный волк» [24, с. 78].

Къантулукъ (букв.: «кожаный мешок с кровью») ныне в качестве имени мифологического существа не осознается, но очень часто используется как бранное слово. Вероятно, представления о нем балкарцев и карачаевцев были идентичны представлениям кумыков, в мифологии которых *Къан тулукъ* – страшное существо, имеющее «форму груди или длинного сосуда, верхняя оболочка которого очень тонкая, если даже нечаянно коснуться его, то он выпускает струей кровь в человека, а те места, куда кровь попадает, начинают гнить, и человек умирает. О плохом человеке говорят – «Къан-тулук». По верованиям кумыков, это существо выходило из могилы злой женщины в полночь на поиски добычи» [116, с. 174].

В значении «проглот, живоглот» употребляется слово *хамашхар*; в значении «кровосос, чудовище» – два других термина, являющиеся синонимами, – *эмгек* или *эмеуюль*. В старинной песне «Чийгоша-бийче» («Княжна Чийгоша») говорится, что знаменитая красавица пообещала выйти замуж только за того удальца, который сумеет вброд перейти на коне реку *Тюкюрюм* в самом опасном месте, где река образовывала *омут*. Несколько храбрецов утонуло, поэтому о *Чийгоше* в песне сказано:

*Тюкюрюмню да тьюбю терен кемеуюл,
Чийгоша-бийче да ол от жутхан эмеуюл.*

*Дно Тюкюрюма – глубокий омут,
А Чийгоша-бийче – эмеуюл, вкусившая отравы.*

Оба слова, вероятно, происходят от корня *эм* – «сосать, высасывать, всасывать».

Возможно также, что некими грозными божествами или демонами были *Бабай* и *Маму*, именами которых пугают детей. В мифологии

таджиков момо — «дух умерших женских предков». В верованиях узбеков-карамуртов момо — «духи семи прабабушек, легендарных прародительниц всех карамуртов», покровительницы знахарок, лечивших пациентов методами, близкими к шаманским [108, с. 113]. Карачаево-балкарское *Бабай* напоминает имя скифского бога грома — *Папай*, что уже отмечалось исследователями [120, с. 14; 82, с. 46].

Особого рассмотрения требуют представления о чудовище *Желмауз*. В 1883 году М. Алейниковым был опубликован миф о *Желмауз*. Вкратце его содержание таково. В отдаленные времена у одного богатого князя родилась дочь, которую называли *Джелмаус*, и в ту же ночь исчезли из сарая теленок и ведро воды. Это стало повторяться каждую ночь, потом стал пропадать весь скот. Когда обнаружилось, что у князя родилась не обыкновенная девочка, а чудовище, справиться с ней уже было невозможно — она могла разорвать на части любого человека. *Къыйынлы* (Горемыка), один из братьев *Джелмаус*, бежал от нее на берег моря и стал жить там, промышляя рыболовством. Однажды он поймал громадную рыбину и обнаружил у нее внутри двух щенят, которые стали потом замечательными охотничьими псами, — они ловили даже птиц на лету и умели разговаривать по-человечьи.

Как-то раз *Къыйынлы* решил проводить родных. Собаки посоветовали ему взять с собой по клочку их шерсти. В случае опасности он должен был зажечь ее, и собаки тотчас пришли бы на помощь. Но в селе, кроме *Джелмаус* и сельского кузнеца, *Къыйынлы* никого не нашел. *Джелмаус* встретила его с радостью, развела огонь, вышла потом во двор, а вернувшись, спросила брата, почему он приехал на коне о трех ногах. Тот принял это за шутку, но, выйдя во двор, увидел, что у коня одной ноги действительно нет. Поняв, что ее съела *Джелмаус*, он стал помышлять о бегстве. *Джелмаус* выходила во двор еще несколько раз, доедая коня, но *Къыйынлы* заметил, что сначала она бежит к кузнецу, чтобы поточить свои стальные зубы. Когда она побежала в кузню в очередной раз, мышка посоветовала *Къыйынлы* бежать, обещав трижды обмануть *Джелмаус*, когда она станет спрашивать, куда бежал ее брат. Так и случилось.

Но в четвертый раз *Джелмаус* пустилась по правильному следу и уже настигала его, когда *Къыйынлы* призвал своих собак. Собаки разорвали чудовище на части, осталась только голова, которая продолжала отбиваться от них. Когда же собаки вцепились в нее, она вдруг закачалась и улетела вместе с собаками на небо, где сделалась вечным врагом луны, а собаки — ее вечными стражами; «круглый год они не смыкают глаз и оберегают луну от головы эмегена и только раз в течение года, утомившись, засыпают. Голова эмегена, пользуясь этим случаем, набрасывается на луну, отчего она темнеет, тогда карачаевцы, видя такое явление, тотчас же начинают стрелять в воздух и как можно громче кричать, чтобы разбудить верных стражей. Проснувшись от выстрелов и криков, собаки оттаскивают эмегена в сторону, и луна снова светлеет» [46, с. 99–101]. Видимо, существовал и вариант, по которому на небо улетел и юноша:

В. Прёле записал со слов карачаевцев, что на луне, по их мнению, есть две собаки и юноша, который держит собак врозь, чтобы они не перегрызлись [46, с. 314].

Представления о том, что *Желмауз* – реальное существо, дожили до наших дней. Несколько раз мне пришлось слышать рассказ (в последний раз – в фольклорной экспедиции 1984 года, в сел. Хабаз) о том, как, по словам некоего очевидца, слышанным рассказчиком, одна из его односельчанок родила девочку, которая от рождения обладала непомерной силой, и несколько человек, поняв, что это чудовище, насилие смогли задушить ее. Уже при рождении у нее были зубы, она кусалась и редела, как бык.

Этот же персонаж встречается в мифологии многих тюркоязычных народов – волжских татар (*Жалмавыз*), уйгуров, башкир, ногайцев (*Ялмауз*). В мифологии казахов и киргизов *Жалмауз-Кемпир*, *Желмогуз-кемпир* – демоническое существо в образе старухи, нередко с семью головами, людоедка и похитительница детей [85, т. 1, с. 439]. На наш взгляд, речь идет об очередной трансформации все того же «быка ветра» (*жел ёгюзю*) – имя чудовища почти полностью совпадает по звучанию: *Жел-м-огуз*; казахский вариант произношения сохранил первоначальное звучание имени, но при слитном произношении в нем добавился протетический звук *м*.

Превращение чудовищного быка в чудовище-женщину произошло, вероятно, по тем же причинам, по которым у таджиков-язгулемцев стали представлять *Балдыражюз* старухой, т. е. когда различные стихии и явления природы стали олицетворяться в образах людей, а не животных, имя *Желмауз* стало восприниматься в качестве имени уже другого мифологического, антропоморфного существа.

В приведенном выше рассказе неслучайна, видимо, и такая деталь, как то, что новорожденная *Желмауз* «ревела, как бык». Вероятно, она представлялась предкам балкарцев и карачаевцев самым страшным чудовищем, с которым связывалось и представление о могущей произойти мировой катастрофе. В 1913 году В. М. Сысоев писал, касаясь верований карачаевцев: «Голова Джелмаус была некогда отрублена нартom Къыйынлы, теперь она пытается проглотить луну; если бы ей это удалось, тогда она проглотила бы и все человечество» [107, с. 75–76].

Редко встречаются в фольклоре *деу* – какие-то страшные великаны; описания их, к сожалению, нет, но, по всей вероятности, они мыслились, как те же эмегены. В сказке «Завистливые братья», повествующей о герое, женившемся на девушке-змее, отец поручает ему добыть золотое дерево, которое играет на свирели, а листья хлопают в ладоши. Дерево охраняют несколько *деу*. Неродная мать героя, эмегенша, подсказывает ему, чтобы он пришел к дереву в тот момент, когда голодные гиганты принимаются за трапезу, и дает ему две дощечки – если их поднести к дереву, оно само полетит впереди него. Герой так и поступил, *деу* пустились в погоню, но догнать его не смогли [72, т. 2, с. 14–22]. В современном карачаево-балкарском языке *деу* означает «могучий, огромный». Само слово

и образ, вероятно, заимствованы из древнеиранской мифологии, в которой *дэвы* – злые духи, противостоящие благим духам – *ахурам*; у таджиков *дэвы* – чаще всего страшные великаны, покрытые шерстью, с ужасными лицами и острыми когтями на руках и ногах [85, т. 1, с. 417].

Мы еще вернемся к этой сказке, сюжет которой, на наш взгляд, имеет прямые аналогии с переданной Геродотом скифской легендой о женитьбе богатыря на змееной девушке.

Очевидно, что та же скифская легенда отразилась в сказании о том, как старший сын прародителя нартов Дебета – Алауган добыл себе, отняв у эмегенов, золотую шубу, воротник которой пел, рукава хлопали в ладоши, а полы танцевали; причем совпадение со сказкой еще и в том, что Алауган ошпаривает эмегенов бульоном [51, с. 30]. Золотым деревом (*Алтын Терек*) именуется в карачаево-балкарской мифологии мировое дерево, ось мира (золотая ива).

Благодаря замечательным реконструкциям Д. С. Раевского, наше представление о скифской мифологии весьма расширилось; в данном случае важно то, что Д. С. Раевский, рассматривая знаменитую золотую пектораль, в центре которой изображены два скифа, которые держат золотую шубу, считает ее (шубу) ипостасью именно мирового дерева [97, с. 200].

НАЧАЛЬНЫЙ АНИМИЗМ

«Одна из коренных ошибок фольклористики, – писал А. Ф. Лосев в 1957 году, – в том, что твердые, законченные анимистические образы мыслятся возникшими сразу, мгновенно и притом в законченном виде, на тысячелетия» [66, с. 54]. Между эпохой фетишизма и развитым анимизмом лежит промежуточная ступень – преанимизм. В это понятие А. Ф. Лосев вкладывает определенное содержание, это: «...мгновенное появление под воздействием какого-либо незапного случая в сознании человека представления о демоне. Этот демон еще не имеет никакой фигуры и никакого лица, никакого вообще очертания, но оценивается пока лишь как внезапно нахлынувшая неизвестно откуда сила, мгновенно произведшая какую-нибудь катастрофу и тут же бесследно исчезающая» [66, с. 49].

Такими чертами, несмотря на наличие и других, возникших, вероятно, позднее, характеризуется ряд образов карачаево-балкарской мифологии. Воздействием демона, именуемого *Бастырыкъ*, карачаево-балкарцы объясняли состояние внезапного оцепенения тела, наступающего иногда после кошмарного сна, но иногда и во время бодрствования. Человек осознает происходящее, хочет встать, закричать, но тело не повинуется, язык немеет. Собственного облика демон не имеет, но может превращаться в змей, жаб и других «нечистых» животных, пугая младенцев в колыбелях и вызывая у них приступы оцепенения. Если приступы повторялись, в изголовье колыбели клали хлеб – считалось, что демон, поев его, смилостивится

и оставит ребенка в покое [138, 143]. Присутствует этот демон и в мифологии кумыков.

«Было мне тогда лет 40. Я работал в совхозе. Однажды отпра-вился вечером дежурить на конюшне. Задал корм лошадям, сел, сижу. Было еще рано, спать не хотелось. Смотрю, через окно кошка впрыгнула, крадется. Думаю, мышей ловить пришла. Вдруг она остановилась, а потом прямо ко мне направилась. Меня и схватило: хочу пошевелиться — не могу, хочу закричать — язык онемел. Когда очнулся через минуту или чуть больше, кошки уже не было», — рассказывал один из информаторов [142].

Имя демона происходит, видимо, от общетюркского корня бас «гнести, давить» и означает «даватель». В современном карачаево-балкарском языке в таком значении оно не употребляется, в отличие от широко бытующего *басдырыкъланыу* — «подвергнуться воздействию *Басдырыкъа*», и означает описанное выше состояние опенения [85, т. 1, с. 58].

Другой демон, *Азмыш*, также представлялся существом, враждебным человеку. Жертвами его становились, по народному верованию, одинокие путники; действовал он ночью. Следуя за человеком, *Азмыш* окликал его голосом знакомого или друга, родственника, и если путник по неосторожности откликнулся, то терял волю и попадал во власть *Азмыва*, который уводил его и сбрасывал со скалы. По другим представлениям, демон в ответ на отклик произносил проклятье, которое всегда сбывалось [136, 138]. Отголоски представлений об этом демоне звучат и в выражениях: «*Азмыш киби не кычыраса?*» — «Что ты кричишь, как *Азмыш?*» — так одергивают человека, заранее предрекающего беду; «*Юсюме сюелип турма, Азмыш киби!*» — «Не стой надо мной, как *Азмыш!*» — так бранят ребенка, когда он мешает взрослому, занятому неотложным делом; в проклятии: «*Азмыш кычырсын башынгдан!*» — «Пусть над твоей головой *Азмыш* прокричит!»

Сходные представления мы находим в мифологии тюрков Средней Азии. Южные киргизы, например, верили, что злой дух *Азаткы*, приобретая разные обличья, увлекал человека в пропасти, горы, реки, обрекая на гибель; также именуется он и в узбекской мифологии [26, с. 97; 152, т. 1, с. 58].

Само слово *Азмыш*, вероятно, образовано от того же корня, что и, например, слова *азман* «непутевый, беспутный», *ажашыргъа* «заблудиться» (с закономерным в тюркских языках чередованием з — ж); в большинстве других тюркских языков корень аз также означает «блуждать, сбиваться с пути» [101, с. 94]. С прибавлением аффикса *-мыш* слово означает «сбивающий с пути».

По словам одного из информаторов, считалось, кроме сказанного, что *Азмыш* может присниться в образе маленькой светловолосой девочки, что истолковывалось как предвещание удачи [136]. Это поверье, видимо, позднего происхождения, поскольку идет вразрез со всем остальным, что говорят об *Азмыве*, мыслившемся как сила, полностью враждебная человеку; как и другой демон — *Къара-Къура*, злой дух, насылающий на человека кошмарные сны. Обычно его

именем пугали непослушных детей [138, 154]. Под тем же именем и с той же функцией Кара-Кура фигурирует в турецкой мифологии [85, т. 1, с. 58]. Этимология имени прозрачна — «черно-серый».

Демон *Байча*, подобно *Азмычу*, давал о себе знать, окликая человека голосом его знакомого. Если оклик был резким, грубым — это предвещало беду, несчастье; если ровным, спокойным — удачу. Чтобы отвести беду, которая, очевидно, мыслилась как проявление гнева самого *Байчи*, нужно было произнести умиловительное заклятие: «*Байча, Байча, балгъа батия!*» — «*Байча, Байча, медом благословись!*»; или пригласить его в гости. Тогда *Байча*, как считалось, сменял гнев на милость и отвечал благопожеланиями, которые всегда сбывались [138].

Байча мог и помочь человеку. Один из информаторов рассказывал, как в молодости однажды уснул на пастбище. Время было к вечеру. Вдруг его словно кто-то толкнул, и он услышал голос, — ему показалось, что это голос соседа, — внятно произнесший: «Вставай скорее, отара разбрелась». Когда он открыл глаза и огляделся, оказалось, что уже наступили сумерки, а отара действительно разбрелась. «Но благодаря предупреждению *Байчи* я все же успел собрать овец и вернуться в кошару» [142].

Отметим то общее, что имеется в представлениях об этих демонах. Конечно, эти представления претерпели некоторые изменения в ходе времени, но древнейшие преанимистические черты в них все же сохранились. Это то, что все названные демоны появляются всегда внезапно и внезапно исчезают, действия их кратковременны. Они не локализованы в пространстве, не говорится о том, где они обитают, определенного облика демоны не имеют. Являются они только одному человеку, но не толпе или нескольким людям сразу.

Поздними чертами в их обрисовке является, возможно, то, что с *Азмычем* и *Байчой* можно общаться, что они наделены речью, что *Байча* иногда проявляет благожелательность к людям (*Бастырык* и *Азмыч* всегда враждебны им), они имеют собственные имена.

Наибольшие изменения претерпел образ *Байчи*. Некоторые даже считают его божеством-покровителем овец [86, с. 10]. С этим согласиться трудно, поскольку нигде об этом прямо не говорится, к тому же имеется много текстов, где в этом качестве выступает другое божество — *Аймуш*. Можно считать, что *Байча* уже не совсем демон, но и не божество. С богами его роднит покровительство людям, с демонами — беспричинная злоба.

Поговорка «*Къойла — жайлыкъгъа, байчи — байлыкъгъа*» — «Овцы на пастбище (стремятся), жрец — к богатству», никакого отношения к *Байче* не имеет. Думать, что имеется в виду этот демон, можно только по недоразумению, не отличая термина *байчи* «жрец» от *Байча*, имени злого духа. То, что *Байча* занимал промежуточное положение, и вызвало наибольшую неопределенность в представлениях о нем. Так, *Байчой* иногда называли домового — *юй иеси*; полагают, и так же неверно, что он причиняет вред во время сна [47, с. 276], сближая его и с *Кара-Курой*: другой автор пишет, что «*байчи* действует преимущественно ночью, зовет человека по имени, и

если кто по неосторожности отзовется, то теряет силу, полностью подчиняется воле байчи и становится его жертвой» [61, с. 32], в чем нельзя не заметить сходства с представлениями об Азмыче.

По мнению тюркологов, слово *бай*, означающее в современных тюркских языках «богач, богатый», в древности имело другое значение – «дух, бог, божественный, священный» [103, с. 84]. Д. Кшибеков пишет: «Слово бай, видимо, когда-то, в досакское время означало имя какой-то сверхъестественной магической силы. Не случайно казахи в испуге, в неожиданных ситуациях обращались к ней, произнося «ой, бай!» [60, с. 47]. С прибавлением к этому древнему термину аффикса *-ча* имя демона может означать «божок, дух, обладающий могуществом». Понимание же слова *бай* в смысле «богатый, богач» и вызвало, по-видимому, гораздо позже, представление о Байче как о духе богатства.

Демоны «моментального действия» являются, таким образом, слабо оформленными олицетворениями непонятных человеку явлений психики: кошмаров, инстинктивных побуждений, припадков, страха одиночества.

ДУХИ-ХОЗЯЕВА

Раннеанимистическими существами следует, видимо, считать и духов-хозяев, например, мест (*жер иеси*) и вод (*суу иеси*, *сууердин*). Характерно, что облик их неясен, не имеют они и отдельных имен. *Жер иеси* могут, как считалось, оказать покровительство человеку, но могут и навредить ему, если он чем-либо не угодит им. У каждой местности был свой дух-хозяин, им приносились жертвы. Чтобы задобрить духа-хозяина пастбища, резали барана, поливали землю его кровью, потом мясным бульоном, и клали на землю кусок мяса – обычно это делали при перегоне стада на другое пастбище, чтобы в следующем году он был милостив к пастухам. «Если не сделать этого, или если кто-нибудь ругал его, *жер иеси* напускал болезнь. Тогда надо было резать барана и просить об излечении, а затем приносить еще и благодарственную жертву» [47, с. 274].

Некоторые местности считались несчастливыми, и объясняли это тем, что они – вотчина злых духов (*шайтан бийлеген жерле* «места, захваченные бесами»). В таких местах, по народному верованию, скот переставал пастись, тощал, начинался падеж, пастухи болели. Оставалось только одно средство – покинуть это место [138, 141]. Вероятно, «шайтанами» здесь названы те же духи-хозяева мест, которые первоначально, надо полагать, мыслились как страшные и враждебные существа. Например, в тексте «Заклинение сна» мать, обращаясь к младенцу в колыбели, пела:

Жукъу ананг «жукъла», дейди ийнандан.

Жер иеси келмесин санга къур ормандан [76, с. 191].

Мать сна твоего «усни» говорит, просит, поверь,
Жер иеси пусть не придет к тебе из глухого леса.

Рассказывают об одном пастухе, который заметил, что в полдень коровы ложатся на отдых не в низине, а поднимаются на невысокий холм. Он за бесценок купил его у владельца и построил на холме дом. После этого он в короткий срок разбогател до такой степени, что стал соперничать с князьями. Дети росли у него здоровыми и работающими – им покровительствовал дух-хозяин местности [139; КММ, с. 218]. Но это не результат угождения ему – дух помогает пастуху лишь потому, что тот живет на его участке и является его собственностью.

В воде, по народным представлениям, обитали духи-хозяева воды (суу иеси), или сууердины. Они, как и духи мест, не приобрели ясно выраженного облика, их человекоподобность только подразумевается, но не описывается. Они могут действовать как во вред человеку, так и во благо – спасти или утопить его [110, с. 139]. Форма локализации водных духов неопределенна: с одной стороны, можно сделать вывод, что у каждой реки свой сууердин, с другой – что в каждом водоеме или реке их много. Например, в песне-оплакивании (кюй) о девушке, утонувшей в реке, говорится:

*Суу сюердинле ариу суратынгы марайла,
Жан чачларынгы агъач таракъла тарайла* [49, с. 89].

Водные духи за прекрасным обликом твоим следят,
Волосы твои деревянные гребни расчесывают.

Вероятно, утопленницы считались добычей сууердинов или становились их женами; но прямо об этом нигде не говорится. Отметим, что в тувинской мифологии духи-хозяева вод, мест и очага называются эерен [85, т. 2, с. 540]. Точно так же считалось, что утопленников заманили в воду суу къызла «водные девы» или балкъызла (от балыкъ къыз «речная дева»).

Мало сведений о другой группе духов, которые назывались жек (мн. ч. – жекле). Одна из сказительниц говорила, что нарт Сосурук, рожденный из камня, был отдан приемной матерью Сатанай на воспитание подземным жекам (жер жекле) и прожил у них, пока не подрос, и что эти жеки были малорослыми, но сильными и умными существами [149]. Это, вероятно, позднее осмысление, поскольку в языке сохранилось слово жекбаш «помешанный, придурковатый, сумасброд» – от жек и баш «голова». Видимо, жеки первоначально представлялись враждебными и злыми духами, которые вселялись в людей и сводили их с ума или вредили им каким-либо другим способом.

В 1914 году Е. З. Баранов опубликовал карачаево-балкарскую сказку «Иналук и лесная волшебница». В сказке филин, спутник доброй лесной богини, рассказывает мальчику-сироте Мусе о маленьких

лесных человечках; в одежде из листьев дуба, украшенной цветами, они резвятся летом в лесу, а зимой зарываются в мох, прячутся в дупла и спят там до весны [21, с. 12]. Несомненно, имеются в виду жеки, хотя Е. З. Баранов называет их джиннами: во-первых, потому, что джинны в карачаево-балкарской мифологии изображаются живущими не только в лесу, и о них нигде и никто не говорит, что они засыпают зимой.

Еще более вероятным представляется предположение, что пришедшее с исламом арабское именование духов — *джинн* — было перенесено на древние представления о жеках, делившихся на добрых и злых (как у чувашей). В мифологии волжских татар *шеке* — гномы, старички маленького роста, обитающие под корнями деревьев; у чувашей духи *чике сухал* делятся на добрых и злых. По мнению Р. Г. Ахметьянова, эти образы заимствованы из мифологии марийцев: марийское *шика, шига* — «леший» [18, с. 47–48]. Карачаево-балкарское *жек*, видимо, примыкает сюда же, и было заимствовано предками карачаево-балкарцев в какие-то отдаленные времена.

Появление взгляда на природные объекты, как на собственность сверхъестественных существ, скорее всего, связано с тем, что и сам человек выделил в окружающем пространстве принадлежащую его роду территорию. «Человеку, жившему в условиях первобытнообщинного строя, были понятными и наиболее близкими только общинно-родовые отношения. На основании этой, понятной ему действительности он и рассуждал о природе, обществе и обо всем мире» [66, с. 7].

Широко была распространена среди балкарцев и карачаевцев вера в домового — *юй иеси* (хозяин дома). Сходно именуются домовые в мифологиях других тюрко-язычных народов — волжских татар, башкир, чувашей, кумыков — *ой иясе, йорт иясе* [85, т. 1, с. 655]. Считалось, что он обитает в кладовой, крытом дворе, пристройках. Ему нужно было оставлять на ночь еду, иначе в отместку домовый мог задушить ребенка в колыбели. Если семья уезжала надолго, ему оставляли запас пищи [47, с. 276]. Отношение к домовому, как и к духам-хозяевам мест, было двойственным: веря, что домовый может шумом, ворчаньем дать знать о несчастье, могущем постигнуть семью, его всячески ублажали, выставляя лакомые куски и произнося при этом ласковые слова. Но его же и боялись: проклятье домового, по народному убеждению, обязательно сбывалось.

Такое случилось, как рассказывают, с родом Бозиевых, которые, по преданию, владели чудесным молочным родником. Чем-то не угодив домовому, они навлекли на себя его проклятье, и молоко превратилось в воду [140]. Рассказывают, что однажды старейшины фамилии Ульбашевых решили избавиться от домового, который досаждал им своим обжорством и которого они называли *сызгырыу* «свистун». На совете они постановили тайно переехать в другое селение — Кашхатау. И тут «свистун» неожиданно подал голос: «Вы думаете, я не найду дорогу в Кашхатау?». Им пришлось оставить свои намерения и стараться всячески угождать домовому [110, с. 143].

В тех рассказах, где домовый изображается в образе мужчи-

ны, его называют *чачлы* «длинноволосый» или *тукбаш* «кудлатый». Иногда домового описывается как женщина с густыми и длинными до пят волосами, или как старуха, почему его и именуют и *амма* «бабушка» [47, С. 276].

Поскольку *юй иеси* считался покровителем дома и семьи, выпеченные из теста фигурки мужчины и женщины, символизировавшие домового и его жену, висели над супружеским ложем, обеспечивая, как считали, счастливый брак [132, с. 74]. По словам информаторов, у балкарцев прежде было много «идолов, каждая семья имела изображение своего кумира в образах коня, собаки, барана, козла или другого животного. Их устанавливали в центре дома или возле очага. Перед едой или после нее им совершали поклоны, именуя их «силой жизни» (*жан ачым*), прося благословить. Небольшие изваяния идолов устанавливались на центральном опорном столбе дома, вокруг святильника. Главный идол назывался *Деуер* «могучий муж». С началом распространения ислама поклонение идолам стало преследоваться. Поэтому, когда в дом приходил мусульманин, домочадцы говорили: «Опорный столб дома колеблется», что означало: «Уберите Деуера, спрячьте его» [76, с. 206]. Б. А. Ланге писал в 1903 году, что «население балкарского народа делится на дворы, из которых каждый имеет свое особое имущество, своих домашних богов и своего домовладыку» [62, № 287]. Заметим, что эти сведения относились к гораздо более ранним временам, так как к началу XX в. в Балкарии влияние ислама, по всем данным, было уже безраздельным.

ОБОРОТНИЧЕСТВО

По мнению А. Ф. Лосева, убеждение в реальности оборотничества, способности живых существ принимать другой облик, появилось в глубочайшей древности. Первобытное сознание не закрепило тогда за отдельными вещами конкретных особых свойств, и поскольку для такого сознания нет еще ничего определенного, устойчивого, все может превращаться во все, и любой предмет может быть носителем каких угодно качеств, т. е. оборотничество представлялось универсальным [66, с. 13].

Ю. И. Семенов подчеркивает связь представлений об оборотничестве с охотничьей маскировкой, с ряжением под животное, плясками, имитирующими движения и повадки зверей. О глубокой архаичности этих представлений говорит, по его мнению, их распространенность: «Нет на земном шаре ни одного племени, ни одного народа, у которого не была бы обнаружена в прошлом или даже в настоящем вера в оборотничество или пережитки ее» [102, с. 325].

Отголоски веры в универсальное оборотничество слышатся, например, в сказке «Магомет Индырбаев», сюжет которой построен на целой цепочке превращений: ударом волшебной плети любовник его жены превращает Магомета в жеребца (трижды), затем жена

превращает его в собаку, а потом в филина. В этом образе герой влетает в комнату и, потерявшись о плеть, принимает свой прежний человеческий вид, и, в свою очередь, превращает жену и ее любовника то в пару ослов, то в быка и корову [46, с. 189–192].

Часто встречается в фольклоре и мотив превращения живых существ в предметы – шапку, кольцо, камень и т. п. До наших дней дожило представление об обурах – людях, могущих принимать любой облик. Е. З. Баранов, публикуя в 1897 году несколько балкарских сказок, дал в примечаниях к ним краткое, но емкое описание представлений об обурах: «Обур – это то же, что русская колдунья, ведьма. Обурами бывают исключительно женщины. Ночью, выйдя на реку, сняв с себя одежду и повалявшись в песке, они превращаются в волков, хватают баранов и пожирают их: принимают они также вид кошек, собак и других зверей для того, чтобы легче причинить человеку или его скоту, за исключением лошадей, всяческий ущерб. Вообще обуру дана большая власть над человеком, но только не над жизнью его: обур может испортить здоровье человека, лишить его благосостояния, но не в силах прекратить его жизнь. Обуры обладают способностью не только ходить по земле, но и летать по воздуху; для этого они садятся верхом на лопату (деревянную) или веник, поливают их волшебной жидкостью черного цвета и вылетают в трубу. Каждую пятницу, ночью, обуры слетаются на вершину Эльбруса, захватив с собой спящего человека; раскладывают костры под медными котлами, убивают человека, мясо его бросают в котлы и, пока оно варится, с песнями пляшут вокруг них. Поевши мясо, они складывают кости в кучу, дуют на них, и человек оживает, хотя по-прежнему продолжает находиться во сне. Затем обуры относят человека на то место, откуда он был взят. Проснувшись наутро, он чувствует во всем теле боль, но о своем пребывании в руках обуров ничего не знает. Если человек долго болеет, то говорят, что обуры сосут из него кровь» [46, с. 170].

Человек мог сопротивляться обуру, даже ранить его – но не убить. Отсюда поговорка «Обур туюлгенликге ёлмез» – «Обур от побоев не умрет» [48, с. 418]. Наиболее распространено было убеждение, что обуры питают пристрастие к крови грудных младенцев, или что они, прокравшись к колыбели в образе кошки, душат детей. Много раз приходилось слышать автору рассказ о том, как тот или иной человек, застав у колыбели кошку, ранил ее, а наутро эта рана обнаруживалась у какой-нибудь соседки, которую из-за ее угрюмого, злобного и нелюдимого нрава давно подозревали в оборотничестве (то же представление отразилось в повести «Майская ночь» Н. В. Гоголя).

Чтобы уберечь ребенка от обура (если он болел, хирел и snadо-бья не помогали, считали, что к нему является оборотень и сосет из него кровь), прибегали к магии. Воду из семи источников наливали в чашку и лили в нее расплавленный свинец. По форме слитка определяли, в образе какого животного – кошки, змеи, жабы – является к ребенку обур, и на ночь оставляли чашку с этой водой у изголовья. Обур, наведив младенца, непременно, как считалось, ронял в этом

случае волосок из брови. Отыскав его, нужно было определить, из чьей брови он мог выпасть, и идти к подозреваемой. Она должна была, дую в бутылъ, произнести заклинание:

*Чалла, чалла, чаллауан,
Сен кетгин, къарт марауан!*

Значение слова *марауан* неясно, возможно, это искаженное иранское слово *маран* «змея». В таком случае заклинание (скорее, только сохранившуюся часть его) можно перевести приблизительно так:

*Седым-седым-седая,
Да сгинешь, старая змея!*

Если подозреваемая отказывалась произнести заклинание, знахарка готовила зелье, состоявшее из чеснока, сливочного масла, серы и травы от *чалыракъ* «огненный лист» (или «ядовитый лист»), и в течение семи дней этой смесью натирали по утрам тельце ребенка. После этого, как считалось, обурь наведываться к нему переставали [135, 142]. Отзвуком представлений о «злых» обурах, питающихся кровью младенцев и даже трупами, являлся обычай караулить ребенка на восьмую ночь от рождения (*ыстым кече*), в которую опасность того, что обур в виде кошки проберется и съест или задушит младенца, считалась очень большой. До утра пели, плясали, веселились. По той же причине возле покойника сидели до утра, не смыкая глаз [135, 138, 143].

Поговорки и пословицы донесли до нас многие сведения, не дошедшие в прямой форме: «Обур къаршчысына ёч» – «Обур любит вредить близким»; «Обур кетсе, оруну къалыр» – «Обур умрет, а место ее останется», т. е. вместо нее появится новая обур; «Обур къабырда да тохтамаз» – «Обур и в могиле не угомонится». В отдаленные времена людей, подозреваемых в оборотничестве (колдовстве), видимо, сжигали, о чем и говорит поговорка «Обур кюйсе танылыр» – «Обур распознается, когда сгорит» [48, с. 418].

Сходный характер носят поверья других тюркоязычных народов, например, казанских и западно-сибирских татар. Но если в верованиях балкарцев и карачаевцев обурь – это некоторые люди, которые предназначены к такой роли от рождения, то у названных народов *убыр* – кровожадное демоническое существо, которое, вселяясь в человека, изводит его [85, т. 2, с. 544]. Присущи карачаево-балкарским обурам и черты, которые приписывали оборотням (*удд*) адыги: *удды* воздействуют на личность только одного человека, только ночью и представляются чаще всего в виде старухи со злобным взглядом [134, с. 180–181]. Образ мужчины-колдуна (*сийкърчы*) как в рассказах о якобы реальных случаях, так и в фольклоре встречается редко.

Представления об обурах интересны еще и тем, что в них, на наш

взгляд, сохранились отголоски шаманизма – веры «в возможность особых людей (шаманов) быть посредниками между человеком и духами. Шаманам приписывалась также способность предсказывать будущее, узнавать, что делается в отдаленных пунктах, лечить от болезней, вызывать изменения в природе, провожать умерших в подземный мир и т. д.» [14, с. 491].

Автору, как, вероятно, и всем, кто интересовался древними верованиями балкарцев и карачаевцев, несколько раз доводилось слышать рассказы о том, как тот или иной человек, мужчина или женщина, получили дар ясновидения и стали считаться ведунами (*билгич*). Эти рассказы совпадают во всех деталях. Человек до определенного возраста ничем не выделялся из среды сверстников, занимался тем же, что и они. Но потом с ним (обычно называют возраст от 15 до 20 лет) начинают происходить странные вещи – он старается уединиться, становится угрюмым, неразговорчивым, часто пропадает по несколько дней и родные не могут допытаться, где он был, потом исчезает на несколько месяцев или даже лет, а вернувшись, становится ведуном и лечит людей, готовя снадобья из трав; какие травы исцеляют ту или иную болезнь, когда и в какое время суток нужно их собирать, чем болеет пациент – все это, как считается, сообщают *билгичу* духи, которых он должен беспрекословно слушаться [138, 143].

Подобное представление отражено и в литературе. Писатель С. Бабаев приводит рассказ об одном *билгиче*, слышанный им от отца.

...Юноша-козопас, сидя под чинарой, играл на дудке, когда перед ним внезапно появился величественный старец с белой, как молоко, бородой, в белой черкеске. Что он ему сказал, неизвестно, но с того момента козопас исчез и вернулся только через три года и стал *билгичем-ведуном*, к которому в поисках исцеления стали приходить больные из самых дальних мест. О нем говорили, что он знает язык трав [19, с. 46–47]. Описанное сильно напоминает рассказы об избрании будущего шамана у сибирских и алтайских тюрков: будущий шаман совершал непонятные для него самого и окружающих поступки, убегал из дому, подолгу скитался в лесу и т. д. [23, с. 52–76]. Это называется «шаманской болезнью». Одним из важнейших актов шаманского призвания было «кромсание тела», страшная, но необходимая операция. Духи отделяли голову шамана и клали ее отдельно, а тело разрубали на мелкие кусочки, складывали их в три кучки, затем брали их в рот и выплевывали по сторонам: кусочки мяса из одной кучки съедали духи нижнего мира, из другой – среднего, из третьей – верхнего. Затем кусочки, по убеждению якутов, снова оказывались вместе, духи склеивали их слюной, и человек оживал. Считалось, что «дух, отведавший его плоти, давал шаману право излечивать насылаемые им болезни. Иначе говоря, шаман, по словам якутов, может побороть только тех бесов, которые покусали его мяса» [23, с. 55].

Если сравнить это с описанием шабаша обуров на вершине Эльбруса, приведенное Е. З. Барановым, нетрудно заметить разитель-

ное сходство. Кроме того, «кромсание тела» происходило, по верованиям якутов, в одном из трех миров, в зависимости от того, какие духи избирали шамана – верхние, средние или нижние [23, с. 54]; то, что шабаш происходит на горе, вероятно, также слабый отголосок этих верований. Отметим, что «пересотворение» души и тела избранника духов считалось главным действием, «которое превращает обыкновенного человека в шамана» [23, с. 55].

Зафиксированные карачаево-балкарские представления об обурях являются, видимо, переосмысленными отголосками шаманистских представлений. То, что в верованиях народов Сибири речь идет о мужчинах, а карачаево-балкарские обуры в большинстве случаев представляются женщинами, объясняется, по всей вероятности, тем, что на самых ранних ступенях развития этой формы религии шаманили женщины, и лишь потом их сменили мужчины. При этом на первых порах они должны были чувствовать себя в этой роли неуверенно, поскольку многовековая традиция не могла не приписывать способностей к шаманству именно женщинам. Логическим следствием мог быть взгляд, согласно которому духи избирают шаманами только женоподобных мужчин, т. е. между «женским» шаманизмом и «мужским» существовал промежуточный период. Напомним в этой связи о причерноморских скифах – прорицателями у них были, как сообщает Геродот, женоподобные мужчины, по-скифски *энареи* [37, с. 125].

Даже в наши дни многие шаманы-мужчины у тюрков Средней Азии одевались в женскую одежду, что расценивалось многими крупными учеными как «пережиток стадии женского шаманства» (А. М. Золотарев, Д. К. Зеленин, С. А. Токарев), хотя существуют и другие мнения [23, с. 172].

Шаманы разделялись на «злых» и «добрых». Злые, по верованиям некоторых народов, питались душами людей, они превращались в животных, например, в собак, чтобы пить кровь младенцев, и т. п. [23, с. 191]. Одним словом, все, что у карачаево-балкарцев называется об обурях, у народов Сибири связывается с деятельностью «злых» шаманов. Именно поэтому и обуры в фольклоре балкарцев и карачаевцев не всегда отрицательные персонажи: «обур» – постоянный эпитет главной героини нартского эпоса Сатанай («Обур Сатанай»), в образе которой зримы черты великой шаманки. Обуром могут назвать в речи дальновидного и предусмотрительного человека. В некоторых сказках обуры помогают герою своими советами или расколдовывают людей. К шаманскому эпосу восходит имя и образ главного героя карачаево-балкарского нартского эпоса: *Къарашауай* от *къарашамай*, *къарашаман* «великий шаман»; именно поэтому этот нарт отличается большими способностями по части волшебства. Возможно, сюда же относится и личное мужское имя *Шаман*.

Шаманистские истоки имеет, видимо, вера в волшебную силу войлочной плети (*кийиз къамчи*) и войлочной книги (*кийиз китап*), с помощью которых можно обратить человека в животное или предмет. Поскольку считалось, что шаман во время обряда камлания

путешествует по мирам верхом на олене, коне или другом животном, одной из принадлежностей его была плеть. Именно войлочная плеть — источник силы колдуна.

Сохраняются в карачаево-балкарском языке и некоторые термины, относящиеся у народов Средней Азии и Сибири к обрядовой практике шаманства, но уже потеряв свой религиозный смысл. Если у якутов термин *оюн* означает «шаман», а у туркмен — «шаманский танец, камлание», то у балкарцев и карачаевцев — «игра, веселье, развлечение»; в языке древних тюрков и современных алтайцев *кам* означает «шаман», но карачаево-балкарское *къамчи-чамчи* — «шутник, весельчак, насмешник», *чам* — «подтрунивание, шутка, легкая насмешка» [23, с. 11].

У многих народов мира практиковалось кормление орла в течение определенного времени, затем орла убивали, т. е. отсылали к повелителю мира, которого представляли в виде гигантского орла, с тем, чтобы птица рассказала ему, как хорошо к ней относились люди и чтобы тот вознаградил их за это богатством или волшебным предметом. «Между птицей и шаманом существует теснейшая связь, — писал В. Я. Пропп. — На языке гиляков (совр. назв. — нивхи. — М. Д.) орел носит такое же название, как и шаман, именно «чам» [169, с. 169].

Заметим также, что одним из признаков пригодности человека к деятельности в качестве шамана считалось наличие в теле лишней кости или мускула [23, с. 56]. У балкарцев и карачаевцев существовало убеждение, что выдающиеся качества человека — мужество, огромная физическая сила, большой ум — объясняются наличием у него лишней кости. В песне, оплакивающей гибель знаменитого абрека Канамата Эбзеева, о нем говорится: «*Къабыргъангда барды артыкъ иегинг*» — «В твоём боку было лишнее ребро» [49, с. 881].

Часто встречается в фольклоре и образ *къуртха* — ворожеи, колдуньи, чародейки. Это может быть злая старуха, вредящая героям, наводящая чары, помогающая их врагам коварными советами, но чаще это старая мудрая женщина, сведущая в травах и снадобьях. «*Къуртха*» — также один из эпитетов Сатанай-бийче.

В зафиксированных представлениях балкарцев и карачаевцев об оборотничестве и оборотнях, ведунях и ворожеях отразились, таким образом, как древнейшие воззрения их далеких предков, так и более поздние шаманистские.

Известно, что в отдельных регионах и даже континентах мотив оборотничества связан преимущественно с тем или иным животным: в Евразии — с волком и медведем (на юге и западе), в Юго-Восточной Азии — с тигром, в Африке — с леопардом [185, т. 1, с. 443].

В карачаево-балкарском фольклоре диапазон образов животных, в которых могут превратиться по своей воле или против нее сказочные персонажи, чрезвычайно широк (орлы, собаки, кони, быки, волки, лисы, кошки, змеи, лягушки, ослы, медведи и т. д.), выделить какой-либо один образ трудно. В рассказах же информаторов об обурах и их кознях мотив оборотничества устойчиво связан с образом кошки и, гораздо реже — змеи.

Сам термин *обур*, видимо, происходит от того же корня, что и *опуракъ* «наряд, одяние». Превращение в другое животное рассматривалось, очевидно, как смена одежды (оболочки).

Отголосками шаманизма, возможно, являются представления о духах, которые делились на добрых (*акъ жинле* «белые джинны») и злых (*къара жинле* «черные джинны»). Несмотря на то, что их название перенято из мусульманской мифологии, ученые считают, что у народов, исповедовавших ислам, в их верованиях джинны выступают как пережиточные формы домусульманских мифологических представлений [85, т. 1, с. 374].

Старики рассказывают, что между белыми и черными джиннами, имеющими очень уродливую внешность, идет постоянная война. Черные джинны стараются всячески вредить людям, белые же всячески их защищают. Один из них говорил даже, что однажды, находясь на покосе, слышал вместе с другими косарями, как рядом в ущелье вдруг началась страшная ружейная пальба, были слышны стоны и крики, но ни единой души нигде видно не было. Старший косарь объяснил им, что это шум сражения белых и черных джиннов [142].

Джинны считались покровителями *билгичей* (ведунов, ясновидящих), и именно они, невидимые, сообщали им и подсказывали ответы на все вопросы и говорили, какая трава излечивает ту или иную болезнь. «Я был тогда молод и хотел учиться и стать муллой, — рассказывает один из информаторов. — Об одной нашей родственнице ходили слухи, что она ясновидящая, что ей помогают джинны. Я пошел к ней, чтобы узнать, успешно ли будет мое учение. Когда я вошел в комнату и поздоровался, за мучным парем, стоящим у стены, поднялся невообразимый шум. Родственница сказала мне, что это джинны отвечают на мое приветствие. Я заходил к ней и потом. Учиться они мне не посоветовали, как передала мне родственница. Я подумал, не обзавестись ли мне друзьями-джиннами. Родственница сказала, что это возможно и что скоро я начну различать их речь. Голоса, которые все время раздавались из-за лаля, были тонкие, как писк цыплят. Но однажды, войдя в комнату, я забыл поздороваться, и джинны перестали при мне разговаривать» [158, касс. За-2].

УМАЙ-БИЙЧЕ И БАЙРЫМ-БИЙЧЕ

Об этой богине, покровительнице материнства и детей, известной в мифологиях многих тюркских народов, повествуется только в одном тексте, но тексте, достаточно полно характеризующем ее:

*Нарт улулары— Тейри къуллары,
Нарт улулары — жигит балалары,
Нарт улулары — бёрюд аналары,
Бек суйгенлери — Умай-бийчеди.*

Умай-бийче уа — Тейри кызыды,
 Умай-бийче уа — бир сейир-тамаша:
 Аны санлары — бир сейир халлы,
 Аны санлары — марал сыфатлы,
 Аны жүрюшю — жулдуз учханлай,
 Аны мюйюзю — ай жабышханлай,
 Аны къанатлары — къуш къанатынлай,
 Аны кёзлери — танг жулдузунлай,
 Аны териси — кюн жарытханлай.
 Юч аякълы сейир-тамаша Умай,
 Юч аякълы акъ марал Умай,
 Ётюрюксюз бир сёзлю — Умай! [76, с. 116].

Нартские сыны — слуги Тейри,
 Нартские сыны — (его) смелые дети,
 Нартские сыны — мать их волчица,
 Их любимица — Умай-бийче.
 А Умай-бийче — дочь Тейри (бога),
 А Умай-бийче — диво дивное:
 Члены тела ее так удивительны,
 Ее тело подобно (телу) оленихи,
 Ее поступь — как полет звезды,
 Ее рога — как прилипший (к ее лбу) полумесяц,
 Ее крылья — как крылья птицы,
 Ее глаза — как утренние звезды,
 Ее шкура — как сияние солнца.
 О трех ногах диво дивное Умай,
 О трех ногах белая олениха Умай,
 Правдивая, верная своему слову Умай!

Культ богини Умай был известен древним тюркам (тюркютам), она упоминается в енисейско-орхонских рунических надписях (VI–VIII вв.). Представления о богине-покровительнице материнства и детей сохранились у хакасов — *Ымай-ине*, у тюрков Саяно-Алтая: телеуты называют ее *Май-энэ*, кумандинцы — *Ымай-энэ*, или *Пай-на (пай ана* — «богиня-мать», или «святая мать». — М. Д.), качинцы — *Ымай-энэ*, шорцы — *Умай-энэ*. В их мифологии — это богиня в образе прекрасной женщины, спускающейся с неба [12, с. 162–163]. Упоминается она и в мифологии татар и башкир [18, с. 43].

М. И. Боргояков, посвятивший отдельную статью исследованию широко распространенного у многих народов мифа о сотворении мира водоплавающей птицей — единственным существом, способным передвигаться во всех трех сферах — по земле, воде и воздуху (утка, лебедь, гагара и т. п.), приходит к убедительному выводу, что именно древнейший образ лебеди, извлекающей из вод мирового

океана землю, нырнув для этого на его дно, и привел в дальнейшем к появлению образа Умай (Гумай, Губай). Общетюркское *гу, ку, ху* — «лебедь»; *бай*, как уже говорилось, означало «бог, божественный, святой» (с выпадением начального согласного теоним стал звучать как «Умай»). В то же время термин *хумай* сохранился в мифологии многих тюркоязычных народов в качестве названия сказочной птицы, и не только лебедя, но и орла, грифа и т. п. [29, с. 135–141].

Как говорилось выше, по верованиям балкарцев и карачаевцев, крылатые собаки-*самыры* вылупляются из орлиных яиц; в киргизском фольклоре сказочная собака *кымай* рождается от грифа; у хакасов эта собака называется *Хубай-хус* (Хубай-птица), она появляется на свет из яйца утки — явное свидетельство того, «что эта собака должна быть с крыльями, поэтому от нее не могут убежать звери и животные» [29, с. 140]. К культу Умай восходят, вероятно, образы сказочной птицы Хумаюн в индоиранской мифологии и вещицы птицы Гамаюн — в русской [18, с. 43].

Тотемистическая природа Умай-бийче (*бийче* — первоначально «богиня», в современном карачаево-балкарском языке — «госпожа, повелительница, княгиня, хозяйка») в приведенном выше гимне проступает весьма отчетливо. Очевидно, далекие предки балкарцев и карачаевцев соединили в одном образе черты двух тотемов — лебедя (орла) и оленихи, что и привело к представлению об Умай как о небесной, крылатой оленихе.

Это мнение подтверждается и данными археологии. Как пишет Э. А. Новгородова, на Алтае и в Монголии изображения предков с птичьими головами и трехпалыми птичьими конечностями относятся к концу IV — началу III тыс. до н. э. Иногда они изображены вместе с матерью-оленихой, «т. е. рядом с роженицей, имеющей на голове оленьи рога. Можно думать, что в таком случае подчеркивается наличие нескольких, или разных предков. Одни роды вели начало от птиц, другие от копытных». На культовых каменных стелах, посвященных предкам, изображались олени с птичьими шеями и клювами. «Образ оленя с птичьими чертами был распространен в I тыс. до н. э. по всей Центральной Азии, воплощаясь в так называемых «оленных камнях» и в памятниках «звериного стиля», где передана борьба добра и зла, жизни и смерти. Образ летящего оленя дошел в таком канонизированном виде до европейских степей и стал широко известен в скифском мире» [88, с. 55].

В тексте Умай названа «дочерью Теири»; но это можно перевести и как «дочь бога», поскольку *теири* (означает «небо; небесный») — не только имя главы пантеона, оно имеет значение «небожитель, бог». На наш взгляд, именно Умай фигурирует под именем *Байдымат* в обширном цикле мифов о покровителе диких животных Апсаты в качестве его любимой дочери. Характерно, что в одном из них Байдымат превращается в орлицу, в другом — предстает перед охотником в образе трехногой оленихи, — происходит или раздвоение образа крылатой оленихи, или это две линии развития образов тотемов — птицы и оленихи. Описание Байдымат в песне о несчастном

охотнике Бийнёгере совершенно идентично описанию Умай-бийче (сохранилось более 10 вариантов песни).

Одновременно черты культа Умай-бийче с приходом христианства в соединении с культом девы Марии привели к появлению более популярной, чем сама Умай, богини материнства и детей – *Байрым-бийче*. Большинство исследователей, касавшихся происхождения культа Байрым-бийче, видят в этой богине деву Марию (Лавров, Азаматов, Шаманов, Малкондуев), не связывая, впрочем, ее с Умай. Иной точки зрения придерживается И. М. Текуев, считая, что теоним Байрым относится к дохристианской эпохе, и приводя следующие аргументы. Слово *Байрам* (*Байрым*) встречается во всех тюркских языках, в киргизском и татарском оно бытует в форме *майрам*, *мейрам*, в диалектах алтайского – *байры*, *базрам*, *байрам*, зафиксировано оно и в словаре Махмуда Кашгарского. Кроме того, в основе теонима – слово «бай», значения которого мы уже приводили [110, с. 140].

Байрым-бийче унаследовала от Умай ее титул *бийче* «богиня», но не ее зооморфные – птичьи и оленьи – черты, которые перешли к дочери Апсаты – Байдымат. Во всяком случае, ни в одном известном нам тексте они в связи с Байрым-бийче не упоминаются, что и служит еще одним доказательством влияния культа Девы Марии на образ древней покровительницы материнства. В балкарском сел. Быллым сохранились остатки «часовни божьей матери Байрым», пятницу карачаево-балкарцы называют *байрым кюн* «день Марии», некоторые дни недели также названы именами христианских святых [131, с. 309].

Во многих селениях Балкарии и Карачая были священные «камни Байрым» (*Байрым ташла*). Этим камням поклонялись, прося даровать ребенка, бездетные женщины, имеющие детей, моля хранить и опекать их, оставляли возле камней жертвоприношения – еду, кусочки материи (интересно, что у камня Байрым-таш близ сел. Шыки стоял каменный крест, который потом был свален мусульманами [151]). Желающие иметь девочку оставляли у камня кусок шелковой материи, мальчика – пулю [76, с. 202].

Вера в могущество и справедливость Байрым-бийче была настолько сильна, что подозреваемому в преступлении говорили: «Если, обратившись к Байрым, трижды скажешь, что на тебе вины нет, тогда поверим». Существовало и проклятье: «*Байрым юйюнгю кьурутсун!*» – «Пусть Байрым поразит твой дом!» [151, 157]. В сохранившихся обращениях подчеркивается ее величие и милосердие:

*Жулдузланы от жагъагъа себиучю,
Жерге жауун, эрге кюч бериучю,
Байрым-бийче, тейрилигинг тёппемдеди,
Кертилигим ёпкемдеди!* (КММ, с. 209).

*Осыпающая звездами очаги,
Дарующая земле – дожди, а мужчинам – силу,*

Байрым-бийче, твоя божественность на моей макушке,
Моя верность в моих легких!

(Выражение «твоя честь (твоя слава, твое достоинство и пр.) на моей макушке» означает иногда извинение, иногда подчеркивает уважение к собеседнику).

Если ребенок в люльке сосал свои пальчики, говорили: «Он про-сит молока у Байрым»; о заснувшем на груди матери ребенке: «Во время сна на груди Байрым он вырастает на величину птички» [132, с. 86–87]. Возможно, это связано со взглядом, по которому мать олицетворяет саму богиню материнства. В Холамо-Безенгийском ущелье, приведя невесту к священному камню, обращались к богине со словами: «Майрам, дай нашей снохе столько мальчиков, сколько мы бросим камней и сделаем выстрелов, кроме того, еще одного ребенка – голубоглазую девочку!» После этого бросали камешки и производили ружейные выстрелы [11, с. 153].

Х. Х. Малкондуев описывает один из вариантов моления Байрым-бийче. В зависимости от того, кого хотела иметь бесплодная, она брала с собой девочку или мальчика, и, придя к Байрым-таш, обращалась к богине, держа в руке куриное перышко:

*Байрым, санга келгенме,
Баш урама, тилейме,
Бу тюк кибик, кьуу этме,
Хар тюгю сайын манга
Бир сабий бер, жазыкьсын!
Тейри да тилегими кьабыл этсин!* [70, с. 101].

Байрым, к тебе я пришла,
Кланяюсь, прошу:
Не дай мне иссохнуть, подобно этому перышку.
Сколько волосинок на нем,
Столько детей даруй мне, смилуйся!
Пусть и Тейри благословит мою мольбу!

Иногда, отправляясь к священному камню на поклонение (чек), брали мясо, хлебцы и кусочек ваты. Мясо съедали, а кости закапывали возле камня. Один хлебец съедала бесплодная, два других, отщипывая по кусочку, рассыпали по земле [57]. Возможно, в сознании поклонявшихся представление о богине материнства наслаивалось на древнейшие, первобытные представления о порождающей, материнской силе земли. Может быть, в обычае держать в руке куриное перышко отражается память о птичьей природе Умай и ее наследницы – соперницы Байрым, и первоначально полагалось держать в руке не куриное, а лебединое или орлиное перышко.

Схема развития образа богини материнства выглядит, следовательно, так:

1. Водоплавающая птица (лебедь – гуу), доставшая со дна мирового океана землю (или родившая мир в виде яйца), Гумай, Губай (лебедь-богиня), позже орлица.

2. Соединение птичьих черт с чертами белой оленихи (другого тотема) – крылатая олениха, или просто небесная олениха Умай.

3. Раздвоение образа небесной оленихи: дочь Апсаты Байдымат в облике трехногой оленихи – по одному варианту мифа; Байдымат, обращенная Апсаты в орлицу в наказание за любовь к охотнику – по другому.

4. Переход функции покровительницы материнства к переосмысленному образу девы Марии – Байрым-бийче.

Хореографом М. Ч. Кудяевым в 1989 году было зафиксировано со слов 117-летней сказительницы описание древнего танца «*Бийче тепсеу*» – «Танец богини». Танец начинался с того, что выходила одна из исполнительниц, держа на вытянутых вперед тыльных сторонах ладоней по три монеты – две золотые, две серебряные и две медные. Она становилась на возвышение, и к ней поочередно подходили три пары девушек – две княжеского рода, две дворянского (узденского) и две из сословия свободных крестьян, которые, соответственно, брали эти монеты, а потом становились в ряд. Затем выходила одна из «прислужниц» и подавала главной исполнительнице поднос с девятью маленькими чарочками, наполненными хмельным напитком. Девять юношей, подходя поочередно, брали и выпивали их. После этого начинался танец [144, личный архив М. Ч. Кудяева].

Чтобы понять смысл этого обряда, приведем другой факт. В сел. В. Балкария, в Черекском ущелье находится плоский камень, который местные жители называют «*Бийче тепсеген таш*» – «Камень, на котором плясала богиня». Вся поверхность камня покрыта небольшими отверстиями. Обнаружилось, что на камне нанесена карта центральной части звездного неба (об этом см. ниже: «Небесные светила и явления»).

На наш взгляд, исполнительница, стоя на этом камне, изображала богиню Умай, т. е. это возвышение символизировало звездное небо (вспомним *Умай-эне* алтайских тюрков, спускающуюся с неба). Сам обряд, видимо, изображал мифологизированное объяснение происхождения сословий.

БОГИНИ-МАТЕРИ СТИХИЙ

Особый класс мифологических существ образуют в верованиях балкарцев и карачаевцев богини-матери. Сложился он, вероятно, в глубокой древности, когда женщина еще пользовалась равноправием и почиталась как продолжательница рода. Мысля весь окружающий мир по аналогии с собой и своим родом, люди не могли не прийти к представлению о том, что и все природные объекты и силы имеют своих родительниц. Поскольку в условиях группового брака отец был неизвестен, божества и получили женский облик.

Наиболее яркими в карачаево-балкарской мифологии из числа этих божеств являются образы богинь-матерей стихий. В отличие от подобных же образов у других тюркских народов, они имеют и собственные имена.

От Анасы Тепена (Мать Огня Тепена). Обычно термин *Тепена* (*Тыпана*) употребляется исследователями лишь как название песни-пляски, исполнявшейся после окончания строительства дома и на свадьбах, непременно вокруг очага [54, с. 72]. Кроме этих немаловажных деталей, в правомерности того, что Тепена – имя Матери Огня, убеждает нас и этимология теонима. Вторая часть слова *ана* – «мать». Первая часть – *тып* – перешла в разряд архаизмов, но сохранилась в составе многих слов в значении «огонь». Например, *тыпыр* «очаг» (*тып* + *ер* «место» = «место для огня»); *топ* «пушка»; *тапанча* «пистолет»; в термине, означающем психологическое состояние, – *тыпыскы* «паника, смятение»; и, наконец, в почти неизменном виде (*дып*, *дыф*) сохранилось в качестве названия сигнального костра, разводившегося в старину на одиноких деревьях или на высотах. Ср. осетинское *тавд* – «горячий», древнеиндийское и древнеиранское *тап* – «жара», русское – *топить*, *теплый* [5, с. 24].

Хороводный танец «Кепена» сохранился и у осетин [8, с. 284].

Таким образом, теоним Тепена означает «Мать Огня». Кстати сказать, многие старики произносят имя богини как «Тыпана». Не случайно в песне, под которую исполнялась хороводная пляска, говорится:

Тепена уа ойнайды!

А Тепена веселится!

Кючюн аяп кьоймайды!

Сил своих не щадит!

Тепенагъа да – кюч-къарыу!

А Тепене – мощи-сил!

Бу отсуз а болмагъыз! [76, с. 247].

Этого огня да не лишитесь!

Очевидно, под этим подразумевалось: «Живите под покровительством Тепены, пусть в вашем доме огонь благодаря Тепене никогда не гаснет».

Возможно, что это же слово (*тып*, *тап*, *топ*) звучит и в имени скифской богини домашнего очага – *Табити*, которое М. А. Хабичев этимологизирует с тюркского: *таб* – *там* «дом» + *иди* – *иде* – *ийе* «хозяйка» – «хозяйка дома» [120, с. 14–15]. Если наша поправка верна, теоним как раз будет означать «хозяйка огня» (*Тап* + *иди* = *Табити*). Употребление имени *Табити*, вслед за М. А. Хабичевым, мы видим в божбе, клятвенном выражении, которым пользуются только балкарки и карачаевки: «*Тобады!*». Это слово нельзя путать с заимствованным из арабского *тоба* «раскаиваюсь, каюсь, помилуй», которое, в отличие от *тобады*, одинаково широко употребляется и мужчинами и женщинами.

Если «*Тобады...*» – только женская клятва, то «*Тейри...*» – только мужская. Естественно, что женщины клянутся именем богини очага, а мужчины – именем верховного бога. В обыденной речи балкарцев и карачаевцев оба теонима имеют значение «клянусь», «ей-богу».

Очень близко стоит по звучанию чувашское *тупата* – «ей-богу» [120, с. 14–15].

Возможно, к этому же кругу относится и карачаево-балкарский термин *табут* – «благодарственный поклон богу». Человеку, затеявшему рискованное дело, которое кончается неудачей, или тому, кто легко отделался в беде, говорят: «*Табут этип кьой*» – «Поклонись (богу), что так обошлось», мол, могло быть хуже.

Суу Анасы Дамметтир (Мать Воды Дамметтир). Иногда ее именovali также *Анекей* – «матушка» или *Мамметтир* [149]. Это божество считалось хозяйкой всех вод – рек, озер, прудов и т. д. Изначально оно, видимо, мыслилось как существо, враждебное людям, грозное. Считалось, что лучше не глядеть вечером с моста в реку – Дамметтир может, внезапно появившись, утащить неосторожного в воду; когда мать впервые переходила с ребенком через какой-либо мост, она должна была заплатить выкуп – бросить в воду куриное яйцо, иначе, по народному убеждению, ребенок когда-нибудь утонет в этой реке [72, т. 1, с. 262]. Божество могло насылать засуху. Наводнения и половодья также происходили, как считалось, по воле Матери Воды. Гул и шум реки, предвещавший их начало, балкарцы и карачаевцы считали голосом Суу-Анасы [145]. Но о ней же говорится и другое. Так, в сказке «Женщина с серыми глазами» Мать Воды берет на воспитание брошенных в реку по наущению злой мачехи-колдуньи детей, а когда они вырастают, рассказывает им, кто их родители и кто виновник их сиротства [46, с. 164]. В нартском эпосе Суу-Анасы пестует маленькую Сатанай-бийче, похищенную чудовищем Желмауз [73, с. 30].

В осетинской мифологии *Донбеттыр* – владыка водного царства. В эпосе осетин имя божества часто употребляется во множественном числе, «как будто речь идет о целом племени водяных существ» [43, с. 250]. По мнению В. И. Абаева, это имя означает «Петр воды, водяной Петр», поскольку произошло наложение имени христианского апостола Петра на образ древнего языческого божества осетин: осетинское *дон* «вода», *беттыр* искаженное «Петр» [5, с. 93]. На наш взгляд, есть более простое и логичное объяснение. Приведем описание Матери воды: когда она появляется из реки, озера или моря, от нее исходит сияние, с ее синих волос, когда она расчесывает их, на горы и доли стекают струи дождя [86, с. 7]. Следовательно, *Даметтир* (*Мамметтир*, *Мамметтир*) – хозяйка не только рек и озер, но и дождя. В карачаево-балкарском языке от основы *там* образуется ряд слов со значениями: *тамычы* «капля», *тамар* «капать», *тым* «сок» (*жер тымы* «сок земли»), *тамакь* «глотка», *тамгъа* «пятно» (второе значение – «тавро»). Допустимо предположить, что исконное значение основы *там* – «влага, вода». *Этдир* – «заставлять что-либо делать, совершать, производить». Таким образом, *Тамэттир*, *Дамэттир* – «влаготворительница», «заставляющая дождить, капать». Возможно, этот теоним являлся в древности титулом *Анекей* – *таметтир* *Анекей* – «распорядительница, хозяйка воды Анекей».

Поскольку точно так же – *даметтир*, *мамметтир* – балкарцы и

карачаевцы называют оляпку, выскажем еще одно предположение: не рассматривалась ли некогда эта птица в качестве хозяйки дождя и воды? Если это верно, можно было бы считать, что в основе образа — один из древних тотемов.

В песне-обращении к *Мамметтир*, исполнявшейся при розыске утопленника, говорится:

*Суу анасы Мамметтир,
Айтханынгы керти этдир!*

*Адам кетди сууунга,
Эл чыкды кьуугьуннга!*

Чыкь кесинг да, кёр энди,

Елюгюмю бер энди! [76, с.209].

Мать воды Мамметтир,
Вели верно исполнить твою волю!

Человек канул в твою реку,

Село поднялось по тревоге!

Выйди и сама погляди теперь,

Покойника моего отдай теперь!

Поскольку Мать Воды распоряжалась дождями, во время засухи женщины исполняли в ее честь особый обряд вызывания дождя. Считалось, что умиловить богиню могут только просьбы женщин. Они обряжали куклу в цветное тряпье и, обливая водой ее и друг друга, обходили все дома. Потом шли на берег реки, обращались к богине с мольбой послать дождь, бросали куклу в воду и купались. Во время исполнения обряда мужчины старались не попадаться им на глаза, так как женщины могли поймать их и бросить в воду — в подарок богине [86, с. 7–8].

Важную роль в обряде вызывания дождя играли обряды, связанные с куклой, которая называлась *кюрек бийче* «богиня-весло». Весло наряжали в цветное тряпье, носили по селу, кланяясь ей, просили у нее ниспослать дождь, затем надевали на нее черное траурное платье, а при завершении обряда кидали куклу в воду в дар водным божествам. То есть, с одной стороны, она мыслилась образом самой Матери Воды, а с другой, ряженое весло предназначалось в дар мужскому божеству воды. В обрядовой песне говорится:

Кюрек бийче — кюн бийче,

Суу тейрини суйгенди,

Суу тейрини суйгенди,

Уллу сууну кьатына

Жауун тилей келгенди.

Жауун тилей келгенди,

Акь кырдык да ёлгенди,

Кёк кырдык да ёлгенди,

Кюрек бийче аны ючюн

Былай кьара кийгенди (КММ, с. 203).

Богиня-весло — солнечная богиня,

Она влюбилась в тейри воды,

Она влюбилась в тейри воды,
И пришла к большой реке
Просить о дожде.

Пришла просить о дожде,
Ведь белые травы умерли,
И зеленые травы умерли,
Потому богиня-весло
И оделась в траур.

Интересен миф, повествующий о двух братьях-пастухах, которые однажды повстречались с Суу Анасы. Старший брат был бесстрашен и красив, младший же, не отличаясь красотой, прекрасно играл на *къыл къобуз* (разновидность мандолины) и был замечательным певцом. Суу Анасы, влюбившись в старшего брата, увела его с собой в воду, а за ним, обратившись в рыб, поплыли и его овцы. Младший брат, неосторожно заглядевшись на богиню, ослеп от сияния, исходящего от ее лица. Лишившись зрения и имущества, он много лет жил тем, что подавали ему люди в награду за его песни. Однажды бог-покровитель овец Аймуш, чьим любимцем был музыкант, увидел его старшего брата и, обратившись в птичку, подлетел к нему и рассказал обо всем. Тот, вспомнив о брате, стал плакать, а Аймуш посоветовал ему добыть камень, по форме напоминающий яйцо, которым Суу Анасы дорожит более всего и который может излечить его брата от слепоты. Тот взял камень и вышел из воды, а вслед за ним ушли и рыбы, снова обратившись в овец. Когда певцу протерли волшебным камнем глаза, он обрел зрение. Но Мать Воды, заметив, что рыб стало мало, хватилась своего камня, а поняв, что случилось, обратилась с мольбой к богу грозы Элие наказать вероломного любовника, и Элия поразил его своей молнией [86, с. 8–10].

Считалось, что у Дамметтир есть сыновья, которыми считались упоминавшиеся выше *сууэрдины*, и дочери – суу *къызла* «водные девушки», *балкъызла* «рыбодевы, русалки». И те, и другие считались существами любвеобильными, старавшимися завлечь в свои объятия красивых девушек и юношей, что кончалось их гибелью. Сохранилась песня-плач сестер из рода Гемуевых по своему брату-красавцу, которого увлекла в воду одна из суу *къызы*. Интересно описание ее облика:

*Ариу айтып, суу ичине кийирди,
Терен элтип, санга айланып кюлдю.*

*Къара кечеден къара эди аны эки кёзлери,
Жазгъы балдан татлы эди аны айтхан сёзлери.*

*Кёп ананы сарнатханды ол къахме,
Эрикгенде, суу жагъасына келе.*

Ласковыми речами она заманила (тебя) в воду,
Увлекла в глубину и, обернувшись, засмеялась.

Чернее черной ночи были ее глаза,
Слаще весеннего меда были ее речи.

Многих матерей заставила рыдать эта развратница,
От скуки являясь на берег.

Песня-плач заканчивается проклятиями Матери Воды и ее дочерей (КММ, с. 196).

Но есть и другие мифы, в которых Мать Воды выглядит суровой, но справедливой покровительницей людей, пекущейся о природе; она же вершит правый суд. В мифе «Цена воды» рассказывается о некоем селении, жители которого были рачительными хозяевами, бережно относившимися к пастбищам, родникам, лесам. Исключением среди них являлся некий Маймул, скот которого, проходя через источники, превращал их в болота. Однажды на пиру, выйдя на берег реки, опьяневший Маймул справил нужду на том месте, где сельчане набирали воду. Дело было ночью, и как раз в это время под одним из камней отдыхала Суу Анасы. Разгневанная поступком Маймула, она покинула горцев. Тотчас иссякли все родники, обмелели реки, не слышно стало шума струй. От жажды и голода стал падать скот, лесные звери и птицы стали покидать иссохшую от зноя землю. Какой бы глубины колодцы ни копали сельчане, вода уходила еще глубже.

Собрался сельский сход, и, решив, что всему виной Маймул, постановили изгнать его вместе с домочадцами. Ни один человек после этого не имел права подать ему руку, а если бы он появился в селе, тот, кто увидел бы его, обязан был убить изгоя. Много жертв после этого принесли сельчане Суу Анасы, совершали моления о дожде, молили самого Тейри о милости, но ничто им не помогло.

Той порой на них надвигалась новая беда. Некий хан, проведав о том, что в горной долине живут люди, которые не платят ему дани, решил их покорить. Первым увидел приближающихся захватчиков Маймул; изгнанный из родного селения, он теперь жил тихо и незаметно на самом краю долины, пас свое стадо. Тотчас он отправил свою дочь к сородичам, чтобы известить их о приближении врага, а сам со своими сыновьями постарался направить их по другой, трудной и тесной дороге. Ущелье в этом месте сужалось так сильно, что оставалось место только для схватки двух человек, и пока Маймул сражался с одним из захватчиков, остальные воины ничем помочь своему товарищу не могли. Тем временем все мужчины селения, способные носить оружие, поспешили навстречу врагу. Но, когда они прибыли на место боя, то увидели только павших героями Маймула и его сыновей. В начавшемся сражении горцы отбросили захватчиков, которые, поняв, что не смогут одержать победу, ушли восвояси. Сельчане похоронили Маймула и его сыновей вместе с другими воинами, павшими в бою.

Через семь дней после сражения произошло чудо: в небе повис меч Тейри – радуга; синий пояс радуги пал на плечо горы Эльбрус, откуда по его склонам потекли семь потоков, и земля вновь ожила и расцвела (КММ, с. 198–200).

Возможно, вариантом этого мифа является и рассказ о «сыновьях Илкера» (*Илкер* – кар.-балк. название созвездия Плеяд). Говорится, что во времена нарттов существовала местность Сары-Кая, в которой располагалось одно из нартских селений. И жил в этом селе некий Маймур, у которого не было детей. Это было наказанием за его бездумный поступок. В Сары-Кая находился большой камень Илкер, а вокруг него еще несколько других. Это были сыновья большого камня, о чем знали все жители села. Однажды, когда Маймур собрался на пастбище, мать предупредила его, чтобы он ни в коем случае не трогал эти камни, иначе его настигнет гнев Илкера, и тогда Маймура ударит паралич, или он ослепнет, или оглохнет, или все его надежды пойдут прахом.

Но Маймур матери не послушался и стал скатывать малые камни Илкера вниз. Каждый раз образовавшаяся ямка наполнялась кровью. Когда он скатил с горы все три камня, по их следам потекли три реки, которые слились в один мощный поток (КММ, с. 57).

Жер Анасы Дауче (Мать Земли Дауче). К сожалению, каких-либо мифов, связанных с этим божеством, не зафиксировано. По народным верованиям, у нее был сын по имени Сауман (или Сакман). На перевале Дуут в Карачае некогда стоял *ырыс таш* «запретный камень», возле которого прохожие оставляли монеты, кусочки материи или еду, молясь о благополучии и достатке родных. Если человек брал что-либо из этих даров, он обязательно оставлял что-нибудь сам. Священным камень считался потому, что на нем, как считалось, сидел однажды, отдыхая, Сауман [156].

Этимология имени Дауче прозрачна – это трансформация слова *жайыучу*, *джайыучу* «плодящая, творящая». В мифологии алтайцев имеется прямой аналог карачаево-балкарской Дауче – богиня *Дъайуччы* «творящая, созидающая», боги-творцы в хакасской мифологии именуются *дъаяглар* [13, с. 47]. В этих образах предки тюркских народов олицетворили плодоносящую, порождающую силу земли. Сходство имен позволяет думать, что происхождение их относится к глубочайшей древности.

Жел Анасы Химикки (Мать Ветра Химикки). Как и у Дауче, у матери-повелительницы ветра был сын – *Горий* [47, с. 273]. К Химикки обращались при веянии зерна:

*Жел Анасы Химикки, –
Эшик арты сибиртги,
Жел жашынг бери келсин,
Мирзеу суууруп кетсин* [138].

Мать ветра Химикки, –
Помело за дверью,
Пусть твой сын-ветер явится сюда,
И уйдет, провевя зерно.

Видимо, помело было фетишем Химикки (как весло было фетишем Матери Воды). Балкарцы и карачаевцы верили, что где-то далеко,

на краю света, есть пещера, в которой взаперти живет ее буйный сын. Время от времени она открывает заслонку и ветер вырывается на волю; когда же он, вдоволь порезвившись, возвращался домой, Химики снова закрывала вход [136, 138]. Любопытно, что такое та-кое же представление имеется в венгерской мифологии: ветер дует из дыры, которая находится «где-то за семью горами, а Сел-Аня (букв. «мать ветра») стережет эту дыру» [85, т. 2, с. 424]. Объясняется это совпадение, как и созвучие имени (Сел-Аня – Жел Анасы), видимо, древними контактами предков венгров с тюрками.

Сам теоним Химики, по нашему мнению, происходит от основы *хим* — *хам* — *хым* «слабый, легкий, пустой». Например, *химиш* «щербина» (*химиштиц* «редкозубый, щербатый»), *хамлы* «уязвимый» (*адамны хамлы жери* «уязвимое место человека»). О легкой, тонкой ткани, выражая сомнения в ее прочности, говорят: «*Неди бу химики?*» — «Что это за химики?»

В мифологии вайнахов *Химиханана* — Мать Воды, обитающая в горных ручьях. По мнению У. Б. Далгат, слово состоит из трех компонентов: *хи* «вода», *мих* «ветер», *нана* «мать» [36, с. 51]. Принять эту этимологию мешает присутствие элемента, означающего «ветер», поскольку это божество вод.

Когда долго стояли сильные холода с частыми бурями и метелями, сельчане приносили в жертву белого быка и обращались к другому сыну Матери Ветра — *Гылану* (имя можно приблизительно перевести как «кружащий, круговерть» — от основы *гыл* «кривой, кривизна», *боран-гылан* — «буря, круговерть»):

*Жел жашы Гылан,
Боранынгы бурма,
Малыбызны кьырма,
Кьурманлыкьла соярыбыз,
Юлюшюнгу кьоярыбыз!* [76, с. 194].

Сын ветра Гылан,
Буран свой не кружи,
Скот наш не губи,
Жертвы тебе принесем,
Твою долю оставим!

Эта мольба называлась *боран алгыш* «заклинание бурана».

У Матери Ветра была и дочь по имени *Суичмез* — букв.: «непьющая воды»; сохранился гимн в ее честь, в котором она описывается как прекрасная девушка с длинными светлыми волосами, не знающая устали ни в работе, ни в пляске (КММ, с. 207).

Судя по двум другим текстам, у Матери Ветра было и другое имя — *Дыдай* (значение имени неясно). Это существо, враждебное людям, представлялось в образе пожилой женщины. Видимо, полагая, что эпидемии разносятся ветром, Дыдай проклинали. Текст, который произносили, чтобы изгнать черную оспу, представляет собой именно проклятье:

*О Дыдай, Дыдай!
Дыдайны юю кьурусун,
Ожагындан сыйыт чыкьсын,*

Тыпырына кьар жаусун,
Биченлигин буз урсун,
Сабанларын кызыл ёгюз отласын,
Дыдай бизни ичибизден кьорасын! [157].

О Дыдай, Дыдай!
Пусть разрушится дом Дыдай,
Пусть из очажной трубы (ее дома) доносится плач,
Пусть ее очаг занесет снегом,
Пусть ее сенокосы побьет град,
Пусть ее нивы пожрет красный бык (т. е. огонь),
Пусть Дыдай удалится от нас!

Другой заговор читали, чтобы уберечь поля от холодных ветров и града, он назывался *бахча алгыш* — «заговор поля»:

<i>Дыдайны хыны жашлары,</i>	Грубые сыновья Дыдай,
<i>Папайны буз ташлары,—</i>	Ледяные камни Папая, —
<i>Сабанланы урмагъыз,</i>	Вы не бейте поля,
<i>Хата эте турмагъыз,</i>	Не причиняйте вреда,
<i>Тау аркъаны уругъуз,</i>	Бейте горный хребет,
<i>Ол да — буз, сиз да — буз,</i>	Он — ледяной, и вы ледяные,
<i>Аны ур да буз! [156].</i>	Ударьте и разбейте его!

Важно, кроме всего прочего, упоминание в тексте имени скифского бога грозы — *Папая*. Геродот писал, что у скифов «Зевс вполне правильно, по моему мнению, зовется Папай» [37, с. 121]. Вполне может быть, что имя скифского бога-громовержца сохраняется и в имени грозного существа *бабай* (предположительно от баба «дед»; *ата-бабала* «отцы-деды» означает в карачаево-балкарском языке «предки»), которым пугают детей. Поскольку, по скифской легенде, скифы происходили от Таргитая, сына Папая и дочери реки Борисфен [37, с. 101], то Папая они должны были считать именно дедом. Правомерность такого толкования полностью подтверждается данными из мифологии волжских татар и чувашей: гром они называют *тэнгре бабай* и *папай тура* — «бог-дед» [18, с. 10]. Геродот не стал бы определять Папая, как скифского Зевса, если бы он не считался у скифов богом грома и грозы. Кстати говоря, точно так же восточные славяне представляли своего бога-громовника Перуна с усами и бородой, и называли его Дедом [15, с. 318].

Другие богини-матери. К этому же классу мифологических существ относятся и уже упомянутая выше *Тюш Анасы Чомпараш* «мать снов Чомпараш», и *Чечек Анасы Тымбыл* «мать оспы Тымбыл», по воле которой происходили, как считалось, вспышки эпидемий. В нартском эпосе упоминается и *Кёк Анасы* «Мать Неба». Когда нарты, выполнив свою миссию — очищение Земли от всяких

чудовищ и страшилищ, вознеслись на небеса (одна их часть), а другие опустились в подземный мир, чтобы избавить и его от враждебных людям существ, главу нартов Ёрюзмек встретила Мать Неба:

*Кёк Анасы аны кьонакь этип алгъанды,
Жел эмчегин аны ауузуна салгъанды,
Андан сора Ёрюзмек Кёк Тейрини анасына улан болгъанды [76, с. 157].*

Мать Неба приняла его как гостя,
Воздушную грудь свою вложила ему в рот,
И после этого Ёрюзмек стал сыном матери Кёк Тейри (Бога Неба).

Мать Неба, таким образом, мыслилась еще и матерью верховного небесного божества – Тейри. Но это следствие лингвистических казусов. Согласно всем материалам, у Бога-Творца Тейри не могло быть матери. Дело в том, что слово *тейри* имеет значения «небо; небесный». Поскольку нарт Ёрюзмек, согласно сказаниям, упал с небес, его родительница, вероятно, мыслилась живущей на небе и именовалась бы *тейри анасы* «его небесная родительница»; но это же выражение означает и «мать неба».

К этому же классу относится и *Тюш Анасы Чомпарас* «Мать Снов Чомпарас»; мы располагаем только одним гимном в ее честь, в котором говорится, что богиня живет во тьме, ест все, что ей жертвуют люди, вещает им будущее через посылаемые ею сновидения. К ней обращались, прося дать верное толкование сновидений. Усыпляет людей также она.

*Уялчакъса да, бугъаса,
Байчыдан бек сыгъаса,
Сыгъа эсенг да, сен аман,
Аны да терк жукълатаса! (КММ, с. 217).*

Ты застенчива, потому и прячешься,
Жреца очень боишься,
Боишься, но все равно, негодница,
Даже его усыпляешь быстро!

Интересно, что богиню именуют в гимне *ас тюшлени билгичи* «вещуньей асских сновидений»; трудно сказать, что имеется в виду – второе название аланов (*ас*) или «родовых», поскольку в тюркских языках *ас* означает «род».

Тепена, Дауче, Анекей (Мамметтир, Дамметтир) и *Химик-ки* – только главные из матерей стихий. Кроме них существовал целый класс безымянных матерей: у каждой местности своя жер *анасы*, у каждой реки – *суу анасы*, у каждого очага – своя *от анасы*, ветра – *жел анасы*. Короче говоря, класс богинь-матерей включал

и себя огромное количество образов, поскольку все природные объекты должны были иметь своих матерей, как и все, что имело какое-то значение для человека (сны, болезни и т. п.).

Здесь наше внимание привлекает записанная Геродотом легенда о происхождении скифов: первым человеком, появившимся в пустынной до того Скифии, был Таргитай, а родителями его были Зевс, как именует Геродот скифского бога, и дочь реки Борисфен, как в древности назывался Днепр [37, с. 101].

Нам представляется правомерным сопоставить это с сюжетом карачаево-балкарского нартского эпоса о женитьбе старшего сына бога-кузнеца Дебета – могучего Алаугана. Поскольку ни одна женщина не могла выдержать жизни с ним – таким он был огромным, рассказывается, что он долго не мог жениться и в конце концов взял себе в жены эмегеншу-великаншу, которая родила ему сына Карашауая. Великанша описана как людоедка самого безобразного вида. Однако существует вариант, отклоняющийся от этого, наиболее распространенного. Он был обнаружен В. М. Гацаком в архиве акад. Вс. Ф. Миллера, в стихотворном переложении, принадлежащем, по мнению А. И. Алиевой, В. Гатцуку [46, с. 31].

Великанша названа здесь «эмегеной», однако ничего безобразного в ее облике нет, наоборот, она описывается как неслыханная красавица. Но самое интересное, что Алауган, истребляя эмегенов, видит ее в тот момент, когда великанша-красавица показывается из воды, на середине реки Идиль (Волга) – сначала видна только ее голова, потом она высовывается по пояс, и лишь потом уже поднимается на речной камень. Соблазненный ее красотой, Алауган прекращает истребление эмегенов и женится на ней [46, с. 427].

Уникальность этих совпадений приводит к мысли, что, возможно, речь идет об одном и том же сюжете, хотя и трансформированном. Причерноморские греки рассказали Геродоту и другую легенду, по которой прародителями скифов были Геракл и змееногая дева, обитавшая в пещере [37, с. 101–103]. Оба эти сюжета получили многообразное отражение в карачаево-балкарском фольклоре, и мы еще коснемся их. Здесь же мы отметим, что по другим версиям Алауган женился на девушке-великанше, которая жила в пещере. Во всех же без исключения вариантах этого сказания, одного из самых популярных в карачаево-балкарском эпосе, но отсутствующего в других национальных версиях «Нартиады», говорится, что жена Алаугана сразу же после родов съедала своих детей. Ни об одном эмегене или эмегенше такого не говорится – ни в сказках, ни в эпосе. Почему же таким злобным нравом наделена только жена Алаугана?

По мнению балкарцев и карачаевцев, змея съедает своих детенышей, если они сразу не успеют распознать, едва вылупившись из яиц [143, 152 и др.]. Очевидно, в этом образе проглядывают именно «змеиные» черты жены богатыря.

Прослеживая развитие античной мифологии в ее ранний период, А. Ф. Лосев приходит к выводу, что логическим следствием, обобщением и завершением этой «стихийно-чудовищной мифологии» должно было явиться возникновение образа Великой матери или Великой госпожи, типа фригийской Кибелы или почитавшейся в Сирии Афродиты, жестоких и мрачных богинь, в честь которых совершались человеческие жертвоприношения» [66, с. 64–65].

Культовые богини-матери и шире – женских божеств был у балкарцев и карачаевцев развит и укоренен настолько, что в пантеоне они занимают достаточно почетное положение. Но дошла ли их языческая религия в своем развитии до стадии создания обобщающего образа? Сохранился текст гимна, достаточно красноречивый, чтобы ответить на этот вопрос утвердительно. Гимн довольно полно описывает облик богини *Ажам-бийче*, в нем упоминается о жертвоприношениях в ее честь. Но, к сожалению, мы не можем по одному-единственному тексту судить о других сторонах и характере ее культа, к нашему времени основательно забытого. Приведем подстрочный перевод гимна:

Голова Ажам – пламя, из спины ее проступает вода,
 Пылает она (голова), как лес в Мухоле.
 Рыжим волосом обросла Ажам, подошвы ног ее толсты,
 Поясница – ее слабое (уязвимое) место.
 На поясе у нее топор играет, бездействовать не дает,
 Увидеть ее (Ажам) нельзя.
 Ажам явилась в село, свистом дала знать о себе,
 Нрав человеческий ей ведом.
 Пусть имя Ажам славится, сама она пусть днем показывается.
 Пусть ей приносят жертвы.
 Ажам не причиняет зла людям, знает сама, как ей поступать,
 К чему ей земные блага! [152, касс. 64–21].

Гимн отражает самое начало процесса возникновения обобщающего образа; соединение черт, присущих разным стихиям или их олицетворениям, пока чисто механическое: голова Ажам – огонь, поясница – вода, подошвы ног толстые (земля), она вечно в движении, дает знать о себе свистом (ветер), на поясе у нее топор (как у *агъач-киши*), она обросла рыжей шерстью (как *алмосту*). Интересно расположение элементов в облике Ажам, сверху вниз – огонь, воздух, вода, земля.

К сожалению, других текстов об Ажам пока не обнаружено. Можно думать, что процесс создания образа не был завершен, облик Ажам не обрел большей пластичности. Трудно сказать, с чем это связано, возможно, с какими-то этническими процессами, произошедшими в глубокой древности. Племя, у которого бытовал культ

Ажам, могло смешаться с другим племенем, стоявшим на другой ступени развития, с более развитой мифологией, в которой главную роль играло божество в облике мужчины. Прекращение развития образа Ажам могло произойти и в силу того, что начало ее культа совпало с началом перехода к скотоводству, накоплением богатств в руках мужчин и соответственно утратой женщинами своего почетного положения в качестве продолжательниц рода. Новая эпоха не нуждалась в возвеличении женщины, и Ажам осталась в мифологии балкарцев и карачаевцев как реликт другой эпохи.

Этимология теонима подтверждает взгляд на Ажам как на Великую госпожу природы. Практически во всех тюркских языках *ажа*, *эже* означает «мать, мачеха, старшая годами (при обращении), бабушка, матушка», а в турецком даже «королева» [101, с. 232]. Ср. также карачаево-балкарское женское имя *Ажабике* «старшая госпожа, старшая княгиня». Здесь же, прежде чем перейти к рассмотрению образов мужских божеств, нужно сказать несколько слов об *Инай* (варианты: *Онай*, *Анай*). Песню под такими названиями исполняли женщины во время валяния войлока. Рефреном во всех них служит восклицание «О *Инай!*». Валяльщицы в этих песнях именуют себя *инайчы*, *онайчы*; аффикс *-чы* определяет деятеля.

Сказать с уверенностью, что речь идет о мифологической покровительнице ковроделия, мы не можем, поскольку ни в одном тексте нет ни просьб, ни обращений к ней, она никак не характеризуется — ни прямо, ни косвенно. Но, разумеется, не исключено, что речь идет о богине (слово *анай* можно перевести как «праматерь»).

ЧАСТЬ III

КУЛЬТ БОГОВ-ОТЦОВ

Наступление новой эпохи, связанное с началом ремесла и скотоводства, отразилось в мифологии балкарцев и карачаевцев в смене господства богинь-матерей господством богов-отцов. Они мыслились как супруги прежних богинь, но вовсе не оттеснили их на периферию и не стерли память о них.

По народным представлениям, у всего на свете были свои боги-отцы. Даже сейчас, когда хотят резко отказать в какой-либо просьбе, например, человеку, который попросил одолжить мешок муки (или что-либо другое, безразлично что) и проситель не вызывает симпатии, говорят: «*Унну атасы ёлгенди*» — «Отец муки умер», т. е. «муки нет». Точно так же могут сказать, например, с тревогой за судьбу урожая (как и обо многом другом): «*Кюнню атасы ёлген болур ансы, аязыргъа керек эди*» — «Наверное, отец солнца умер, иначе погода уже прояснилась бы».

Появились пары и у многочисленных богинь-матерей вод, огней, ветров, земель. Е. З. Баранов писал в 1897 году, характеризуя представления о них: «Су-анасы. Это слово в буквальном переводе

значит «мать воды»; есть также и су-атасы, т. е. отец воды; место-пробывание их в реках, озерах. Существа они вообще добрые – спасают утопающих: су-анасы – детей и женщин, а су-атасы – мужчин. Если же из людей кто утонет, то говорят, что утонувший чем-нибудь рассердил су-атасы или су-анасы, смотря по тому, кто утонувший: мужчина или женщина» [46, с. 217].

Эти существа мыслились как возглавляющие сонмы духов, обитающих в данной местности, реке, озере. В свою очередь, они подчиняются другим, главным отцам стихий, которые уже имеют собственные имена. Следует сказать, однако, что в результате дальнейшей эволюции карачаево-балкарской мифологии Отец Земли *Даулет* и Отец Ветра *Эрирей* перешли в другой, более высокий разряд, получив статус богов-тейри, и титулуются соответственно *жер тейриси Даулет* (бог земли Даулет) и *жел тейриси Эрирей* (бог ветра Эрирей). Подробнее мы рассмотрим культы этих божеств ниже.

Имя Отца Огня можно назвать только предположительно, на основе сопоставления фактов из мифологий других тюркских народов. У алтайцев-телеутов божество *Татай* считалось хозяином града, грома и дождя; у киргизов сохранилось восклицание «*О татай!*»; восклицание «*Ат татай!*» бытует и у якутов в качестве выражения удивления, страха и возмущения. Приводя эти факты, Н. А. Алексеев вслед за другими учеными высказывает мнение, что *Татай* – одно из божеств общетюркского пантеона [13, с. 217].

Вполне может быть, что сюда же относится рефрен многих древних карачаево-балкарских песен: «*ой, тай-тай!*». Возможно, в основе и телеутского теонима, и других приведенных примеров восклицания лежит как раз именование Отца Огня – «огонь батюшка, огненный батюшка» (от *атай*). То, что у телеутов *Татай* – хозяин грома, града и дождя, не может быть противоречием, поскольку «отцом огня» мог считаться именно покровитель небесного огня – молнии. Балкарцы и карачаевцы и сейчас часто именуют ее от «огонь», от *чакъгъан* «вспышка огня», кроме основных именованний молнии – *элия, шибля, сурх*.

Отца Воды звали *Суулемен* (имя, вероятно, происходит от суу «вода» и означает «водяной»). При розыске утопленника к нему обращались (как и к *Мамметтир*) с особой молитвой: шли по берегу реки, один из разыскивающих играл на дудке особую мелодию, другой пел:

Суу Атасы Суулемен,
Сютге бичакъ билеген,
Ёлюгюмю бермеген,
Санга тилек тилеймен –
Этин кьой да, сюегин бер! [138, 143].

Отец Воды Суулемен,
Точащий нож на молоко (злобящийся на молоко).

Не отдающий моего покойника,
Тебя молю —
Возьми его плоть, но отдай кости!

Этот текст, видимо, отрывок из большой песни-обращения, интересен тем, что в нем говорится о враждебном отношении Отца Воды к молоку. Выше мы уже говорили об отношении к молоку как к божеству, и о запрете выливать молоко в воду. Покровитель одного вида питья относится враждебно к другому питью, более позднему — молоку.

От класса богов-отцов следует переход к другому, высшему разряду мифологических существ — богам-тейри. Многие из них имеют собственные имена и функции, но, естественно, большинство их безымянно и именуется они просто: *кёз тейриси* «бог глаз», *суу тейриси* «бог воды», *ай тейриси* «бог луны» и т. д. Причем подразумевается, что этот безымянный тейри стоит выше, чем бог-отец или богиня-мать того или иного объекта, несмотря на то, что Отец Воды, скажем, обладает своим именем, а «тейри воды» его не имеет.

Точно так же, как у любой вещи или любого природного объекта, стихий были свои богини-матери и боги-отцы, у них были и свои тейри. Об этой стадии в развитии мифологических представлений говорит и текст одного из обращений к верховному божеству неба Тейри:

*Кёк тейриси — бир тейри,
Къалгъан тейри — минг тейри,
Кёк тейрисиди жерни, кёкню жарытхан,
Хар кюн сайын тангыбызны атдыргъан [156].*

Тейри неба — один тейри (единственный, истинный),
Прочих тейри — тысяча,
Кёк тейриси — тот, кто освещает небо и землю,
Тот, кто каждый день дарует нам рассвет.

АПСАТЫ

Покровитель охоты и диких животных Апсаты — один из наиболее популярных образов карачаево-балкарской мифологии. Наибольшее количество сохранившихся текстов — гимнов, песен-обращений, мифов — также относится именно к Апсаты, что объясняется большой ролью охоты в хозяйственной деятельности балкарцев и карачаевцев. Это образ настоящего патриарха, высокого старца с длинной белой бородой, пастуха-владыки диких животных, главы большого семейства. В текстах упоминаются имена его сыновей: *Атыл, Гамалбай, Тугулбай, Ындырбай* и дочерей: *Байдымат, Гамалар, Гошала* [46, с. 250–251]. Интересно, что один из информаторов говорил: «Апсаты кеси тейри туююлду, ол Тейрини шуёхуду, анга жууукъду»

(КММ, с. 231). — «Сам Апсаты божеством не является, он друг Тейри, его приближенный».

По одним сведениям, *Агъач къатын* «Лесная женщина» — его сестра, добрая лесная фея, богиня леса и сестра бога диких животных Апсаты. В сказке «Иналук и лесная волшебница» (дореволюционная запись Е.З. Баранова) о ней говорится, что это старая, морщинистая женщина в зеленом платье, подпоясанном лозой дикого винограда, с пучком трав в руке. Войском ее являются птицы. Она покровительствует разыскивавшему отца мальчику Иналуку — в награду за спасение выпавшего из гнезда птенца. Подросший птенец всюду незаметно сопровождает Иналаку, а в самые трудные моменты на помощь ему является сама лесная богиня; например, она со своим птичьим войском спасает от казни мальчика, которого оговорили сановники хана, чью дочь он спас от смерти. Богиня обладает способностью принимать облик птицы, появляться неожиданно в разных местах, по мановению ее руки на поляне появляется дворец и т. п.

Но есть и другие сведения. Один из информаторов говорит: «Амма-Чокка — так называли живущую в лесу женщину, которая правила всеми птицами, всеми пернатыми. Говорили, что все они подчинялись этой лесной женщине, ее воле. Сама она была очень красивой, стройной женщиной, людям показывалась одетой в зеленое платье. Она же являлась женой Апсаты, давным-давно я сам слышал об этом» (КММ, с. 194).

Считалось, что Апсаты живет на вершинах высоких гор, откуда зорко следит за тем, чтобы охотники не истребляли зверей сверх необходимого. Верили, что проклятье Апсаты непременно сбывается. Встречи с грозным богом страшились, недругов проклинали: «Апсаты чыкъсын аллынга!» — «Пусть тебе встретится Апсаты!» [145].

Был особый табуированный язык охотников. Так, во многих текстах вместо *кийик* «туры, олени» говорили *Апсатыны маллары* «стадо Апсаты», вместо *ушкок* «винтовка» — *темир боюнс* «железное ярмо», вместо *жугъутурла* «туры» — *тогъай мюйюзлюле* «круторогие», вместо *эчкиле* «козы» — *Апсатыны сарычач къызлары* «рыжеволосые дочери Апсаты» и т. д. [69, с. 38].

Веря, что никто не может добыть зверя, если на то не будет воли Апсаты, охотники почтители и боялись его; обращались к нему, почтительно именуя *байчомарт* (от *бай* «бог» и *чомарт* «щедрый»). С теми, кто не знал меры в истреблении зверей, Апсаты жестоко расправлялся. Об одном таком случае повествует народная поэма «Песня о Бийнёгере». Сохранилось более десятка ее вариантов.

Бийнёгер, сын Гезоха, по преданию, происходил из княжеского рода Гезоховых и был замечательным, неутомимым охотником. По какой-то причине народное собрание (Тёре) отказало ему в праве на княжение. Озлобившись, Бийнёгер отправился, чтобы забыть об обиде, на охоту и стал беспощадно истреблять всю попадавшуюся ему на глаза живность. Затем он ранил любимца Апсаты — могучего белого тура, нарушив запрет убивать зверей белой масти. Тур явился к Апсаты с жалобой, и разгневанный бог повелел отомстить

охотнику. Вещем сне Бийнёгер узнает, что его старший брат Омар заболел некоей страшной «собачьей болезнью». Знахарки предсказали ему, что излечить его может только молоко белой оленихи, а поймать ее Бийнёгер сможет только с помощью собаки, принадлежащей брату его матери. Но тот отказал ему в помощи. Охотник обходит в поисках гончего пса (*къяплан эгерле* «барсовые псы» — так называлась порода гладкошерстных, пятнистых охотничьих догов, которых разводили карачаево-балкарцы; лучших псов разводили в Баксанском ущелье, по причине чего одна из местностей называется *Иткол* «собачий лог»; порода вымерла во время выселения карачаево-балкарцев в Среднюю Азию и Казахстан в 1943–1956 гг.) все селения и, наконец, вернувшись к себе, в Черекское ущелье, находит пса у Кубадиевых. По пути на охоту Бийнёгер встречает старого чабана, который предупреждает его, чтобы он ни в коем случае не стрелял в белую олениху. После долгих скитаний Бийнёгер находит ее: у оленихи три ноги, шерсть белая, как молоко, глаза светятся, словно звезды, она птицей перелетает с вершины на вершину. Пройдя все горы Балкарии от края до края, она наконец останавливается.

В ответ на просьбу Бийнёгера подоить ее олениха говорит, что она не олениха, а прекрасная дочь Апсаты — Байдымат (Бийнёгер несколько раз стрелял в нее, но пули его падали на землю). Олениха произносит проклятье Бийнёгеру за его жестокость, и перед ним разверзается пропасть, над ним поднимается высокая скала. Бийнёгер долго живет на уступе, кормя голодную собаку своей плотью, не решаясь броситься вниз и прекратить свои мучения. Как ни старались люди, собравшиеся со всех аулов, ничем ему помочь не смогли. Только после того, как об этом его попросила любовница, он бросился со скалы. Она же, не перенеся гору, заколола себя ножницами. После этого брат Бийнёгера Омар исцелился [76, с. 228–233].

Здесь наше внимание привлекает описание Байдымат, совершенно идентичное описанию в одном из гимнов богини Умай-бийче (см. об этом ниже).

По другой древней песне, Апсаты жестоко покарал Жантугана, сына легендарного вождя карачаевцев, князя Карчи. Не обращая внимания на упреки и предупреждения отца, Жантуган безжалостно истреблял животных, попадавших ему на глаза во время охоты. Разгневанный Апсаты послал навстречу ему медведицу, и она растерзала охотника [76, с. 233].

В обеих песнях можно уловить двойное отношение к судьбе Бийнёгера и Жантугана: с одной стороны жалость, с другой — осуждение их бессмысленной жестокости и своеволия. Наказание, постигшее обоих княжичей, мыслится народом, поклонявшимся природе в образах мифологических существ, закономерным.

Сохранился миф, повествующий о любви молодого охотника Таулана и дочери Апсаты Фатимы (т. е. той же Байдымат), представшей перед ним опять-таки в образе белой оленихи, а потом принявшей облик прекрасной девушки. Понимая, что бог не даст согласия на брак дочери с простым смертным, влюбленные решаются бежать к

морю – там власть Апсаты кончалась. Но звери, заметив беглецов, донесли Апсаты, и грозный бог выслал погоню, приказав сбросить их со скалы. Таулан и Фатима спрятались среди камней, но улары (горные индейки) подняли крик и выдали их. В тот момент, когда их сбросили в пропасть, в сердце Апсаты проникла жалость, и он обратил их в орлов. Не долетев до земли, они взмахнули крыльями и взмыли вверх. С тех пор улары, заметив тень орла, прячутся, боясь мести [89, с. 19–20].

В другом мифе (на тот же сюжет) Апсаты, наоборот, относится к большой приятной охотнику Тегею. Влюбившись в Байдымат, Тегей перестает охотиться и бродит по горам с детьми Апсаты, а с одним из сыновей Апсаты, Атылом, у него крепкая дружба. Однажды, для развлечения, Апсаты предлагает им побороться. Победитель должен был привести живьем тура для пира. В борьбе побеждает Тегей. Но пойманный им за ногу тур сбросил его в пропасть. Сохранились песни-плачи Апсаты и Байдымат по Тегею [69, с. 42].

Х. Х. Малкондуев, которому принадлежит статья об охотничьем мифе и поэзии балкарцев и карачаевцев, приводит два мифа, в которых Апсаты выступает в качестве культурного героя. Однажды Апсаты явился в гости к одному из жителей аула, владельцу огромного стада коз. Белобородого старца встретили почтительно, хотя и не знали, что перед ними божество. Но хозяин оказался человеком настолько скарредным, что вместо козы принес в жертву кошку. Когда Апсаты взял со стола кусок мяса, кошка вдруг ожила, соскочила со стола и сказала: «Это моим мясом он хотел угостить тебя, Апсаты!». Тогда Апсаты посмотрел на небо и произнес: «О великий Тейри, преврати стадо этого ненасытного человека в диких животных!». Тейри исполнил просьбу Апсаты, и все стадо коз ушло в горы [69, с. 45–46].

По всей видимости, это только часть этиологического мифа, объясняющего, как произошли дикие козы. Полный вариант, вероятно, включал в себя рассказ о сотворении богом (Тейри, или самим Апсаты) домашних коз в дар людям, мотив покровительства Апсаты одному из людей, приход к нему в гости для испытания, которого тот не выдерживает, а затем уже наказание скупца.

В другом мифе Апсаты, поймав безжалостного охотника, не наказывает его, а приводит в пещеру и дает попробовать айрана. Объяснив ему, как надо готовить этот вкусный напиток, Апсаты сказал: «Запомни, собачий сын, от молока коз и овец будет больше пользы для людей, чем от их мяса!» [69, с. 43].

Касаясь вопроса о происхождении образа Апсаты, отметим, что многие исследователи считают, что бог диких животных изображается иногда в образе длиннорогого оленя или козла [110, с. 138; 10, с. 156; 69, с. 39]. В «Песне о Жантугане» сохранился отголосок представления об Апсаты как о рогатом божестве:

*Танг жулдузча жарытады аны эки мюйюзю,
Окъдан, желден терк болады Апсатыны жюрюшю* [76, с. 233].

Словно Утренняя звезда, сияют два его рога.
Быстрее стрелы и ветра поступь Апсаты.

Во многих текстах он наделяется демонической чертой, его называют «косым» (*сокьур*), что отмечал еще Н. П. Тульчинский [46, с. 251]. Вероятно, эволюция представлений о хозяине зверей выглядит таким образом: тотемное животное (тур или олень) – лесной или горный демон, хозяин диких животных – человекоподобное божество и культурный герой. Впрочем, чертами культурного героя он мог наделяться и до того, как стал мыслиться имеющим облик человека. Не исключено, что Белый Тур, расколовший луну (см. выше), не что иное, как ранняя стадия развития образа Апсаты.

Апсаты фигурирует и в нартских сказаниях, и во многих сказках. Однажды, говорится в одной из них, на опушке леса неизвестная женщина родила ребенка, а сама умерла. Апсаты явился туда и, увидев происшедшее, топнул ногой. Земля разверзлась, и Апсаты столкнул труп в трещину. На зов божества прибежала серна и стала кормить младенца. Осенью на ребенка наткнулся охотник Хату. В тот же момент он услышал громовой голос, повелевший ему взять младенца с собой. Голос сказал: «Я – Апсаты, и горе тому, кто ослушается меня!». Жена охотника не обрадовалась найденышу, которого Хату назвал Таукан, ругала Апсаты и шпыняла мальчика. Апсаты послал к ней медведя, и зверь растерзал ее.

Услышав, как Хату, горюя по жене, пел, подыгрывая себе на *жия кьобуз* (род скрипки), Таукан попросил инструмент. В его руках кобуз «запел и засмеялся». Мальчик вырос замечательным певцом и музыкантом. Однажды, узнав, что он найденыш, Таукан взмолился к Апсаты с просьбой показать ему его мать. С вершины скалы к нему опустилось облачко, а из него вышла женщина в белоснежной одежде. Но когда Таукан протянул к ней руки, она исчезла и больше не появлялась, несмотря на все его мольбы.

Как-то раз к князю Кубатию приехали гости. Он позвал к себе Таукана и велел спеть для гостей песню о подвигах своего предка Чепеллеу. Таукан, как и другие гости, знал, что Чепеллеу был трусом, что он покинул в опасную минуту своего товарища. Поэтому, сказав, что у него болит душа, он отказался петь. Князь в бешенстве сказал ему: «Какое мне дело до твоей души, щенок, найденыш!». Оскорбленный Таукан ударил свой кобуз о стену и разбил его. Княжеские холопы избили певца. Израненный, он ушел в горы, где его взяла на руки плачущая мать и скрылась. Ночью Апсаты, мстя за Таукана, бросил с вершины огромную скалу, и она погребла под собой и князя, и всех его гостей. Всю ночь бушевала буря. Люди так и не нашли тело Таукана, но, услышав доносящуюся издалека песню, поняли, что это он. С тех пор он бродит по горам, поет свои песни, и смерти для него нет. Старый Хату пытался позвать его, но Апсаты так закричал на него, что охотник упал замертво: не помня себя от страха, он спустился в долину, а наутро его нашли мертвым. Когда старика похоронили, голос невидимого Таукана долго оплакивал его [20, с. 3–14]. Возможно (об этом говорит и сходство имен: Таукан,

Таупан, Тегей), все три сюжета, связанные с отношениями этих юношей с Апсаты и его детьми, восходят к одному первоисточнику.

Апсаты изображен в этой сказке как весьма могущественное божество: под ударом его ноги разверзается земля, он оживляет мертвую женщину, по его воле бушует буря. Однако под влиянием ислама в охотничьих песнях уже сквозят наряду с традиционными мольбами, просьбами, жалобами на тяжкую участь охотников — пренебрежение и даже насмешка над Апсаты:

*Ай, Апсатыны малы кёп да, кючю жокъ, ой, кючю жокъ,
Аллах берсе, Апсатыны бизде энди иши жокъ [76, с. 227].*

*Эй, у Апсаты скота много, да силы нет, ой, силы нет,
Если Аллах даст, то Апсаты до нас теперь дела нет.*

В этих текстах Апсаты рассматривается просто как могучий пастух, охраняющий стада диких животных. Дать охотнику добычу или нет — зависит уже не от него, а от Аллаха. Черты несамостоятельности Апсаты проглядывают и в других текстах: домашних коз превращает в диких не сам Апсаты, а Тейри; в «Плаче Апсаты по Тегею» Апсаты обращается с жалобой к Тейри, почтительно укоряя его за то, что он слишком рано отнял жизнь охотника. Но в данных случаях это проявления той иерархии, которая весьма отчетливо просматривается в карачаево-балкарском пантеоне [см. ниже].

Следует сказать и о некоторых обычаях, связанных с охотой и культом Апсаты. Обряд посвящения в охотники сопровождался у балкарцев и карачаевцев ритуальной пляской «Апсаты» [69, с. 38]; охотник, возвращающийся с добычей, обязан был поделиться любому встречному долю, а также поделиться и с соседями [145, 146, 148]. Упомянув о таком же обычае у киргизов, Т. Д. Баялиева высказывает мнение, что он восходит к обряду ритуального причащения к тотему, поеданию мяса священного животного хотя бы раз в году [26, с. 16]. Запрещалось наступать на следы, оставленные животными, говорить о месте охоты кому-нибудь. На охоту отправлялись затемно, избегая встречи с недобрым человеком. После ухода охотника его жена и дети ни в коем случае не должны были ссориться [156].

Сходные имена носят боги охоты у сванов — Афсати и осетин — Афсати [5, с. 300]. Правда, как отмечал еще Г. Ф. Чурсин, у сванов Апсат имел на туров и серн меньше прав, чем богиня Дали, но зато считался покровителем птиц [129, с. 69]; как у балкарцев и карачаевцев «Лесная женщина». В. И. Абаев отмечал типологическую близость этого божества с абхазским Ажвейпшаа и адыгским Мезитха [5, с. 300].

Имя Апсаты С. Я. Байчоров производит от общетюркского ау — ап — ав «охота, добыча» + сат, сэт «святой, священный» + ы — аффикс принадлежности 3-го лица ед. числа. Апсаты, следовательно, означает «святой охоты, покровитель охоты» [22, с. 46]. Считая это объяснение вполне правомерным, хотим высказать другую точку

зрения, учитывающую одно важное обстоятельство. Дело в том, что туры во многих текстах названы «дочерьми Апсаты». Например, в песне, опубликованной Н. П. Тульчинским в 1904 году, говорится (перевод его же):

У Апсаты есть девицы с большими бровями,
На белых горах их значатся следы [46, с. 248].

Точно так же именуются туры почти во всех без исключения охотничьих песнях-обращениях к Апсаты. Вряд ли это случайная метафора.

Объясняется это, видимо, тем, что Апсаты относился к охарактеризованному выше классу мифологических существ — духов-отцов. Имя его тогда звучало бы как *ау атасы* («отец добычи», или «отец охоты»). В результате слитного произношения обоих слов получилось бы *аутасы*, затем уже *аусаты*, *апсаты*.

Вполне возможно, что Геродот застал мифологию причерноморских скифов именно в тот момент, когда она переходила от культа богинь-матерей к культу богов-отцов и окончание *-сат* в некоторых из них появилось в результате аналогичного процесса. Скифскую богиню Апи Геродот сопоставляет с древнегреческой богиней земли Геей, указывая, что она считалась супругой скифского Зевса — Папая. Гойтосир скифов соответствует Аполлону, Аргимпаса — Афродите Небесной, Тагимасад — морскому божеству Посейдону [37, с. 121].

Имя богини Али М. А. Хабичев, на наш взгляд, совершенно правомерно, сопоставляет с термином, распространенным во многих тюркских языках и звучащим как *аба*, *апа*, *апай* в значениях «мать, бабушка, тетя» и т. д. В чувашском языке сохранилось и точное соответствие скифскому теониму: *али* — «моя мать, наша мать» [120, с. 14]. Таким образом, получается соответствие значений имен богов: если Папай — дед, то его супруга Апи — бабушка. Представление же о браке земли и неба — одно из основных в карачаево-балкарской мифологии.

Имя скифского Аполлона — Гойтосир М. А. Хабичев объясняет как состоящее из *гой* «солнце» (общетюркск. *кюн* «солнце, день», уйгур. *куйаш*, узбекск. *куйош*, башк., татарск. *койаш*, барабинское *кюйеш*, телеутское *кюнеш*, общетюркские *кюй*, *кёй*, *гёй* «гореть») + алтайское *тос* «вечный дух» и *ир* «мужчина, человек» [120, с. 15].

Полагаем, что этимология более проста: *гой* «солнце» + *атасы* «отец» = *Гой атасы* «Отец солнца». При слитном произношении и искажении трудного для грека сочетания и получилась, видимо, форма Гойтосир.

Тагимасад, имя морского божества у скифов, состоит, видимо, из *тагри* «море, небо» (см. далее) + *атасы* = «Отец моря», с соединительным звуком *м*: *Тагриматасы* — *Тагримасад* — *Тагимасад*. Возможно и другое объяснение: карачаево-балкарское *тагы*

«исток реки» + атасы «отец»: Тагыматасы — Тагимасад = «Отец истоков».

Скифская Аргимпаса соответствует, по Геродоту, древнегреческой Афродите Урании (Небесной). Возможно, имя состоит из тагри «небо, море» с метатезой р/г и анасы «мать»: Тагри-м-анасы «Мать неба» или «Небесная мать» — в результате неточной передачи и выпадения слабого начального звука превратилось в Аргимпасу. Не случайно Геродот уточнил, что речь идет об Афродите Небесной. Отметим, что если в окончаниях имен скифских мужских богов присутствует звук т, наличный в слове атасы «отец», то в имени Аргимпаса его нет, как и в слове анасы «мать».

В карачаево-балкарском эпосе Тейри Анасы (Мать Неба) упоминается, как уже говорилось выше, в сказании о том, как нарты покинули средний мир. Предводителя их, богатыря Ёрюзмека, на небе усыновляет эта богиня, в знак чего дает ему свою «воздушную грудь» (жел ёшюнюн).

АШТОТУР (ТОТУР)

Широко был распространен в Балкарии и Карачае культ Аштотура (Тотура). Имя этого божества закрепилось, как подчеркивает И. М. Шаманов, в топонимических названиях: селение и крепость в Хупамском ущелье — Тотур-эль и Тотур-къала, церковь Аштотур в Чегемском ущелье, несколько местностей с названием Тотур [131, с. 313].

Место, где расположено современное сел. Безенги, называлось Тёбен Тотур (Нижний Тотур), ущелье выше города Тырнауза в Баксанском ущелье также именуется Тотур. В исконно балкарском календаре месяцы Тотурну ал айы (первый месяц Тотура) и Тотурну арт айы (второй месяц Тотура) соответствуют марту и апрелю [131, с. 311].

Балкарцы и карачаевцы верили, что Тотур может наслать волков на стадо неугодного ему человека и разорить его. Покровительства Тотура просили в обряде, связанном с первым выходом юноши на охоту. Мать или бабушка юноши готовила угощение для группы охотников, с которыми он отправлялся на первый промысел. Несколько пирогов охотник относил к фетишу божества — «камню Тотура» (таких фетишей в Балкарии и Карачае было множество). Когда охотники уходили, мать обращалась с песней-заклинанием к Байрым-бийче и Тотуру:

Байрым, Байрым, сау жюрютгюн баламы.
Тотур, Тотур, къаялада айланычу къаламы
Бёрю тишледен, сюлесин тырнакъладан бир сакъла,
Уучу жолуна ариу кёзден бир къара [70, с. 101].

Байрым, Байрым, оберегай мое дитя.

Тотур, Тотур, по скалам бродящего сына моего (букв.: крепость мою)

От волчьих клыков, от рысьих когтей сохрани,

На охотничью тропу его добрыми глазами взгляни.

Проходя мимо камня Аштотура, каждый охотник оставлял возле него пулю, а по возвращении, в случае удачной охоты, и часть добычи (обычно голову дичи). Особенно почитаемым был камень, находившийся на правом берегу реки Чегем, в местности Шегишти: возле него устраивали жертвоприношения во время наступления совершеннолетия. Как писал Л. И. Лавров, там до сих пор находят наконечники стрел. Проезжая мимо фетиша, нужно было спешиваться в знак почитания Аштотура [63, с. 107]. Место это так и называется: *Атдан тюшюучю* «Где спешиваются». С этим камнем связана интересная песня, показывающая, как сильна была вера в могущество Аштотура (о ней упоминает и Л. И. Лавров).

К Алчагиру Газзеву, владельцу большого табуна, явился его родственник, гуляка и бездельник Ахмат, и стал требовать долю. Тот отказал. Тогда Ахмат подговорил кабардинского князя Батока и его коноводов угнать этот табун. Когда они, направляясь на пастбище, проезжали мимо камня, Ахмат стал уговаривать князя спешиться. Но поскольку Баток был мусульманином, он этого делать не стал, а наоборот, насмехаясь, вызвал Аштотура на поединок.

Алчагир, заметив набегников, но не в силах что-либо предпринять — они были далеко, взмолился к Аштотуру:

*Аштотур, жылкыы санга аманатды,
Ала менден жылкыла сюрюрге келелле,
Тейри бла тилейме сенден болушлукъ.*

Аштотур, тебе поручаю табун,
Они едут, чтобы угнать моих коней,
Именем Тейри прошу у тебя помощи.

На обратном пути князь Баток прогнал табун через камень, а в довершение своих святотатств еще и хлестнул его плетью. Тотчас над камнем появилось облачко, из которого вылетела оса и стала жалить князя. Из носа Батока стали падать черные черви, он весь распух. Напрасно он молил Аштотура о прощении, суля богатые жертвоприношения. Оставив табун, он еле добрался до дому и в тот же день умер [76, с. 235].

Как можно понять из этого текста, камень представлялся обиталищем Аштотура. Но остается неясным, сам Аштотур явился в образе осы или она выполняла его волю. В песне отчетливо проглядывает идеологическая установка — она утверждает превосходство старых, языческих богов, рассказывая о наказании мусульманина за непочтительность.

Возвращающиеся с охоты оставляли Аштотуру голову добытого тура, полагая, что главе охотников, каковым он является, и стражу Апсаты (таким образом, Апсаты стоит в иерархии богов выше) приличествует именно эта доля. В песне, которую пели во время осеннего жертвоприношения в честь Аштотура, он также назван «стражем Апсаты», «караульным» [76, с. 203].

В одном из вариантов обряда жертвоприношения в честь Аштотура на фетише божества – камне, вероятно, зажигали огонь, как это следует из текста обращения к божеству:

От, от, от!	На камне Тотура, на камне Аштотура –
Тотур ташда, Аштотур ташда	Огонь, огонь, огонь!
От, от, Аштотур!	Огня, огня, Аштотур!
Бол, бол, Аштотур!	Явись, явись, Аштотур!
Жанмай эсенг, ёлебиз,	Если не вспыхнешь, умрем,
Сени аман кёребиз,	Тебя невзлюбим,
От, от, от! [158, касс. 64–1].	Огня, огня, огня!

На поклонение Аштотуру люди шли утром, на восходе солнца, в первый день первого месяца Тотур (*Тотурну ал айы* – март), вознося к нему свои мольбы (КММ, с. 345). Один из информаторов говорил, что поклонение Аштотуру было тайным. Осенью несколько охотников, придя к камню Тотура, по одному разу стреляли в мишень и пели гимн в его честь (КММ, с. 346). «Между прочим, – сообщал Л. И. Лавров в 1939 г., – у Аш-Тотура устраивали жертвоприношения, связанные с совершеннолетием юношей. Жители у камня часто находят наконечники стрел – это, очевидно, остатки жертвоприношений» (КММ, с. 346).

Следует полагать, что огонь, горящий на камне, рассматривался как явление самого божества. Почитаемым божеством в старину Тотур был и у осетин, у которых он «считался патроном волков, а также людей, которые крали скот» [5, т. 3, с. 322]. В Аштотуре, вслед за Вс. Ф. Миллером все исследователи видят ассимилированного язычеством христианского святого Федора Тирского: в христианской традиции Федор Тирон повелевал волками [6, т. 3, с. 323; 131, с. 313].

Но есть много деталей, которые не позволяют принять эту точку зрения. В частности, неясно, почему образ этого святого связывался с огнем и почему именно в его честь карачаево-балкарцы и осетины должны были назвать два священных месяца в своем календаре. Согласно карачаево-балкарскому эпосу, март-апрель были запретными для ведения войн; скот и люди, родившиеся в это время, считались отмеченными особыми чертами (так, подчеркивается, что конь нарта Карашауая родился в месяце Тотура, и т. п.). Заметим, что теоним схож с именем Отца огня – *Тотай*; кроме того, термин *тотур* означает «равноденствие» (но именно в марте и наступает весеннее равноденствие; напомним, что и поклонение охотников

со стрельбой в мишень совершалось осенью, возможно, в дни равноденствия осеннего).

Таким образом, генезис этого культа очень сложен и требует тщательного исследования. Со своей стороны заметим, что он должен быть связан с культом солнца и огня. Ряд соображений по этому поводу был высказан нами в монографии «Происхождение карачаево-балкарского и осетинского народов» (Нальчик, 2010).

ДАУЛЕТ

Первым автором, который упомянул о культе *Даулета*, вероятно, является Х. О. Лайпанов [61, с. 40] – в описании весеннего праздника в честь грозового божества – Чоппа. Л. И. Лавров ошибочно считал, что за имя местного божества было принято «бытующее у всех мусульман арабское слово «давла», которое означает «государство», «превратность судьбы», «отрезок времени, отведенный судьбой» и пр. [63, с. 109]. Ошибка Л. И. Лаврова объясняется отсутствием материалов, которые могли бы подтвердить наличие этого образа в карачаево-балкарской мифологии. Сейчас мы можем этот пробел восполнить.

Сохранился текст, состоящий из прозаического объяснения к двум песням-обращениям (47 строк). По отсутствию некоторых важных деталей можно сделать заключение, что это отрывки из большого мифа. Говорится о двух братьях, *Ауале* и *Астале*, которые в начале времен начинают заниматься земледелием, с утра до вечера очищая участок земли от камней; но на другое утро камни вновь появляются. Жалуясь на свою участь, они говорят:

*Ай, дуня, таш дуня,
Былай бизге къаст дуня!
Биз не этейик, айт, дуня?
Даулетниди бар дуня:
Аны кёпдю мирзеулери,
Сабан сюрген изеулери.
Ол келмейди бизге бери —
Таш иеди, таш иеди,
Ол кёреди, ол кёреди.
Байды бизни Даулебиз —
Жукъ бермейди, жукъ бермейди
Бизни чомарт иебиз.*

*О мир, каменный мир,
С нами так враждующий мир!
Что нам делать, скажи, мир?
Даулету принадлежит весь мир:
Много у него зерна,
Много пахарей-помощников.
К нам он сюда не приходит,
Посылает камни, посылает камни,
Он видит, он видит.
Богат наш Дауле —
Но ничего не дает (нам)
Наш щедрый хозяин.*

Затем следует обращение к самому Даулету:

*Кёпдю, кёпдю сени жеринг,
Доммай кирик — ёгюзлеринг,*

Жек да кел, жек да кел,
Бизге сен бир мадар бер.
Бермей эсенг, ёлебиз,
Сени эрши кёребиз.
Даулет келсин, Даулет келсин,
Бу ташланы ол да кёрсюн,
Ауурларын ол кётюрсюн,
Кётюрмесе, хата кёрсюн,
Анга кыйын Тейри берсин,
Чомартлыгын бери берсин [156].

Много, много у тебя земли,
Быки твои подобны зубрам,
Запряги их и приди, запряги их и приди,
Нам хоть как-то помоги.
Если не поможешь, умрем,
Тебя возненавидим.
Пусть Даулет придет, пусть Даулет придет,
Пусть эти камни и он увидит,
Самые тяжелые пусть он поднимает,
А если не поднимет, пусть его беда постигнет,
Пусть Тейри накажет его,
А нам пошлет от щедрот своих.

Жалобы на бесплодный по вине Даулета труд сменяются в тексте возвеличением мощного божества земли, его богатства, призывами к Тейри наказать его, если Даулет не пожелает и теперь помочь им. Бог земли мыслится, как и Апсаты, полностью зависимым от воли всесильного Тейри, который может наказывать и богов, как простых смертных. Мать братьев, увидев их мучения, обращается с мольбой (к сожалению, сказитель не сообщил ни ее имени, ни того, к кому была обращена ее мольба – к Тейри или к Даулету), и камни обращаются в тучные колосья. Ауал и Астал возносят хвалу Даулету:

О сабанчы, о Даулет,
Усталыгынг кёп, Даулет,
Деулериңги жек, Даулет!
Ашлыгынгы сеп, Даулет,
Къачха эсен жет, Даулет!
Биз жыябыз, биз жыябыз,
Бергениңги кюфге къуябыз,
Ма кюлтеле — сен бересе,
Кюфле толу — сен кёресе,
Бир кюлтенгде — бир кюф ашлыкь,

Бир кюфюнгде — бир жыл монглукъ,
Сен чомартса, сен чомартса!
О сабанчы, о Даулет! —
Сен билдинг, сен билдинг,
Ёгюзлени алып келдинг,
Къынгыр агъач сен ишлединг,
О сабанчы, о Даулет,
Бизге да бер амал-такъал,
Сен — билгич, сен — Даулет,
Бир бюртюкню минг этгин,
Бузну, ташны тюк этгин,
Ырысхыны бизге жюк этгин,
О сабанчы, о Даулет! [156].

О пахарь, о Даулет,
Много у тебя умения, Даулет,
Могучих (быков) своих запряги, Даулет,
Ячмень свой посеи, Даулет,
До осени в здравии живи, Даулет!
Мы собираем, мы собираем,
Что нам даруешь — в лари засыпаем.
Вот снопы — ты даруешь их,
Лари полны — ты видишь (это).
В одном снопе твоём — ларь зерна,
В одном ларе твоём — год изобилия,
Ты щедр, ты щедр!
О пахарь, о Даулет! —
Ты узнал, ты узнал (услышал мольбу).
Ты привел быков,
Ты изготовил соху.
О пахарь, о Даулет,
Ты — вещей, ты — Даулет,
Сделай из одного зерна — тысячу,
Сделай градины и камни зернами,
Отяготи нас ношей добра,
О пахарь, о Даулет!

Примечательно, что Даулет — не просто бог земли, он — бог-пахарь, он имеет быков, сам мастерит соху; он же, как считалось, и научил людей земледелию и изготовлению орудий. Человек признается зависимым от воли Даулета — все принадлежит ему: зерно для посева, снопы, лари, земля.

Пахарем назван Даулет и в песне-обращении, которая исполнялась перед началом пахоты (сохранилось 33 строки):

Сабанчы, бай сабанчы,
Бизге сен минг амалчы –
Бараза кьаралгъанды,
Сен анга терк кьарачы.
Белибиз талды былай,
Кьолубуз болду ташлай,
Келгенбиз санга ачлай, –
Кьоймагъын сабаныбызны кьаран [156].

Пахарь, божественный пахарь,
Тысячами способов нам помогающий, –
Борозды почернели,
Скорее на них взгляни.
Наши поясницы устали,
Руки стали, словно каменные,
Пришли к тебе мы голодные –
Не оставь наши поля бесплодными.

Поскольку Даулет был божеством земледельческим, от которого зависело плодородие полей, он же считался покровителем браков. Очевидно, полагали, что благодаря обращению к нему в семье будет много детей. При исполнении языческого обряда бракосочетания жених и невеста проходили под палкой – веткой, срубленной со священного дерева, и старейшина, исполнявший роль жреца, обращаясь к девушке, спрашивал: «*Ыразымыса?*» – «Согласна?». Девушка отвечала: «*Ыразыма, Даулет хакъына*». – «Согласна, клянусь Даулетом», а юноша вторил ей: «*Мен да, мен да*». – «*И я, и я*». [156].

Возможно, что могучие быки Даулета – это все те же олицетворения стихий: ветра, огня, воды. Естественно, у бога-пахаря и быки должны были быть таким же мощными, как он сам. Может быть, с этим связано и объяснение имени божества: *Деуле* «могучие, могучих» + *иди, иде, ие* «хозяин» – «хозяин могучих (быков)». Затем это определение могло превратиться в имя *Деулет*, *Даулет*. Подтверждение этому – в приведенном выше тексте: «*Деулериңи жек, Даулет*» – «Могучих своих (быков) запряги, Даулет».

Известно, что многие народы и племена возводили свое происхождение к двум братьям; достаточно вспомнить Ромула и Рема, близнецов, которые, по легенде, основали город Рим [85, т. 1, с. 176]. Ауал и Астал, вероятно, считались такими же родоначальниками карачаево-балкарского народа. Что касается объяснения этих имен, выскажем следующие соображения. Общеизвестно, что в тюркских языках наблюдается в конце слова чередование звуков р/л. С учетом этого обстоятельства имена братьев восстанавливаются как Ауар и Астар. Слово *ар*, эр практически во всех тюркских языках означает «человек, мужчина, герой».

Ау в карачаево-балкарском языке, кроме указанных в главе

«Апсаты» значений (охота, добыча), имеет еще несколько других, различаемых по контексту: «занавес», «пелена», «легкое покрывало», «рыбачья сеть» (*чабакъ ау*), «паутина» (*губу ау*). Сочетание *ау аллындан* переводится как «с самого начала, с первоначала». Поэтому, возможно, *Ауал*, *Ауар* означает «первый человек, старший человек». *Ас — яс — яш — жаш* также во многих тюркских языках имеет значения «молодой, младший, юноша». *Астал*, *Астар*, с протетическим звуком «т», следовательно, «младший человек».

Однако более приемлемой представляется нам другая этимология. Элемент *ау* входит составной частью в некоторые слова: *ауана* «тень», *къырау* «иней» (от *къар* «снег» + *ау* = «снежная пленка»). Большинство значений слова *ау* связано с понятием «верх». *Ауар*, в таком случае, будет означать «верхний человек», может быть, «горец». *Аст*, как показывает сводка сведений в «Этимологическом словаре тюркских языков» Э. В. Севортяна, означает «низ» [101, с. 95]. Ср. карачаево-балкарское слово *асырау* (от *астырау* — «хоронить, закапывать в могилу»). Следовательно, *Астал/Астар* — «нижний человек», возможно, «степняк» или «долинник». Видимо, в образе двух братьев олицетворены два соседних племени или рода, одно — жившее в горах, другое — в низине.

В нартском эпосе бог земли — один из главных покровителей богатырей-нартвов, наряду с Тейри и Элия. О нем говорится, что он живет под землей, но видит все, что делается наверху [76, с. 98–105]. Отметим, кстати, что родоначальником осетин-дигорцев считался человек по имени Астан [43, с. 37].

ГРОЗОВЫЕ БОЖЕСТВА

Богом грозы и молнии был в карачаево-балкарской мифологии *Чоппа* (другие именованья — *Эрирей*, *Эрей*, *Элия*, *Шибия*). В древней песне сообщаются весьма интересные сведения о его рождении. Некая небесная дева по имени *Чоппахан*, не зная мужа, в двадцатилетнем возрасте произвела на свет каменного мальчика размером чуть больше куриного яйца (шаровая молния?). Услышав об этом, к ней явился сам Тейри и сказал, что подрастающий младенец принадлежит ему. *Чоппахан* уложила мальчика на престоле и укрыла покрывалом, а вокруг возвела золотую ограду. Поклоняясь Тейри, она обрела его благоволение (КММ, с. 385). К сожалению, из песни сохранилось только 30 строк.

Культ грозового божества носил по преимуществу аграрный характер, он считался покровителем плодородия, поэтому, подобно *Даулету*, мыслился божеством, покровительствующим бракам и деторождению:

Жауун келед себелей!
Ашлыкъ келед тебелей!
Биз да юйюр болайыкъ!

Дождь приближается, морося!
 Урожай идет горой!
 Станем и мы семьей!

Сени байлыгынг тенгизди,
Биз тилеген а эгизди [76, с. 198].

У тебя богатств — что в море,
А мы просим двойню.

Далее в тексте песни-обращения, которой сопровождалась ритуальная пляска «Чоппа», прославляется щедрость и мощь божества, у него просят послать дождь, умерить жару и напоить влагой землю. Особенно интересно то, что Чоппа назван в ней вторым после Тейри богом:

Тейриден сора — сен тейри! После Тейри — ты тейри (бог)!
Къызылукъну къуу кери! Прогони жару прочь!

Причина земледельческого характера культа бога грома и молнии кроется в том, что предки балкарцев и карачаевцев на определенной стадии развития рассматривали небо, как начало мужское, а землю — как женское. Соответственно гроза мыслилась ими как акт их соединения, соития, что и отразилось в выражении, бытующем до сих пор: «Кёк кюкюресе, жер бууаз болады» — «Когда гремит гром, земля беременеет» [75, с. 33]. Миф о браке неба и земли — один из основных сюжетов в карачаево-балкарской мифологии. Выше мы уже упоминали о том, что в глубокой древности земля и ветер представлялись коровой и быком.

В результате соития неба и земли, по представлениям предков балкарцев и карачаевцев, появлялась растительность. Потому и праздник в честь божества Чоппа проводили весной. Описание его мы находим у Г. Ф. Чурсина: «В Карачае мною собраны в 1914 году подробные сведения относительно «Чоппы». У карачаевцев под названием «Чоппаны ташы», т. е. «Камень Чоппы», были известны священные камни, почитаемые народом. «Чоппа», по объяснению карачаевцев, был каким-то богом, к которому обращались во всех важных случаях жизни. Ежегодный праздник Чоппе устраивался весной. Около «камня Чоппы» ставили из жердей козлы и к поперечной перекладине их подвешивали за ноги серого козленка. Козленка раскачивали за рога, он кричал, а молящиеся устраивали вокруг хоровод и пели песню «Эллири Чоппа». По окончании церемонии козленка варили и ели». Ясно, что Чоппа — имя божества, и притом божества грома и молнии, так как и у карачаевцев (как и у осетин. — М. Д.) к нему был присоединен Илия, почему в песне мы имеем «Эллири Чоппа» [129, с. 57].

Сходный вариант того же обряда описывает Х. О. Лайпанов: «Шкуру жертвенного козленка набивали соломой и клали на «священный» камень. Мужчины и женщины, схватившись за руки, вприпрыжку бегали вокруг камня и кричали «Эллири-Чоппа», «Эллири-Чоппа». Потом опускали руки, становились на колени, руками два раза гладили лицо и три раза целовали шкуру козленка. Потом, прыгая на месте, хором кричали: «Онгда да Дауле, солда да Дауле, кёкде да Дауле, жерде да Дауле!», то есть: «И слева Дауле, и справа Дауле, и на небе Дауле, и на земле Дауле!», то есть божество земли Дау-

ле – вездесущий. Потом опять бегали вокруг камня, повторяя: «Эллири Чоппа», «Эллири Чоппа». В конце устраивали пиршество: ели мясо жертвенного скота. Праздник оканчивался молитвой жреца» [61, с. 40].

Праздник в честь бога грозы отмечался широко и всем народом. Он начинался с того, что глава Тёре (судебно-законодательный орган. – М. Д.) становился на большой камень и произносил благословение. Информатор говорит: «Это был большой праздник, большое веселье. Приносили в жертву скот, привозили бузу и черное пиво, ели и пили. После этого начинались общие пляски и танцы. Молодые люди участвовали в скачках, боролись, состязались в толкании камня. В Чегемском ущелье этот праздник проводили в местности Чолпачыла (что означает «поклоняющиеся Чоппе». – М. Д.)» (КММ, с. 393). В Карачае праздник отмечался на горе между Карт-Журтом и Жазлыком (КММ, с. 394).

В связи с «Эллири Чоппа» и замечанием Г. Ф. Чурсина о том, что *Эллири* не что иное, как искаженное имя библейского Ильи-пророка, необходимо сделать существенные уточнения. Несмотря на то, что культ Элии у балкарцев и карачаевцев существовал и притом был настолько укоренен, что в современном карачаево-балкарском языке слово *элия* означает «молния», в данном случае следует, на наш взгляд, говорить не о нем, а о титуловании Чоппы – *Эрирей*.

М. М. Текуев приводит мнения исследователей об этом теониме, употребляющемся ныне отдельно в качестве имени божества. Л. И. Лавров отрицал его присутствие в пантеоне балкарцев и карачаевцев, считая слово «*Эрирей*» припевом песен. По Х. О. Лайпанову, *Эрирей* – бог молотьбы, а И. М. Шаманов называет его богом хлебов, основываясь на том, «что девушки и юноши в этот праздник ходили по дворам с песней в честь окончания хозяйственных работ» [110, с. 139–140].

Наличие нескольких записей песен «*Эрирей*» не оставляет сомнений в том, что это имя божества. Приведем один из текстов (в сокращении):

*Эрирей суююп, жаз келди,
Жерни кьаралтып, баз келди.*

*Эй, сизнича малла туумазла,
Быллай баразала – бууазла!*

*Урлукъ тюшер танг бла,
Бараза тууар жан бла.*

*Эй, Даулетни малы арысын,
Байчыны кюню жарысын.*

*Эй, Эрирей келир жел бла,
Кире сууурубуз эл бла.*

*Эй, Эрирей берсе, онгарбыз,
Сабан кьаралтып, сонгарбыз [156].*

*По воле Эрирей весна пришла,
Черноту земли обнажая, смело пришла.*

*Эй, такие быки больше не родятся,
Такие ли борозды – беременные!*

*Семя упадет с рассветом,
Борозда родит души (злаков).*

*Эй, пусть быки Даулета утомятся,
Пусть светел будет день жреца!*

*Эрирей явится с ветром,
Зерно провеет всем селом.*

*Эй, если Эрирей даст, все у нас сладится,
Поле вспахав, отдохнем.*

Обратим внимание, что весна приходит «по воле Эрирея», что борозды названы беременными, а самое главное – Эрирей является с ветром, чтобы провеять зерно на току, и что плодородие мыслится как дар этого божества.

Его часто именуют в краткой форме – Эрей, например:

Эрирей-Эрей токъ [49, с. 43]

Эрирей-Эрей крупен (сыт).

Или:

*Эрейд, Эрейд, Эрейди:
Ындырыбыз толу болсун! [76, с. 217]*

*Это Эрей, Эрей, Эрей!
Пусть (зерном) наполнится наш ток!*

По свидетельству всех опрошенных нами информаторов, Эрирея призывали на помощь именно при молотье и провеивании, песня исполнялась на току, но, как показывает этот текст, и при вспашке полей. Приведем отрывок из другой песни:

*Эрирей, Эрирей, Эрирей,
Хайда, маржа!*

Эрирей айтылыр эл бла,
Мирзеу сууртхун жел бла [49, с. 42].

Эрирей, Эрирей, Эрирей,
Начинай, маржа! (побудительно-призывное слово)
Эрирей (имя твое) призывается всем селом (народом),
Дай нам проветать зерно на ветру!

Полную ясность в определение функций Эрирея вносит объяснение имени божества. На наш взгляд, оно состоит из общетюркского *ер*, *жер* «земля» и также общетюркского *эр* «мужчина, герой, муж»: *ер* + *эри* = «муж земли, супруг земли». При слитном произношении сочетание приняло современный вид – *Эрирей*, *Эрей*. Вероятно, произошло переосмысление древнейшего представления о земле (корова) и ветре (бык). Теперь они стали представляться в виде супружеской пары – земли-женщины и ее мужа-ветра.

Еще в 1968 году в сел. Кичибалык у Х. Т. Гулиева нами был записан текст песни, в которой рефреном звучали слова «Эрирей Чоппа!»:

<i>Эрирей деген кьууатды,</i>	Эрирей – это благодать,
<i>Жарлыгъа берген сууапды.</i>	Подавать бедняку – благодаяние.
<i>Эрирей Чоппа, Эрирей Чоппа!</i>	Эрирей Чоппа, Эрирей Чоппа!

Следовательно, эту строку надо переводить «супруг земли Чоппа», т. е. речь идет об одном и том же божестве грозы и ветра. Теоним *Чоппа* происходит, по всей вероятности, от чёл «колос, злак» + бай «бог, хозяин», и первоначально должен был звучать как *Чоппай* «бог злаков», что хорошо согласуется с теми данными, которые были приведены выше. Добавим, что в детской речи балкарцев и карачаевцев слово *чолай* означает «пенис».

Если судить по имени и титулу, можно заключить, что титул, в котором отражается представление о браке земли и неба, олицетворяемых в образе женщины и мужчины как новой ступени представления их в образах коровы и быка, – титул древнее («супруг земли»), чем имя («бог злаков»). Древний «супруг земли» именуется уже «богом, хозяином» злаков. *Чоппа* присоединил простое именование прежнего покровителя грозы и ветра к своему имени и унаследовал его функции. По этим и другим текстам видно, что намечалась тенденция к превращению Эрирея в самостоятельное божество ветра, но процесс этот не был завершен: во многих песнях «Эрирей» бог Чоппа не упоминается, в то время как в других присутствует, как говорилось, рефрен «Эллири Чоппа» (Эрирей Чоппа).

Как древний покровитель грозы и ветра, Эрирей (Эрей), вероятно, имел и другую функцию и являлся богом войны. Обратим внимание на интересный факт. Геродот в своей «Истории», рассказывая о религии скифов и называя имена скифских божеств, обязательно указывает, каким древнегреческим богам они соответствуют: Зевс – Папай, Гея – Апи, Аполлон – Гойтосир и т. д., и только скифско-

го бога войны именует Ареем, как и древнегреческого бога зовут «Арей». Такое исключение, видимо, сделано потому, что скифского бога войны действительно называли «Арей», и вполне возможно, что это тот же самый карачаево-балкарский *Эрирей*, *Эрей*. Кроме того, Геродот говорит, что скифы не воздвигают ни изображений, ни алтарей, ни храмов никому из богов, кроме Арея [37, с. 121].

В рассказе древнегреческого писателя Лукиана из Самоса-ты (род. около 125 года до н. э.) «Токсарис, или Дружба», скиф Токсарис, повествуя о скифских обычаях побратимства, говорит: «...клянусь Ветром и Мечом, что не скажу тебе, Мнесипп, ничего ложного о скифских друзьях» [Вестник древней истории. № 1. 1947. С. 654]. Здесь отчетливо видны следы почитания бога войны и ветра в образе меча (каковым и являлся поначалу *Эрирей*). И другое: если в древнегреческом *ант* означает «ветер», то в карачаево-балкарском – «клятва», а также «проклятье», например, в выражении «*Ант жетсин!*» – «Да настигнет проклятье!». Лукиан, вероятно, понял скифское *ант* как «ветер», отчего Токсарис (имя которого, кстати, в тюркских языках означает «большой дракон» – *Токъ саруу*) и дает в его рассказе такую клятву (указано источниковедом В. М. Аталиковым). Поэтому возможна и другая этимология теонима *Эрирей*; поскольку архаизм *эрек* означает «меч» откуда и *зрейчи*, *ирейчи* «воин, мечник», то имя божества объясняется, как «герой-меч» (олицетворение молнии). Или это переосмысление древнего именования в новую, героическую эпоху.

Но если наше предположение верно, должны быть какие-то следы представлений, указывающих на воинские функции *Эрирея* или *Чоппы*. И действительно, отголоски таких представлений сохранились, например, в песне-обращении, которая исполнялась во время лунных затмений. Люди молили трех главных богов – *Тейри*, бога солнца и *Чоппу* защитить луну от чудовища *Желмауз*. Приведем текст (в сокращении):

*Чууанагъа баш урабыз, табынып,
Ай жутулса, биз къаллыкъбыз,
Къарангыда абынып.
Чоппа, Чоппа, жилияп, санга баш урдукъ,
Чоппа, Чоппа; барыбыз да чокъундукъ,
Ай жарыкъны къулларынгдан тыйма сен,
Желмауузну ай гюреннге къойма сен [158, касс. 64–1].*

Перед святилищем бьем поклоны, молясь,
Если луну поглотит (*Желмауз*), будем жить,
Спотыкаясь в темноте.
Чоппа, Чоппа, с плачем головы перед тобой склонили,
Чоппа, Чоппа, все мы преклонились (перед тобой),
Лунный свет рабам твоим не засти,
Желмауз к лунному диску не подпускай.

Другие доказательства идентичности Эрирея и скифского Арея будут приведены ниже (см. «Основной миф»).

По одной из разновидностей описанного выше обряда, из мяса «козленка Чоппы» готовили шашлыки, часть которых, сойдясь в круг, прятали в укромном месте, называя ее *тейрини* юлюшю «доля бога», а по прошествии некоторого времени, говоря: «Ну, теперь бог уже съел свою долю», начинали есть сами [158, касс. За–1].

В. Ф. Миллер и М. М. Ковалевский, описывая жертвоприношение быка (см. выше), продолжали: «Против этого святилища на правой стороне Чегема была ровная площадка, на которой собирались петь священную песню с припевом *чоппа*, употребительную доселе у осетин, которые в честь святых поют: *чоппай*. Эту песнь пели, например, вокруг человека, пораженного громовым ударом, и около сумасшедших» [46, с. 109].

Враг нартов Гиляхсыртан Злоязычный, которому богатырь Рачикау ударом меча снес макушку головы, кричит своим слугам: «Меня поразила молния, пойте «Чоппа»! [73, с. 216]. А. З. Холаев в примечании к этому сказанию сообщает, что эту песню балкарцы и карачаевцы пели и возле умирающего [73, с. 216]. Пораженного молнией хоронили особо, его могила почиталась святой. Одна такая могила находилась, например, возле сел. Шаурдат в Черекском уезде [157].

Бог грома и молнии имел у балкарцев и карачаевцев и другое имя – *Шибиля*; это же слово означает «электричество, электрический», например, *шибиля чыбыкъ* «электрический провод». Сходно именуется бог-громовержец у адыгов – *Шибле*. М. И. Мижаев приводит мнение П. У. Аутлева, по которому имя божества восходит к адыгскому *псыблэ* (*псы* «вода», *блэ* «змея») – возможно, бог грома представлялся адыгам в виде змеи, перенесенной с земли на небо. На присутствие в слове элемента *бле* «змея» указывает и А. Т. Шортанов [134, с. 64; 81, с. 49].

Возможна и тюркская этимология. В татарском, казахском, ногайском и каракалпакском языках слово *шип* означает «рубить с размаху». В карачаево-балкарском *шип* – междометие, применяется, когда говорят о резком, рубящем ударе: *шип деп* [24, с. 163], ср. русское *шибануть*. Во второй части, видимо, *элия* «молния». *Шиб Элия*, вероятно, означает «разящий Элия». Употребляется *шибиля* в языке и в значении «молния», хотя и реже, чем *элия*: например, в проклятии «*Шибиля урсун сени!*» – «Пусть тебя поразит молния!».

Записан только один текст песни-обращения к Шибиле:

Шибиля, Шибиля, Шибиля
Тау башында ойнайды,
Бизге палах къоймайды.
Бир жыягъынг – кюн,
Бир жыягъынг – кече,
Кюнюнг – бери, кюнюнг – бери,

Кеченг — кери, кеченг — кери!
[158, касс. 64—1].

Шибиля, Шибиля, Шибиля
Над вершинами гор летает,
К нам беду не подпускает.
Одна щека твоя — день,
Другая щека твоя — ночь.
День твой — сюда, день твой — сюда,
Ночь твою — прочь, ночь твою — прочь!

Л. И. Лавров, отмечая, что «обеспечивающим хорошие всходы посевов и урожай кормовых трав признавалось божество, носившее три разных имени: Элиа, Чоппа и Ишыбла (вариант: Шыбла)», видит в Элии христианского Илью, как и все другие исследователи [63, с. 108].

Далее он приводит слова Г.-Ю. Клапрота о балкарцах: «Простой народ не имеет, собственно говоря, никакой определенной религии; они почитают бога, называемого не Аллах, а Тегри, который является творцом блага, а также пророка Илью. Они утверждают, что он часто является на вершине самой высокой горы; они приносят ему с пением и танцами в жертву ягнят, молоко, масло, сыр и пиво» [9, с. 245; 63, с. 108].

Однако ни одного подтверждения земледельческого характера культа Элии мы не имеем. В двух сохранившихся вариантах песни «Элия», записанных в Черекском и Чегемском ущельях и весьма близких по содержанию, речь идет не о плодородии полей, а о выступлении нартвов в поход. Элию называют в ней «прекрасным, смелым», к нему обращаются с просьбой о покровительстве воинам, ушедшим в поход, воспевается мощь бога-громовника (в сокращении):

*Эл башында бийик эшик ачханса сен, Элия!
Къурч къаяны башын уруп, чачханса сен, Элия!*

*Биз а энди жыйылгъанбыз ма оноугъа, Элия!
Жол нёгерлик этчи, ахшы, ариу, жигит Элия! [76, с. 147].*

Над селом (страной, народом) высокую дверь прорубил ты, Элия!
Верхушку стального утеса вдребезги разбил ты, Элия!

Вот мы теперь собрались на совет, Элия!
Сопутствуй же нам, хороший, прекрасный, смелый Элия!

Оба варианта песни-обращения заканчиваются приглашением Элии на пир — по случаю возвращения воинов с победой:

*Сен а кел да, таш аллында олтурчу ма, Элия!
Батыр жүреклени кыуанчдан толтурчу, Элия!*

*Биз а сени эрттеден да сакълайбыз, ой, Элия!
Сенсиз татлы сыраны да тарталмайбыз, Элия! [158, касс. 55–1].*

*Приди же и воссядь на камне, Элия!
Смелые сердца радостью наполни, Элия!*

*Мы давно ждем тебя, о Элия!
Без тебя вкусный сыра (пиво) не пьется, Элия!*

Очевидно, образ бога-громовника с течением времени стал дробиться, чему способствовало наличие у него нескольких имен: если к Чоппе перешли от древнего божества Эрирея (Эрея) функции владыки растительности и плодородия, то к Элие – функции бога войны и воинов. На долю самого Эрирея остались, как мы уже говорили, «обязанности» покровителя ветра. К Эрирею обращались при молотье с просьбой послать ветер, а также, по традиции, при первой вспашке полей.

Произошло, таким образом, распределение его функций: вместо одного повелителя грозы, ветра и войны после заимствования образа Элии их стало три, но с более узкими «обязанностями». (Что касается Шибили, то у него, видимо, никаких, отличных от Элии, функций не было.)

Имя Элии входило в состав клятвы, которая считалась нерушимой: «Уас Элия, гезе къачы, Татартюп!» – «Святой Элия, крест солнца, Татартюп!» [151]. «Крест солнца» – косой крест в круге, Татартюп – древнее городище на берегу Терека, возле сел. Эльхотово, почитавшееся кабардинцами, чеченцами, осетинами, балкарцами и карачаевцами.

В одном из гимнов жрец именует Элию «остроглазым, белобородым», «тонкостанным, длинноруким», «слепающим очи»; когда он восседает на высокой скале, от него исходит сияние, когда он уходит, вздрагивает земля; восседая на скале, он играет на дудке или хлопает в такт исполняемому в его честь танцам:

*Адамны игисин ариу кёрген Элия!
Кёкге, жерге жарыкъ берген Элия!
Тепсеучю адамны бек суйген Элия!
Бийик къаядан къарс ургъан Элия!
Ариу кёргенин бек сакълагъан Элия!
Кёк кенгинде эркин айланган Элия!
Тейрилени сыйлысына саналган Элия! [157].*

*О хороших людях заботящийся Элия!
Небу и земле свет дарующий Элия!
Плашущего человека очень любящий Элия!*

На высокой скале в ладоши хлопающий Элия!
Тех, о ком заботится, берегущий Элия!
В небесном просторе вольно летающий Элия!
Среди тейри особо почитаемый Элия!

В шести заключительных строках, возможно, представляющих собой позднее добавление к древнему гимну, говорится о том, что жители сел. Думала не почтили Элию, не принесли ему жертв. Разгневанный бог ударил молнией и испепелил землю возле села. Этот участок стали называть после этого «местом, пораженным Элией» (Аш-Элия ургъан).

В нартском эпосе Элия покровительствует богатырям, дружит с их предводителем Ёрюзмеком. Спутником божества, его вестником является ворона с белой отметиной (ала къаргъа).

НЕБЕСНЫЕ ЯВЛЕНИЯ

Существовало поверье, что «в ночь на 22 июня на небе раскрываются «небесные врата», вода в реках останавливается и «засыпает» все живое. Если человек уследит этот момент и выскажет свое желание, то оно якобы исполнится» [131, с. 318]. Выражение *тейри эшик* можно перевести и как «божеские врата», и как «небесные врата». В результате переосмысления стало считаться, что момент открытия этих врат не приурочен к определенному дню (летнего солнцестояния). Многие старики говорили, что врата эти открываются в любое время года, но только ночью, и только перед человеком с чистой, незапятнанной пороками душой. В этот момент, как говорят, все становится ясно видимым, все залито призрачным зеленоватым светом, на непродолжительное время. (Видимо, это известное атмосферное явление, называемое «рассеянный зодиакальный свет».) Говорят также, что с неба слетают три зеленые звездочки – две гаснут на плечах избранного, а другая входит ему в переносье [141, 142]. Поверье об «открытии неба» было известно и многим другим кавказским народам – грузинам, азербайджанцам, абхазам, армянам, лезгинам, осетинам [130, с. 82].

В. М. Сысоев писал в 1913 году о карачаевцах, что гром представляется им войной добрых духов против злых. «При первом весеннем громе девицы и парни обливают друг друга водой, намекая на то, что некогда карачаевцы придавали иное толкование грому» [107, с. 76]. Несомненно, это один из отголосков древнего представления о браке неба и земли, и грозе – как о космическом половом акте, что нами уже отмечалось. Первый теплый весенний дождь, сопровождавшийся громом, карачаевцы называли *лейсан джангур* «дождь лейсан». «Этот дождь считался исцеляющим, оживляющим всю природу. Поэтому *лейсан джангур* собирали и хранили в отдельных емкостях, используя ее время от времени для мытья головы и ног» [131, с. 317]. Термин *лейсан*, *лисан*, вероятно, искаженное

нисан — название весеннего месяца (апрель) в древнееврейском календаре [126, с. 77]. Предками балкарцев и карачаевцев оно могло заимствоваться в период владычества хазар, верхушка которых, как известно, приняла иудаизм.

Согласно одному из мифов, облака были кучами красиво чесаной шерсти, которые, плывя по небу, окунались в воды огромного пресного моря, а затем эта вода проливалась из шерсти дождем (КММ, с. 381). Гром рассматривался, как голос чем-то разгневанного Бога (КММ, с. 381).

Радугу балкарцы называют *тейри кылыч* «божественный (или небесный) меч», карачаевцы — *джан кылыч* «меч жизни». Часто говорят просто *кылыч* «меч, сабля». Еще В. Прёле было записано поверье: если юноша перепрыгнет через радугу — он станет девушкой, если перепрыгнет девушка — станет юношей. При появлении радуги карачаевцы говорили: «Появилась радуга, значит, умер князь» [46, с. 314]. Поскольку слово *бий* имеет три значения («божество; князь; господин»), следует переводить выражение по-другому: «Появилась радуга — значит умерло божество». Это отголосок мифа, согласно которому мир был сотворен божественным мечом, которым в начале творения расчленили тело одного из богов (см. выше).

Название радуги — «божественный меч» — очевидно, восходит к мифологии скифов. Геродот сообщает, что скифы нагромождали из связок хвороста целый холм, наверху устраивали ровную четырехугольную площадку и водружали в ее центре железный меч, которому они поклонялись и которому, считая его изображением бога войны Арея, приносили жертвы, в том числе и человеческие [37, с. 123]. Подобный обряд отмечался Палласом у монгольских народов, но вместо меча на вершине холма втыкалось копье. Ю. А. Алексеев еще в 1930 году писал, что скифский Арей являлся не только богом войны, но и грозы, бури и плодородия [37, с. 302], т. е. имел те же функции, что и карачаево-балкарский Эрирей (Эрей). Исследователи уже высказывали мысль, что Арей не был исконно греческим божеством, а был заимствован [85, т. 1, с. 101].

Считалось, что дождями, снегопадами и холодами распоряжается божество по имени Эюл. К нему обращались с мольбой, если в дороге застигала непогода: «О Эюл, пусть и застигли меня твои ветер и дождь, не дай мне задержаться в пути, да буду я жертвой тебе!». В мифе повествуется о том, что Тейри и Апсаты поделили между собой мир: первому достались небеса, второму — земля и ее обитатели, об Эюле же они не вспомнили. Когда обиженное божество обратилось к Тейри с претензиями, тот ответил, что в дележе не участвовали и другие боги. Тогда Эюл разразился целой речью: «Это неправильно, о Тейри! Если между нами возникнет несогласие, для людей настанут трудные дни. Если семи слоям неба, семи слоям земли, животным, зверям и насекомым душу-кровь даровали мы, то, я думаю, что и ум, и память их должны быть (поделены) согласно этому. Не делай так. Пусть мы и ниже тебя, но все же каждый из нас сотворен, чтобы вращать одно из колес мира».

Но разгневанный непослушанием Тейри сказал, чтобы Эюл знал

свое место и что может распорядиться дождями и ветрами без него. Тогда Эюл прекратил выпадение дождей, Аймуш уничтожил все богатства, Мать Ветра – все ветра, а Байчы посеял раздоры между людьми. На земле воцарился полный хаос. Люди с плачем обратились к божествам с мольбой восстановить прежний лад, и творцы вынуждены были исполнить их просьбу. Гордый своей победой Эюл сказал, обращаясь к Тейри, что ради процветания небес и земли божествам следует жить в ладу друг с другом. Миф заканчивается сентенцией: «Вот так, все в мире, даже самое малое, вроде бы и не имеющее смысла, находясь в связи, живут в согласии и в самом малом ощущается великое движение» (КММ, с. 229–230). Но в этом мифе можно увидеть и другое – отголосок борьбы прамонотеизма, культа Единого и Единственного Бога – Тейри-хана («небесного царя») с наступающей деградацией в язычество, восстание богов.

ЗВЕЗДЫ

Можно уверенно сказать, что астральная мифология – наименее изученная область древних верований балкарцев и карачаевцев. Это касается как названий звезд, так и поверий, связанных с ними. Определенная трудность, возникающая при анализе, связана и с их идентификацией. Во-первых, потому, что мало людей, которые могли бы уверенно показать местоположение того или иного созвездия, во-вторых, границы созвездий не всегда совпадают с принятыми в современной науке.

Астронимы в карачаево-балкарском языке употребляются в двух формах: если это созвездие – астроним + слово *жулдузла* «звезды», или астроним во множественном числе; или *кёгей* «созвездие». Названия одиночных звезд большей частью двухкомпонентны: астроним + слово «звезда».

Темир-Къазакъ (вероятно, слегка искаженное *Темир Къязыкъ* «железный кол») – название Полярной звезды, известное у многих тюркских народов. Очевидно, это название было дано из-за центрального положения звезды на небе и ее кажущейся неподвижности. По одному из мифов, эта звезда получила свое название по имени одного из ангелов (КММ, с. 371).

Большая Медведица называется *Жетегейле* «Семерица, Семерка». Видимо, для того, чтобы дети лучше запоминали названия звезд, было сочинено стихотворение:

*Сары Айгъыр, Тор Айгъыр,
Жетегейле — жети жулдуз,
Сарайгъанла — эки жулдуз,
Темир-Къазакъ — кеси жулдуз.
Жетегей эки айтмаз,
Жетегейле жети айланмай,
Танг атмаз.*

Сары Айгыр, Тор Айгыр,
Жетегеи – семь звезд,
Сарайганы – две звезды,
Темир-Казак – сама звезда.
Жетегеи надвое не скажут,
Пока Жетегеи не пройдут семь кругов,
Рассвет не настанет.

Какие звезды именовались *Сары Айгыр* «Рыжий Жеребец» (или *Сарайгъан*) и *Тор Айгыр* «Гнедой Жеребец» (*Торайгъан*) – неясно. Упоминается также и *Къара Айгыр* «Вороной Жеребец»; возможно, все три звезды составляли одно созвездие [156]. Значение названия *Сарайгъанла* неясно, но, возможно, речь идет о Юпитере и Сатурне, которые в течение длительного промежутка времени вместе восходят на востоке и заходят на западе [124, с. 318].

Темир-Казак считалась доброй звездой, поскольку указывала людям дорогу, помогала ориентироваться. В мифе говорится о том, что она враждовала с Семерицей (Большой Медведицей) и однажды нанесла ей сильный удар, по причине чего крайняя из семи звезд стала более тусклой, чем остальные. Темир-Казак пребывает на одном и том же месте, а Большая Медведица кружит вокруг нее, пытаясь напасть на нее. Чтобы предотвратить их столкновение, Сарайган и Торайган вращаются между ними (КММ, с. 371).

Рассказывают, что прежде одна из звезд, по имени *Сарытон* «одетая в желтую шубу» (или *Алтынтон* «одетая в золотую шубу»), рожденная солнцем, была красивой девушкой, которую ее мать выдала замуж за звезду *Чолпан* (Венера). Поклонившись матери (солнцу), перед свадьбой она выпросила у нее золотую шубу, потому и имеет ныне золотистый цвет. Считалось, что в те месяцы, когда Сарытон восходила (на юге), погода была пасмурной с частыми туманами, это было предвестием чумы. Поэтому, обращаясь к звезде, по ночам ей приносили в жертву скот, и, возливая их кровь на «нартские (древние) могилы», а кости бросая в реку, просили: «О Сарытон, дочь Солнца! Помоги нам, спаси от беды!» (КММ, с. 371–372).

По другому мифу, Сарытон продала свою мать за золотую шубу, а в звезду была превращена в наказание за это преступление [149, 150]. У адыгов «звездой, продавшей мать за золотое яйцо», называется Арктур в созвездии Волопаса [134, с. 28]. Возможно, речь в обоих случаях идет об одном и том же светиле. Некоторые информаторы говорят, что это Чолпан (Венера), и ее сильный блеск объяснялся сиянием золотой шубы [145, 148]. Можно предположить, что в отдаленные времена появление Чолпан вечером и утром рассматривалось как появление разных звезд – и по сейчас ее именуют *Танг жулдузу* «Утренняя звезда» и *Ашхам жулдузу* «Вечерняя звезда». Вечерней звездой в прежние времена клялись [151]. Интересно народное двустийе, в котором определяется значение двух светил:

Чолпан жулдуз жулдузланы башыды,
Темир-Къазакъ кёкню тепмез ташыды [75, с. 50].

Чолпан — глава звезд (предводитель),
Темир-Казак — недвижимый камень неба (основание).

В дальнюю дорогу отправлялись с появлением Утренней звезды (Чолпан), которая, видимо, считалась и покровительницей путников. По другому светилу — *Кериуан жулдузу* (Звезда караванов) ориентировались ночью. Зимой же путников предупреждали, что в полночь появляется звезда, похожая на Чолпан. По преданию, однажды 9 путников, приняв ее появление за утренний восход «звезды караванов», пустились по морозу в путь и погибли в разыгравшейся под утро метели. С тех пор ее поэтому именуют *Кериуан къыргъан* (Погубительница каравана) [151].

По мнению другого информатора, это второе название Юпитера, а в старину он именовался *Онгакъ* (вероятно, от *онг* «сила, мощь»). Однажды свадебный поезд, возвращаясь с невестой какого-то знатного юноши, был вынужден заночевать в открытой местности. Старший распорядился выступить в путь рано утром, с появлением на небе *Чолпан* (Венеры). Под утро караульные, заметив появление яркой звезды, разбудили поезжан, и они тронулись в путь. Но это была еще не Чолпан, а Онгак. Через некоторое время погода внезапно испортилась, поднялась буря, и поезд потерял дорогу, а укрыться было негде. Все поезжане погибли. Была старинная песня, которая называлась «Погубительница каравана, коварная звезда» (КММ, с. 372).

Созвездие Плеяд балкарцы и карачаевцы, как и большинство тюркских народов, именуют *Илкерле*. Значение слова неясно. Одни исследователи объясняют его как «засада, отряд», другие — «скопление, гряда» [101, т. 1, с. 631]. В недавние времена по движению этих звезд определяли время. Существовало выражение, которым подтверждали истинность сказанного: «*Илкерлени кёрмей ёлейим, ётюрюк айта эсем!*» — «Если я лгу, да умереть мне, не увидев Плеяд!» [156]. По исчезновению Илькеров с небосклона определяли и время наступления зимы, что и выразилось в двустишии:

Чолпан чыкъды — танг атды,
Илкер батды — жер къатды [156].

Взошла Венера — наступило утро,
Закатились Плеяды — земля замерзла (затвердела).

Созвездие *Дагъазала* упоминалось в молитве, которую охотники произносили перед охотой, обращаясь к Апсаты. Текст ее, к сожалению, не сохранился [145].

Млечный Путь имеет у балкарцев и карачаевцев три названия:

Жылкыы Жол «Путь Табуна», *Ырккын Ыз* «След Половодья», но чаще его именуют *Къой Жол* «Овечья Тропа» (но это, скорее всего, неверное истолкование, возникшее из искаженного *Кёй Жолу* «Путь солнца»). На карте названий Млечного Пути, составленной В. А. Никоновым, можно увидеть их распределение по регионам. Те, в которых упоминаются животные, характерны для юго-востока Средней Азии и Северного Кавказа: например, у кабардинцев – «Тропа всадника» [134, с. 37]. Названия же, в которых упоминаются вода или река, сосредоточены на востоке Азии [126, с. 26].

Особое внимание привлекают четыре астронима, на основании которых можно, на наш взгляд, провести параллель с легендой о происхождении скифов, записанной Геродотом. Согласно этой легенде, у прародителя скифов Таргитая, родившегося от брака скифского Зевса – Папая и дочери реки Борисфен (Днепр), было три сына. В их царствование с неба на землю были сброшены четыре золотых предмета: плуг, ярмо, обоюдоострая секира и чаша. Старшие сыновья Липоксай и Арпоксай не смогли взять их – при их приближении золото вспыхивало огнем. Когда же подошел младший, Колаксай, золото погасло, и он унес его к себе. Ему и была передана после этого вся власть. Это священное золото скифские цари, которые считали себя потомками Колаксай, берегли, как пишет Геродот, больше всего и умиловляли его на празднике большими жертвоприношениями. «Кто на этом празднике, охраняя священное золото, уснет под открытым небом, тот, как считалось у скифов, не проживет и года». Поэтому ему давали столько земли, сколько он мог объехать на коне за один день [37, с. 101].

Малую Медведицу балкарцы и карачаевцы называют *Мырыт жулдузла*, от слова *мырыт* «сошник, лемех». Группа из шести звезд, входящая в созвездия Весов и Девы, называется *Боюнсала* «Ярмо». Созвездие Северной короны – *Чёмючле* или *Чарала* «чашка, чаша». Созвездие Ориона – *Гидала*; *гида* – «обоюдоострый топор с длинным топорщиком» [91, с. 138]. Топоры эти были стальными, легкими, а не железными. Одно лезвие, нижнее, было прямым и больше по размеру, чем верхнее.

Интересно, что каждое из этих созвездий характерно для определенного времени года – кроме Малой Медведицы, которое, являясь околополярным, одинаково хорошо наблюдается в любой сезон. Весы, частью совпадающие, как уже говорилось, с созвездием *Боюнсала* (Ярмо), характерны для вида весеннего, Орион (Секира) – осеннего, а Северная Корона (Чаша) – летнего неба [41, с. 73–157]. Полагаем, что эти четыре созвездия символизировали для скифов год, почему и считалось, что человек, заснувший при охране золотых предметов, не проживет и года, «уснет». Объезд на коне участка земли, видимо, символизировал движение солнца, его годичный путь, а сам страж – Колаксай, образ которого сохранился в культуре солнечного бога *Голлу* (см. ниже.).

Одна из шести звезд созвездия Ярма менее яркая, чем остальные. По этому поводу говорят, что блеск ее уменьшился после того, как ее лягнул *Тор Айгыр* (Гнедой Жеребец) [248]. Вероятно, это

отголосок забытого мифа. Примечательно, что Геродот говорит о золотых предметах, что они были сброшены. Кем? Объяснение мы находим в героическом эпосе балкарцев и карачаевцев. В нем говорится, что прародитель богатырей-нарттов, бог кузнечного дела Дебет Златоликий, обеспечив своих потомков всем необходимым — оружием и различными инструментами, выковал крылатую арбу и улетел в ней на небо, где и продолжает трудиться в качестве кузнеца на благо жителей верхнего мира [76, с. 58]. Мы уже приводили и приведем далее доказательства того, что в образе нарттов в карачаево-балкарском эпосе фигурируют скифы. Поэтому полагаем, что эти предметы, по скифской мифологии, были сброшены на землю именно кузнецом Дебетом.

Приведем еще несколько астронимов: *Ёксюзле жулдузу* «Звезда Сирот», *Уллу Жиян* «Большая Змея», *Гитче Жиян* «Малая Змея», *Суу Жиян* «Речная Змея», *Эгер итле* «Гончие псы», *Жыйын жулдузу* «Звезда дружин», *Жылкы жулдузу* «Звезда коней», *Ылышыкь жулдуз* «Осетровая звезда». Названия эти, вероятно, даны по ассоциации.

Другие звезды и созвездия получили свои наименования в зависимости от времени их появления на небосклоне: *Оракъла* «Серп», состоящее из двух звезд, восходящих к началу жатвы; *Кёгет жулдузу* «Звезда Плодов» — осенью и весной, *Сюрюучю жулдуз* («Звезда-Пастух») — после весеннего равноденствия [150, 153]. Появление кометы (*кьюйрукълу жулдуз* «хвостатая звезда») считалось у балкарцев и карачаевцев, как и у многих других народов, предвестием всяческих бедствий — засухи, эпидемии, войны [140].

Широко было распространено убеждение, что у каждого человека есть своя звезда, которая падает и гаснет за год до его смерти. Сохранилось устойчивое выражение: «*Аны ёлжум жулдузу тауусулганды*» — «Звезда его смерти уже скончалась». Увидев падающую звезду, нельзя было говорить об этом кому-либо. Внезапно появившийся шум в ушах объясняли тем, что чья-то звезда, падая, пролетела рядом с его звездой [158, касс. 4–1; 268].

Это поверье находит аналогию в представлениях о мировом древе. Существовало убеждение, что когда рождается человек, на этом древе вырастает листок, а когда он умирает, листок опадает [145]. Мировое дерево отождествлялось с Млечным Путем [124, с. 118–131]: появляется звезда (листок) — рождается человек, звезда (листок) падает — человек умирает. В описанном выше обряде гадания на суженого девушка бросала в чашку с водой два ивовых листочка; если они падали рядом — ей суждена совместная жизнь с человеком, на которого она загадала. Использование ивовых прутьев в других обрядах гадания, а также то, что у балкарцев и карачаевцев было предпочтительным сажать во дворе (чаще — у ворот) иву, наводит на мысль, что мировое дерево представлялось им и их предкам-скифам именно золотой ивой. Такое представление могло быть подсказано еще и тем, что ива предпочитает расти по берегам рек или на островках подобно тому, как и мировое дерево мыслится растущим из вод мировой реки (моря).

Интересное открытие было сделано этнографом-любителем А. Алишевым. Житель сел. Верхняя Балкария рассказал ему о большом плоском камне со множеством ямочек. Камень сельчане называют *Бийче тепсеген таш* «Камень, на котором плясала богиня». Проявив незаурядную интуицию, А. Алишев снял копию с его поверхности. Оказалось, что на камне была изображена карта звездного неба (Кабардино-Балкарская правда. 1988. 7 сентября).

СОЛНЦЕ И ЛУНА

А. Ф. Лосев, подчеркивая, что на ранней стадии развития сознание отождествляет сам объект и эффект, производимый им, цитирует древнегреческого поэта Пиндара, который, вместо того чтобы сказать «в течение одного дня», говорит «в течение одного солнца» [66, с. 55]. В карачаево-балкарском языке такое явление сохранилось, но, конечно, говорящим оно не осознается — день и солнце называются одинаково (*кюн*). Массовому сознанию древности было трудно понять, что это одно и то же солнце или луна — они для него каждый раз новые. Новолуние — *жангы туугъан ай* «новорожденная луна».

Соллярно-лунарная мифология карачаево-балкарцев, судя по имеющимся материалам, была исключительно богата и разработана детально, включая в себя большое количество мотивов и сюжетов. Интересен миф о юности солнца, в котором говорится, что некогда Солнце-дитя путешествовало по небу вместе с матерью. Когда ребенок подрос, он попросил позволить ему странствовать одному. Мать отпустила его, предупредив, что ему встретится много преград (туманы, снегопады, громы и молнии, лавины из иного мира и пр.), но чтобы он ничего не боялся и старался освещать землю; чем успешнее он будет исполнять свой долг, тем больше его будут любить люди. Затем она сказала ему, что встретится с ним в первом месяце зимы и удалилась.

Юное солнце, поначалу растерявшись, все же собралось с силами и стало все успешнее исполнять свою службу, благодаря чему день удлинялся, тепла на земле все прибывало. Год выдался урожайным и благодатным, все живое благоденствовало. Но затем наступила осень, и Солнце поняло, что Тейри не позволит ему делать все, что оно пожелает, что есть предел и его могуществу. Наконец утомленное светило встретилось со своей матерью. Слезы солнца, остывая, падали на землю снежинками, а теплые слезы матери — дождем. Увидев это, люди сказали: «Сегодня Солнце остановилось и встретилось со своей матерью» (КММ, с. 370). Речь, таким образом, идет о зимнем солнцестоянии (*къыш нарту*).

Сохранился гимн-обращение к Солнцу, с мольбой явиться людям на своем красном коне, или сером, чтобы прогнать стужу (КММ, с. 370).

Затмение луны вызывало у балкарцев и карачаевцев, как и у

других народов мира, ужас и отчаяние: «Ой, харип, сен да кёгерип тебиреген кёреме да!» – «И ты, бедная, начала синеть!» – говорили они, увидев начинающееся затмение [156]. Это небесное явление объясняли тем, что луну хочет поглотить чудовище Желмауз, миф о котором мы привели выше. В нем сторожами луны являются две собаки и пастух (или нарт) *Къыйынлы* «горемыка»; клички собак – *Албарс* «Барс» и *Жолбарс* «Тигр» [156].

Информаторы говорят также, что сторожами луны были *Темирсолтан* и *Бийсолтан*, или *Ындырбай* и *Зулай*. Затмение началось, когда сторожа засыпали. Чтобы разбудить их, люди били в большие медные барабаны (*дауурбас*), стреляли в небо и кричали: «*Ындырбай, Зулай, уяныгыз!*» – «Ындырбай, Зулай, проснитесь!». Некоторые говорят, что темные пятна на луне – силуэт ее стража, имеющего облик обезьяны [157].

Один из мифов о луне и солнце был записан в Карачае Вильгельмом Прёле: «В древние времена свет луны и солнца был одинаковым. В то время людям было тяжело, они не могли спать, и днем и ночью работали. Тогда, чтобы люди не мучались, Аллах послал ангела, который по его повелению взял часть света луны и добавил к солнцу. С тех пор людям легко: чтобы они спали, бывают и ночь и день» [46, с. 314].

Солнце и луна представлялись предкам балкарцев и карачаевцев супружеской четой. О рождении главной героини нартского эпоса – вещиц Сатанай-бийче говорится:

Солнце – Отец Сатанай,

Луна – ее родившая нежная мать [73, с. 28].

На основании некоторых данных можно утверждать, что солнце было некогда главным божеством предков балкарцев и карачаевцев. Древний солярный символ – свастика (*къынгыр къач* «косой крест») обладал, по народному убеждению, магической силой. Его чертили на том месте, где упал и ушибся человек, во избежание порчи со стороны злых духов, гнездящихся в земле. По случаю благополучного возвращения одного из домочадцев, бывшего в длительной отлучке, такой крест вычерчивали угольком на стене дома. И по сей день, если человек исполняет какое-либо давно обещанное им дело, когда те, кому он это обещал, уже перестали ждать, ему говорят с иронией: «*Къынгыр къач керекди*» – «Нужно начертить косой крест».

К. Г. Азаматов приводит некоторые сведения о бытовании культа солнца у балкарцев и карачаевцев. В особо важных случаях женщины клянутся: «*Кюнюм хакъына!*» – «Клянусь моим солнцем!»; древние солярные символы – квадрат (ромб), вписанный в круг, крест в круге, колесо с лучами или без них – часто встречаются в орнаментах войлочных ковров – кийизов. Приводя описанный М. М. Ковалевским обычай присяги (*ант*), применявшийся у балкарцев еще в прошлом веке, когда присягающие, становясь на пересечении двух линий

в круге, произносили клятву, К. Г. Азаматов совершенно правомерно считает его реликтом солярного культа, а не результатом влияния христианства на судопроизводство балкарцев, как полагал М. М. Ковалевский [11, с. 147–148].

ХАРДАР

Олицетворения двух главных небесных светил образуют, возможно, самую многочисленную группу богов в карачаево-балкарском пантеоне. Одним из них является *Алтын Хардар* «Золотой Хардар». В песне, которую исполнял старейшина перед первой вспашкой, обращаясь к Даулету, упоминается и Хардар:

*Ылысхынынг ыстайды,
Артыбыздан Алтын Хардар кыыстайды* [76, с. 216].

*Дышло твоей (Даулета) сохи скрипит,
Сзади Золотой Хардар подгоняет.*

Присутствие этого божества в карачаево-балкарском пантеоне уже отмечалось выше, в описанном Вс. Ф. Миллером и М. М. Ковалевским обряде жертвоприношения быка. Авторы определяли его как «гения урожая» и отмечали, что имя *Хардар* – осетинское и означает «хлебодержец» [46, с. 109]. В. И. Абаев и Л. А. Чибиров именуют его Хоралдаром и объясняют теоним как «владыка хлеба»: от хор «зерно, просо» и *алдар* «князь, предводитель» [5, с. 283; 127, с. 58].

Б. А. Калоев отмечает, что божество Хуарелдар было известно только дигорцам, так же, как и другое божество урожая – *Борхуарали*, образ которого сохранился только в нартских сказаниях дигорцев, в них оно фигурирует в качестве сына Хуарелдара. Имя *Уацилла* (св. Илья) – бога грома и урожая у другой этнической группы осетин, иронцев, дигорцам неизвестно. Как автор сообщает далее, Уацилла все же был известен в ряде мест Дигории под именами Хоры Уацилла и Елия; эти имена, считает автор, были занесены переселенцами-иронцами [45, с. 188–189]. Отметим, однако, что последняя форма теонима очень близка к карачаево-балкарской – Элия.

Высказывалось мнение, что культ этого божества в Балкарии (о бытовании его в Карачае данных нет. – М. Д.) появился в результате этнического процесса – тюркизации края и перехода части алан-осетин на речь половцев, о чем говорит и изменение значения имени божества, которое было переведено Миллеру и Ковалевскому как «обильный». Но автор отмечает, что уже в наши дни были собраны гимнические песнопения в честь Хардара [25, с. 74].

Такая точка зрения неприемлема по следующим причинам. Во-первых, дигорский Хуарелдар – существо антропоморфное, да еще и имеющее сына, в карачаево-балкарской же мифологии Хардар

представляется в образе золотого барана и именуют его не иначе, как Золотой Хардар (*Алтын Хардар*). Во-вторых, *хардар* означает и «изобилие». Можно, хотя и не так часто, услышать, как карачаево-балкарец, указывая на накрытый стол, говорит в подтверждение сказанного: «*Ма бу хардар бла ант этеме*» — «Клянусь вот этим хардаром (изобилием)», т. е. в речи сохраняются оба значения.

Облик, в котором представлялся балкарцам Хардар, не просто манифестация божества, а его единственный облик; вероятно, солнце некогда олицетворялось предками балкарцев и карачаевцев в образе золотого барана. Поэтому вернее будет говорить не о том, что культ Хардара унаследован балкарцами от якобы ираноязычных алан, якобы ассимилированных половцами (никаких доказательств этому нет), а о том, что балкарцы называли свое древнее божество-солнце в образе золотого барана именем дигорского божества, по совпадению функции покровителей плодородия. Здесь же заметим, что имя дигорского божества — *Хуарелдар* — очень близко имени гуннского грозового божества *Куар* (*алдар* «князь»).

Приведем текст обращения к Хардару:

Ийнаныгъыз антыма:

Бу Хардарны къачына!

Хан тейрибиз — Алтын Хардар!

Хан тейрибиз — алтын къочхар!

Жер иеси — Алтын Хардар!

Жер байлыгъы — Алтын Хардар!

Жер ёкюлю — Алтын Хардар!

Адам суюген — Алтын Хардар!

Чексиз сыйлы — алтын къочхар!

Чексиз сыйлы — алтын къочхар! [158, касс. 64—1].

Верьте моей клятве:

Клянусь образом этого Хардара!

Наш бог-владыка — Золотой Хардар!

Наш бог-владыка — золотой баран!

Хозяин земли — Золотой Хардар!

Богатство земли — Золотой Хардар!

Защитник земли — Золотой Хардар!

Любимец людей — Золотой Хардар!

Безмерно чтимый — золотой баран!

Безмерно чтимый — золотой баран!

Представляет интерес и небольшой текст, в котором упоминается солярное божество, именуемое *Ра*; существует ли какая-то связь с древнеегипетским божеством *Ра*, сказать трудно по причине отсутствия других материалов. Обращение это, видимо, принадлежит бездетной женщине или невесте:

*Кюн Иеси, Жер Иеси Ра, Ра,
Манга келген эр кишиге къярыу бер,
Таудан аууп, манга келген эр кишиге,
Суудан ётюп, манга келген эр кишиге!*

*О Кюн Иеси Ра, Ра,
Аны жюрюшюн къяурап,
Аны юлюшюн сурап,
Мени ёшюнлериме жылыу бер!*

*Владыка Солнца, Владыка Земли Ра, Ра,
Дай силу пришедшему ко мне мужчине,
Перевалив через горы, пришедшему ко мне мужчине,
Перейдя реку, пришедшему ко мне мужчине!*

*О Владыка Солнца Ра, Ра,
Его поступь (путь) устроив,
Его долей озаботясь,
Дай тепла моей груди!*

КОННЫЙ БОГ ГОЛЛУ

Вопрос о природе этого божества долго оставался неясным. Так называется хороводная песня-пляска. Известно, что такое же название носил праздник, отмечавшийся в середине марта (по старому стилю) и совпадавший с годовыми поминками по мертвым. В. И. Филоненко писал: «Голу – древний праздник... Длился подряд несколько дней и ночей. В одну из последних ночей совершались поминки по предкам: пекли пироги, жарили баранов. Лучшие куски из приготовленного предлагались покойникам. Народ думал, что в эту ночь предки выходят из могил и что, если их умиловить пищей, то можно ближайшим летом ожидать хорошего урожая» [цит. по: 63, с. 108].

А. З. Холаев на основании полевых материалов описывает, как протекал обряд. Начало праздника возвещал его распорядитель (тёречи), исполнив на дудке мелодию пляски «Голлу», под которую участники обряда начинали хороводный танец, причем один из них пел соло, а остальные подпевали: «Ойра, Голлу, ойра, Голлу!». На праздник собирались в поле или на окраине села жители нескольких аулов. В течение всего праздника проводились состязания в беге, борьбе, стрельбе из лука, скачках, толкании камня. На «Голлу» юноша мог подойти к понравившейся девушке и – если она была согласна – надеть на нее свою шапку в знак обручения, и родители их не могли протестовать. На празднике происходили и выборы самой кра-

сивой девушки, причем учитывались ее умение танцевать, манеры, воспитанность, скромность.

Приводя доказательства аграрного характера праздника, — приуроченность его к началу весны, просьбу о даровании хорошего урожая в тексте песни, А. З. Холаев приходит к выводу, что похоронно-поминальные функции «Голлу» — явление уже вторичное. В заключение он пишет, что ответить на вопрос, «каково было это божество, «небесное» или «земное», также невозможно, аффикс -лу в термине «Голлу» показывает его тюркское происхождение» [123, с. 3–5]. Приведем отрывок из гимна:

Ойра, Голлу, сен жарыкъ Голлу!
Ойра, Голлу, сен сары тонлу!
Ойра, Голлу, сен берекетли къоллу!
Бек битсинле сабанла!
Апчымасынла адамла!
Толу болсунла махар, ашлыкъ къылкъыла!
Будай гюлтюлени уллуларын байлатхын!
Аланы къошла бла ташытхын!
Ындырлада тёбеле къалатхын!
Ындыр кюрекле булгъатхын! [123, с. 8].

Ойра, Голлу, ты светлый (яркий) Голлу!
Ойра, Голлу, ты в желтой шубе!
Ойра, Голлу, твои руки изобилием полны!
Пусть урожайными будут нивы!
Пусть не нуждаются люди!
Пусть полными будут колосья пшеницы и ячменя!
Дай нам вязать большие снопы!
Дай возить их на парах быков!
Дай сложить на токах холмы (зерна)!
Дай помахать на току попатами (вея зерно)!

Текст песни убедительно показывает, что речь идет о солнечном божестве, покровителе урожая. Об этом же говорит и приуроченность праздника к дням весеннего равноденствия, когда после долгой зимы солнце «воскресает», даруя земле живительное тепло и воскрешая растительность. Танец в честь Голлу — хороводный; Голлу именуется «светлым», «одетым в желтую шубу». Понятно, что с этими же воззрениями связано представление о том, что в ночь весеннего равноденствия мертвые встают из могил — воскрешает умершая природа, а с ней и мертвые. Ночь накануне весеннего равноденствия балкарцы и карачаевцы называют *нарт къопхан кеч*, букв.: «ночь вставания нартов» (см. ниже). Песня-пляска «Голлу» на свадьбах исполнялась вокруг очага — видимо, огонь в этом случае символизировал солнце [151].

Сказанное о празднике можно дополнить и другими данными. Самую красивую девушку выбирали трое судей. Кроме того, любая девушка на выданье могла взять из рук старейшины чашу с бузой или сыра (черное пиво) и поднести своему избраннику (юноша, как уже говорилось, надевал на девушку свою шапку). В повседневной жизни подобные поступки были немыслимы, и можно полагать, что это отголоски былого, ярко карнавального характера праздника, во время которого привычные правила и нормы не действовали. Тогда же разбирались различные тяжбы. Глава Тёре («суд»; «обычай») пользовался при этом определенной символикой жестов. В знак того, что дело откладывается, он надвигал папаху на лоб; если соглашался на немедленное разбирательство, сдвигал ее назад; если дело решалось в пользу истца – вправо, если нет – влево [141]. Являться на праздник при оружии строжайше запрещалось; нарушителей немедленно изгоняли (КММ, с. 401).

Праздник длился неделю и завершался паломничеством к святилищу Татартуп [156], почитавшемуся всеми окрестными народами. Е. Г. Вейденбаум писал в примечаниях к «Описанию Черкесии» французского посла в Крыму Ксаверио Главани (составлено в 1724 г.): «На левом берегу Терека, в том месте, где река прорывается через южный Кабардинский хребет, находится древнее городище, называемое Татартуп (татарский холм). В настоящее время в месте городища стоит только один высокий кирпичный минарет (описанный А. С. Пушкиным в его «Путешествии в Арзрум». – М. Д.), но еще в конце прошедшего столетия были видны здесь развалины мечети, башен, двух церквей и следы обширного кладбища. В одной из этих церквей академик Гюльденштедт мог еще различить на стене изображение Богородицы и Иоанна Крестителя. Городище пользовалось прежде у кабардинцев и чеченцев величайшим уважением: клятва, произнесенная при Татартупе, считалась священной: преступники, отдававшиеся под покровительство Татартупа, считались неприкосновенными; здесь происходили собрания и совершались жертвоприношения» [9, с. 170–171]. У осетин название этого городища превратилось в имя божества Татартуп [127, с. 68].

Разумеется, согласиться с приведенным выше объяснением названия святилища – «татарский холм» – согласиться нельзя, поскольку совершенно неясно, почему окрестные народы почитали этот холм и причем здесь татары. На наш взгляд, поскольку караево-балкарский термин *тотур* означает «равноденствие» (*нартур* «солнцестояние»), то следует объяснить топоним, как *Тотур тёбе* «равноденственный холм». Скорее всего, в древности здесь, возле большого аланского города Джулат, находилось святилище, где и отмечался великий праздник «Голлу». Позже здесь были выстроены церкви, еще позже – мечеть, но почитание этой местности берет начало в глубокой древности и связано с культом Голлу, умирающего и воскресающего солнечного божества.

Сохранилась легенда о том, почему прекратилось празднование «Голлу». Однажды на праздник явился какой-то парень, одетый в рубище. Его приняли как гостя, накормили и напоили. Но девушки

отказались танцевать с ним, назвав его оборванцем. Тогда парень скинул с себя лохмотья и оказался весь в золоте и серебре. Пригласив одну из девушек, он станцевал с ней, потом бросил ее на седло и ускакал. За ним погнались, но настичь не смогли [79, с. 45].

Всадником, явившимся на праздник, одетым в золото и серебро, на наш взгляд, в ранних версиях был сам Голлу. Он является на праздник для испытания людей, подобно тому, как Апасаты навелstil скупого владельца стада коз и наказал его за скаредность. Здесь отчетливо выражен взгляд народа на сущность «Голлу»: девушки нарушили основной принцип всякого празднества, имеющего карнавальныи характер и отрицающего всякое разделение людей — на бедных и богатых, на господ и подвластных и т. д. В атмосферу праздника, не признающего никаких рамок, они внесли привычное разделение и спесь, а вслед за ними явилось в ответ насилие. Праздник солнца, дарующего свет всем, не делая никаких различий, потерял смысл.

Попытаемся дать этимологию теонима. В работе Г. М. Василевич мы находим ряд терминов из языков народов, населяющих Сибирь и Центральную Азию. На наш взгляд, эти термины имеют прямое отношение к Голлу: «Корень гол — гул в значении «огонь», «молния», «небесный огонь», «светильня» мы имеем в тунгусо-маньчжурских, монгольских и тюркских языках. Эвенкийск. голо «плаха», «горящая чурка», «молния»; голорон «молния», «падающий метеорит» (букв.: огнит, т. е. огонь действует); гулу «чурка», гулувун «костер»; негидальск. голоян «падающая звезда», гол «очаг»; нанайск. голола «разводить костер»; ульчек. гули «печь», маньчжурск. голонь тува «огонь, разводимый у дороги»; монгольск. гол «светильня», калмыкск. гол «костер»; киргизск. коломто «очаг», коло «еловое бревно»; якутское холумтан «очаг» [33, с. 187].

Таким образом, теоним «Голлу» означает, благодаря аффиксу обладания -лу, «огненный», «обладающий огнем», поскольку общим для приведенных слов является значение «огонь».

Местом активного бытования культа Голлу была, как выяснил А. З. Холаев, восточная часть Балкарии — Черекское ущелье. Именно там были записаны почти все тексты песен и описание обряда [123, с. 8]. У жителей Баксанского и Чегемского ущелий и в Карачае сохранились только слабые его отголоски. М. А. Хабичев говорит, что «гулу, голу — название местности, где карачаевцы приносили жертвы языческому богу весны» и что такое же название имел танец [119, с. 110]. Роль праздника, аналогичного «Голлу», у чегемцев, баксанцев и карачаевцев играл праздник «Чоппа», как это утверждал замечательный сказитель, карачаевец Абугали Узденов [158, касс. За-2]. Но, несмотря на это, по словам информаторов, на праздник «Голлу», который жители Черекского ущелья справляли в долине Зына, съезжалось много гостей и из других ущелий Балкарии и Карачая, т. е. это было общенациональное празднество.

Нельзя обойти вниманием некоторые любопытные совпадения. Благодаря замечательным реконструкциям Д. С. Раевского [96, 97] (не знакомого, к сожалению, с карачаево-балкарскими материалами), мы имеем весьма полное представление о скифской модели

мира и смысле некоторых скифских обрядов, связанных с их мифологией.

Выше мы уже приводили легенду о четырех золотых предметах, упавших с неба, взять которые смог только младший, сын прародителя скифов Таргитая — Колаксай. Считая Колаксайа персонификацией солнца (как и другие исследователи), Д. С. Раевский приходит к выводу, что праздник в честь рождения Колаксайа или его венчания с богиней огня должны были справлять именно в день весеннего равноденствия, 22 марта [96, с. 113].

Сходство имен (Голлу — Колаксай), то, что оба являются олицетворениями солнца, то, что и праздник балкарцев проводится 22 марта в честь рождения солнца, свободное заключение браков в эти дни и другие детали наталкивают нас на мысль, что речь идет об одном и том же образе умирающего и воскресающего солнечного божества. Именно к этому периоду относится «и ночь вставания нартов (предков)». Считали, что в эту ночь с кладбища начинали доноситься голоса птиц, собачий лай, мяуканье кошек и т. п. Говорили, что нарты приходят на землю и являются к дому человека, который умрет в эту ночь. Верили также, что на землю из Мира Сирот (мира мертвых) возвращаются не сами нарты-предки, а их праведные души, беспокоясь о своих потомках. Если голоса их были особенно громкими, считалось, что они предупреждают народ о грядущих бедствиях (КММ, с. 72–73).

Следует ответить на вопрос: «Почему эти мертвые издавали звуки, напоминающие звуки, издаваемые животными и птицами?». Дело в том, что как раз в дни весеннего равноденствия разыгрывали обряд колядок (*озай, шертмен, гюппе*). Участниками их были ряженные молодые люди в масках, изображавших различных животных и птиц. Возможно, это отголосок древнего тотемического праздника, когда ряженные изображали воскресших предков, тотемных героев. Показательно, что в дни весеннего равноденствия отмечались и семейные поминки по прародителю, основателю рода (*чек*). «Веря, что каждый нарт явится в один из домов, для них готовили еду. Кроме того, у всех было по одной большой кукле, и в этот вечер ее устанавливали перед очагом и ставили перед нею пищу, думая, что когда явится предок-нарт, то его душа войдет в эту куклу и он отведаст еды. Кукла называлась *тыпыр патчах* («царь очага») (КММ, с. 401).

ПОКРОВИТЕЛИ СКОТОВОДСТВА

В представлениях балкарцев и карачаевцев божества-покровители скотоводства считались братьями. Наиболее раннее упоминание о них, вероятно, встречается в публикации М. Алейникова «Предание о горном озере Хурла-кель», записанном им в Карачае (1883). Первый из братьев, Аймуш, занимался овцеводством, второй, Сикун, — козоводством, третий, Сиймуш, пас коров, а младший, Сийнух, пахал землю. В один из дней, вечером, возвращаясь со своим многочис-

ленным стадом к озеру Хурла-кёль с водопоя, Аймуш замыслил похитить себе в жены некую красавицу. Вдруг он заметил огромного черного ворона, который сказал, чтобы Аймуш не делал этого, не оскорблял своих братьев легкомысленным поступком (причина, по которой этот поступок является оскорблением для них, в мифе не приводится), а принес бы в жертву богу лучшего своего белого валуха с черными ушами, чтобы не поплатиться за легкомыслие.

Но Аймуш, сочтя ворона за злого духа, отверг его совет. Вечером он прислал для присмотра за овцами младшего брата-пахаря, предупредив его, чтобы он не поднимал шума, какой бы переполох ни случился в стаде, а сам отправился за невестой. В полночь Сийнух проснулся от сильного гула и увидел, что среди овец бегают необыкновенной белизны баран с золотыми рогами. От удивления и страха, забыв о приказании брата, Сийнух закричал, и тотчас баран кинулся в озеро, а за ним и все стадо. Услышав о беде, Аймуш прибежал к озеру, и, увидев, что вся отара погибла, сам кинулся в озеро и утонул. «Некоторые карачаевцы и до сих пор убеждены, что Аймуш и по настоящее время жив, невредим и разгуливает со своим стадом под озером в каком-то подводном царстве: говорят, что и по сию пору во время весенней стрижки овец шерсть овец Аймуша показывается на поверхности озера» [46, с. 102–103].

Поскольку миф об Аймуше имеет важное значение для понимания воззрений балкарцев и карачаевцев на природу, мы вкратце приведем еще три варианта. Один из них, записанный в наши дни, во многом отличается от первого. Речь в нем тоже идет о четырех братьях, которых зовут Аймуш, Сыйыргын, Магул (Магур) и Тохун. Вероятно, миф излагался в песенной форме, сказитель привел только отрывок:

*Аймуш сыбызгычы эди да, кьойчу эди,
Магул женгил эди да, эчкичи эди,
Сыйыргын ауур эди да, тууарчы эди,
Тохун тап эди да, юйчю эди.*

*Аймуш играл на свирели, и потому был чабаном,
Магул был легок (на ногу), и потому был козопасом,
Сыйыргын был неповоротлив, и потому пас коров.
Тохун был ладным, и потому строил дома.*

Они были бедны, и Аймуш нанялся на пять лет пасти чужих овец. Однажды, заметив незнакомых всадников, он понял, что это набежники, и стал отгонять отару в безопасное место. Один пестрый ягненок отставал. Аймуш, который понимал язык животных, сказал ему, чтобы он двигался быстрее, на что ягненок ответил: «Я не могу идти быстрее, ведь я тащу на себе счастье всей отары». Аймуш стал нести ягненка сам. Потом, когда ягненок вырос в большую овцу, она, не давая стаду разбрестись, приводила его на звук свирели Аймуша. А через пять лет он взял взамен всех заработанных бара-

нов эту единственную овцу – хозяин иначе не соглашался. Утешая расстроенного таким оборотом дела Аймуша, пестрая овца велела ему построить рядом с озером большой загон. Наутро в нем оказалось 500 овец. Аймушу велено было никому не говорить об этом и никогда не кричать на овец.

Однажды братья уговорили Аймуша поехать в село, отдохнуть. Тот с трудом согласился, но сказал брату, который остался караулить стадо, чтобы он ни в коем случае не кричал на овец. Проснувшись ночью и увидев, как из озера появился белый баран с золотыми рогами, он не выдал себя. Однако через несколько дней, под утро, забывшись спросонья, он крикнул: «Рейт-рейт!» Тотчас белый баран кинулся в озеро, за ним пестрая овца, а следом и другие овцы. Аймуш, увидев в эту ночь недобрый сон, прибежал к тому моменту, когда на берегу оставался последний баран. Он стал играть на дудке, баран слушал, не двигаясь, но овцы на зов дудки не явились. Наконец, и этот баран прыгнул в волны. Тогда и сам Аймуш, попрощавшись с братом, прыгнул в озеро. С тех пор летом на поверхности Хурлакель появляются клочья шерсти [158, касс. За–2].

Два балкарских варианта мифа отличаются от карачаевских только в деталях. Один из них опубликован Е. З. Барановым в 1903 году.

Здесь Аймуш – бедняк, которого все обижали, отняли у него имущество и клочок земли, осталась у него только пара овец. Ночью он спустился к озеру Чирик-кель, построил шалаш и стал пасти своих овец, вдали от людей. Однажды к нему, роптавшему на судьбу, явился горный дух и сказал, чтобы он оставил свою печаль, скоро он будет вознагражден за терпение. Условием было, чтобы он ничему не удивлялся и никому не рассказывал, что происходит на берегу, а также, что все происходящее должен видеть только один человек, но не более.

В полночь пастух увидел, что из озера появился златорунный баран, который стал пастись и играть с овцами, а затем ушел обратно в озеро. Весной каждая овца окотила по две ярки. Это повторялось каждое лето. Пастух разбогател. Но, скучая в одиночестве, он нанял однажды работника, предупредив, чтобы тот не будил его, если увидит что-либо необыкновенное. Однако работник, увидев златорунного барана, испугался и стал будить хозяина. Тот старался не поднимать головы, но не вытерпел и глянул. Запрет, наложенный горным духом, был нарушен, и стадо кинулось в озеро. С тех пор на поверхности озера Чирик-кёл (в Черекском ущелье) весной появляется шерсть [46, с. 204–206].

Вариант, опубликованный в 1897 году Е. Захаровичем, отличается от этого только тем, что из озера появляются два златорунных барана, а не один [40]. Отметим, что в обоих балкарских вариантах пастух не назван по имени и не бросается в озеро, а остается жить на земле таким же бедняком, каким и был раньше. По всей видимости, это результат деградации и снижения мифа. Вероятно и то, что в Карачае культ Аймуша бытовал активнее.

Весьма интересны и другие варианты древней поэмы. В одной из

них также говорится о братьях, но имена и функции их отличаются от тех, что были указаны выше. Так, в одном из текстов братьями Аймуша названы Хау, который был посыльным, Маула, тяжелый на подъем, а потому — пасший коров, и Зоммахай, покровитель плясун и плясок. Сюжет тот же. Интересно в этом варианте описание волшебного барана:

*Бир кюн кёл къатында жыйылып тура маллары,
Кёлден бир къочхар чыкъды — аны алапат санлары.*

*Алты мюйюзлю бир ариу къочхар, чыммакъ-акъ,
Алты мюйюзю да сап-сары алтын, бек омакъ.*

*Къыллы чунгурлары кюмюшде къарасауутча,
Тюклери жым-жылтырап, алтын тауукъча (КММ, с. 354).*

Однажды, когда отара собралась около озера,
Из озера вышел баран, удивительный видом.

Шестирогий это был красивый баран, белый-белый,
Украшенный шестью желтыми золотыми рогами.

Завитки руна его были словно чернь на серебре,
Шерсть его сверкала, как (перья) павлина.

В наиболее полном варианте мифа говорится, что люди пытались проникнуть в подводное царство, откуда на поверхность озера всплывали клочья шерсти. Однажды они собрались на берегу Хурла-кёль, куда привели трех самых сильных водолазов (жюзгюч) из трех племен. Принесли в жертву быка и велели первому водолазу постараться достичь дна озера. Он вынырнул, когда мясо в котле уже сварилось, и сообщил, что смог достичь воронки, в которую вытекала вода, но далее проникнуть не смог. Это сумел сделать второй пловец, но вернулся израненный и рассказал, что нырнул в воронку и сильным течением воды его выкинуло на луг возле прекрасной рощи, где Аймуш, живой и здоровый, пас своих овец. Но Аймуш науськал на пловца своих собак и те чуть не растерзали его. Третий пловец попросил принести в жертву быка цвета воды, сварить его мясо в девяти котлах и две доли костного мозга бросить в воду для собак Аймуша, как и лопаточную кость; если она утонет, люди должны понять, что он уже не вернется, а если она останется на поверхности воды — пусть ждут его с рассказом об Аймуше.

Водолаз сумел попасть в прекрасную подводную долину, посредине которой текла река между зеленых рощ. На одном берегу паслись белые овцы с золотыми рогами, на другом — черные овцы с белыми ягнятами. На тех местах, где они съедали траву, она тотчас вырастала снова. Аймуш подарил пловцу золотую шерсть в

дар сельчанам и велел ему возвращаться. Пловец пробыл в этом пастушеском раю сорок дней, а на земле прошло сорок лет. Когда пловец вынырнул из озера, на берегу он увидел только белеющие кости принесенного в жертву сорок лет назад быка (КММ, с. 359).

Чтобы понять истинный смысл мифа, на наш взгляд, претерпевшего значительное изменение, необходимо привести несколько фактов. Прежде всего об этимологии теонима Аймуш. В его основе -ай, от которого образуются слова со значением «плодиться, размножаться»; первоначальная форма основы -ай, -яй в современном карачаево-балкарском языке приобрела звучание джай. Само же слово ай означает, как и во всех тюркских языках, «луна, месяц». Это совпадение неслучайное. Олицетворяя природу, предки балкарцев и карачаевцев, как и все другие народы, считали луну живым существом, рождающимся и умирающим. Тем более, что сам вид луны, изменение его от вечера к вечеру наталкивали на эту мысль, являя образ рождения, смерти, исчезновения и возрождения; язык сохранил отчетливые следы подобных представлений. О новолунии говорят: *жангы туугъан ай* «новорожденная луна», *ай тууду* «месяц родился»; считая неприличным произносить слово *бууаз* «беременная», о женщине говорят *айлы болду* «облунилась, имеет плод». Луна в сознании древних связывалась с жизненными актами рождения, плодovitости, размножения. И теоним Аймуш (с прибавлением аффикса -муш) означает «плодящий» (джаймуш).

Всего четыре варианта мифа заканчиваются упоминанием о появлении на поверхности озера ключев шерсти. И здесь нужно обратиться к космогоническим представлениям балкарцев и карачаевцев, согласно которым земля окружена морем, куда каждый вечер опускается солнце и, уже охладившись, восходит с противоположной стороны. Если бы не это охлаждение, солнце сожгло бы все живое. Это море, как говорили информаторы, имеет берега, оно куда-то течет [249, касс. За-2].

И еще один факт: балкарцы и карачаевцы считали облака кучами шерсти, которые время от времени погружались в море и, поднявшись, проливали впитанную воду в виде дождя [129, с. 82]. По сей день балкарцы и карачаевцы поддразнивают друг друга, рассказывая о пастухе, который бросился с высокой скалы в проплывавшее внизу облако, считая его пышно взбитой шерстяной (или пуховой) периной (одни говорят, что это был балкарец, а другие – что карачаевец). Мочалку называют *булут* «облако».

Сопоставив эти факты, можно прийти к выводу, что изначально это был астральный миф, в котором рассказывалось о небесной отаре, т. е. звездах, олицетворявшихся в образе овец, и баране с белоснежной шерстью и золотыми рогами – полумесяце, и что этот баран-полумесяц, который именовался Аймушем, и был первоначально божеством-покровителем овец. Лишь потом, в процессе антропоморфизации, произошло отделение понятия о небесном пастухе Аймуше, пасущем свою звездную отару, к которой является белый баран с золотыми рогами – полумесяц, исчезающий в море, а следом за ним исчезают и овцы (звезды; неслучайно погружение

отары в озеро происходит утром). Со дна же моря появляются клочья их шерсти — облака. С этим же мифом, надо полагать, связано и уже упоминавшееся название Млечного Пути — *Къой Жол* «Дорога Овец». Не случайно в варианте, опубликованном М. Алейниковым, говорилось, что «Аймуш и по настоящее время жив, невредим и разгуливает со своим стадом под озером в каком-то подземном царстве» (точнее будет сказать — в подводном). Действие в карачаевских вариантах происходит возле озера Хурла-кёл, в балкарских — около Чирик-кёл; но есть ранний вариант, согласно которому отара Аймуша паслась возле *Мажар кёл* (КММ, с. 356) — «Мажарского озера» (Мажар, по историческим источникам, — столица средневекового Аланского государства).

Близкую аналогию взглядам, отраженным в этом сильно трансформированном астральном мифе, мы находим в киргизской мифологии. Киргизы считали, что «на небе живут два ангела (периште): Маккай и Маккул (ср. карачаево-балкарское: Магул — Магур — Маккуруш. — М. Д.). Они имеют длинные ременные плети (шапалак), которыми гоняют тучи на водопой и обратно» [26, с. 167]. Все эти соображения, высказанные здесь, подтверждает и текст гимнической песни в честь Аймуша, отрывок из которой мы и приведем:

*Алтын мюйюзлю акъ къочхар Аймуш,
Кёл жагъасында не тохтар Аймуш.
Берир болсанг, бер бизге, Аймуш,
Сенсиз жокъду бизде бир мадар, Аймуш.
Къошулгъан къойгъа тиймеген Аймуш,
Суху сюрюучюню суймеген Аймуш [76, с. 208].*

*Златорогий белый баран Аймуш,
На берегу озера останавливается Аймуш.
Если посылаешь, пошли нам, Аймуш,
Без тебя нет нам исхода, Аймуш.
Прибывшуюся овцу не присваивающий Аймуш,
Грубого пастуха не любящий Аймуш.*

Аймуш прямо назван в тексте «Златорогим белым бараном». Есть и миф, в котором сохранилось архаическое представление о покровителе овец и овцеводов. Жил-был некий Таулу, трудолюбивый, умелый и храбрый пастух, заботившийся о своих овцах, живший в ладу с людьми и природой. Часто он обращался с мольбой к Аймушу, прося защитить его стадо от волков, дать хороший приплод и густую шерсть его овцам. И однажды он увидел, что в отаре появился огромный баран с серебристой шерстью и золотыми рогами — это и был сам Аймуш. Златорогий баран стал водить все стадо на водопой и на лучшие пастбища. Весной все овцы Таулу окотились двумя и тремя ягнятами. Скоро он стал владельцем огромной отары,

которую пасли батраки. Но с ним произошла перемена: он забыл о пастушеском труде и, одетый в белую черкеску, разъезжал по гостям верхом на лихом коне. Расплачиваясь с работниками, он норовил уплатить им меньше оговоренного. Жили его батраки, которых он постоянно шпынял и попрекал, хуже собак. Попытался он прибрать к рукам и все лучшие пастбища, невзирая на угрозы стариков изгнать его из обществу.

Стремление его было одно — стать самым богатым человеком в окрестных горах. Может быть, Таулу и добился бы своего, но однажды златорогий баран покинул стадо и больше к нему не вернулся. Овцы, оставшись без вожака, сбившись в кучки, не ели, не пили, а только блеяли. Скоро часть их пала от голода и болезней, часть задрали волки. Весной ни одна овца не принесла по два ягненка, многие оказались бесплодными. Огромное стадо богача таяло, как снег под лучами солнца, а Таулу от злобы вел себя, как дикий зверь. Подвернувшегося барашка он ударил шашкой и его едва успели резать. В это время над окрестностью раздалось громкое блеянье златорогого барана, на которое отозвалось все стадо. Баран подошел к краю высокой скалы и бросился вниз, а за ним и отара; не долетев до дна пропасти, овцы превращались в белые облака и поднимались ввысь. Только теперь алчный Таулу вспомнил о своей молодости и понял, что счастье не в богатстве. Снедаемый муками совести, он бросился со скалы (КММ, с. 360).

Что касается двух братьев Аймуша, фигурирующих в публикации М. Алейникова, — *Сиймуша* и *Сийнуха*, то они нигде больше не упоминаются. Не представляется возможным и дать этимологию этих имен. Возможно, в основе их лежит слово *сый*, *сай* «почет, уважение, святость, избранность». Нет и текстов, в которых встречается *Сыйыргын*. Имя образовано от *сыйыр* «корова» и аффикса *-гъын* = «пастух коров». (Слово *сыйыр* в указанном значении сохранилось в кумыкском, казахском и других родственных языках, в карачаево-балкарском оно фигурирует в качестве названия года в 12-летнем животном цикле, заменившись словом *ийнек*).

* * *

Более «удачливым» в этом смысле оказался покровитель козопасов *Маккуруш* (*Магул*, *Магур*) «блеющий». Из сохранившегося отрывка текста песни-обращения к нему явствует, что он представлялся в образе козла:

*Маржа, узун сакъаллы Маккуруш,
Маржа, чубур къуйрукълу Маккуруш,
Маржа, жютю мюйюзлю Маккуруш,
Маржа, женгил аякълы Маккуруш,
Шаудан суула ичиучю Маккуруш,
Текелени алларында жюрюучю Маккуруш!* [157].

Маржа, длиннобородый Маккуруш (маржа – призывное слово),
Маржа, куцехвостый Маккуруш,
Маржа, осторогий Маккуруш,
Маржа, легконогий Маккуруш,
Родниковые воды пьющий Маккуруш,
Впереди козлов идущий (обычно) Маккуруш!

Он же упоминается в традиционном *алгыше* (благопожелании), которое произносил старейший из чабанов на празднике перед отправкой на летние пастбища: оканчивая алгыш, он обращался к божествам:

*Кире, чыгъа, кёп кьолладан ётербиз,
Къууанч бла кьошубузгъа жетербиз,
Тейрибиз берсин кьалын кырдыкла,
Аймуш, Маккуруш бизге болушсунла! [157].*

Поднимаясь и спускаясь, много ущелий пройдем,
Счастливо до своего стойбища доберемся,
Тейри наш пусть даст травы густые,
Аймуш и Маккуруш пусть нам помогут!

Нам известен только один миф о Маккуруше. Это божество, согласно тексту, представлялось в виде огромного козла («крупнее самого большого буйвола»), с огромными рогами, вдесятеро более длинными, чем у обычных козлов. Маккуруш явился в окрестности Минги Тау (Эльбруса) с равнины, избрав для себя жизнь в горах. Одним прыжком он достигал Чегемского ущелья, вторым – Черекского. Он был так могуч, что его боялись и самые лютые хищники, которых он жестоко наказывал «за шалости». Однажды в этих горах появился леопард (*кьаплан*) и стал наносить большой урон стадам диких и домашних животных. Козы поведали Маккурушу, что стали бояться ходить на опушку леса, и он отправился на поиски хищника, настиг и убил его двумя ударами мощных рогов.

<i>Маккуруш ие болгъанды</i>	Маккуруш был хозяином
<i>Эки тау арасында,</i>	Меж двух гор,
<i>Эчки сюрюулеге сакъ бола,</i>	Оберегая стада коз
<i>Минги тау бла Къазман тауда.</i>	От Эльбруса до Казбека.

Вернемся к тексту, записанному М. Алейниковым. В нем о четырех братьях сказано следующее (напомним их имена – Аймуш, Сикун, Сиймуш и Сийнух): «Первый из них занимался овцеводством, второй козловодством, третий вообще скотоводством (? – М. Д.) и четвертый хлебопашеством» [46, с. 102]. Здесь, по вине публикатора, а может быть, по вине его информатора, вкралась ошибка,

из-за которой Сиймуш не получил ясной функции и ему приписано занятие «вообще скотоводством». Произошло это по той причине, что второму брату – Сикуну приписана роль покровителя козловодства, хотя по всем данным им является Маккуруш (Магул, Магур). На самом деле Сикун (правильно: *Сыйкъун*, по другим вариантам – *Зейкъун*, *Зейгун*) является мифологическим покровителем коней и коневодов.

Не так давно Х. Б. Байрамуковой и Ю. А. Пензиковым был опубликован миф следующего содержания [в кн.: *Байрамкыулланы Ахмат, Ёзденланы Аbugалий, Байрамукланы Халит, Пензиков Юрий. Джашауну оюулары. Черкесск, 1988. С. 218–221*].

...Некогда, в весьма отдаленные времена, жители одного из селений обнаружили, что все их посевы ночью вытоптаны чьим-то табуном. Но потом оказалось, что нивы топчет только один громадный жеребец. Убивая вожakov, жеребец стал еще и уводить с собой косяки кобылиц. Никто не смог ни убить, ни поймать этого коня – он мчался быстрее стрелы, а слух, зрение и нюх у него были острее, чем у филина, ястреба и охотничьей собаки. Отчаявшиеся сельчане взмолились к богу коней Зейгуну, принесли ему в жертву белого бычка, но Зейгун не внял их мольбам. Конь тем временем продолжал свои бесчинства – вытапывал поля и пастбища, разгонял отары.

В конце концов решили обратиться за помощью к старой колдунье, о которой никто не знал, откуда она пришла и какого она роду-племени. Во рту у нее был только один большой зуб, и люди говорили, что вся ее колдовская сила заключена в нем. Старуха боялась коня, но все же согласилась помочь. Ее привели к полю в тот момент, когда жеребец пасся там, и старуха стала выкрикивать заклинание так громко, что эхо отдавалось по всей округе. Конь попытался спастись бегством, но не смог – его копыта стали увязать в земле. Рванувшись из последних сил, конь ударом копыта выбил зуб колдуньи, но, умирая, она все же успела договорить заклинание, и конь погрузился в землю, а наверху осталась только его голова, рядом с зубом колдуньи, которые потом превратились в два камня.

Трудно дать какое-либо удовлетворительное объяснение этому мифу. Однако следует обратить внимание на некоторое сходство его с мифом об Аймуше: жеребец, как и золоторогий баран, появляется извне, уводит кобылиц. Кроме того, Зейгун (*Зейкъун*, *Сыйкъун*, *Сикун*), возможно, представлялся в образе коня (как и Аймуш – золоторогим бараном). Может быть, этот конь и был сам Зейгун: не случайно мольбы сельчан ни к чему не привели. Кроме того, человеку, слоняющемуся без дела, говорили: «*Не айланаса, Зейкъунну атыча?*» – «Что ты бродишь, как конь Зейкуна?»

Возражая авторам, которые считали, что в карачаево-балкарском пантеоне было божество-покровитель крупного рогатого скота – *Долай*, Л. И. Лавров считал этот термин распространенным на Кавказе припевом многих песен, а не теонимом [63, с. 109]. Не считает «долай» именем божества и З. Х. Толгуров [111, с. 27]. Песню «Долай» балкарцы и карачаевцы пели при сбивании масла в бурдюке. Однако ни в одном из ее вариантов (более 10) нет ни

просьб, ни обращений к божеству с таким именем, оно никак не описано.

Правильное, на наш взгляд, объяснение этому дал Х. И. Суюнчев. Он обратил внимание, что в монгольском и бурятском языках *далай* означает «море, океан», и, сопоставив его с выражениями из песен, пришел к выводу, что термин имел значение «океан масла, море масла», — работник желал себе такого изобилия [106, с. 40]. Действительно, только в этом случае можно понять, почему в текстах говорится «долай булькает», «бурдюк с долаем», «влил в бурдюк долай» и т. п.

ДЕБЕТ И САТАНАЙ

Как уже говорилось во введении, к материалам нартского эпоса мы обращаемся изредка, поскольку анализ мифологических мотивов и роли мифологических образов в эпосе — тема отдельной книги. Поэтому, несмотря на то, что все тексты, повествующие о покровителе кузнечного дела Золотом Дебете (*Алтын Дебет*), целиком входят в карачаево-балкарскую нартиаду (за исключением пословиц, поговорок, благопожеланий и заговоров), мы ограничимся здесь лишь попыткой выяснить происхождение этого образа и кратко охарактеризуем некоторые основные сюжеты.

Существует несколько вариантов сказания о рождении Дебета. В песне «Нартский кузнец Дебет» говорится:

*Эртте-эртте, дорбунлада тургъанда,
Таш тегене, агъач челек болгъанда,
Кёк тейриси жер тейрини алгъанды,
Кёк кюкюреп, жер бууаз болгъанды.
Тогъуз жылны, тогъуз кюнню
Ол бууаз болуп тургъанды,
Жер жарылып, сора Дебет туугъанды.
Суу Анасы аны алып жуугъанды,
Череклени аны аузуна бургъанды,
Суу Анасы эмчек ана болгъанды [73, с. 131].*

Давным-давно, когда (люди) жили в пещерах,
Когда корыто было из камня, а ведро из дерева,
Бог неба женился на богине земли.
Прогремел гром, и земля зачала.
Девять лет и девять дней
Она была беременной,
Потом земля разверзлась, и родился Дебет.

Мать Воды искупала его,
Воды рек ему в рот направила.
Мать Воды стала его кормилицей.

Отметим в этом отрывке отражение древнего представления о браке неба и земли и то, что богиня земли мыслится еще неотделимой от самой земли: сочетается браком с богом неба богиня, а рождает младенца Дебета сама земля. Существует вариант этой же песни, где отцом Дебета назван *От-тейриси* (бог Огня). Скорее всего, имеется в виду бог грома и молнии — повелитель «главного», небесного огня, поскольку в момент зачатия гремит гром, да и саму молнию балкарцы и карачаевцы часто называют *от чакъган* — «вспышка огня».

По другим вариантам, Дебета создал сам Тейри из кусочка своего сердца, причем говорится, что Дебет рождается в сердце небесного бога — видимо, имеется в виду солнце [46, с. 421]. Есть вариант, в котором Дебета сообща создают все боги; бог неба создает его тело из стали и влагает в него душу, а прочие тейри, склоняясь перед волей своего владыки, одаряют его чем могут: бог огня влагает ему в сердце огонь, бог солнца освещает своими лучами каждую жилку его тела, бог луны своим сиянием окрашивает его в золотистый цвет, бог воды поит его родниковыми водами. Текст заканчивается словами:

— Дебетге баш урабыз! — дедиле ташла,
— Баш урабыз! — дедиле кёкде жулдузла [157].

— Кланяемся Дебету! — сказали камни,
— Кланяемся! — сказали звезды на небе.

Боги земли и огня дают ему разумение языка камней и огня, и Дебет сразу распознает, что содержится в том или ином куске камня, в земле, в горе и т. п., камни становятся в его руках мягкими, как тесто. Ему приписывается изобретение наковальни, клещей, молота (до этого он ковал железо кулаком). Дебет впервые на земле подковывает коня, он же обучает людей кузнечному ремеслу, т. е. Дебет предстает в эпосе как культурный герой и благодетель человечества.

Одна из причин, по которой Дебет занимает очень важное, если не самое важное место в эпосе — то, что он является отцом 19 сыновей, родоначальником богатырского народа нартов. Причем говорится, что Тейри создал Дебета и даровал ему сыновей с определенной целью: истребить в среднем мире (мире людей) — всякую нечисть: драконов, эмегенов и прочих чудовищ. Вступать в борьбу с ними сыновьям Дебета приходится в непроглядном мраке беззвездных ночей, которые в сказании именуются *ассуат кечеле* «ночи ассуат». Термин, видимо, взят из древнеиндийской мифологии, в которой *асват* означает «тьма, бездна» [80, с. 206]. Когда Дебет

начал ковать оружие, осколки раскаленного металла, вылетая из-под его молота, прилипали к небесному своду и превращались в звезды. Ночи стали ясными, и нарты, благодаря оружию, выкованному Дебетом, стали одолевать чудовищ и хищных зверей.

Дебет женит своих сыновей, у него появляются внуки, о которых он так же заботится. Наконец, ему становится скучно сидеть без дела, поскольку оружия он наготовил достаточно. Смастерив крылатую колесницу, он улетает на ней на небо, где, как повествуется, кует железо для небесных жителей. Падучие звезды и звездопады, частые в месяце абустол («месяц апостолов» — ноябрь — декабрь) — это искры и осколки раскаленного металла, выплетающие из-под его молота [76, с. 58].

Не останавливаясь на анализе всего многообразия сюжетов и мотивов, связанных с образом Дебета в нартском эпосе, попытаемся выяснить подоснову этого образа. Чудом сохранившийся в народной памяти миф во многом облегчает нашу задачу. Ввиду важности этого мифа для понимания всей системы карачаево-балкарской мифологии и ее развития, приведем его целиком:

«Тейри Солнца сотворил солнце. Тейри Земли сотворил землю. После них были сотворены моря. После сотворения неба и земли между ними сотворился человек (человечество). Тейри Неба, Земли, Воды посоветовались, и Тейри Воды обязался доставлять людям воду для питья, а Тейри Земли — растить на себе изобилие, кормить и содержать их. Тейри Солнца обязался даровать тепло дню, и повелел Тейри Неба проливать дожди.

Тейри Солнца — глава и повелитель богов. Он — мощный держатель вод, небес и земли. Тейри Солнца находится в бескрайней, безмерной дали. Он кипит, посылая летом на землю зной. Зимой, отбавляя часть тепла, он посылает его в Мир Сирот (мир мертвых. — М. Д.), согревает их.

Когда Тейри Солнца гневается, он опалает землю, иссушает моря. В одно из давних времен Солнце было разгневано туманами Тейри Земли. Когда туманы, обложив землю, не стали пропускать солнечных лучей, Солнце разъярилось, и в гневе, обратившись к земле и вздохнув, загремело и изверглось. Из сердцевины солнца дождем посыпались на землю камни и искры. Вот из них-то и образовались золотые, серебряные и железные камни. Золото — это извержения солнца. Само солнце находится в бескрайней, безвестной дали. Говорили, что солнце — это вождь богов, земля, вод, небес и звезд.

Главное имя Тейри Солнца было Кайнар-тейри. Говорят, что Кайнар-тейри сотворил, явил горы, земли, воды и звезды. Когда солнечный бог Кайнар сотворил землю, она тряслась, а моря волновались и качались. Люди целых семь лет били поклоны Кайнару-тейри, плакали, умоляя:

Землю сотворил ты — не дай ей трястись,
Воды явил ты — не дай им качаться! —

и когда они так просили, — Кайнар-тейри сотворил горы и вбил их в землю, как клинья. После этого землетрясения и волнения морей прекратились.

Начатком человечества были нарты, раньше всех начали жить они. Но перед тем, как (на земле) распространились нарты, и вместе с ними на земле жили какие-то безобразные существа, которых называли, какжется, *харра*. Между ними и нартами шла нескончаемая борьба. Эти *харра* были немного похожи на людей, были огромными, покрытыми красной шерстью и ели все без разбору. Они очень любили знойные дни, ниспосланные богом солнца Кайнаром. Они собирали желтые камни, извергнутые Кайнаром на землю, и (подравшись) били ими друг друга.

Золото — это извержение солнечного Кайнара (в совр. кар.-балк. яз. слово *къусукъ* «самородок» букв. означает «изрыгнутое». — М. Д.), серебро — это замерзшие слезы солнечного Кайнара, железо — его испражнения, бронза же — родная сестра золота, как об этом говорили в народе и как я слышала от своего отца Ахмата. Когда же нарт Дебет нашел испражнения солнечного Кайнара, отделил железо от камней и выковал (из него) оружие, нарты истребили *харра* с лица земли» [Архив КБНИИ, фонд 13].

До сих пор бытует выражение: «*Таула — жерни чюйлеридиле*» — «Горы — клинья (гвозди) земли». Отметим важное противоречие: с одной стороны, солярное божество выглядит одним из сонма богов, но с другой, он является творцом вселенной и главой богов, т. е. замещает самого Тейри. Это требует объяснения, в данном случае краткого. Дело в том, что идея прамонотеизма, единовластия невидимого и вездесущего Единого Бога, проникала в массы с трудом или подвергалась искажениям. На наш взгляд, проповедниками был использован образ небесного светила; т. е. Бог был уподоблен солнцу, с тем уточнением, что Он правит во вселенной подобно тому, как в видимом мире властвует солнце, что Бог — это солнце, но живое (*хай нар* «живое солнце» или «солнце жизни»). Впоследствии, из-за того, что это именование созвучно *къайнар* «кипящий», оно превратилось в отдельный теоним, имя солярного божества. Отсюда и противоречие: Бог-Творец одновременно является божеством одного из небесных светил (подробнее об этом см. ниже).

Таким образом, согласно мифу, происхождение металлов на земле объяснялось в связи с солнцем. Это обстоятельство, равно как и этимология имени бога-кузнеца, приводит нас к мысли, что перед нами две стадии развития одного и того же мифологического образа, ставшие самостоятельными линиями только впоследствии.

Имя нартского кузнеца состоит из уже объясненного нами слова *дып*, *тып* «огонь, огненный» + *бет* «лицо, лик»: *Дыпбет* «Огненно-ликий», т. е. «Солнце». Предки балкарцев и карачаевцев, а может быть, и они сами, позабыв значение слова в результате того, что *Дыпбет* от частого употребления упростилось в Дебет или Деуэт, все же закрепили за божеством постоянный эпитет, сопровождающий теоним — *алтын* «золотой». Возможно также, что какое-то время слово *дыпбет* само было эпитетом к имени солнечного божест-

ва, затем стало именем нартского кузнеца, а Кайнар так и остался именем бога солнца. Выстраивается такая цепь: 1) Кайнар; 2) Дыпбет Кайнар (Огненноликий Кайнар); 3) Дебет; 4) Алтынбет; Дебет (Златоликий Дебет); 5) Кайнар-тейри.

Для подтверждения изложенных выводов обратимся к материалам фольклора соседних народов, предварительно отметив, что слово *к̑айнар* означает в карачаево-балкарском языке «горячий, кипящий». О первоначальной идентичности Кайнара и Дебета говорит присутствие первого теонима в нартском эпосе абхазцев – кузнеца богатырского народа в нем зовут Айнар. Как пишет Ш. Х. Салакая, имя Айнар на почве абхазского языка не этимологизируется, и «понятно только то, что оно выражает имя человека или человекообразного разумного существа в единственном числе» [100, с. 72].

Но какие у нас есть основания считать Айнара образом, заимствованным из эпоса балкарцев и карачаевцев (или из их мифологии), кроме сходства имен? Дело в том, что в абхазском языческом пантеоне трон покровителя кузни прочно занимает другое божество – Шашвы, «которого никогда абхазы не смешивают, и тем более не отождествляют с Динаром». Ш. Х. Салакая подчеркивает, что Айнар – не бог-кузнец, а просто искусный мастер [100, с. 57]. Это и понятно – заимствованный бог не смог оттеснить на второй план исконное местное божество.

Об идентичности Кайнара и Дебета косвенно свидетельствует и другой факт. Если абхазы позаимствовали у предков балкарцев и карачаевцев первое имя солнечного божества, то адыги – второе, в форме *Дабеч*. Насколько нам известно, оно также не имеет этимологического объяснения на почве адыгского языка. В одном из нартских сказаний адыгов старый кузнец Дабеч выступает в роли учителя исконно адыгского божества кузнечного дела Тлепша [87, с. 308].

Но бог-кузнец дублируется и в осетинской мифологии и эпосе. Как пишет В. И. Абаев, в некоторых обрядах и сказаниях бог очага и надочажной цепи выступает как бог-кузнец, заменяя Курдалагона. Имя этого божества – Сафа [7, с. 9]. Сафа – христианский святой Савва Освященный из Каппадокии, вошедший в языческий пантеон осетин [6, т. 3, с. 9]. Но известный осетинский фольклорист Гацыр Шанаев еще в 1925 году высказал мнение, прямо противоположное тому, что пишет В. И. Абаев. К имени Курдалагона он сделал примечание: «Второй небесный кузнец после Сафа» [Памятники народного творчества осетин. Нартовские народные сказания. Владикавказ, 1925. Вып. 1. С. 62].

Теоним «Курдалагон», как считал В. И. Абаев, состоит из курд «кузнец», *ала* «аланский», *уарг* (старое осетинское название волка), и суффикса -он, обозначающего принадлежность к известному роду, например *Цирихон* «принадлежащий к роду Цириха, Цирихович». Значение теонима, таким образом, «Кузнец аланский Волкович». Встречаются и формы *Курд-Алаугон* и *Курд-Ала-Уаргон*. Последнюю В. И. Абаев считает самой древней. Для подтверждения своей этимологии он ссылается на имя римского бога кузни

Вулкана, которое, по его мнению, также содержит элемент *вулкус*, соответствующий общиндоевропейскому *улкус* «волк» + суффикс *-ан*. «Стало быть, лат. Вулканус (как и осет. Уаргон) могло означать «Сын волка». Волк был тотемным животным и у римлян (ведь Ромул и Рем вскормлены волчицей), и у осетин. Поэтому его имя попало и у тех, и у других под запрет, а с наступлением эры металла было перенесено на новое божество» [5, с. 592–594].

Согласиться со всем этим весьма трудно по целому ряду причин. Во-первых, название волка в латинском — *лукус*, а в осетинском — *бираг*. В. И. Абаев объясняет это тем, что римляне заимствовали термин из соседних оско-умбрийских говоров, а осетины — из сакского, вместо ставшего запретным индоевропейского термина. Но это только предположение.

Список противоречий более пространен:

1. Очень трудно представить процесс превращения тотема-волка в образ бога кузнечного дела.

2. Нет никаких оснований считать, что «культ огня и кузнечного дела» «связан преемственно с тотемическим культом волка», что «бог огня и кузнечного дела у римлян получил преемственно имя своего предшественника (? — М. Д.) — тотемного «бога» волка» [5, с. 592]. Вряд ли культ огня был «моложе» тотемизма, да и почему культ огня и металла непременно должен быть связан с культом волка, а не другого тотема?

3. Будь версия В. И. Абаева верна, образы обоих покровителей кузни — и Вулкана, и Курдалагона сохранили хотя бы слабые намеки на их «волчье» происхождение.

4. Если согласиться с этимологией В. И. Абаева, придется допустить, что между временем, когда исконное название волка и у римлян, и у осетин стало запретным, и началом обработки металлов почти не было промежутка; или что они долгое время держали запретное имя в памяти, чтобы назвать им новое божество — причем не просто дать ему это имя, а назвать кузнеца «сыном волка».

5. Когда имя тотемного животного попадает под запрет, заменой обычно становится какой-либо эпитет, а не заимствованное слово. Гораздо логичнее было бы думать, что волка называли бы «серый», «хищник» и т. п.

6. Более того, пожелай мы построить теоним по законам осетинского языка, он звучал бы как *Ала-Курд-Уаргон* — «аланский кузнец Уаргон». Ведь, как пишет сам В. И. Абаев, в осетинском языке определение, «чем бы оно ни было выражено, становится всегда впереди определяемого», «обратный порядок совершенно немислим» [5, с. 108]. К тому же, как доказать, что слово *ала* означало «аланский»?

7. Что касается этимологии латинского Вулканус, существует гораздо более убедительное объяснение, производящее этот теоним от греческого *Фелханос* («Зевс у критян»). Ср. также хеттское *уалх* «бить», откуда этрускское *вел*, *велкс* [115, т. 1, с. 338].

Этого, на наш взгляд, достаточно, чтобы счесть этимологию, предложенную В. И. Абаевым, неубедительной. Разгадка же имени

Курд-Алагон лежит на поверхности. Оно идентично имени старшего сына Дебета – Алауган из ала «пятнистый» + анг «зверь» = т. е. «барс». Образы главных героев Нартиады восходят к древнему животному эпосу, в котором персонажи говорили и действовали как люди, но мыслились имеющими облик животных и птиц. Одним из них являлся Алауган; неслучайно именно о нем в песне говорится, что «он носил шубы, сшитые из барсовых шкур» (Нарты. М., 1994. С. 145). Из всех 19 сыновей покровителя кузни только Алауган, самый могучий из них, изображается в карачаево-балкарском эпосе как помощник отца, он один – не только воин, но и кузнец.

Причина, по которой карачаево-балкарские Кайнар, Дебет и Алауган дублируют Шашвы, Тлепша и Сафа, вероятно, в том, что, как считают ученые, наиболее развитая культура «железного века на территории СССР, сложившаяся в VII веке до н. э. и достигшая расцвета в V–IV веках до н. э., принадлежала скифским племенам Северного Причерноморья» [93, с. 169].

Разумеется, останавливаться на проблеме происхождения карачаево-балкарцев мы не можем, скажем только, что множество фактов – лингвистических, фольклорных, этнографических – позволяют видеть их предков именно в причерноморских скифах. Такая точка зрения уже нашла свое отражение во многих научных работах; в нашей монографии «Происхождение карачаево-балкарского и осетинского народов» (Нальчик, 2010) в подтверждение этой теории приведено несколько сот аргументов и фактов. Будь скифы ираноязычными предками осетин, как принято считать, у абхазов и адыгов имена дублирующих богов кузни были бы, надо полагать, не тюркскими, а иранскими.

Ко времени прихода скифов в Причерноморье, в пантеоне адыгов, абхазов и осетин, видимо, уже были образы богов кузнечного дела – Тлепша, Шашвы и Сафы (в последнем мы склонны видеть древнееврейское именование военного божества *Саваоф*, *Цваот*, а не малоизвестного святого Савву из Каппадокии). На наш взгляд, «Нартиада» сложилась в том районе, где происходили древние и длительные контакты предков карачаево-балкарцев, абхазов и адыгов – в Причерноморье и на Кавказе.

Чрезвычайно интересны два вопроса, тесно взаимосвязанных: почему все записи эпических текстов единодушно называют одно и то же число сыновей Дебета – 19, и почему так бледен и невыразителен образ жены кузнеца – Матчалыу? О ней в эпосе два-три раза упоминается вскользь, как о жене Дебета, матери его сыновей. В одном из вариантов сказания о рождении Карашауа она спасает младенца от участи быть съеденным матерью-великаншей. Также вскользь говорится, что Матчалыу – *кьуртха* (ведунья); она заботится о женитьбе первенца Дебета – Алаугана, но и то в большинстве вариантов ее заменяет Сатанай-бийче, как и Карашауа спасает она, а не Матчалыу. И «матерью нартов» (*нарт анысы*) эпос называет не ее, а опять-таки Сатанай, а в одном случае Алауган прямо назван сыном Сатанай [76. с. 651]. Словом, Матчалыу – совершенно эпизодический, периферийный персонаж эпоса. Это, как и странный,

на первый взгляд, выбор числа 19, можно объяснить, если учесть следующие факты.

1. В пору становления эпоса женой Дебета сказания называли не Матчалыу, а другую и самую популярную героиню Нартиады – Сатанай. Почти во всех сказаниях в ее облике и действиях сквозят черты божества: она намного превосходит всех нарттов в мудрости, она выступает в роли культурного героя, благодетельницы людей. Особенно подчеркнута эта ее роль в карачаево-балкарском эпосе – Сатанай остается на земле и после того, как нартты покидают ее (землю), обучает людей. Ранее она же учит людей кроить одежду, варить, а не жарить мясо, печь хлеб, изготовила ткацкий станок, научила распознавать лекарственные травы [76, с. 158]. Одним словом, именно Сатанай составляет пару Дебету в качестве наставницы и покровительницы людей.

2. Ее имя всегда сопровождается титулом бийче «богиня», как и имена других богинь, например, Умай-бийче, Байрым-бийче.

3. Этимология имени прозрачна. Вторая часть – ай (восходит к акь «белая») во всех тюркских языках означает «луна». Первая – сатан – определение ко второй и означает «ясная, прекрасная». Ср.: шат билирге «ясно знать», шатык «ясный, отчетливый», шатал «ясный, хорошо видимый». Еще более близкая к анализируемому слову аналогия сохранилась в киргизском языке: сатан «красивая» [24, с. 88].

4. Таким образом, Сатанай, чье имя означает «ясная луна», являлась у предков балкарцев и карачаевцев богиней Луны (насколько нам известно, на почве других языков это имя объяснения не имеет). Отголоски культа луны отчетливо проглядывают во всех сказаниях о ней: Сатанай является дочерью Луны и Солнца [73, с. 28]; как мы помним, чудовище Желмауз – враг Луны, и именно Желмауз похищает Сатанай и долго прячет ее на острове среди моря (о связи представлений «небо – море» мы скажем ниже). Во всех без исключения национальных версиях Нартиады особенно подчеркнута белизна тела Сатанай. Но это, на наш взгляд, не только отзвук представлений об идеальной красоте женского тела. В карачаево-балкарском эпосе эмеген, ослепнув от сияния, излучаемого телом юной Сатанай, срывается со скалы. Ее красота производит тот же эффект, что и появление луны на небе:

От сияния ее красоты светлели камни и горы,
Все взоры она обращала к себе,
Увидев Сатанай, прекращали течение реки,
Светлели и ночи, и долины, и горы [73, с. 29].

Цепь доказательств можно было бы продолжить, но думаем, что и сказанного достаточно.

Мы можем сделать заключение: изначально нартты мыслились детьми и потомками Солнца (Дебета) и Луны (Сатанай). Тогда легко объяснимо, почему у Дебета именно 19 сыновей. Речь идет о так на-

зываемом Метонове цикле, известном многим народам древности. Пытаясь совместить два способа исчисления времени (по луне и по солнцу), они наткнулись на неудобство, заключавшееся в том, что число дней лунного месяца не укладывалось в число дней солнечного года. Выход был найден: оказалось, что 19 солнечных лет почти в точности равны 235 лунным месяцам. Девятнадцатилетний цикл греки называли по имени ученого, открывшего его [52, с. 37].

Таким образом, независимо от того, открыли ли предки балкарцев и карачаевцев этот цикл самостоятельно или позаимствовали у другого народа, 19 лет лунно-солнечного цикла стали олицетворяться ими в образах 19 сыновей Солнца (Дебета) и Луны (Сатанай). Некогда в обществе на первом плане стояла фигура кузнеца, почитавшегося магом, которому подвластны металлы. «Обособленность этой профессии, — писал С. А. Токарев, — недоступные для других знания и умение кузнеца окружали эту группу людей ореолом таинственного в глазах суеверных соплеменников» [113, с. 153]. Но впоследствии, когда на первый план стала выдвигаться фигура воина, а основа олицетворения была забыта, стало казаться естественным, что первая по мудрости и красоте женщина должна быть женой главы богатырей Ёрюзмека, а не мирного труженика Дебета, живущего отрешенно и не участвующего в повседневных заботах своих потомков, которые в свою очередь обращаются к нему только в самых затруднительных ситуациях. Но разумеется, такая перестановка произошла постепенно, медленно, а не в результате замысла какого-либо сказителя.

Культ Дебета был связан с кузнечным культом. О существовании его говорит широкое применение железных предметов в магических действиях и обрядах, участие кузнеца во многих из них, отношение к орудиям труда кузнеца: «Очень почитательно балкарцы относились к наковальне, и ни в коем случае не разрешалось садиться на нее. Большим проклятием было проклятие, произносимое около железных предметов (щипцы, нож, кинжал, топор), положенных в середине комнаты» [11, с. 154]. По этой же причине имя Дебета часто упоминается в различных заговорах и заклинаниях. В традиционных благопожеланиях — алгышах имя Дебета используется в качестве символа мастерства и трудолюбия.

Образы Дебета и Сатанай — соединительное звено между мифологией карачаево-балкарцев и их эпосом, не единственное, разумеется, но очень важное, подтверждающее со всей наглядностью непрерывность традиций их духовной культуры с глубокой древности до наших дней.

ТЕЙРИ

Верховным богом в языческой религии балкарцев и карачаевцев являлся, как неоднократно отмечалось всеми исследователями, казавшимися этого вопроса, бог неба — Тейри. Г. - Ю. Клапрот, дважды побывавший на Кавказе — в 1807 и 1808 годах, писал: «Простой народ не имеет, собственно говоря, никакой определенной религии; они

почитают бога, называемого не Аллах, а Тегри, который является творцом блага» [9, с. 245]. В мифологических текстах верховный бог именуется *Уллу Тейри* (Великий Тейри – видимо, чтобы отличить его от других богов-тейри, стоящих рангом ниже), *Хан Тейри* (Властительный Тейри), *Кёк Тейрис* (Бог Неба), *Тейри-хан* (Небесный Хан). Очень часто употребляющееся в повседневной речи слово *тейри* означает «клянусь» или «бог», реже – «небо, небесный».

Наша задача в данном случае облегчается наличием обстоятельной статьи И. М. Шаманова «Древнетюркское верховное божество Тенгри (Тейри) в Карачае и Балкарии». Со ссылками на труды средневековых историков Феофилакта Симокатту и Моисея Каганкатвацци, работы М. Томсена, М. И. Артамонова, В. В. Радлова, Ц. Д. Номинханова, Л. Н. Гумилева, советских кавказоведов С. А. Плетневу, Л. И. Лаврова и др., И. М. Шаманов приводит следующие данные:

1. В прочитанных М. Томсеном орхонских древнетюркских надписях слово *тенгир* означает «бог», «небо».

2. По данным, собранным В. В. Радловым в его «Опыте словаря тюркских наречий», «Тенгри являлся верховным божеством у всех тюркских народов, которые обитали в домонгольское время на обширной территории Средней Азии, Алтая и Монголии».

3. Феофилакт Симокатта, византийский историк VII века: «Тюрки превыше всего чтут огонь, почитают воздух и воду, поют гимны земле, поклоняются же единственно тому, кто создал небо и землю, и называют его богом».

4. Армянский историк Моисей Каганкатвацци (X в.) сообщал, что гуннские племена Северного Кавказа при заключении союза скрепляли его клятвой по закону неба, «приносили в жертву жареных лошадей какому-то чудовищу, громадному герою, называя его богом Тангриханом». О почитании бога Тегри-хана кавказскими гуннами и савирами сообщал и византийский историк Прокопий Кесарийский.

5. Культ небесного бога Тенгри (Тангра) отмечен и у других средневековых тюркских народов – кимаков, половцев, булгар (булгары сохраняли его и после переселения основной их массы из Приазовья и Предкавказья на Дунай). В начальный период истории Хазарского каганата правители хазар пытались сделать культ Тенгри-хана государственным.

6. У большинства современных тюркских и монгольских народов термин *тенгри* означает «небо» и «бог».

Переходя непосредственно к карачаево-балкарским материалам, И. М. Шаманов, отмечая аналогичность понятия о Тейри понятиям средневековых тюрков, приводит примеры из области языка:

1) имя Тейри в значении «бог» употребляется в многочисленных клятвенных формулах: *тейри бла ант этеме* «клянусь тейри»; *тейри де букв.*: скажи «тейри»;

2) в проклятиях: «*Тейри урсун!*» – «Пусть поразит Тейри!»; «*Тейри онгурмасын!*» – «Пусть Тейри не благоволит!»;

3) в здравницах-благопожеланиях (*алгыш*) – большей частью они традиционно начинаются с призывания благословения Тейри, например:

*Тейри онг айландырсын,
Тейри жал барсын,*

*Тейри пусть благоволит,
Тейри пусть милостивым будет,*

*Игиликни бери этсин,
Аманлыкны кери этсин.*

*Благо пусть приблизит,
Зло пусть отдалит.*

4) в пословицах и поговорках: например, «*Тейри бла тамата бирди*» – «Тейри и старший (глава) – одно и то же», «*Тели кьоркъ-гъанны Тейри урур*» – «Беспричинно струсившего накажет Тейри», и многих других;

5) в названиях явлений природы: радуку балкарцы и карачаевцы именуют *тейри кыылыч* «божественный меч», «небесный меч»;

6) сохраняется имя Тейри и в заговорах и заклинаниях, а также входит в состав личных имен: *Тейрикъул* «раб Тейри», *Тейрикъыз* «дочь Тейри» (скорее, «небесная дева»);

7) сохранилось и несколько гимнов-обращений к Тейри (исследователь приводит два из них), речь о которых далее;

8) отмечено и то, что клятвенные формулы с упоминанием имени Тейри и само это слово, означающее в обыденной речи «клянусь», «ей-богу», употребляются только мужчинами. (И. М. Шаманов ошибочно считает, что так клялись и женщины-балкарки. На самом деле это характерно только для уроженок лишь одного ущелья – Хуламо-Безенгийского.)

На основании этих и других данных И. М. Шаманов приходит к выводу, что в языческой религии балкарцев и карачаевцев теоним Тейри означал существо всемогущее, вездесущее, с универсальными функциями, отголоски культа которого пронизывают «весь комплекс хозяйственно-культурного мира человека». Обилие данных позволяет считать, что этот культ, отсутствующий у соседних народов, был предками балкарцев и карачаевцев унаследован, а не заимствован. С победой мусульманства термин стал пониматься и объясняться как один из 99 эпитетов Аллаха [133, с. 155–171].

Нас, кроме анализа положения Тейри в системе всей карачаево-балкарской мифологии и анализа текстов, в первую очередь интересуют истоки этого культа, проблема его происхождения. Найти корни тенгрианства помогает карачаево-балкарский, нартский эпос. Бог неба в эпосе – владыка вселенной, мыслится отдельно от того объекта, олицетворением которого является, – неба, и потому наделяется любыми достоинствами, например, всемогуществом. Тейри неявно антропоморфизирован, но мы нигде не встречаем описания его облика. Нарты обращаются к нему за помощью в особо трудных ситуациях, как, скажем, обращается Сосурук, хитростью одолеваящий эмегена – вморозив его в лед.

*Сора Сосурукъ Тейриден тиледи,
Беш жыл сууукъну беш кюннге бер, деди.
Келди аллай бир сууукъ, ахырзаман,
Кёл бузлады, къатды ташдан да аман [73, с. 86].*

Тогда Сосурук взмолился к Тейри,
Чтобы он стужу пяти лет наслал в пять дней.
Настали такие холода, такое светопреставление —
Озеро замерзло, стало тверже камня.

В 1898 году А. Н. Дьячковым-Тарасовым было опубликовано карачаево-балкарское сказание «Алауган», повествующее о том, как старший из 19 братьев — родоначальников нарттов, добыл себе коня. Не в силах прокормить богатыря, его односельчане пошли на хитрость — отвели на берег моря и сказали, что с моря ему будет ежедневно доставляться пища. «Алауган послушался их и все время стоял и смотрел на море, с нетерпением ожидая пищи. На третий день видит он: скачут по морю три жеребца-тарпана — один вороной, другой белый, третий — золотистый. Впереди себя они гнали великое множество рыбы; она в испуге бросалась на берег». Алауган под караулил и поймал золотистого коня — крылатого Гемуду, которого впоследствии, состарившись, подарил своему сыну Карашауаю. Тот, в свою очередь, отправившись верхом на Гемуде на берег моря, увидел там все тех же других двух коней — вороного и белого, а затем с помощью Гемуды пригнал в аул нарттов целый табун морских крылатых коней [46, с. 177].

В опубликованном М. Алейниковым (1883) мифе «Желмаус», как уже говорилось, из моря появляются крылатые собаки-самыры — герой мифа находит их во чреве пойманной им рыбы [46, с. 99–101]. Третий пример — миф об Аймуше — покровителе овец: златорогий баран, появляющийся из вод озера (моря), в образе которого олицетворялся месяц. Кучи шерсти, появляющиеся на поверхности озера (моря) — отголоски древнего представления, по которому облака — это кучи шерсти, время от времени погружающиеся в море, чтобы, впитав воду, пролить ее на землю дождем. Другое представление — что земля окружена морем, в которое опускается солнце, чтобы, охладившись в нем, утром wypлыть с другой стороны. Крылатые кони появляются из моря, из моря же появляются крылатые собаки-самыры, из озера (моря) выходит весной златорогий баран-месяц. Объяснить это можно, только придя к заключению, что небо представлялось предкам балкарцев и карачаевцев в какие-то, весьма отдаленные, времена морем (как, вероятно, и предкам других тюркских народов).

Подтверждается это мнение и некоторыми карачаево-балкарскими астронимами. Одно из созвездий, состоящее из трех звезд, виделось предкам наших народов тремя конями, а звезды носили имена: первая — *Сары Айгъыр* (Рыжий Жеребец), вторая — *Тор Айгъыр* (Гнедой Жеребец) и третья — *Къара Айгъыр* (Вороной Жеребец). Интересно, что слово «жеребец» в этих астронимах сохраняет свою древнюю форму *айгъыр* (в современном карачаево-балкарском языке — *ажир*). На ту же мысль — что небо представлялось морем — наталкивает и близость звучания общетюркских терминов, обозначающих «море» (*тенгиз*) и «небо» (*тенгир*) — как, вероятно,

наиболее древней формы, тем более что чередование конечных З/Р в тюркских языках является хорошо известной и изученной закономерностью.

Народная память сохранила мифы о происхождении крылатых животных из небесного моря в слабоизмененной форме, приписав потом это происхождение морю земному. Процесс изменения, вернее, раздвоения значения слова *тенгиз-тенгир*, выглядит, следовательно, таким образом:

1. Море (земное, нижнее).

2. Море небесное (верхнее, пресное).

3. Первые животные (кони, овцы, собаки) имеют небесное происхождение. С неба же происходят и люди (поскольку перволюди — сыновья солнечного бога-кузнеца Дебета).

4. Вселенной правит ее творец, Бог, Тейри, создатель космоса, людей и животных, податель блага и владыка мира.

Процесс этот, видимо, начался в глубочайшей древности и длился долго, прежде чем термин, некогда означавший «море», превратился в понятие «бог-творец». Следует полагать, что подлинное имя Бога-Творца в силу своей святости попало под запрет, стало табуироваться, заменившись титулованиями типа *тенгир-хан* «небесный царь», а с течением времени само слово *тенгир*, *тенгри*, *тангра*, *тейри* и пр. стало пониматься в значении «небесный, небожитель». В отличие от элиты общества (жречества, аристократии) народная масса, чье сознание не могло создать цельное представление о мире, склонна была понимать отвлеченные термины в качестве имен отдельных, особых богов, творя все новые и новые мифы. В этом сознании Тейри стал пониматься не в качестве единственного Бога, а главы сонма небожителей, что означало новую ступень развития всей мифологической системы предков карачаево-балкарского народа, и не только потому, что обозначилась иерархия.

Произошло восхождение — не первое, конечно, — мифологии. Господство зооморфных олицетворений мощных сил природы, различных чудовищ, драконов в сознании древних предков наших народов сменилось в эпоху развитого матрилокально-матрилинейного рода господством образов матерей стихий — огня, земли, воды, ветра (от *анасы*, *жер анасы*, *суу анасы*, *жел анасы*) и т. д. При переходе к патриархату появились образы, в которых отражается осознание роли отца в продолжении рода, главенство и господство мужчины в жизни общины; образы, на первых порах дублирующие прежних чудовищно-стихийных богинь, лишь утративших свое полное господство, но не забытых и не отвергнутых: *суу атасы* (отец воды), *жер атасы* (отец земли) и др. Новая ступень важна прежде всего тем, что появились божества, которые мыслятся не родителями природных сил и объектов, и тем более не устрашающими — архаично-зооморфными персонификациями этих стихий, требующими человеческих жертв, а творцами и владыками природы, их, объектов природы, внутренними сущностями, на первых порах неотделимыми от них самих.

Поэтому число богов (тейри) громадно, у всего на свете есть

свой тейри – солнца, животных, моря, луны, зимы, весны, есть даже тейри отдельных органов – тейри глаза, например. Приобретая значение «бог, творец, владыка», термин закрепился в этом качестве уже навсегда, но дальнейшая эволюция мифологических воззрений привела к тому, что термин превратился в теоним, которым стали именовать только верховного бога – бога неба. И для того чтобы подчеркнуть, что речь идет не о нем, а о каком-либо другом божестве, стало необходимым уточнять в контексте речи его функцию (жер тейриси «бог земли», например).

Кульг Тейри не утонул в массе политеистических культов и бесчисленных обрядов; победить его язычество так и не смогло; единственное, что ему удалось – внедрить представление о языческих божествах как об исполнителях воли Тейри и о нем самом, как о главе богов. Исключительность его статуса подчеркнута в отрывке из древнего гимна:

*Кёк тейриси — бир тейри,
Къалгъан тейри — минг тейри.*

*Кёк тейриди жерни, кёкню жаратхан,
Хар кюн сайын тангыбызны атдыргъан [157].*

Тейри неба – один (единственный, истинный) тейри,
Остальные тейри – тысяча тейри.

Тейри неба – тот, кто создал землю и небеса,
Тот, кто каждый день дарует нам рассвет.

В силу его полновластия к нему обращается, как мы видели, Апсаты с жалобой-упреком по поводу гибели Тегея и с просьбой превратить домашних коз скупца в диких. Чоппа – бог-громовник – назван вторым после Тейри, Умай – его дочерью. К нему же обращается с жалобой на бога земли Даулета мать Ауала и Астала, и могущественный покровитель земли вынужден подчиниться.

Возвеличение космической мощи Тейри, преклонение перед ним и восторг звучат в другом гимне:

*Тейри, Тейри!
Сен кюн таягъындан туугъан,
Жерни, сууну бийлеп тургъан,
Кюн таякълай жарытхан,
Акъ къозуларым — майна, майна!*

*Тейри, Тейри!
Сен къаяда, сен черекде,
Акъ къозуларым — майна, майна,*

Аланы санга къурман этейим,
Аланы санга къурман этейим!

Тейри, Тейри!
Суу тамычыдан — къан,
Къандан — жан жаратхан,
Бер дайым да жарыгъынгдан, отунгдан,
Сен — отда, сен — сууда,
Онгда, солда, онгда, солда.

Тейри, Тейри!
Кюнню иеси, жангыз,
Сени байлыгъынг — тенгиз,
Амал жокъ сенсиз,
Кюн, кюн, кюн! [156].

Тейри, Тейри!
Ты, рожденный лучом солнца,
Властвующий над землями и водами,
Освещающий, подобно солнечному лучу, —
Мои белые ягнята — вон там, вон там!

Тейри, Тейри!
Ты — в скале, ты — в реке,
Мои белые ягнята — вон там, вон там,
Их тебе в жертву принесу,
Их тебе в жертву принесу!

Тейри, Тейри!
Из капли воды — кровь, из крови — душу создавший,
Даруй нам вечно от света и огня своего,
Ты — в огне, ты — в воде,
Слева и справа, слева и справа!

Тейри! Тейри!
Владыка солнца, единственный,
Твое богатство — что море,
Без тебя нет исхода,
Солнце, солнце, солнце!

Вера во всевластие и вездесущие Бога-Творца, отраженные в этом гимне, сочетаются с прославлением Тейри как создателя жизни и владыки Вселенной, мольбами о даровании милости людям, но самое интересное, что Тейри — «рожденный лучом солнца» и назван

«владыкой солнца». В конце текста прямо звучит обращение к древнему божеству: «Кюн, кюн, кюн!». Здесь мы наблюдаем попытки конкретизировать образ Небесного Творца, наделить его элементами биографии, т. е. облегчить его понимание, приблизить этот образ. И в то же время Тейри назван «единственным» и рядом с ним весь сонм божеств выглядит безликой массой – «тысяча тейри».

Представляется затруднительным ответить на вопрос, в какое время происходил процесс распространения культа Тейри (Тенгира, Тенгри) в качестве верховного бога.

Одной из основных функций Тейри наряду с другими – властвованием над богами и людьми, дарованием благ и наказанием – является управление погодой. От него зависит, будут ли дожди и снега, или засуха, тепло или холода. Например, когда наступала засуха, все сельчане, кроме девочек-подростков, вывернув одежду наизнанку, поднимались на высокий холм или на гору. Старики несли в руках семь конских черепов, женщины – лягушку, обрядив ее в семь цветных лоскутков. Установив лошадиные черепа на шестах, старики произносили молитву:

*Боз туманла, чачакъ туманла,
Суулагъа киригиз, туманла,
Чыгыгыгыз, суулагъа кирип,
Силкинигиз, жютюлеге минип!
Уллу Тейри, хан Тейри!
Булутланы ий, Тейри!
Жауунланы ий, Тейри!
Дулдур жылкынг тойсун, Тейри!
Сабанларынг монг болсун бизге,
Кёз тиймесин жер иесинден бизге! [76, с. 205].*

*Серые туманы, лохматые туманы,
В воды окунитесь, туманы,
Окунувшись в воды, выйдите, туманы,
На острые (вершины) взойдя, встряхнитесь!
Великий Тейри, властительный Тейри!
Облака ниспошли, Тейри!
Дожди ниспошли, Тейри!
Пусть богатырский табун твой насытится, Тейри!
Пусть нивы твои дадут нам изобилие,
Пусть сглаз жер иеси (хозяина земли) не коснется нас!*

Здесь мы встречаем отголоски того же представления о том, что тучи, окунаясь в воды мирового моря (реки), набирают влагу и проливают ее дождем. Небо посылает осадки, от него же – его повелителя Тейри – зависит смена времен года. В песенке, которую дети пели при выпадении первого снега, говорилось:

*Тейриден буйрукъ келди,
Жер агъарды, акъ болду,
Тау агъарды, акъ болду.*

Пришло повеление Тейри,
Земля побелела, стала белой,
Гора побелела, стала белой.

Женщины в том же обряде молили:

*Жашна, жашна, туманла,
Макъа кёллеринг къурудула,
Кёлле толуп, макъа кёлле болсунла,
Кюрек къызла чачларын сенде жуусунла.
Уммахан къыз да сени бла жууунсун,
Жауунну тыйгъан кюл кибик сууурулсун, учхунсун! [76, с. 205].*

Сверкай, сверкай (молниями), отумань,
Лягушачьи пруды твои пересохли,
Пусть пруды наполнятся, пусть в них появятся лягушки,
Пусть ряженные весла-девушки вымоют волосы твоей водой.
Пусть твоей водой искупается и дева Уммахан (т. е. Умай-бийче),
Тот (же), кто задерживает дожди, пусть развеется,
улетучится, как пепел!

Интересен для понимания представлений о Тейри другой гимн. И. М. Шаманов считает его заклинанием, применявшимся для излечения недугов у людей и скота [133, с. 162]. Приведем более полный текст:

*Акъ къой башы, къара къой башы,
Жулдуз кютген кёк башы, —
Барындан да Тейри ахшы,
Барындан да Тейри ахшы!*

*Акъ къой башы, къара къой башы,
Жан жаратхан жер башы, —
Барын да Тейри ахшы,
Барындан да Тейри ахшы!*

*Акъ къой башы, къара къой башы,
Къалтырауукъ чёп башы, —
Барындан да Тейри ахшы,
Барындан да Тейри ахшы! [76, с. 198].*

Белого барана голова, черного барана голова,
Пасущая звезды высь неба, —
А Тейри превыше всего,
А Тейри превыше всего!

Белого барана голова, черного барана голова,
Порождающая души поверхность земли, —
А Тейри превыше всего,
А Тейри превыше всего!

Белого барана голова, черного барана голова,
Дрожащая верхушка колоса, —
А Тейри превыше всего,
А Тейри превыше всего!

Как мы уже говорили, день и ночь олицетворялись предками балкарцев и карачаевцев в образах двух баранов — белого и черного; правда, здесь говорится только о головах баранов. В пользу предположения об олицетворении говорит и композиция заговора: трижды повторяющееся напоминание о времени (день — ночь) и три части, воспроизводящие представление о трехчастном пространстве: верхний мир — небесная высь, нижний мир — земля, и средний мир, мир живого — колос.

Идеология уходящей в прошлое материнско-родовой общины при переходе к патриархату вместе с утратой женщиной ее прежнего равноправного положения претерпевает снижение. Начинается последняя эпоха первобытно-общинного строя — век героизма и героев. И Тейри должен был выступить в качестве борца, расправляющегося со всеми теми чудищами и страшилищами, которые прежде рисовались воображению человека в качестве покровителей и управителей природных сил и явлений [66, с. 70]; человек начинает мыслить окружающий мир в более ясных и пластических образах. Слабые отголоски борьбы Тейри с чудовищами сохранились в песне «Плач Апсаты» («Апсатыны сарыны»), в которой бог диких животных, скорбя по поводу гибели возлюбленного своей дочери Байдымат — охотника *Тегея*, говорит, обращаясь к Тейри:

*Бугьейлени жер тубюнден кьайнатхан,
Сарыуеклени чал кьабанлай ёкюртген Тейри!
Мени кьызым ёмюрюне кьара кийип кьалды да [76, с. 240].*

Из глубин земли кипень ледников извлекающий,
Драконов, (от страха) подобно седым вепрям,
реветь заставляющий Тейри!
Моя дочь навеки обречена носить траур.

Вспомним, что и Моисей Каганкатвацци говорил о поклонении кавказских гуннов именно «громадному герою» Тенгри-хану. В подтверждение приведем отрывок из сказания о том, как нарты покинули землю.

Предводителя нартов Ёрюзмека встречает на небе Тейри Анасы (Мать Тейри) и усыновляет его. Далее об Ёрюзмеке говорится:

*Ол кесини атлы жыйыны бла кёкде бюгюн да жашайды,
Кёкню, жерни душманладан сакълайды.
Кёк кюкюреген — аны кычыргъаны,
Туманла — аууз тылпыуу,
Терлегени жауун болуп жауады,
От аркъанын душманлагъа атса, элия болады [76, с. 157].*

Он со своей конной ратью и сейчас живет на небе,
Охраняя от врагов небо и землю.
Небесный гром — его крик,
Туманы — дыхание его уст,
Пот его проливается дождем,
Когда он набрасывает свой аркан на врага, сверкает молния.

Так описываться может только божество. Не случайно Ёрюзмека усыновляет именно Мать Тейри. Это изменение первоначального сказания о возвращении Тейри на небо после свершения подвигов на земле. Ведь и рождение Ёрюзмека необычно — он рождается из кометы, упавшей на землю, и подобран Дебетом [76, с. 30]. Возвращение Ёрюзмека на небо — это возвращение Тейри.

Примечательно, что в самой первой публикации карачаево-балкарских сказаний, в одном из них, где по всем другим вариантам фигурирует Ёрюзбек, действует нарт *Тейюр* (т. е. Тейри). Он же назван мужем и братом Сатанай [46, с. 51]. Осмысление Единого Бога в качестве героя, о деяниях которого слагались мифы, — еще одна попытка язычества ассимилировать его, уподобить прочим божествам.

Добавим, что и этимология имен также подтверждает идентичность Тейри и Ёрюзмека. Ёр «высота», юзбек «срываться», сорвавшийся; имя в целом означает «сорвавшийся с высоты (с неба)». Вспомним, что он рождается из кометы. Точно такое же значение имеет имя прародителя скифских царей в той форме, в которой оно зафиксировано Геродотом — Таргитай, Тагритай: *тагри* «небо», *тай* «сходить, сойти» = «сошедший с неба».

Какое впечатление можно вынести из знакомства с миром карачаево-балкарской мифологии, весьма густо заселенным бесчисленными существами — как враждебными человеку, так и дружественными ему? Первое: это мир необычайно серьезный, даже суровый, в нем нет места юмору, смеху, шутке. Только об Элии говорится,

что он принимает участие в пирах нартов и обожает пляски в его честь. Все остальные боги заняты лишь исполнением своих обязанностей — покровительствуя охотникам и зверям, даруя дождь, плодородие и т. п.

Вместе боги собрались только один раз — когда Тейри сотворил первочеловека Дебета. Величавые и суровые, они иногда опускаются до общения с людьми, которые угодили им. Послушные воле верховного бога Тейри, они не терпят ослушания со стороны людей и наказывают их, но всегда за какую-то вину: истребление зверей (Бийнёгер, Жантуган), святотатство (князь Баток) и т. д. Только однажды упоминается в текстах о ссоре между богами (Элия и Апсаты) — это совершенно исключено, хотя им ведомы человеческие чувства: гнев, горе, вспыльчивость, раскаяние (Апсаты, проклявший Байдымат и Таулана).

В эпосе, правда, сохранилось одно сказание, в котором говорится, что на один из нартских праздников «Голлу» пришли 90 тейри во главе с Элией. Их прислал туда Великий Тейри, велел испытать силу, ловкость и храбрость нартов. Сказание, по словам сказителя, представляло собой большую поэму, из которой он запомнил только 160 строк. По-видимому, в ней описывался весь ход праздника — поминки, спортивные состязания, игры и увеселения. В сохранившейся части описаны приход богов на праздник, подготовка к нему нартов, спортивные состязания (толкание камня, борьба, скачки, стрельба из лука, поединок на мечах). Боги следят за ними, восседая на вершинах гор.

После состязаний нарты обращаются к богам с просьбой показать свою силу в поединке. В круг выходит бог смерти — *Кюйсюз Тейри* «безжалостный бог» и вызывает на бой любого из присутствующих тейри. Вызов принимает сам покровитель воинов, громовержец Элия, и, к радости нартов, побеждает жестокого бога, который спасается бегством, не выдержав жара, который излучал огненный кинжал Элии. После этого боги улетают на небо [157].

На празднике присутствуют, кроме *Кюйсюз Тейри*, и другие темные силы — бесы, которые спрашивают на это позволения у Элии, но только ночью, а с наступлением дня скрываются. С завистью взирают на грандиозные игрища богатырей их враги — эмегены, один из которых бьется на поединке с Сосуруком. Имена других богов, присутствовавших на празднике, в тексте поэмы, к сожалению, не указаны.

Боги способны и обманывать друг друга. В 1877 году русский путешественник Н. Я. Динник записал услышанный от карачаевца-пастуха рассказ о том, как Апсаты женился на прекрасной дочери Элии. Элия назван в этом тексте пророком, тогда как Апсаты именуется богом. Услышав о красоте дочери Элии, Апсаты не придавал этому никакого значения, считая ее отца ниже по рангу, чем он сам. Но потом, услышав и другой рассказ о ней, потерял покой, стал добиваться встречи с Элией, но не смог найти его, и тогда велел своим близким пригласить его в гости. Элия пришел на пир, устроенный в его честь, на котором Апсаты попросил отдать дочь ему в жены.

Тот согласился, но потребовал в качестве выкупа, чтобы владыка животных согнал в местность *Малиен Дурку* всех копытных и заполнил ее ими.

Три дня Апсаты сгонял оленей, туров, косуль, но не смог заполнить ими всю эту местность. Тогда он напустил на них волков и медведей. Копытные бросились врассыпную, а Апсаты позвал в этот момент Элию и попросил взглянуть на собранный скот. Бегущие в разные стороны стада животных производили впечатление неисчислимого множества. Элия, не заметив в этой суматохе хищников, поддался на обман, и выдал свою дочь за Апсаты [цит. по: *Байрамкьулланы Ахмат, Ёзденланы Абугъалий, Байрамукьланы Халимат, Пензиков Юрий. Джашауну оюулары. Черкесск, 1988. С. 53–55*].

Текстов, по которым можно было бы более полно уяснить взаимоотношения между богами, как они представлялись древним балкарцам и карачаевцам, к сожалению, сохранилось слишком мало. В самом общем виде лестница мифологических существ будет выглядеть следующим образом:

1. Великий Тейри.
2. Класс тейри (творцов и повелителей).
3. Класс богов-отцов.
4. Класс богинь-матерей.
5. Класс духов-хозяев мест и вод.
6. Демоны (Бастырык, Азмыш и др.).
7. Чудовища (драконы, эмегены и т. п.).
8. Зооморфные олицетворения (бык воды, бык огня и т. п.).

Для характеристики стадии, на которой мы застаем языческую религию балкарцев и карачаевцев, можно употребить введенное И. А. Кривелевым понятие «супрематеизм»: «...один из богов политеистического пантеона начинает занимать первенствующее положение, и в этом смысле он «единственный» (вспомним этот эпитет, которым величают Тейри в приведенных выше текстах. — М. Д.), все же остальные боги, не исчезая из религиозной фантазии, остаются как подчиненные ему» [55, т. 1, с. 59].

Таково, на наш взгляд, происхождение культа небесного бога по данным карачаево-балкарской мифологии, эпоса и языка.

Сознание народной массы, постепенно, шаг за шагом постигая то, что элите общества удалось постичь сразу — идею единобожия — так и не смогло низвергнуть образ Небесного Творца до уровня рядовых божеств, чтобы затем вознести его на трон. Во всех мифах и гимнах Тейри остается владыкой, воле которого одинаково подвластны и люди, и божества, и стихии; вероятно, в какое-то время единобожие распространилось и укоренилось в народе достаточно широко и глубоко. Квинтэссенцию представлений о Всевышнем Творце дает следующий текст: «Весь мир, землю и воды, звезды, животных и людей сотворил Тейри. Весь мир подвластен его воле, он в его руках. Судьба и участь человека таковы, как повелит Тейри. Ничто не происходит в мире без его ведома. Солнце и Луна даруют нам свой свет по его повелению. Увидеть Тейри человек не может, это не в его силах, потому что по сравнению с Тейри он является

чем-то маленьким, слабым. Тейри – это одно из девяноста девяти святых имен Аллаха, потому мы и даем клятву именем Тейри» (КММ, с. 457).

Развитие религиозных представлений совершалось не через политеизм к единобожию, а, наоборот, политеизм (многобожие) появился в результате деградации культа Единого Бога; язычество есть болезнь религии. В дальнейшем политеизм и прамонотеизм неопределенно долгое время сосуществовали, пока усилиями великих пророков не началось торжество монотеизма (пусть и достаточно формальное, поскольку язычество в современном мире получило широчайшее распространение; мы имеем в виду обожание материального богатства и готовность пойти на любые меры ради обладания им).

ХРИСТИАНСТВО В БАЛКАРИИ И КАРАЧАЕ

Впервые коснулся анализа этого сложного вопроса Л. И. Лавров, уделив ему в своей известной работе несколько страниц, опираясь на сведения дореволюционных путешественников и ученых (русских и зарубежных). Вкратце перечислим эти данные.

В честь св. Георгия был назван один из месяцев, а также вторник, который балкарцы и карачаевцы называют *гяурге кюн* «день Георгия». По сообщению В.-Ф. Миллера, у сел. Верхний Чегем существовало святилище *Алтын аш-Керге* (т. е. «Золотой святой Георгий». – М. Д.). Почитали Элию и Аш-Тотура. В Хуламе находятся развалины христианского храма; гора называется *Тотур тебе* «холм Федора». Возле В. Чегема есть развалины, именуемые *Тотур кьала* «крепость Федора». О почитании в прошлом святых Николая и Параскевы говорят названия месяца мая – *Никкол ай* и среды – *Барас кюн* (день Параскевы). Почитание *Байрым* (по В. Ф. Миллеру – девы Марии).

Кабардинские князья М. Атажукин и А. Гиляксанов рассказывали о балкарцах в 1743 году: «Издrevле они были христианского закона, который и ныне многие из них содержат. И для того весной семь недель и при окончании лета две недели постятся и никаких мяс, молока и масла не едят».

Еще ранее, в 1654 году, итальянский монах А. Ламберти писал о карачаевцах, сванах, абхазцах, джиках и черкесах: «Все они именуются христианами, но ни по вере, ни по набожности ничего христианского у них совершенно не заметно» (цит. по: 9, с. 59; Ламберти называет сванов, абхазцев, аланов, черкесов, зихов, карачаевцев. – М. Д.).

Грузинский летописец Вахушти сообщал в 1745 году, что в Басиане (так грузины именовали Черекское ущелье), как и у соседних осетин, «главари и знатные суть магометане, а простые крестьяне – христиане, но они несведущи в той и другой вере: различие между ними состоит только в том, что кушающие свинину считают-

ся христианами, а кушающие конину — магометанами. Все же они почитают подобие идола, которого называют Вачила». Нетрудно догадаться, пишет Л. И. Лавров, что это осетинский *Уац-Илла*, балкарский *Элия*.

И. А. Гюльденштедт в 1774 году пишет, что «все базианы (балкарцы. — Л. Л.) прежде были под грузинским господством (? — Л. Л.), под которым сделались христианами греческого толка, от чего еще сохранились несколько древних церквей в этой области, празднование воскресенья, соблюдение великого поста и употребление в пищу свинины». П. С. Паллас (побывал на Кавказе в 1794 г.) говорит о балкарцах Чегемского ущелья, что они были прежде христианами и имеют церкви. В 1743 году чегемцы показывали кизлярскому дворянину Алексею Тузову христианские книги, к которым относились с таким благоговением, что отказались отдать их команде, посланной генерал-лейтенантом Ероптыным, заявив, что они «все прежде помрут, нежели оные книги кому отдадут, объявляя, что все их чегемское благополучие в скоте и в хлебе в тех книгах состоит; мусульман к осмотру этих книг они вовсе не допускали». Далее Л. И. Лавров дает обширную сводку сведений о находках на территории Балкарии христианских книг и реликвий и остатках церквей на ее территории; много развалин церковных сооружений на территории Карачая [58, с. 26–115].

Таковы основные данные, по которым Л. И. Лавров пришел к выводу, что предки балкарцев и карачаевцев в древности исповедовали христианство, проникавшее на Северный Кавказ в домонгольское время из Византии и Грузии. Потеря связи с ними способствовала в дальнейшем ослаблению местного христианства «и сочетанию его с древнетюркскими верованиями и обрядами» [63, с. 109–118].

К сказанному можно добавить и другие сведения. Польский писатель и путешественник Ян Потоцкий, побывав на Кавказе в 1798 году, писал: «Балкарцы, населяющие высокие горы по ту сторону Кабарды, говорят на тюркском языке и являются язычниками». Далее он говорит, что сваны и абазинцы «питают такое большое уважение к своим церквам, что в течение уже нескольких столетий никто не решался приблизиться к ним более чем на тридцать шагов. У них есть также несколько греческих молитвенников, которые никто не решается открыть, но на них приносят клятву. То же самое имеет место у балкарцев» [19, с. 226].

Стремясь не допустить дальнейшего распространения ислама на Северном Кавказе, коллегия иностранных дел выражала мнение о необходимости замены грузинских миссионеров русскими. В ее донесении Сенату от 8 марта 1770 года говорится: «По представлению святейшему Синоду бывшего в Москве грузинского архиепископа Иосифа да Московского Знаменского монастыря архимандрита грузинца Николая, учреждена с 1745 года проповедь христианского закона в осетинском и за Малою Кабардою в Кавказских горах живущем народе (т. е. балкарском. — М. Д.), который наперед сего содержал христианской закон, но во времени оной потерял» [77, с. 142].

С. Броневский в книге «Новейшие географические и исторические известия о Кавказе» (1823) писал: «Старшины их приняли магометанский закон, а прочие малкарцы почитаемы за христиан, потому что едят свинину. Но, по свидетельству преданий и оставшихся разоренных церквей, сии малкарцы, либо прежние здешних мест жители действительно были христиане» [цит. по: 92, с. 178].

Н. Данилевский в 1846 году говорит, что у балкарцев, карачаевцев и чегемцев «заметны следы прежнего христианства, ибо они сохраняют, почитают воскресные дни и развалины древних церквей, осеняя себя крестом, снимая при этом шапки, и едят свинину» [цит. по: 92, с. 178].

Убедительным свидетельством того, что балкарцы и карачаевцы некогда были христианами, являются названия месяцев в старинном календаре, приведенные И. М. Шамановым. Между балкарскими и карачаевскими названиями есть некоторые расхождения, весьма несущественные. Год начинался по этому календарю со дня зимнего солнцестояния, а первый месяц именовался *Башиль ай* «месяц св. Василия». Далее следовали в карачаевском и в балкарском вариантах еще несколько месяцев, названных именами святых: *Георгия (Аузну ал айы, Аузну арт айы, Къыркъауз ай* – «первый месяц Аус-Керги», «второй месяц Аус-Керги», «месяц Герг-ауса»), св. Николая (*Никкол ай*), св. Ильи (*Элия ай*), два месяца св. Федора (*Тотурну ал айы, Тотурну арт айы*), девы Марии (*Байрым ай*), св. Андрея (*Эндреюк ай*), два месяца св. апостолов (*Абустолну ал айы, Абустолну арт айы*); И. М. Шаманов допускает также, что название субботы (*шабат кюн*) проникло вместе с христианством [131, с. 309–313].

Археолог В. А. Кузнецов в специальной монографии, посвященной исследованию памятников средневекового зодчества на Северном Кавказе, убедительно доказывает, что на территории Балкарии располагалась учрежденная в конце XIII века Кавказская митрополия, центр которой находился в районе сел. Верхний Чегем, изобилующем христианскими древностями, и прежде всего церквями. На территории Карачая, как предполагал еще В. Ф. Миллер, была Аланская епархия. «Наши многолетние исследования Нижне-Архызского городища X–XIII вв., – пишет В. А. Кузнецов, – привели к убеждению, что оно было наиболее крупным христианским центром не только в Алании, но и на всем Северном Кавказе» [58, с. 118, 126]. Он же отмечает присутствие в карачаево-балкарском языке слова *килиса* (церковь), происходящего от греческого *εκκλησια* в том же значении [58, с. 125].

Присутствие некоторых терминов в языке также свидетельствует о влиянии христианства. *Бабас* «христианский священник, поп» – видимо, от греческого *παπας* в том же значении. [115, т. 3, с. 327]; *къара бабас* «черный поп» – «монах»; в традиционных благопожеланиях, включающих в себя и проклятия в адрес недругов, говорится иногда: «Пусть на их могиле будет читать *къара бабас*». *Жор* «крест» считается заимствованием из грузинского – *джвари* [5, с. 87]; *къач* «крест, распятие, икона» – из армянского или персидского.

Слово *уас* в значении «святой», как мы видели, часто выступает

в соединении с теонимами — *Аш-Тотур*, *Уас-Элия*, *Аш-Элия*, *Аш-керги* или *Къыркаус*. В современном языке оно не употребляется, а понятие «святой» передается словом *сыйлы*. Малоупотребительно оно, как пишет В. И. Абаев, и в осетинском, означая различные виды речевой деятельности: *уас* «поговорка», *уас куд* «известие» и т. п.; восходит оно к древнеиранскому *ваш* «слово» [5, с. 72].

Возможно также, что оно является тюркским словом и восходит к *хас* «чистый, исконный» (например: *мен хас къарачайлыма* «я чистый (исконный) карачаевец»); в родстве с этим термином находятся и карачаево-балкарские *ууаз* «проповедь», *ауаз* «голос», *аууз* «рот».

Суммируя изложенное, можно прийти к выводу, что пережитки христианства в духовной культуре балкарцев и карачаевцев несут отчетливый отпечаток византийского влияния. То же самое относится к архитектурным памятникам на территории Карачая: «...подавляющее большинство их отражает прямое или опосредствованное восточно-византийское и абхазское влияние». Церкви же на территории Балкарии и Осетии, по мнению В. А. Кузнецова, ощутимых внешних влияний не обнаруживают [58, с. 114, 155].

ЧАСТЬ IV

СОТВОРЕНИЕ МИРА И ЧЕЛОВЕКА

По ходу изложения и анализа материала мы приводили некоторые данные, касающиеся космогонических воззрений балкарцев и карачаевцев. Попытаемся теперь проследить их эволюцию, сведя воедино все имеющиеся сведения.

Наличие в карачаево-балкарской мифологии образа Умай-бийче и представления о мировом океане, окружающем землю (небо — верхнее море), позволяют утверждать, что у предков балкарцев и карачаевцев был миф о водоплавающей птице (лебеди или утке), которая нырнула в этот океан и достала с его дна землю. Вероятно, этот миф и является древнейшим. Представления о мировом океане сохранились до наших дней. Балкарцы и карачаевцы считали, что земля окружена морем, но также — что это море куда-то течет. Возможно, с этим же мифом связано представление о рождении первочеловека — Адама из морской раковины. Хауа (Ева) была создана позже из левого ребра Адама. У них было 25 мальчиков и двадцать пять девочек. Пережившись между собой, они положили начало человеческому роду [156]. Очевидно, что здесь древний языческий миф смешан с мифом, пришедшим из христианства, или с кораническим вариантом библейского сюжета (имена перволюдей и сотворение Евы из ребра).

Реконструкция же древнейшего мифа, видимо, будет выглядеть таким образом: богиня-лебедь, нырнув в мировой океан, достает землю, а из раковины, оставшейся на земле, выходит первая человеческая пара (вариант: лебедь сносит мир в виде яйца).

Точно так же мало христианского (или мусульманского) содержит и еще один миф: «Бог сотворил Адама и Еву из земли. У них рождались попарно мальчик и девочка. Первого мальчика они женили на второй девочке, а второго — на первой. Но Хабиль (Каин), у которого сестра была очень красивой, не захотел отдать ее за Абиля (Авель), убил его, и женился на ней сам. Труп брата он закопал на дне оврага, увидев, как ворона хоронит своего птенца» [156].

Есть еще один миф, примыкающий к рассказу о сотворении мира водоплавающей птицей — богиней-лебедью, матерью мира Умай. Мы изложим его в другой главе.

Воззрение о разделении природы на четыре великие стихии нашло отражение в другом мифе: «После сотворения мира Тейри спросил у воздуха: «Каким ты будешь?». Воздух ответил: «Каким пожелаю, таким и буду». Такой же ответ дала и вода, а земля сказала: «Какой пожелаешь, такой я и буду». И тогда Тейри сотворил человека из земли, и почтил ее» [140]. Этот миф, таким образом, отражает смыкание языческого мифа с библейско-кораническим, заканчивая ряд: лебедь достает землю со дна — из раковины появляются люди — сотворение их из земли.

Небесное происхождение, очевидно, приписывалось и животным, например, коням [см. гл. «Тейри»]: крылатый конь нарта Алаугана Гемуда появляется из моря, как и табун других крылатых коней, которых Алауган пригоняет домой и на которых нартаты, завершив свою миссию на земле — истребление чудовищ, улетают на небо.

Миф о небесно-морском происхождении жизни и земли превращается затем в миф о сотворении мира и человека Великим Тейри. Один из вариантов был приведен нами выше. Боги создают мир только своей волей, а потом владыка богов творит перволюдей — богатырей-нарттов. Восполнить пробел помогают другие сказания, в которых подробно описано, как Тейри сотворил кузнеца Дебета и даровал ему 19 сыновей-нарттов. Они и стали родоначальниками народа нарттов, отождествляемого со всем родом человеческим. Тело Дебета — из стали, кровь — из огня, ногти — из меди. Миф интересен еще и тем, что описывает время первотворения как время хаоса, катастроф: земля трясется, моря бурлят и обрушиваются на берега. Дебет от лица нарттов, семь лет отбивавших поклоны Тейри и Кайнару, молит их усмирить стихии. Когда Тейри творит горы и вбивает их в землю, как клинья, землетрясения прекращаются.

Выражение *«къалыубаладан бери, келеупеледен бери»*, означающее «с незапамятных времен, со времени она», пришедшее из турецкого, означает «со времени сотворения душ» и подразумевает кораническое представление о моменте, в который Всевышний сотворил души живых существ.

Особо следует отметить реликты древних представлений о мироздании как о теле животного или человека. Древнейшим из них, возможно, является представление о мире как об одном огромном коне. По записанным А. Н. Дьячковым-Тарасовым нартским сказаниям, Гемуда, конь нарта Алаугана, перешедший затем к его сыну Карашауаю, обладал способностью летать, плавать по воде

и под водой, питался железной рудой, находился в подземелье. Генджакешауай (второе имя Карашауая), после того, как Гемуда испытал его, подойдя к Гемуде, увидел, что «с боков коня подымались огромные орлиные крылья; хотел Генджакешауай поправить нахвостник — смотрит, вместо хвоста — длинный рыбий хвост» [46, с. 178–181]. О бытующем присловье «Голова коня — солнце» мы уже упоминали, как и о поговорке «Бык земли — ветер»; стало быть, земля представлялась коровой.

Еще одно звено в эволюции представлений о мироздании — представление его в виде огромного женского тела (см. гл. «Ажам»): ноги Ажам — земля, поясница — вода, дыхание — ветер, голова — огонь. На новом этапе развития представление о земле-корове и ветре-быке трансформируется в миф о браке земли-женщины и ветра-мужчины (или неба). Многочисленные примеры пережитков этого воззрения мы уже приводили (рождение Дебета, песня «Эрирей», в которой борозды названы «беременными» и т. д.).

Еще один вариант космогонического мифа был записан и переложен стихами В. Гатцуком в начале XX века. Очевидно, В. Гатцук намеревался составить сводное переложение всей кавказской Нартиады, поскольку в сюжет карачаево-балкарских сказаний вплетены детали из осетинского эпоса, а в тексте сказания о сотворении Дебета вместо Тейри фигурирует верховное божество адыгов Тха. Приведем отрывок:

Господин над богами, Тха великий, всемогущий,
Так сказал-подумал, озирая мир, им сотворенный:
«Вот мной создано небо — оно вышло из уст моих дыханья;
А по небу бродят тучи — то дым моей трубки;
И сквозь дым выются искры — блестящие, чистые звезды,
Вот — кругом земли — беспредельное море.
Повелел я — и быстрые реки зашумели,
Разлились по земле, что я сделал из клочка моей кожи,
Прорвались сквозь горы, что я сделал из осколка моей кости...
Дал земле я травы, из волос моих выросли деревья.
Вот летают птицы, рыщут вольные звери.
Неужели все это я оставлю эмегенам?
Все отдам на радость тем злым великанам,
Что из моей желчи против моей воли народились,
Назло мне по земле расплодились [46, с. 420].

Тейри создает Дебета, обучает его кузнечному делу, а его 19 сыновей приступают к выполнению возложенного на них богом дела — очищению земли от враждебных людям чудовищ. Заметим, что и здесь сказано, что земля окружена «беспредельным морем», и что Тейри творит мир из собственного тела, а для сотворения первочеловека Дебета отсекает часть своего золотого сердца (т. е., очевидно, солнца).

Единственное событие во всей карачаево-балкарской мифологии, о котором говорится, что оно произошло помимо воли Тейри, – это появление злых великанов-эмегенов из желчи бога. Творение мира из тела огромного первочеловека (или божества) – распространенный мотив мировой мифологии: по верованиям древних индийцев, он создан из расчлененного богами на части тела первочеловека Пуруши, в древнескандинавской мифологии боги создают мир из тела великана Имира.

Вполне вероятно, что и Тейри (Тенгир, Тенгри, Тангра) олицетворял собой все мироздание, и в древнем мифе говорилось о том, как другие, более древние божества, принесли его в жертву, создали мир из тела Тейри. Здесь же перед нами поздняя версия: Тейри сам творит мироздание из кусочков своего тела, как бы избавляется от него, постепенно мыслясь как божество бесплотное, вездесущее и всемогущее; в мифе о Кайнаре он создает мир одним своим решением, из чего и как – не сказано. В тексте В. Гатцука отметим еще и то, что человек (Дебет) – самое позднее живое существо на земле (как и в мифе о Кайнаре последними сотворены нартты); великаны-эмегены властвуют землей до их появления.

Если построить ряд вариантов мифа о происхождении людей, можно заметить последовательное снижение, изменение первомифа:

Люди появились на свет из морской (небесной) раковины – чокью-ракъ.

Дебет – сын бога неба и богини земли, люди – его потомки.

Дебет сотворен Тейри из части его сердца.

Дебет сотворен из стали.

Тейри сотворил людей из земли.

Дебет говорит о себе, что кровь его создана и влита богом воды, душу вложил в него сам Тейри, а пропитание дает ему бог земли; о нартах же сказано:

Все мы, нартты, – твоя кровь,

К нартам перешла частица каждой твоей жилки [76, с. 26].

Из этого можно заключить, что перволюди – нартты – образ и подобие самого Тейри. Дебет назван в этом мифе просто «нартским кузнецом», куящим для богатырей оружие, а в начале текста сказано, что Тейри сотворил нарттов как народ сразу, т. е. нартты – потомки самого Тейри, а не Дебета, который сам – лишь один из нарттов. Однако оба варианта происхождения нарттов здесь все-таки совмещаются, поскольку мольба Дебета начинается словами:

Тейри, сени кьулунгма, кесим да нарт улума! [76, с. 25].

Тейри, я твой слуга, а сам я – сын нарта (нара – солнца)!

Возможно, что в одном из подвариантов версии, изложенной В. Гатцуком, Тейри, творя мир из частей своей плоти, сотворил из нее и богатырей, а не только одного Дебета.

ЧЕЛОВЕК И ЕГО СУДЬБА

По данным языка, предки балкарцев и карачаевцев различали в человеке *тёнгек* «тело», *жан* «душу», *сюлдер* «дух». Как говорят информаторы, считалось, что у человека 444 кости; столько же кровеносных сосудов, другие доводят это число до 4440 [249, касс. За-1; 141]. Некогда тело человека, вероятно, уподоблялось дереву «агъач». Например, о стройном человеке говорят *ариу агъачлы адам* — букв.: «человек, имеющий красивое дерево» (человек красивого телосложения).

На первый взгляд кажется странным, почему в значении «организм» балкарцы и карачаевцы употребляют слово *чарх* «колесо». Например, человеку, мающему головную болью при злоупотреблении алкоголем, говорят с упреком: «*Чархынга жарашмагъан затны ичип нек кюрешесе да?*» — «Зачем пьешь то, что твой организм не принимает?». В родственном кумыкском языке *чарх* имеет значения «туша животного» и «ствол дерева»; это показывает, что и здесь мы имеем дело с уподоблением тела дереву. Значение же «колесо» термин, видимо, приобрел позже.

Полагали, что плоть дается человеку матерью, костяк — отцом. Говоря о том, в кого удался ребенок, родственник отца может сказать родственникам матери: «*Эт — сизники, сюек — бизники*» — «Плоть — ваша, а кость — наша» [48, с. 266]. При этом имеется в виду, что и характером он в отцовскую породу.

Многие болезни, по мнению балкарцев и карачаевцев, передавались через кровь, от родителей и предков. С этим же связано понятие *ызгъыл* «наследственность», «качество, унаследованное через кровь». Когда без видимой причины умирает ребенок (или детеныш животного), говорят: «*Бир аман ызгъылы болур эди*» — «Наверное, у него была плохая наследственность (что-то плохое унаследовал)».

Интересен взгляд на основу функционирования различных органов: в них якобы находилось особое масло, от количества которого зависело состояние, например, глаз или сердца. Долго горюющий человек говорит: *жюрек жауум тауусулду* «масло моего сердца иссякло»; *санга жилий, кёз жауум тауусулду* «от плача по тебе иссякло масло моих глаз».

Горе, переживания, скорбь, таким образом, рассматривались как нечто, требующее затрат этого «масла». Оно могло и разжижаться, терять свою питающую силу. В песне «Эрирей», исполнявшейся во время молотбы, говорится:

Эрирей а, ындыр хакъын тапмагъанны
Жюрек жауу да суу болады [158, касс. 17-1].

О, Эрирей, у тех, кто за работу на току должной платы не получает,
Масло сердца водой становится (разжижается).

Кстати говоря, плодородие почвы точно так же зависело, согласно народному убеждению, от количества в ней жер тымы «сока земли». В древние времена его было в почве много, потом он стал уменьшаться; великан, которого бог воскресил по просьбе нарта Сосурука, говорит, что они питались этим соком, сжав горсть земли в кулаке.

Думали, что в мозгу человека расположены три большие жилы. Если у человека постоянно болела голова, считали, что эти жилы ссохлись, и для лечения обкладывали голову больного сливочным маслом, чтобы оно, впитавшись, размягчило их [143]. В ушах человека находились, по мнению балкарцев и карачаевцев, два столба – кьулакь чигинжиле (ушные столбы), от положения которых зависело состояние слуха. Человек, слишком долго ожидающий ответа или слов собеседника, говорит обычно: «Айтырыгъынгы сакълай, кьулакь чигинжилерим аудула» – «От долгого ожидания твоих слов мои ушные столбы повалились (т. е. «я оглох от ожидания»)».

Отразилась в языке и эволюция представлений о душе, которая на ранних стадиях развития отождествлялась с одной из частей человеческого тела [85, т. 1, с. 414]. По некоторым поговоркам можно заключить, что в отдаленные времена сущностью живого, тем, что поддерживает жизнь в теле, считалась кровь: «Къаны жокъну – жаны жокъ» – «В ком нет крови, в том нет и жизни», «Къан чыкъды – жан чыкъды» – «Вытекла кровь – вытекла жизнь» [49, с. 227]. Поскольку все в человеке определяется душой, которая отождествляется с кровью, то о недобром человеке говорят: аман къаны барды «у него плохая кровь», или аман къанды ол «плохая кровь он».

Реликтом представления о душе как о чем-то эфемерном, в виде пара, дыхания является поговорка: «Жан деген – бир тылпыу» – «Душа (жизнь) – один выдох» (точнее, «пар при выдохе») [48, с. 226]. Сюда же относится анекдот о глупых сыновьях, которые, чтобы задержать душу в теле умирающего отца, задушили его. Может быть, анекдот был сочинен мусульманами в период принятия ислама, в насмешку над представлениями язычников о душе как о чем-то материальном.

В значении «душа» в карачаево-балкарском языке употребляются несколько слов – жан, ал, кёл, тин, ах, бус (мус), кьут, обозначающих семь ее частей, семь сил. Однако наиболее употребительным термином, имеющим значение «душа», является слово жан, возможно, являющееся основой глагола «пылать». Интересно, что все эти термины употребляются в разных сочетаниях и не могут подменять друг друга: например, если выражение «жаны чыкъды» (букв.: «его душа вышла») означает «он перепугался» или «он умер», то «кёлю чыкъды» (букв.: «его озеро вышло») означает «он разочаровался». Термин жан имеет и второе значение, которое присутствовало и в приведенных выше примерах, – «жизнь».

Трудно сказать, в каком органе, по представлениям предков балкарцев и карачаевцев, располагалась душа. Возможно, таковым вместилищем считалось сердце. Говорят: жүреги болгъан адам

«человек, обладающий сердцем», т. е. «мужественный»; *къара жүреккли* «с черным сердцем, подлый», *жүрексиз* «не имеющий сердца, трусливый»; и т. д. Характер человека определяется «качеством» его сердца: *жумушакъ жүреккли* «мягкосердечный, незлобивый»; *къаты жүреккли* «с твердым сердцем», т. е. «жестокий». Таким образом, сердце – средоточие эмоциональной жизни, оно определяет характер человека, оно же вещь: например, узнав о том, что случилась какая-нибудь беда, говорят: «Мое сердце знало». В сердце имелась, как считали, некая влага (то же самое «масло сердца»), наличие которой делало человека сострадательным. Рассказывая о горе, несчастье, говорят: «*Жүрегинде бир мылысы болгъан анга къараяллыкъ окъуна туюл эди*» – «У кого в сердце есть хоть немного влаги, не смог бы даже смотреть на это».

Вместилищем разума считалась голова. О глупом человеке говорят: *башы жокъду* «у него нет головы»; и наоборот, умного хвалят: *башы барды* «у него есть голова»; о том же поговорка: «*Жаш эсе да, башды*» – «Хоть и молод, но голова». Смелость отождествлялась с желчью (ёт), как уже говорилось.

Интересен термин *анг* «мысль, мышление»: *ангылау* «понимание», *ангсыз* «немыслящий, бестолковый». Это же слово входит в состав названий многих зверей: *жилян* «змея» – от *жыйыл* + *анг* (свертывающийся зверь), *жубуран* «суслик» – от *чубур* + *анг* (короткий, маленький зверь), *къаплан* «леопард» – от *къабы* + *ала* + *анг* (зверь с пестрой шкурой). В хакасском языке термин *анг* сохранил исконное значение – «зверь». В связи с этим можно высказать предположение, что мысль в чрезвычайно отдаленные времена представлялась в образе некоего зверька; это не лишено вероятия, поскольку человек должен был как-то представить себе эту неуловимую мысль, найти для нее образ.

Сохранились у балкарцев и карачаевцев и реликты представлений о том, что душа может находиться в другом месте, быть заключенной в нем. Особенно часто встречается упоминание о внешней душе в фольклоре – сказках и эпосе: душа эмегена может находиться в его мече или ножичке, который он хранит под чубом, и т. п. Смерть их может наступить, если сломать этот предмет или же использовать его; например, эмегена не берет меч нарта Сосурука, и он смог убить его только его же мечом. Дж. Фрэзер, анализируя эти представления, писал, что они возникли потому, что первобытные люди полагали, что поместить душу в другой предмет безопаснее, чем носить ее с собой, приписывая себе или другим такую способность [118, с. 654]. Возможно, что бытовавший запрет перешагивать через тень человека был вызван тем, что она рассматривалась как его двойник, или душа.

Еще один термин, восходящий к глубокой древности, поскольку он имеется во всех тюркских языках, а также в корейском, – *къут*. Как показывают исследования Р. Г. Ахметьянова, значения этого слова широко варьируют: «амулет», «душа», «дух», «счастье», «благополучие», «уют», «небесная благодать» и т. д. [18, с. 34–36].

Чтобы выяснить те значения, которые термин имеет в карача-

ево-балкарском языке, приведем некоторые примеры. О сильно испугавшемся человеке говорят: *бети-къуту кетди* «побледнел и лишился къут-а»; о невзрачном: *къутсуз* «неимеющий къут-а». Термин *къудурет* применяется при описании прекрасного пейзажа и означает «великолепие, мощь». По этим примерам можно сделать вывод, что термин *къут* означает «благодать, жизненная сила»; это то, что присуще не только человеку, но и природе, разлито в ней, все оживляет и всему дает силу. В этнографической литературе ее называют чаще всего полинезийским словом *мана*. В языках североамериканских индейцев она именуется *оренда* или *вакан*, у иранских народов — *фарн* и т. д. [102, с. 410]. Поговорка: «*Къыз ёссе — юйге жут, жаш ёссе — юйге къут*» — «Дочь вырастет — дому нужда, сын вырастет — дому счастье» [48, с. 225]. От этого же термина образованы названия женского и мужского половых органов, вероятно, они и рассматривались как вместилища къут-а людей.

Представление о двух параллельно существующих мирах (если рассматривать модель мира по горизонтали), в которых все противоположно, уже отмечалось. Но и в вертикальном измерении мужское и женское также соотносятся с разными стихиями — поскольку легкое считалось верхом, тяжелое — низом (тело Ажам). Это и имеется в виду в поговорках: «*Эр киши — от, тиширыу — суу*» — «Мужчина — огонь, женщина — вода» [48, с. 178]; «*Эр киши — жел, тиширыу а — жер*» — «Мужчина — ветер, а женщина — земля» [139, 141]. Женское рассматривается как низ, тяжесть, мужское — как верх, легкость.

Стремление космозировать мир в сознании приводило к созданию представлений об иерархии в природе, и в этой иерархии человеку отводилось свое место — между богами и животными. Характерно, что вопросительное местоимение *ким* (кто) применяется только к человеку; по отношению к животным употребляется местоимение *не* (что), несмотря на то, что наличие души признается и у них.

Человек, таким образом, в представлениях, относящихся, конечно же, к эпохе развитой мифологии — поскольку на стадии тотемизма, скажем, такой границы не было, — отделяет себя от животного и тем более от растительного мира. Об этом же говорит поговорка «*Мал тейриси адамды*» — «Бог скота — человек» [48, с. 79]. Замечательно выражено это стремление к упорядочению сущего, к иерархизации мироустройства в следующем мифологическом тексте:

*Юйюрню аллахы — ата,
Атаны аллахы — бий,
Бийни аллахы — тейри,
Тейрини аллахы — таула,
Тауланы аллахы — жауун,
Жаунну аллахы — булут,
Булутну аллахы — Шибля,
Барыны да аллахы — кюн.*

Бог семьи – отец,
Бог отца – князь,
Бог князя – небо,
Бог неба – горы,
Бог гор – дождь,
Бог дождя – облако,
Бог облаков – Шибля,
Бог всего – солнце.

[158, касс. 3а–2].

В тексте, как мы видим, отложились разновременные влияния: например, в значении «бог» употреблено не *тейри*, а мусульманское *аллах*; но архаическая основа все же проглядывает отчетливо. Горы названы «богом неба», видимо, потому, что, как уже отмечалось, по древним представлениям, небо опиралось на них. Несмотря на упоминание божества грозы Шибли (Элии), богом всего названо древнее божество – солнце. И люди, и даже антропоморфные олицетворения стихий – боги поставлены ниже самих природных явлений и объектов.

Суммируя все сказанное до сих пор и приводя все данные к одному итогу, можно сказать, что вся цепь представлений о творении природы выглядела бы следующим образом:

Древнейшее существо – богиня-лебедь, мать мира Гумай (Гу-бай), достала из вод мирового океана землю, которая росла и превратилась в мировую гору. Из мировых вод появились орел, бык, козел и лиса, из раковины вышли люди (см. ниже «Основной миф»).

Поздний вариант:

Мир возник из плоти съеденного орлом быка; из плоти Эрирея, принесенного в жертву Тейри (см. «Основной миф»). Третий, самый поздний: мир возник из плоти самого Тейри: сначала появились на земле птицы и звери, затем драконы, затем эмегены, а чтобы истребить их, Тейри создал людей-нартов, которые, в свою очередь, сменились теперешними людьми. Итак, человек появляется последним во всех трех, связанных между собой, вариантах мифа о сотворении мира.

Перейдем теперь к анализу представлений карачаево-балкарцев о судьбе. Наряду с заимствованным арабским термином *къадар* для понятия «судьба, рок» употребляется свой термин *жазыу* «предначертание» – вера в то, что богом предназначено все, что случится с человеком в его жизни и что обязательно сбывается в свой срок. Ср. народные афоризмы: «Адамны ачыр жазыуу жетсе, жатхан жеринден туруп кетер» – «Когда человеку пришел предначертанный срок испытать горе, он и с постели встанет и уйдет». О человеке, погибшем трагически, говорят: «Жазыуу алай болур эди» – «Таково, видно, было его предназначение». Судьба, рок – могущественная сила, противостоять которой невозможно так же, как и избежать предначертанного.

В сказках часто описывается, что герою предсказывают его судьбу, различные тяготы, которые ему предстоят, и он не пытается их избежать; если же попытается, то это как раз приводит к предсказанному результату. Например, в легенде «О происхождении акъсьоек» («белой кости, знати»), записанной Н. П. Тульчинским в Хуламе, рассказывается, что один набожный и благочестивый старик, ухаживая за кладбищем, нашел череп, на котором была надпись: «При жизни мой обладатель погубил сто душ и мне, мертвой голове, роком предопределено погубить тоже сто душ...» Чтобы предотвратить это злодейство, старик бросил череп в костер. Череп сгорел весь, за исключением небольшой части, которая от жара становилась белее и белее. Тогда старик истолок эту часть в порошок и отдал на хранение своей единственной дочери. Когда он уехал на поклонение в Мекку, дочь, сильно заболевшая, полагая, что порошок этот — яд, чтобы прекратить свои мучения, развела его в воде и выпила, но не умерла, а совершенно выздоровела, и, к ее ужасу, забеременела. Вернувшийся отец поверил ее объяснению. Она родила прекрасного мальчика. Его отдали учиться в город, где жил царь.

Однажды мальчишки поймали в реке золотую рыбку и понесли ее в подарок царице, но та отказалась взять ее, ибо она поклялась не видеть, кроме мужа, не только мужчин, но и животных мужского пола (рыбка была самцом). Узнав о ее отказе, рыбка выпрыгнула высоко над чашкой с водой, шлепнулась обратно и умерла. Царь велел своим ученым к определенному сроку объявить ему причину смерти рыбки, иначе он прикажет казнить их. Мальчик, спасая своего учителя, вызвался ответить на этот неразрешимый вопрос и наедине сказал царю, что лицемерная царица, как сказала ему рыбка, развратничает в своем дворце с юношами, переодетыми в женское платье. Число юношей было сто. Рыбка не смогла перенести лицемерия, проявленного ею, потому и умерла. Сказанное подтвердилось, царицу и юношей казнили. Предначертание, таким образом, сбылось, а мальчик стал старшиной народа. От него пошли знатные фамилии, белая кость [46, с. 265–268].

Однако было бы ошибкой думать, что подобный фатализм полностью заглушал активность, которой требовала жизнь. Часто употребляемая поговорка говорит об этом: «Аллах адамгъа: «Сен мадар этсенг, мен къадар этерме», — дейди» — «Аллах говорит человеку: «Если ты будешь творить способы (жить), я буду творить твою судьбу». Судьба рассматривается как неотменяемые решения и неизменяемые пути, по которым предопределено двигаться жизни человека и даже божеств (вспомним жалобы Апсаты на гибель Тегея) — судьба как решение Тейри, его предначертание. Изменить его нельзя, но можно принять как движение и путь к неведомой цели, и искать способы преодоления препятствий, переживать их. Понятно, что взгляды на судьбу изменялись, и мы говорим о разновременных точках зрения и чувствования, тем более, что понятие о судьбе было, вероятно, поздним постижением, связанным с понятием времени и философской рефлексией по поводу причин тех или иных событий и их взаимосвязи.

Непосредственно в мифологии балкарцев и карачаевцев, как мы видели, если иметь в виду ее древние пласты, причины событий — это решения богов, их воля (казнить или миловать, дать добычу и урожай или лишить их и т. д.). Позже возникает представление о богах как существах моральных, регулирующих жизнь и наказывающих за отступление от установленных норм. События в таком представлении еще не связываются в единую цепь, запрограммированную высшими силами, что и было бы судьбой, роком, и представляются хаотическим, большим или меньшим количеством поступков и решений. Для того чтобы сложилось понятие судьбы, человек должен был осознать себя личностью, стоящей в центре времени, у которой есть прошлое, настоящее и будущее, и задуматься о цели своего существования, а поскольку он считает себя творением Бога — и о причинах, по которым он сотворил людей. И такой вопрос и ответ даны как раз на стыке мифологии и эпоса: людей (нартов) сотворил Тейри, для того, чтобы они служили ему, истребили на земле чудовищ, искоренили зло и властвовали на земле, составляя, таким образом, среднее звено между богами и животными.

У богов нет прошлого. Нарты же (или их прародитель Дебет) сотворены, перед ними была цель, они, достигнув ее, возвращаются на небо. Их судьба (как и судьба каждого из главных героев эпоса) прослежена от рождения до смерти (бессмертия). Они наделены множеством индивидуальных черт и в зависимости от обстоятельств меняются, проявляя различные черты характера. Суммируя, можно сказать: человек, каким он предстает из мифологических текстов, мыслит себя полностью зависимым от воли Тейри, как высшей инстанции, определяющей его судьбу; но зависимость человека от прочих богов, т. е. от стихий природы, чьими олицетворениями они являются, чисто материальная, он просит у них только материального преуспевания, помощи в конкретной, практической деятельности — не больше.

Но поначалу, поскольку все одинаково зависимы, и задача только в том, чтобы иметь пропитание и потомство, а это зависит от богов и не требует активности человека — то нет и личности. Личности во всей своей мощи и разнообразии характеров появляются в эпосе, чье начало связывается, как мы видели, с началом железного века, с уменьшением зависимости человека от природы, а стало быть, с возрастанием его активности во всех сферах деятельности. Возросшая уверенность человека в своих силах отражается в эпосе достаточно ярко: нарты побеждают не только различных страшилищ, но и убивают сына бога ветра, Ёрюзбек убивает небожителя Фука и пр.

Может возникнуть вопрос: развитие мифологии с возникновением эпоса не закончилось, они всегда сосуществовали — почему же отраженные в них воззрения столь различны? Ответ заключается все в том же разделении человеческой практики на две сферы: свободную и зависимую (Ю. И. Семенов). Ни в одну эпоху человек не был полностью свободным в своей деятельности, практические успехи приводили только к расширению свободной сферы, одним из последствий чего и явилось возрастание самоуважения личности,

отраженное в эпосе. Сохранение же сферы зависимой обусловило сохранение мифологии. Власть природы над людьми всегда оставалась достаточно большой, чтобы человек смог почувствовать себя полностью независимым от нее. И если мифологические тексты – восхваление богов, лесть перед ними, мольбы и просьбы (нартты тоже начинают с мольбы о прекращении землетрясений), то эпос – прославление деяний человека, его мужества и силы, его героического сопротивления как мощи стихий, так и насилию со стороны врагов-людей.

ВЕРОВАНИЯ, СВЯЗАННЫЕ С ПОГРЕБЕНИЕМ И МЕРТВЕЦАМИ

До недавнего времени балкарцы и карачаевцы сохраняли многочисленные пережитки языческих верований, связанных с погребальным обрядом и почитанием предков. Причем объектом почитания в них являются сами мертвецы, а не их души, мертвые, которые продолжают существование в другом мире, – т. е. сохранялись реликты еще доанимистических представлений. Как убедительно показано Ю. И. Семеновым, возникновение представлений о живых мертвецах было связано с осознанием той опасности, которая исходила от трупа, – осознания практического, что вызвало необходимость предпринять меры для нейтрализации вредного влияния трупа – закидывание его ветвями, камнями, засыпание землей и, наконец, погребение. Впоследствии, когда реальная опасность, исходящая от трупа, стала осознанной, труп стал рассматриваться как предмет, обладающий отрицательным магическим влиянием, как вредоносный фетиш. Именно с этим осознанием и связывает Ю. И. Семенов появление веры в наличие у вещей способности влиять на жизнь и деятельность человека. «Не исключена возможность, что труп вообще был первым фетишем» [102, с. 406].

Поскольку осознать реальный, действительный смысл опасности, исходящей от трупа, первобытные люди не могли, она стала рассматриваться как результат злобы мертвеца, его действий, направленных против живых, а сам он – как продолжающий посмертное существование в другом, смежном – или, поскольку мертвых погребали, – в подземном мире. В результате сложилось воззрение, по которому о мертвых надо было позаботиться, снабдив их всем необходимым для жизни в ином мире, обычай класть в могилу предметы, которыми пользовался покойный при жизни и т. д.

Старожилы еще помнят, как балкарцы и карачаевцы считали обязательным класть вместе с покойником его чашку – иначе, как они думали, покойник будет являться живым, докучать им, как и в том случае, если не положить на могильный холмик прут, которым снимали мерку с мертвого перед тем, как копать могилу [141, 153]. После того, как насыпали могильный холмик, его поливали водой, веря, что, когда просочившаяся вода капнет мертвому в ухо, он

просыпается и, придя в себя, плачет в могиле. Очевидно, смерть рассматривалась предками балкарцев и карачаевцев как состояние сна или обморока перед тем, как начать новую жизнь в загробном мире (*мыртты*). Обычай класть мерку на могилу и поливать ее водой соблюдается и сейчас. Сохранение веры «в живого мертвеца» даже в начале XX века отмечал Вильгельм Прёле: «Карачаевцы не верят, что мертвец приходит напугать кого-либо, они верят в то, что он приходит проводить свою семью» [46, с. 294].

Мертвые предки продолжают, таким образом, беспокоиться о своих близких и после смерти. Подобное представление и культ предков в целом не могли сложиться, как считает И. А. Кривелев, раньше, чем возникли соответствующие социальные условия – т. е. до того, как в реальной жизни возрастная группа старейших приобрела особое значение, стала хранителем жизненного опыта многих поколений [55, т. 1, с. 37]. Высокое положение старших по возрасту и их почитание остаются таковыми и после их смерти. Предки продолжают опекать и заботиться о живых потомках, а те, в свою очередь, продолжают кормить и почитать их, и спрашивать у них совета и помощи.

Культ предков был зафиксирован у балкарцев известным русским ученым М. М. Ковалевским, описавшим обряд поминок, справлявшихся в строго определенное время – ежемесячно в пятницу вечером. Обряд назывался *чэк* (см. выше). В ночь перед поминками приготавливали деревянное чучело, на которое надевали платье умершего, сажали его в кругу семьи у очага, подносили ему пищу и жаловались на свои несчастья. Затем все выходили из дому, чтобы покойник мог поесть в одиночестве, и, возвратившись, отведывали угощение хозяйки, затем устраивали скачки [цит. по: 11, с. 159].

Можно предполагать, что первоначально чучело покойника находилось у очага постоянно, а не устанавливалось перед днем поминок. Возникновение выражения *тыпыр патчах* «царь очага», возможно, связано с этим обрядом. Ленивого, малоподвижного человека и сейчас бранят: «*Не олтураса, тыпыр патчахча?*» – «Что ты сидишь, как «царь очага»?». М. М. Ковалевским была отмечена и тесная связь культа предков с культом очага, огонь в котором должен был поддерживаться постоянно; каждая семья имела определенный день в году, в который нельзя было передавать огонь из очага никому постороннему, «дабы не приобщить их к одному домашнему культу со своим двором» [42, с. 557]. Согласно сведениям К. Г. Азаматова, огонь в другое время передавали, если он еще горел, но как только угли подергивались золой, старались вежливо отказать [65, с. 159].

Одним из элементов культа предков и связанного с ним почитания очага был культ очажной цепи (*сынжыр*). Как и у других народов Кавказа, эта цепь считалась величайшей семейной святыней, символизируя, как и сам очаг, связь с предками. Всякого, кто выбросил бы цепь, ожидала месть всего рода, и наоборот, даже кровник, который, незаметно пробравшись в дом, успевал схватиться за нее, избавлялся от мести. Если не верили в правдивость сказанного,

говорили: «Поклянись, взявшись за цепь» [157]. Невеста, впервые введенная в дом жениха, также должна была коснуться надочажной цепи – в знак того, что она переходит под покровительство предков этой семьи, «готова слиться воедино с этим очагом» [цит. по: 11, с. 159]. Очаг и надочажная цепь, кроме того, символизировали единство семьи. Недаром для обозначения семейной общины употребляли выражения: *бир от жагъа* «один очаг», *бир от жагъагъа къарагъанла* «смотрящие на один очаг» [11, е. 158].

Обычай ставить изображение покойника в ночь поминаения зафиксирован у осетин. Ночь эта называлась у них *марты ахсав* «ночь мертвецов» [44, с. 65]. У киргизов было широко распространено представление, что душа умершего мужчины в течение года находилась в его изображении (*тул*), которое оставили на мужской половине юрты [26, с. 14]. У балкарцев и карачаевцев *тул*, *тул къатын* означает «вдова».

Как уже говорилось, годовые поминки отмечались в ночь весеннего равноденствия и совпадали с праздником «Голлу». Эту ночь балкарцы и карачаевцы называют «*нарт къопхан кече*», букв.: «ночь вставания народа нартов». На вопрос о том, почему эта ночь называется именно так, мнения информаторов не совпадают. Одни считают, что речь в данном случае идет не об эпических богатырях-нартах, а обо всех предках, и что слово *нарт* имеет этот смысл [145, 152].

Некоторые данные вроде бы подтверждают данное мнение. Пословицы и поговорки называются у балкарцев и карачаевцев *нарт сёзле* «нартские слова». Но, возможно, термин надо переводить как «предков слова», или «мудрые слова». Характерно, что удачно, к месту приведя пословицу или поговорку, балкарцы и карачаевцы часто добавляют: *бурунгулуканы ётюрюк сёзлери болмагъанды* «у древних не было лживых речений». Естественно, что понятия «предки» и «мудрость» тесно связаны.

Приведем несколько других пословиц и поговорок, в которых слово *нарт* имеет указанные значения: «*Къарт болурса — нарт болурса*» – «Станешь старым – станешь мудрым»; «*Къартны сёзю — нарт*» – «Слово старца – мудро» (в данном случае перевод передает только банальный смысл, теряя заложенное в пословице созвучие *къарт — нарт* «старик – мудрый»); «*Къартха сорма — нартха сор*» – «Не спрашивай у старого – спрашивай у мудрого» [48, с. 188]. О человеке, который к месту и не к месту любит рассказывать древние истории, легенды и т. п., говорят: «*Нартдан сёлеше турур*» – букв.: «Опять говорит из (времени) нартов» (т. е. о прошлом).

Но все же, если принять во внимание некоторые данные, указанные значения, видимо, явление вторичное. Во-первых, у родственных народов: волжских татар, башкир, чувашей – существовал праздник *нардуган*, отмечавшийся в дни зимнего солнцестояния. «Жизненный смысл *нардугана* везде сводился к веселому времяпровождению молодежи в самое темное время года, при этом никакая религиозная этика не соблюдалась».

Во-вторых, по мнению В. Г. Егорова, слово *нардуган* (*нарту-*

ган) состоит из монгольского *нар* «солнце» и общетюркского *туган* «рождение, рожденный». Смысл слова, таким образом, «рождение солнца» [18, с. 61].

Полностью соглашаясь с этим мнением, все же думаем, что слово *нар* — не только монгольское и что в отдаленную эпоху так же именовали солнце и тюркоязычные народы. Это вполне вероятно, если учесть, что и монголы и тюрки входят в одну, алтайскую, семью языков. Следы такого именования солнца в тюркских языках сохранились, например, в турецком *нар* «огонь», в казахском *нарт* «красный». Возможно также, что само слово *нар* не что иное, как общетюркское *янар* «горящий», с выпадением начального гласного.

Не исключено, что современное название солнца в тюркских языках (*кюн*, *гюн*, *кёй* «пылающее») появилось в результате того, что древнее именование солнца — *нар* — подверглось табуации. Карачаево-балкарское *нарат* «сосна», вероятно, состоит из того же корня *нар* (*янар*) и от «растение» = «горючее растение».

И у тюрков Поволжья, и у балкарцев и карачаевцев эти праздники приурочены к особым датам: дню зимнего солнцестояния и дню весеннего равноденствия, что не может быть случайностью. Поэтому правильнее будет, на наш взгляд, переводить карачаево-балкарское *нарт къопхан кече* не как «ночь вставания нартов», а как «ночь вставания солнца» (*нар къопхан кече*). Может быть, именно поэтому слово *нарт* в этом выражении употреблено в форме ед. числа (обозначая собирательное множество), из-за чего и получается перевод «ночь вставания народа нартов», а не просто «нартов». Если бы это слово имело в этом выражении значение «предки», оно звучало бы как *нартла къопхан кече*. Таким образом, мы пришли к выводу, что и праздник тюрков Поволжья (татар, башкир, чувашей), и карачаево-балкарское поверье и обряд восходят к одному и тому же древнему празднику воскресения солнца, разойдясь в датах его празднования.

Косвенным свидетельством того, что это был праздник «рождения солнца», является обряд гадания на кольцах у волжских татар, проводившийся в дни *нардугана*: несколько девушек опускали в кувшин с водой свои перстни и пели: «Пусть мой *нардуган* будет *нар* (т. е. солнечным. — М. Д.), внутри его пусть будет светло». Касимовские татары, кроме того, праздновали *нардуган* и в дни летнего солнцестояния [18, с. 62–63]. Очевидно, что кольца девушек символизировали солнце. То, что их опускали в воду, имеет объяснение в карачаево-балкарском представлении о том, что солнце после заката опускается в море, окружающее всю землю, охлаждается и восходит снова [11, с. 147.].

Видимо, впоследствии, когда значение слова *нар* было утрачено, а поминально-похоронный обряд сохранился, название ночи весеннего равноденствия стало связываться в сознании балкарцев и карачаевцев с богатырями-нартами, предками. В начале века этнограф Г. Ф. Чурсин записал со слов сказителя-дигорца: «Когда-то у солнца были дети, богатыри Нарты». Комментируя это сообщение,

В. И. Абаев высказал мнение, что «слово НАРТЫ образовано от монгольского НАРА – солнце с добавлением осетинского аффикса мн. числа -та» [7, с. 75].

Но, как читатель мог убедиться, нет никакой необходимости прибегать к материалам монгольского языка, думая, что термин *нарт* появился только после нашествия монголов в середине XIII в.; он существовал задолго до них. И детьми солнца (Дебета Златоликого) нарты являются только в карачаево-балкарской версии Нартиады. Сам термин образован от общетюркского *янар* («пылающее, горящее, огонь», т. е. «солнце») с прибавлением аффикса -ты (-лы) = «солнечный, солнцевик». В форме мн. числа термин звучал бы как *янартыла, нартыла*. С выпадением слабого безударного *ы* термин приобрел современное звучание *нартла*, в ед. числе – *нарт*.

Против монгольского происхождения термина говорит и другой факт. Имя главного героя осетинского эпоса – *Батраз* – В. И. Абаев считает монгольским вариантом имени асского предводителя (XIII–XIV вв.), которого грузинская хроника называет *Ос-Бакатаром*, что, по мнению В. И. Абаева, означает «богатырь осский (осетинский)»; во времена монголов он воевал с Грузией и взял крепость Гори [7, с. 84].

Отметим сразу несколько несообразностей. По законам и монгольского, и осетинского языков определение стоит впереди определяемого. Зачем было монголам переворачивать слово, нарушая законы своего языка? Зачем нужно было осетинам заимствовать имя своего же предводителя через монголов – и опять-таки в форме, не свойственной своему языку? К тому же имя это в форме *Патерас* встречается еще в эпиграфических памятниках, относящихся ко временам до нашей эры. Разве монголы пришли в Причерноморье еще до нашей эры? К тому же осетины называют асами (*ассиаг, ассон*) не себя, а балкарцев [5, с. 157], как и в обращении друг к другу аланами именуют себя не осетины, а балкарцы и карачаевцы, причем независимо от возраста, пола и количества людей, к которым обращаются. К тому же объяснение имени *Батыраз* с карачаево-балкарского отменяет всякую необходимость прибегать к этимолого-историческим ухищрениям: *Батыраз* означает «смелый ас».

Но вернемся к нашей теме. Один из информаторов, утверждая, что речь в этом поверье идет не о нартах, а о мертвых вообще, говорил, что его отец якобы сам наблюдал воскресших мертвецов и рассказывал об этом так.

Ночь, по его словам, была очень ясная, лунная. Он ехал на коне по берегу Баксана, вдоль стены, которая огораживала сенокосный участок, когда вдруг заметил отчетливые силуэты всадников, вереницей как бы плывших в воздухе в сторону гор. На каждом коне сидели по два человека – мужчина и женщина. Пара, ехавшая последней, замешкалась. Когда он взгляделся, то заметил, что мужчина слез с коня, чтобы подсадить женщину в седло. Никаких могил в этом месте не было, и с какой стороны появились всадники, отец информатора не знал [145].

Можно думать, что жизнь мертвых мыслилась как продолжение

их земной жизни, как ее подобие: воскреснув (точнее сказать, появившись в этом мире еще раз, на одну ночь), мертвые едут на конях вдвоем, муж с женой. Возможно, здесь отразился и обычай предков балкарцев и карачаевцев хоронить покойников с конем.

Некоторые информаторы говорят, что мертвые встают из могил в самую ясную летнюю ночь года (существует выражение «Какая ясная ночь — как ночь вставания нартов»). Человеку, которому случится в это время быть возле кладбища, якобы слышатся голоса птиц, мяуканье кошек, вой собак. Полагали также, что покойники собираются возле дома, в котором скоро кто-то умрет [147].

Невинно убитых балкарцы и карачаевцы считали святыми, как и их могилы. Рассказывают, что некий Ашамиш был убит кулом (крепостным) князем Мисаковых за отказ выдать за него сестру. Умершего насильственной смертью (как и пораженного молнией) хоронили на месте убийства, и Ашамиш был похоронен возле поселка Туурахабла. Хаджи Асланмырза Абаев, совершая утром намаз, увидел, что могила Ашамиша якобы излучала голубое сияние. После этого она стала считаться святыней, рядом похоронили еще троих погибших. Около этих могил молились и оставляли жертвоприношения [156].

Не чужда была балкарцам и карачаевцам и идея посмертного воздаяния за совершенные в жизни недобрые дела. Согласно народным верованиям, души добрых людей обитают в раю, в облике ангелов, как прекрасные птицы, вольные, свободные, а души подлых людей, убийц и насильников горят в адском пламени, или, не в силах покинуть землю, по ночам выходят из могил в образе черных свиней и, хрюкая, мечутся по кладбищу, не находя себе успокоения [138, 143]. По другому поверью, такие люди по ночам пасут на кладбище черных свиней. В нартском эпосе Шырдан, проклиная нарта Нёгера, убившего его сына, говорит:

*Ай, гудучу Нёгер, ит Нёгер,
Обалада къара тонгуз кют, Нёгер! [73, с. 227].*

*Ай, вор Нёгер, собака Нёгер,
Чтобы тебе на кладбище черных свиней пасти, Нёгер!*

Из поверий, связанных с мертвыми, укажем еще на одно, приведенное И. М. Шамановым. «Многодетные матери, — пишет он, — брали нитку из савана или же вырезали маленький кусочек ткани из одежды покойника, прожившего долгую и благополучную жизнь, и, зашив его в сафьян, пришивали в качестве амулета к одежде ребенка» [132, с. 84]. Долголетие рассматривалось, таким образом, как некое качество, которое может передаваться другому, в данном случае через одежду.

Интересны сведения, которые содержатся в старинных песнях-плачах (кюй).

Ай кетсе, жарыгы да кетеди,
Ай, табу, табу!
Ар кетсе, кыатыны да кетеди,
Ай, табу, табу!

Когда уходит месяц, уходит и его свет,
О благодарение, благодарение!
Когда уходит муж, уходит и жена,
О благодарение, благодарение!

* * *

Жия кьобуз сокъмаз, кылы жокъ эсе,
Арба да бармаз, ал чархы жокъ эсе,
Къатын да жарымаз, эри жокъ эсе,
Сыйы болмаз, биргесине кетмесе (КММ, с. 75).

Скрипка не играет, если у нее нет струн,
И арба не сдвинется, если нет передних колес,
И женщина не процветет, если у нее нет мужа,
Не будет ей чести, если не уйдет вместе с ним.

Из этого можно заключить, что в какие-то отдаленные времена вдовы после смерти мужа обязаны были последовать за ним, т. е. кончить жизнь самоубийством; в какой форме — неясно.

Не менее интересно то, что говорится в песне-плаче по какому-то уважаемому, авторитетному человеку; текст целиком повествует о посмертной судьбе. В ней выражается надежда, что иной мир, который он избрал, окажется лучше, чем этот мир и что когда-нибудь они встретятся там, питаемые матерью-землей. Но исход может оказаться и иным; обращаясь к умершим, плакальщица говорит:

Сынатмагъыз, кыайтып, бизге быллайны,
Сизни мында киши сакълап турмайды,
Анда туруп, ёзенлеге барырсыз,
Тейрилеге тобалыкъла салырсыз.

Не дайте нам, вернувшись, вновь испытать такое,
Здесь вас никто не ждет,
Обитая там, будете ходить в долины,
Будете богам приносить покаянные дары.

Имеется в виду, что пережить еще раз смерть близкого человека слишком тяжело. Но далее говорится и о том, что будет, если душа покойника все же возвратится в этот мир:

Бу жерлеге сен жангыдан келгенде,
Алтын Хардар жангы жашау бергенде,
Не, кыуш болуп, бийиклеге учарса,
Не, сабанчы болуп, сабан агъач тутарса! (КММ, с. 76).

Когда ты вновь придешь в эти места,
Когда Золотой Хардар одарит тебя новой жизнью,
Ты, или в птицу обратишься, взлетишь ввысь,
Или, став пахарем, будешь ходить за плугом!

Очевидно, идея реинкарнации (переселения душ) не была чужда предкам карачаево-балкарцев; смерть мыслится просто переменной оболочкой, причем душа покойника может вселиться в животное или птицу, но может и вновь оказаться в теле человека. В этих же песнях-плачах упоминается имя бога смерти — *Аламан* («отнимающий»); в одном из нартских сказаний он именуется *Кюйсюз теири* «безжалостный бог». Спутником Аламан является пес, вой которого предвещает чью-либо смерть, как и крик Аламана предвещает несчастье. Само божество названо *жут* «алчным» (КММ, с. 76).

* * *

Не представляется возможным сказать, насколько широко бытовал у балкарцев и карачаевцев культ вождей. Отметим только, что в прошлом особым почитанием пользовался склеп карачаевского князя Камгута Крымшаухалова, прославленного воина. Склеп находился на правом берегу Баксана, напротив развалин аула Эльжурт. Народ верил, что «Камгут, находясь в гробу, оставался живым. В случае опасности для местного населения, он внезапно появлялся на коне, отражал врага и снова возвращался в склеп. Причем каждый, кто проходил мимо его гробницы, обязан был оставить что-нибудь возле нее» [28, с. 74–75]. Х. Х. Биджиев считает, что возникновение многочисленных склепов на территории Карачая и Балкарии не в последнюю очередь объясняется стремлением феодальной верхушки придать своей власти больший авторитет, и отмечает, что культ вождей широко бытовал у тюркских народов средневековья, в частности, среди населения Хазарского каганата и в Дунайской Болгарии [28, с. 83].

Легенду о князе Камгута приводит и З. М. Улаков. Камгут, как говорится в ней, умер от оспы. Его похоронили вместе с конем и оружием. В случае нападения врагов стоило кому-нибудь, подойдя к его склепу, крикнуть:

*Тур, Къамгъут-бий, турур заманынг болгъанды,
Бахсан тары жау аскерден толгъанды!*

*Вставай, князь Камгут, пришло время тебе встать,
Ущелье Баксана заполонило вражеское войско! —*

как князь вылетал на своем коне из склепа, громил врагов и снова возвращался в гробницу. Но однажды какой-то глупец нарочно вызвал Камгута, подняв ложную тревогу. С тех пор воин на зов являться перестал [31, с. 66].

Сохранились разрозненные сведения о том, как хоронили людей в древности и в относительно недавнее время. В эпической песне о князе Ачее, престарелом предводителе нарттов, погибшем в бою от вражеской стрелы, говорится:

*Эй, бий Ачейни таш мишертеге салалла, дейди, ой,
Эл-эллеге да къара къуугъунла баралла [156].*

Эй, князя Ачея в каменную гробницу кладут, говорят, ой,
К селам горевестники мчатся.

Само слово *мишерте* означает «деревянный сруб» – от архаического тюркского слова *мише* «дерево» [39, с. 25]. Видимо, в какое-то время могилы стали обкладывать не деревом, а камнем, но термин *мишерте* продолжал бытовать и дальше в значении «могила, обложенная каким-либо материалом».

Один из информаторов говорил, что еще на его памяти покойников хоронили, завернув в камышовые или тростниковые циновки (*жеген*), приведя при этом песню, повествующую об эпидемии холеры, от которой погибло много народу в Безенгийском ущелье. В ней говорится:

*Ариу къызланы, чачлары тѣгюлюп,
Келтирип узунлата эдиле жегеннге [151].*

Красивых девушек с распущенными волосами
Приносили и клали на циновки.

К глубокой древности относится обряд, описанный также в эпосе: «Нарт, погибший в битве с врагами, становился одним из приближенных Тейри. О его могиле нартты заботились, не забывали. При каждом жертвоприношении на могильный холм приносили и клали его долю мяса. До пятого года возле могилы ежегодно в месяце *хычауман* приносили в жертву и съедали белого жеребца. Потом, став в круг, плясали вокруг нее. В знак того, что и они будут смелыми, не отступят перед врагом, клялись богами Неба, Земли, Воды и Огня» [252]. В этом же сказании говорится, что по воле *Жер тейриси* (бога Земли) в могиле такого батыра летом было прохладно, зимой тепло и светло.

Отметим еще несколько обрядов, связанных с погребением. Перед похоронами балкарцы и карачаевцы в языческие времена приносили в жертву скот, варили бузу и *сыра* (черное пиво). Пришедшие на похороны совершали поминальную трапезу. Затем отваренную голову жертвенного животного выставляли в качестве мишени, и мужчины стреляли по ней. Того, чья пуля (а ранее стрела) попадала в лоб головы жертвы, одаряли одеждой покойного. Смысл состязания заключался в том, что, по народному убеждению, болезнь, от

которой умер этот человек, пораженный пулей, более не вернется в это село, а также что грехи покойника будут рассеяны. Очевидно, считали, что со смертью человека его болезнь и его грехи переходят в жертвенное животное.

В поминальную трапезу обязательно входило то блюдо, которое в последний раз отведал покойник. Лучшей одеждой (обычно шелковой) покойниц одаривали самых искусных плакальщиц, отдавали им также пояса и серебряные пуговицы.

С особым почетом, как уже говорилось выше, хранили пораженных молнией, а равно и сорвавшихся со скал или утопленников. На их поминках также приносили в жертву скот, их погребали торжественно, под пение и музыку, потом плясали вокруг огня. Считалось, что они – люди, угодные богу, потому он и призвал их к себе раньше времени. Предметы, которыми они пользовались при жизни, клали в могилу. Выражать скорбь по поводу гибели таких людей считалось великим грехом [76, с. 209–210]. Огонь на похоронах пораженных молнией разводили на самой могиле [76, с. 197].

Несколько забегаая вперед, хотим отметить одну черту мифологических воззрений балкарцев и карачаевцев – полное отсутствие представления о божестве-повелителе мира мертвых. Бог Земли Даулет таковым не является и заботится о могилах героев лишь постольку, поскольку они похоронены в земле (это единственное упоминание о такой его роли). В сказании о том, как нарты исчезли с земли, говорится, что часть их ушла в нижний мир, часть – в верхний, чтобы очистить и их от злых чудовищ, после того как они исполнили этот долг, возложенный на них Тейри, в среднем земном мире [76, с. 157]. Иными словами, все три мира сходны, а смерть – только уход в один из них, т. е. нижний мир точно таков, как и верхний, и пребывание в нем не рассматривается как наказание за какие-либо грехи.

ПРОСТРАНСТВО

Понять древнейшие представления балкарцев и карачаевцев о строении мира – задача непростая, если использовать только мифологические тексты, хотя, как мы видели, они и содержат много ценных данных. Но эта задача сильно облегчается при рассмотрении двух самых распространенных гадательных обрядов – по лопаточной кости овцы (скапулимантия) и по камешкам.

В самом начале XIX в. Г.-Ю. Клапрот писал о балкарцах: «Я ничего не мог узнать об их обычае предсказывать успех предприятия и вообще будущее, кроме того, что они, как и многие другие татарские (т. е. тюркские. – М. Д.) народности, бросают лопатки овец в огонь и предсказывают потом будущее по получающемуся рисунку» [9, с. 245]. Обряд называется *жаууруннга къарау* «гадание на лопатке» и мог применяться в любое время; гадателями «жауурунчу» могли быть только мужчины. Умение это известно по сей день многим балкарцам и карачаевцам. Предсказывать можно было и по необож-

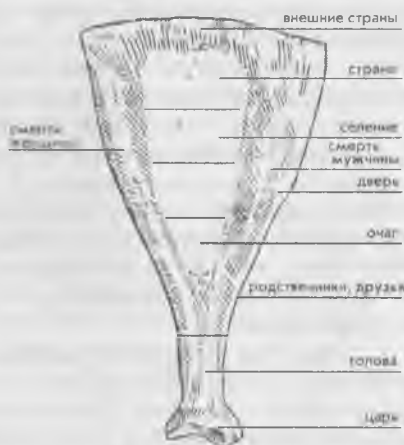
женной лопатке любой овцы, но предпочтительнее считалась лопатка трехгодовалого барана. Гадать следовало до трапезы, кость от мяса очищали только руками, без применения ножа. В огонь лопатку не бросают, как это утверждал Клапрот, а только слегка нагревают ее над огнем, чтобы линии проступили отчетливее. После гадания середину лопатки просверливают кончиком ножа или выламывают, мясо съедает сам гадатель. Самое важное для нас – это то, что, судя по описанию, балкарцы и карачаевцы рассматривали баранью лопатку как некую карту мира, каждый сектор которой символизировал определенную его часть. По отметинам на поверхности кости судили о будущем.

Весь центральный, светлый треугольник лопатки делился на четыре сектора: самый низ, угол, назывался *тыпыр* «очаг» и подразумевал семью гадающего или желающего получить прорицание, и их самих; выше располагалась часть, которую называли *арбаз* «двор», имея в виду соседей; далее *эл* «село» и *кырал* «страна». По периметру располагались: ниже очага, на узкой части кости, – *жууукъ-тенг* «родственники и друзья»; по обе стороны центральной части левая полоса называлась *эр киши ёлюк* «покойник», правая – *тиширыу ёлюк* «покойница». Верхняя поперечная полоса называлась *тыш кырал* –

«внешние страны, иностранные государства», символизируя и врагов. Ямка у основания лопатки символизировала судьбу главы государства, царя. Имели значение и грани кости: если они были неровные, с какими-то повреждениями, значит, на стадо вскоре нападут хищники и причинят большой урон. Часть лопатки под сектором «очаг» называлась *баш* «голова» – подразумевался сам гадатель.

При гадании лопатку держали, повернув на свет, в положении на ребре. Прорицание выносилось по наличию трещин, полосок и пятен на поверхности кости. Отсутствие их, если кость белая, с гладкими гранями, – это признак мира и благоденствия, а кроме того, и хорошей, ясной погоды. Если же кость не имеет трещин и пятен, но темного цвета – это предвещает наступление ненастных дней. Имеет значение и цвет трещин: красные полоски – предвестие пожара (масштаб и место – в зависимости от сектора). Черные трещины и пятнышки (также, смотря в какой части лопатки они обнаруживались, как и масштаб бедствия) означали смерть и болезнь. Полосы в секторе «внешние страны» предвещали войну [145, 147, 148].

Взглянув на рисунок, можно убедиться, что гадатель использует трехчленную модель мира (поскольку на нее глядят, поставив кость



на ребро). Верхняя часть определяет судьбу мужчины, срок его жизни (небо), нижняя — женщины (земля), между ними средний мир. Но данная модель позволяет рассматривать ее как изображение мира и по горизонтали, в плоскости. Земля, имеющая форму лопатки, разделена на девять частей, в центре — очаг. Внешняя, десятая часть также играет роль: она, видимо, рассматривалась как мир хаоса, беспорядка, враждебный людям, — если края лопатки имели повреждения, на стадо нападут хищники. Окружающее пространство небезразлично к внутреннему, упорядоченному, оно неведомо и враждебно ему, угрожая вмешательством, неожиданностью. Такое деление земли на 8 частей — девятая часть образует центр — не является случайным. Это представление отражено и в другом мантическом обряде и иллюстрирует идеи древнейшего мифа о сотворении мира.

Но прежде нужно ответить на вопрос: почему в качестве модели мироздания была выбрана именно лопатка животного? Неужели только потому, что она плоская, т. е. только из-за ее формы? На наш взгляд, выбор лопатки не случаен, а имеет объяснение в древнем мифе о творении земли. К сожалению, он не дошел до нас в чистом виде, но можно попытаться реконструировать его из интереснейшей сказки-загадки, известной в фольклоре под названием «Кто больше?». Вкратце содержание записи ее (1883), сделанной М. Алейниковым, таково (один из вариантов, опубликованных еще до революции).

...Некогда бродил на Кавказе громадный бык: он мог выпить целую реку. Когда он подходил к водопою, его голова была у реки, а задняя часть — на горе. Огромный орел унес этого быка на высокую вершину и склевал его там, осталась только одна лопатка. Держа ее в лапах, он слетел в долину и сел на рог громадного козла, под бородой которого укрылось от дождя целое стадо вместе с пастухом. Когда пастух выглянул из-под бороды козла, чтобы узнать, кончается ли дождь, орел, испугавшись, взлетел и уронил бычью лопатку, которая попала пастуху в глаз. Тот завопил от боли, и сбежавшиеся люди с помощью ломов и лопат вывернули из глаза эту «соринку». Через несколько лет лопатка покрылась землей, и на ней поселился целый аул, не подозревая об этом. Один конец лопатки не был закрыт землей, и лиса-великанша, заметив ее, стала грызть конец кости, «отчего лопатка со всеми на ней постройками пришла в движение». Жители, выскочив из домов, увидели лису и, похватав оружие, убили ее. На другой день они захотели снять шкуру и поделить ее между собой, но не смогли перевернуть ее с боку на бок. Проходившая мимо женщина, попросив в уплату половину шкуры, легко перевернула лису. Одной половины ее хватило на шапки всем жителям села, а из другой не вышло и одной шапки для сына великанши. «Спрашивается: кто же тут больше всех в этом рассказе?» [46, с. 98–99].

Этот рассказ, в основе которого мы склонны видеть древний миф о сотворении мира, подвергся трансформации и превратился в сказку-загадку. М. Алейников записал ее как самостоятельное

произведение, но она же бытует и как часть нартского сказания, в котором несколько витязей попадают в плен к злым великанам-эмегенам. Хитроумный Сосурук рассказывает эту загадку им. Эмегены затевают спор между собой, пытаясь ответить на вопрос, кто из персонажей сказки больше, и в драке убивают друг друга [73, с. 106–108].

Обратим внимание на число животных-гигантов, их четыре: орел, лиса, бык, козел. Два из них дикие, и два — домашние. Бык пасется на горе, козел — в долине под горой. Если мы вспомним расположение секторов на лопатке, то они как раз будут соответствовать четырем частям мира, как он представлялся предкам балкарцев и карачаевцев. Орел символизирует верхний мир, бык — средний, а козел — нижний. Лиса, очевидно, олицетворяла окружающий неупорядоченный мир — хаос (дергает лопатку, вызывает землетрясения); вспомним, что поврежденные края лопатки означают нападение хищников. Два великана — пастух и женщина, перевернувшая убитую лису на другой бок — вероятно, первая пара людей, предки человечества: во всех мифах о первотворении первые животные и люди изображаются гигантами.

Этих людей-гигантов трое: пастух; мальчик, которому на шапку не хватило половины шкуры убитой лисы; и женщина. В самой ранней публикации текста (принадлежит П. Острякову, 1879 г.), лопатку из глаза пастуха вылизывает его мать; в записи М. Алейникова (1883) людей-великанов также трое; то же число упоминает Е. Баранов (1903); в тексте, записанном В. Прёле, великанов двое: пастух и мальчик, сам убивший лису [46, с. 54, 98, 188, 322]. Три великана и в публикациях современных: пастух, юноша и его мать [73, с. 109]. Интересно, что в одной из них орел съедает быка, когда тот состарился (*Балдыражюз* «прошлогодний бык», так же, как уже отмечалось, сетует на старость). Упоминается и о том, что, прежде чем на лопатке поселились люди, прошло много времени [51, с. 20]. По всему этому можно предполагать, что речь в мифе шла о матери и двух ее сыновьях, т. е. скорее всего об Ауале и Астале, братьях-родоначальниках человечества (т. е. племени, с которым оно отождествлялось). Не случайно и упоминание в текстах реки *Эдиль* (Волга). Вероятно, она рассматривалась как часть мировой реки (океана). В одной из записей говорится, что бык стоял задними ногами в море, а передними на берегу. Вообще, следует сказать, что из всех рек в мифологических и эпических текстах наиболее часто упоминаются Волга и Кубань (*Къобан*). Обстановка, в которой происходит действие сказки, также говорит о том, что перед нами космогонический миф: река (мировая река, мировой океан), из вод которой выступает гора, образующая центр мира.

Причина, по которой Сосурук задает эмегенам именно эту загадку, также имеет свое объяснение. Еще А. Н. Афанасьев отмечал, что «близкое отношение загадки к мифу придало ей значение таинственного ведения, священной мудрости, доступной преимущественно существам божественным. У греков задает загадки чудовищный сфинкс, в скандинавской Эдде боги и великаны состязаются

в мудрости, задавая друг другу загадки мифического содержания, и побежденный должен заплатить своею головой»; в древнескандинавском мифе бог Один задавал вопросы великану Вафтрудниру: откуда создались земля и небо, что будет при кончине мира и т. п. В русской духовной песне «Стих о Голубиной книге» такими вопросами обмениваются царь Давид и великан Волот Волотович [16, с. 234, 253]. «Великаны считались древнее богов и потому были искушены в древнем знании и мудрости», — отмечает А. Л. Налепин в примечаниях к работе А. Н. Афанасьева [16, с. 356].

Заметим, что и по карачаево-балкарской мифологии великаны-эмегены старше нартов. Вполне возможно, что в древнейшем варианте загадку задавали нартам эмегены, а отвечали на нее нарты; или что нарты приходили набраться мудрости у эмегенов. Но эпос отражает более позднюю стадию развития общества, когда человек уже чувствует свое превосходство над древними олицетворениями стихий природы, и Сосурук, рассказывая великанам древний миф о сотворении мира, как раз и показывает невежество и глупость гигантов, не разгадавших смысл его рассказа.

В начале мира, как следует из этого мифа, таким образом, стоит космический акт — жертвоприношение быка. Забегая вперед, скажем, что именно это и составляет сюжет основного мифа балкарцев и карачаевцев. Реконструкция содержания этой загадки-мифа выглядела бы, на наш взгляд, следующим образом.

...Вначале ничего не было, кроме воды (мировой реки), из которой выступала гора. Из этой космической реки появились первые животные — орел, бык, козел и лиса. Орел унес и съел быка, лопатка его упала в глаз великана-пастуха (возможно, говорилось, что он со своей женой появился из раковины); отброшенная, она упала в море, на ней, засыпанной землей, стали жить потомки двух великанов, люди. Они убивают лису, половины шкуры которой достаточно, чтобы сшить шапки для всех жителей, и т. д. Следовательно, еще раз подтверждается, что тем первоэлементом, из которого появилось все многообразие окружающего мира, предки балкарцев и карачаевцев, подобно многим народам, считали воду.

Чрезвычайно интересно в связи со сказанным, что, как сообщил археолог И. М. Мизиев, у перевала Шарыфцык чабанами-балкарцами был найден клад бронзовых предметов и среди них бронзовая модель лопатки. находка датируется (предварительно) XII веком до н. э. Вершина лопатки, т. е. суставная ямка, в указанной выше модели именуемая «царь», окаймлена орнаментом в виде венца. Судя по колечку на шейке лопатки, она была предназначена для ношения в подвешенном виде. По мнению И. М. Мизиева, клад представляет собой набор предметов религиозно-культового характера, может быть, инструменты шамана.

Также детально разработан и самый распространенный в Балкарии и Карачае вид мантики — гадание на камешках (*таш салыу* — букв.: «сев камешков»). Генрих-Юлиус Клапрот отмечал, что карачаевцы «верят в различные предзнаменования, особенно перед тем, как сесть на лошадь, чтобы отправиться в путешествие или на

охоту, они, например, кладут сорок один мелкий предмет, как то: мелкие камешки, горох, бобы или зерна ячменя по определенным направлениям в несколько кучек, и по их числу и положению между собой предсказывают благополучный или неблагоприятный исход какого-либо дела» [9, с. 252].

Пользуются сейчас и зернами кукурузы, но наиболее достоверным является, как утверждают многие гадалщицы, гадание на овечьих катышках. Этот способ – универсальный, гадают на камешках по разным поводам: на пропажу, чтобы узнать время свадьбы или замужества, на дорогу, на любое задуманное дело. Число камешков – 41. Применялся и применяется данный способ только женщинами. Гадают ночью; днем, по мнению информаторов, «камешки обманывают». В основе такого взгляда лежит некогда осознававшееся, а ныне почти забытое убеждение, что день есть нечто определенное, время, когда события уже приняли какое-то направление, ночь же содержит только семена их, и разложенные камешки предвещают то, что лишь в зародыше существует в хаосе ночи.

Гадают так: высыпают камешки из мешочка, в котором хранит их гадалщица, перемешивают и со словами: «*Иа-Аллах, сен тюз таш салдыр*» – «О Аллах, помоги правильному гаданию», одним движением ладони слева направо делят их на три кучки. Затем, начиная с правой, крайней, подсчитывают число камешков в каждой кучке (счет идет четверками), и все четверки камешков убирают в сторону, а остаток – один, два, три или четыре последних камешка – кладут вверх от кучки. То же самое повторяется и далее, с другими группками. Все оставшиеся четверицы камешков снова смешивают, отводят четверицы и раскладывают по второму горизонтальному ряду остатки; затем их снова мешают и раскладывают по третьей горизонтали. Всего, таким образом, получается девять гнезд. Каждое гнездо имеет свое название: первое, в правом верхнем углу, – *жазыу* «рок, судьба», второе – *насып* «счастье, удача», третье – *игилик-аманлык* «добро и зло», четвертое – *баш* (букв.: «голова», т. е. «человек, желающий получить прорицание», или «человек, о котором хотят иметь прорицание»), пятое – *тыпыр* «очаг», т. е. «семья», шестое – *кьол* (букв.: «рука», «имущество, добро»), седьмое – *шуёхла-жаула* «друзья и враги», восьмое – *эшик аллы* «двор», т. е. «соседи» и девятое – *белги* «весть». Вся схема отражает представление о мироздании как о большом доме с очагом в центре:

3 (добро и зло)	2 (удача)	1 (судьба)
6 (имущество)	5 (очаг)	4 (человек)
9 (весть)	8 (соседи)	7 (друзья и враги)

последний остаток

Само прорицание выносится в зависимости от того, сколько камешков попало в каждое гнездо, и соотношения их числа во всех них.

Допустим, разделив в первый раз камешки на три кучки, в первой из них, правой, мы имеем 15, во второй — 11 и в третьей — 15 камешков. Отделив от первой число их, кратное 4 (12 камешков), три оставшихся кладем в первое гнездо; остаток от 11 (11–8) — тоже три, кладем их во второе гнездо, в третьем гнезде (15–12) — снова три. Итак, во всех трех гнездах верхней горизонтали оказалось по три камешка. В этом случае гадание прекращали, считая, что задуманному (загаданному) делу покровительствует сам пророк. (Выпадение четного числа камешков — 2 и 4 — считалось несчастливым, нечетного — 1 и 3 — счастливым.)

Разумеется, такой расклад случался редко и назывался *файг-гамбар таш* «пророческое гадание». Если в той же верхней горизонтали во всех гнездах выпадало по одному камешку, гадание также прекращали, такое выпадение называлось *насып таш* «счастливое гадание». Во всех остальных случаях гадание повторяли трижды, и последний результат считали правильным. Чтобы окончательно убедиться, верен ли результат, учитывался остаток камешков после третьего гадания. Но теперь уже отделяли по три камешка от него. Если после этого в самом конце оставалось три камешка (конечно, если общее число их было кратно трем), считалось, что задуманное сбудется, если один — есть какое-то препятствие или исход неясен, если оставалось два — задуманное не сбудется.

Понятно, что огромное число возможных вариантов использовалось для детального закрепления значений за самыми разнообразными событиями, могущими произойти. Например, если в верхней горизонтали выпадало 5 камешков, кроме значения, которое им придавалось в зависимости от того, сколько камешков было в каждом гнезде, немаловажно было и общее число — в данном случае оно предвещало дальнюю дорогу. Как мы уже сказали, нечетные числа 1 и 3 считались счастливыми. Однако если в верхней горизонтали выпадало сочетание 4–1–4, это предвещало, что скоро в селе будет покойник; это же сочетание в нижнем ряду — смерть женщины, в средней горизонтали — смерть ребенка.

Гадали и по диагоналям: линия, проведенная через центр («очаг») от гнезда «добро и зло» к гнезду «друзья и враги» называлась *эр кишини жолу* «путь мужчины»; линия через центр от гнезда «судьба» к гнезду «весть» — *тишириуну жолу* «путь женщины». Гадали по этим линиям для того, чтобы узнать, поженятся или нет подразумеваемые юноша и девушка. Образование в каком-либо гнезде четного числа камешков рассматривалось как признак возникновения помех и препятствий, если же во всех гнездах выпадали нечетные числа, это был знак, что все обстоит благополучно и вскоре быть свадьбе. Вероятно, число 1 рассматривалось как обозначение человека, его цельности; оно окружено двумя числами 4 — символом завершенности — четыре времени года, четыре периода суток, четыре угла света и т. д. [85, т. 2, с. 631].

В сложении этой мантической системы можно видеть попытку соединить, учесть основные слагаемые, влияющие на жизнь человека и присутствующие в ней, играющие в ней, по мнению творцов системы,

важнейшие роли: «...в архаичных культурах число и счет были сакрализованными средствами ориентации и «космизации» вселенной» [85, т. 2, с. 631]. Эту попытку «космизации» мы и наблюдаем здесь: каждое событие имеет свое числовое обозначение; числа выражают в строгой последовательности возможность или невозможность будущего события или состояния; верхний ряд гнезд символизирует понятия отвлеченные, высшие силы: судьбу, удачу, добро и зло, но и мужчину, и, вероятно, небо; нижняя — конкретные понятия и силы: друзья и враги, соседи, весть — но и женщину, и, вероятно, землю. Обратим внимание, что вся средняя линия обозначает самого человека, его семью и его имущество. Перед нами схема трех миров, присутствующая в мифологии многих народов: верхнего (мир богов, высший мир), среднего (мир человека) и нижнего; разумеется, эта модель трансформирована в соответствии с целями мантики, но древнейшая основа, как мы видели, сохраняется.

Относительно числа камешков (41) никто из информаторов не смог сообщить ничего достоверного. Можно допустить, что это приблизительно $1/9$ часть числа дней в году, содержащая в себе зародыши, семена предстоящих событий (ведь и гнезд — девять). Этот мантический обряд, представляет, следовательно, имитацию сева, а камешки символизируют зерна, семена. И тройка считается самым счастливым числом не случайно, а как знак преодоленного равновесия и симметрии — движение, рождение третьего (идея синтеза) из противостояния двух (тезиса и антитезиса), и изменение существующего положения. Исходя из этого, можно раскрыть значение и других цифр:

1 — единство, целостность, определенность, первоначальность;

2 — симметрия, равновесие, неопределенность, бесплодность;

3 — движение, рождение, изменение к лучшему, плод;

4 — завершение, круг.

Если наше толкование верно, зарождение этого обряда относится ко времени появления земледелия и на первых порах имело целью угадать, каков будет урожай; а настоящий вид этот обряд принял уже в течение долгой эволюции.

Отметим некоторые соответствия в двух моделях, представленных в описанных мантических обрядах: и там, и там все пространство делится на девять частей; пространство, находящееся вне упорядоченного мира, в обеих моделях подразумевает мир неупорядоченный, хаотический, чреватый вмешательством враждебных сил в дела среднего мира, но одновременно это и хранилище семян будущих событий, мир неведомого, т. е., по существу, тот же мировой изначальный океан, из которого все появилось (остаток камешков, определяющий верность или неверность гадания). Именно из него, а не из самих трех миров, в которых царит равновесие и порядок, появляется то, что вызывает нарушение этого равновесия, начинается борьба, движение, изменение.

Число девять, казалось бы, служит обозначением такого, приведенного в порядок, подчиняющегося законам, мира. По существу

же частей восемь — девятая служит только для обозначения центра; поэтому девятая часть — это именно обозначение внешнего пространства — хаоса, и это не случайно: область, из которой в миры порядка врывается неожиданное, неведомое, должна была обозначаться нечетным числом — ведь четные числа симметричны. Поэтому же число камешков (41) — девятая, а не десятая, как казалось бы, должно быть, часть дней года; по этой же причине, видимо, в сказках и сказаниях порождения и представители мира хаоса, драконы и эмегены, точнее, самые страшные из них, изображаются девятиголовыми.

По камешкам гадают женщины, по лопатке — мужчины. Первый обряд земледельческий, второй — скотоводческий. Но если кучка камешков, изображающая хаос, после того, как они расставлены по гнездам, снова смешивается, т. е. возвращается в изначальное состояние, а потом процесс творения космоса из хаоса повторяется, поскольку земледелие — циклический, ежегодно повторяющийся в природе процесс, то гадание по лопатке одноактно, схема закреплена, а каждая лопатка годится только для одного гадания — скотоводство процесс длительный и устойчивый, требуется время, чтобы будущее «обрисовалось» на другой лопатке.

Сделаем и другие выводы: вся верхняя горизонталь обозначена абстрактными терминами, «бесплотными»: рок, судьба, удача, добро и зло. Это и понятно, поскольку все эти понятия высшие, относятся к верхнему миру, небу. Вторая линия относится к среднему миру, миру людей: человек — очаг — имущество. Третья линия — нижний мир, во всяком случае, на стадии зарождения она должна была обозначать его (враги, женщина и ее судьба). Но поскольку и эта схема, как и модель, представленная на лопатке животного, одновременно изображает мир и в его горизонтальном измерении, то в число обитателей этого мира попадают и соседи, и друзья.

Как уже отмечалось, в карачаево-балкарской мифологии полностью отсутствуют упоминания о владыке преисподней, страны мертвых. Божество, которое в нартских сказаниях называется весьма неопределенно «тейри земли», заботящееся о могилах нартвов, погибших в бою, заботится о них в силу того, что они под его покровительством. Но точно так же нартам помогают и другие боги. При этом этот «тейри земли» — существо весьма доброе, помогающее нартам и советами, говорится, «что он живет во чреве земли» (а не в нижнем мире). Нарты, отправляясь в поход против насильников-эмегенов, чтобы узнать, жив ли этот тейри, пускают в землю стрелы, и они, сверкая, вылетают с другой стороны земли; на них нет крови — значит, бог земли жив, и враждебный нартам чужой бог чужого неба не смог ему повредить [76, с. 102]. Нарт Сосурук, сброшенный в пропасть, а оттуда — при неудачной попытке схватиться за рог белого барана — в нижний мир, находит там точно таких же людей, как и в среднем мире, там есть свои реки и горы, свое солнце. Точно таков же верхний мир — нартский кузнец Дебет кует железо для небесных людей, нарты взлетают в верхний мир, чтобы истребить всю нечисть и там.

Мироздание, таким образом, мыслится в виде острова, плавающего в водах мирового океана (реки) и состоящего из трех ярусов, описываемых как совершенно одинаковые. Особого мира, в который переселяются мертвые, в этой модели не предусмотрено – в эпосе говорится, что в верхний мир улетели нарты, обладавшие крылатыми конями, в нижний опустили нарты, у которых их не было [76, с. 157]. Ёксюзле дуниясы «Мир сирот» и мыртты, оба в значении «мир мертвых» и «иной мир», относятся к другому представлению [см. далее]. Последний термин заимствован: ср. с осетинскими мардты баста «загробный мир», «мертвый, убитый, покойный» [90, с. 287]. Луну иногда именуют Ёксюзле кюню – букв.: «солнце сирот», т. е. мертвых. Есть еще и ёксюзле жаууну «дождь сирот» – когда вместо ожидавшегося ливня падает несколько капель.

Ярусы мира, видимо, представлялись в виде квадратов или дисков, судя по рисунку лопатки и схеме гадания по лопатке; ср. бытующие выражения: жерни тёрт мюйюшю «четыре угла земли», т. е. «весь мир», атын тёрт дуниягъа айтдыргъан «прославивший свое имя в четырех мирах». Земля, по представлениям балкарцев и карачаевцев, была ограждена цепью гор, проникнуть за которые человеку не дано. Очевидно, это отголосок мифа о том, как Тейри укрепил землю, вбив горы, как клинья. Может быть, такие же горы окружали в этой мифологической модели и два других мира. На эти горы опиралось небо (ср. поговорку: «Тау тейриге ышаннганлай» – «Надеялась гора на небеса» – так говорят о человеке, который ищет опору в другом, не понимая, что тот сам надеется и опирается на него самого); они назывались Къап таула, или Къаф таула. От основы къап, къаб в карачаево-балкарском языке образуются слова: къап «шкура животного, оболочка»; къабукъ «шелуха зерна, кожура плода, кора дерева»; къабыргъала «бока» (анат.); къабыр «могила»; къап «тыква-горлянка»; къаптал «кафтан»; къабакъ «ворот» и др. Одним словом, для всех этих терминов общим является то, что они обозначают объем, что-то ограждающее. Поэтому къап таула можно перевести как «горы-ограда», «ограждающие горы». В карачаево-балкарском нартском эпосе горами Къаф именуется Кавказ, горой Къаф – Эльбрус.

Три яруса мира должны были каким-то образом соединяться, быть скрепленными чем-то. Первоначально такой скрепой, видимо, считалась уже упомянутая мировая гора, центр мира, сменявшаяся затем образом мирового древа. Балкарцы и карачаевцы именовали его Алтын Терек «Золотое Дерево». Мировая гора, выступающая из вод окружающего вселенную океана-реки и делящаяся по вертикали на три яруса, – одна из древнейших моделей мира, представления о ней характерны для мифологий многих народов. На вершине этой горы находилось священное озеро [85, т. 1, с. 311–314]. Балкарцы и карачаевцы соотносили эту мифическую гору с Эльбрусом. Именно поэтому они именуют ее Минги тау «Вечная гора»; часто ее называли Алтын тау «Золотая гора», весь Кавказ также называли Золотыми горами [137, 139, 157]. Это не случайно – ведь и другую модель мира – мировое древо – балкарцы и карачаевцы называют Алтын

Терек «Золотое Дерево». В комментариях к первой публикации карачаево-балкарских нартских сказаний (1879) П. Остряков писал о балкарцах: «Горцы и теперь убеждены, что на вершине Эльбруса есть озерко с водою бессмертия, так что, кто постоянно будет пить только эту воду, тот не умрет никогда, в подтверждение чего они приводят долголетнюю жизнь орлов и воронов, будто бы постоянно пьющих воду из озерка, а смерть их объясняют случайностью, заставляющей птиц напиться другой воды» [46, с. 50].

В одной из колыбельных песен говорится:

*Арбазынгда Алтын Терек орналын,
Анга да жетген атын байласын.*

*Чапыраггы къара жалын болады,
Салкынында минг аскер къонады.*

*Баш булчугъу жулдузланы санасын,
Тюп тамыры Ташлы Сыртдан къарасын [158, касс. 13–2].*

Пусть во дворе твоём Золотое Дерево укоренится,
Пусть подъезжающие будут привязывать к нему своих коней.

Листья его копотью покрыты бывают,
В тени его отдыхает многотысячное войско.

Макушка его пусть звезд касается,
Корни его пусть из Ташлы Сырта выглядывают.

(Ташлы Сырт – местность в Карачае, где, согласно эпосу, жила часть нартвов). Напомним, что и об Одинокоем Дереве, объекте поклонения карачаевцев, говорится, что на его макушке колышутся золотые листья (см. выше); в том же тексте оно прямо названо «золотым деревом» – очевидно, оно считалось символом мирового древа. То же самое, надо полагать, относится и к Раубазы.

Р. Г. Ахметьянов, со ссылкой на известную работу Н. А. Аристовой «Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей», сообщает интересные данные о значении слова *байтирек* в языках тюрков Поволжья. Как известно, родовые гербы у тюркских и монгольских народов состояли из четырех элементов: родового дерева, родовой птицы, тамги и урана (боевого клича). Термин *байтерек*, *байтирек* в языках народов Поволжья и Средней Азии обозначает мировое дерево, верхушка которого касалась звезд; так же называется оно и у тюрков Алтая; значение термина – «священный тополь, священное дерево». Кроме того, как считает Р. Г. Ахметьянов, «слово *байтерек* могло означать посаженное дерево или столб в центре кочевых владений, где останавливались в определенное время года

(при сезонных миграциях). Это дерево (и птица на нем) получали в народном сознании ореол священности и гиперболическое значение и размеры» [18, с. 94–96].

Вероятно, по этой же причине местность в Черекском ущелье в Балкарии называется *Байтерек*. Филина балкарцы и карачаевцы именуют *байкѳуш* «божественная птица». Копоть на листьях Золотого Дерева, о которой говорится в колыбельной, видимо, отзвук представлений о прохождении мимо него солнца, от жара которого, как думали, листья и покрывались ею.

В песне о покровителе овец Аймуше это божество восхваляется (в первой же строке) за то, что он не влезает на Одинокое Дерево – «*Жангыз Терекге минмеген Аймуш*». Смысл строки останется неясным, – с какой стати Аймуш должен влезать на дерево? – если мы не придем к выводу, что имеется в виду мировое дерево, мимо которого проходит Аймуш – месяц, златорунный и златорогий баран. Вероятно, считалось, что если месяц зацепится за крону Золотого Дерева, это вызовет мировую катастрофу.

Очередной трансформацией мифа о мировой оси следует считать представление о том, что в центре мира воткнут железный кол, верхушка которого – Полярная звезда, которую карачаево-балкарцы именуют *Темир-Къзакъ* (*темир къзыкъ* «железный кол»). Точно такие же представления зафиксированы у волжских татар, алтайцы же именуют эту ось «железным деревом» [18, с. 95]. От представления о железной оси мира до представления ее как цепи – один шаг. Сохранилась сказка о железной цепи, которая в отдаленные времена свисала с неба и называлась *Сынжыр-Тѳере* «Цепь Суда». Подозреваемых в каком-либо преступлении приводили к ней. Виновных при прикосновении к ней парализовало, невинные же, естественно, были оправдываемы «цепью суда». Но однажды к ней привели хитрого бедняка, который, чтобы прокормить своих голодных детей, вынужден был украсть у соседа-богача горсть золотых монет. Богач сразу заподозрил его. Но бедняк вложил оставшиеся монеты (израсходовал он только одну) в выдолбленный пастуший посох и, прежде чем взяться рукой за цепь, передал его поддержать богачу. Разгневанный бог, негодуя на такое коварство, поднял цепь на небо [51, с. 61–63].

Вероятно, отзвуком идеи, отраженной здесь, и вызван обычай балкарцев и карачаевцев давать клятву, держась рукой за очажную цепь – она символизировала мировую ось. Можно прийти и к заключению, что мироздание и в тот период представлялось огромным домом. Таким образом, название центрального сектора в обеих моделях, применявшихся для гадания – *тыпыр* «очаг», не является случайностью. Возможно, об этой цепи идет речь в сказании о том, как нарты покинули землю. *Сатанай-бийче* после их отлета на небо еще долго жила среди людей, обучая их (в том числе и гаданию). Но жить в разлуке с нартами ей стало неважноту, и она взмолилась к Тейри, чтобы он поднял ее на небо. И тогда оттуда на вершину горы опустилось подобие орлиного гнезда на цепи, она села в него и поднялась в верхний мир [76, с. 158]. Этим заканчивается нарт-

ский эпос балкарцев и карачаевцев. Мифологическое обрамление придает ему особую завершенность — первым появляется на земле отец нартов Дебет Златоликий, а последней покидает ее их мать Сатанай-бийче. Все они возвращаются, таким образом, туда, откуда и сошли, — на небеса.

Оба обряда гадания встречаются у тюркских народов, живущих весьма далеко друг от друга, что говорит об общем истоке этих обрядов. Эдуард Тэйлор, ссылаясь на рассказ акад. Палласа, говорит, что гадание по лопаточной кости, которое он связывает с китайским гаданием по щиту черепахи, особенно в ходу в Монголии, откуда и распространилось в древние времена по другим странам [114, с. 73]. У казахов, как писал Чокан Валиханов, гадатели по лопатке назывались *джаурунчи*. Как полагали гадатели, «лопатка всегда показывает полную судьбу семи народов: смерть царей этих народов, смерть людей и судьбы путешественников». Другим, таким же распространенным обрядом было у казахов гадание на шариках, число которых также 41 [54, с. 231].

ВРЕМЯ

Вероятно, не так много работ, посвященных проблеме восприятия времени, в которых не цитировались бы слова раннехристианского писателя Августина: «Не исповедуется ли тебе душа моя исповеданием истинным, говоря, что я измеряю время? Но так ли его измеряю, боже мой, и что именно измеряю — не знаю». Трудно говорить о том, как наши отдаленные предки представляли себе время, еще труднее понять, как и какие происходили изменения в этих представлениях. Прав современный исследователь культуры Древнего Вавилона: «В мифологических и астрономических текстах нет ничего, что можно было бы истолковать, как идею времени в современном смысле слова» [53, с. 14]. На архаической стадии развития восприятие времени у разных народов, скорее всего, было сходным.

Балкарцы и карачаевцы обладали чрезвычайно развитой системой измерения времени, неотделимого от конкретных событий и природных явлений, огромным количеством терминов для обозначения частей суток, месяцев, годов и т. п. Тюркский термин *чакъ* «время», оттесненный впоследствии арабским *заман*, в настоящее время употребляется в значении «пора, период, сезон». [О календарных системах балкарцев и карачаевцев и терминологии, связанной с измерением времени, см.: 131.] Отсутствие строго фиксированной точки отсчета (эры) заставляло прибегать к определению времени того или иного события, отталкиваясь от более или менее определенных происшествий — эпидемий, войн и т. п., или имен тех или иных исторических лиц: например, старики, желая сказать, что это происходило до революции, говорят: *Ныколай заманда* «В николаевское время».

В нашем случае, говоря о восприятии прошлого, мы можем воспользоваться разбивкой, которую И. С. Ключков применил для раскрытия понимания вавилонянами последовательности событий: три вида времени: историческое – прошлое, о котором народ сохранял относительно достоверные сведения, время, «воспринимавшееся более или менее так же, как свое, то, в котором жили»; «периферийное время» (термин М. И. Стеблин-Каменского) – «это прошлое на краю общественной памяти», время чудес и «время действия эпических и культурных героев»; и время мифическое, «лежащее за пределами народной памяти, время богов: здесь часто вообще нельзя сказать, что одно мифическое событие произошло раньше другого» [53, с. 25].

Интересно, что, как сообщал в самом конце XVIII века П. С. Паллас, балкарцы еще осознавали в то время свою связь с древними болгарами: «Чегемы или Балкарцы, иногда называемые Малкары, называются еще Басианами по имени вождя, которого звали Басиан. Они утверждают, что, согласно преданию, их общими предками были потомки смешавшихся между собой булгар (очевидно, булгар. – В. А.) и греков, к которым позже добавились кумыки, ногаи и калмыки» [Цит. по: Аталиков В. М. Страницы истории. Нальчик, 1987. С. 190].

Однако, поскольку сказанное нельзя привязать к какому-либо историческому событию, а тем самым и к дате, нижним пределом исторического времени балкарцев и карачаевцев можно считать период татаро-монгольского нашествия, о котором сохранились более или менее смутные воспоминания. Один из старожилов сел. Янкой (КБР) говорил: «Нас переселили в Чегемское ущелье татары (видимо, имеются в виду татаро-монголы. – М. Д.) из Карачая. Чегемское ущелье тогда называлось, как я слышал от стариков, *Тау Къарачай* «Горный Карачай». До нас здесь жили дигорцы и перенки (франки, европейцы). К малкарцам (жителям Черекского ущелья. – М. Д.) это не относится» [157].

За этот предел историческая память балкарцев и карачаевцев не шла, далее простиралась область «периферийного» времени, время эпоса и его героев-нартвов, воспринимавшихся, как народ богатырей, предков, чья эпоха безвозвратно ушла в прошлое и четко отделена от нашего, исторического времени (исполнение своей миссии и уход их в нижний и верхний мир для ее продолжения).

И наконец, мифическое время, самое неопределенное, – время первовещей и перволюдей (стык мифического и периферийного времени как раз зафиксирован в нартском эпосе – кончается творение мира, его обитателей – зверей, птиц и чудовищ, а затем появляются люди-нарты). Для обозначения этого мифического времени применяется обычно та же самая формула: *эртде-эртде* «давным-давно», что и для любого события, не обязательно относящегося к мифическому времени. Есть, правда, и другая формула, распространенная так же широко, которая, например, начинается рассказ о рождении Дебета:

Давным-давно, когда в пещерах жили,
Когда было каменное корыто и деревянное ведро,
Бог неба женился на богине земли...

Событий, которые можно отнести к мифическому времени, не так уж мало: сотворение мира, гор и рек, животных, встречи людей с богами и т. д., пересказывать которые здесь нет необходимости. Отметим только, что чем ближе к нашему, историческому времени, тем мельче события, и наоборот, самые грандиозные произошли в самые отдаленные времена. Кроме того, поскольку языческая религия дожила до XX века, многие события, связанные с богами, происходят в историческое время. Поэтому можно сказать, что мифическое время в чистом виде – это время творения, и если его представители – боги, бессмертные существа, могут в любой день и час вмешаться в жизнь людей, то представители периферийного времени, нарты, также будучи бессмертными, появляются в нашем настоящем только раз в году, в «ночь вставания нартов». Бессмертие и могущество богов – бессмертие и могущество природы, олицетворением которой они являются: нарты же, хотя и потомки бога, но все же являются людьми, они посередине, и представляют середину времени, готовя приход эпохи обыкновенных людей. Их сила и бессмертие – сила и бессмертие человеческих деяний, совершенных, по мысли народа, для людей и во славу справедливости. И недаром говорится, что нарты встают из могил, чтобы предупредить об опасности, – о деяниях предков вспоминают в грозный час.

Следует отметить и то, что если облик богов мыслится неизменным (например, Апсаты – вечный старец), то нарты рождаются, растут, хотя и очень быстро, стареют (Алауган); и это опять-таки отражение неизменности природы по сравнению с быстротечной, изменчивой человеческой жизнью.

Нужно сказать и о том, на какую часть времени – прошлое или будущее было ориентировано мышление древних балкарцев и карачаевцев. «Если для современного человека «смотреть в будущее» значит «смотреть вперед», то шумер или вавилонянин, глядя вперед, видел прошлое; будущее лежало у него за спиной» [53, с. 28]. Вероятно, это опять-таки общая закономерность, наилучшим образом сохранившаяся в языке. *Алгъа* «раньше, прежде» образовано от *ал* «перед»; *бурунгу заман* «прошлое время, прошедшее» буквально означает «носовое, переднее время»; *артда* «потом» буквально означает «позади».

Ориентация на прошлое сквозит и в некоторых выражениях; поскольку прошлое – это переднее, тем самым и лучшее, то и все самое лучшее было в прошлом. Человек, обиженный чьим-либо недоверием к его силам, может ответить в резкой форме: «*Мен аны атангдан да иги этерме*» – «Я сделаю это лучше, чем даже твой отец», или наоборот, недоверчивое: «*Аны атангы атасы да эталмаз эди*» – «Это не смог бы сделать и отец твоего отца».

Чем же могла быть вызвана такая странная для нас ориентация

во времени? Вероятно, тем, что время еще не мыслится оторванно от пространства в качестве особой субстанции, и хотя одна из основных его черт — необратимость уже ощущается, осознается, оно представляется как пространство, в котором до нас уже побывали предки, пожили в нем и ушли дальше; мы же просто движемся за ними. Мы не первые в этом движении, потому и не лучшие. Если для современного человека будущее — это то, что произойдет (причем, что именно, неясно), будущее — это неопределенность, то для древнего человека будущее, представляемое как конкретные события, не кажется неизведанным — будет то же самое, что было и при жизни других, «передних» поколений, за которыми нам остается только следовать. Такое представление диктовалось самим темпом жизни, медленно изменявшимся течением жизни, когда поколение сменялось другим, занимаясь тем же, что и предыдущее — воздвигая землю, паша скот, воюя, причем пользуясь орудиями и оружием, перешедшими по наследству от отца и деда.

Но все же, хотя и медленно, развитие совершалось, и люди не могли не задумываться о таких всеопределяющих и всеохватывающих понятиях, как время и пространство. Чрезвычайный интерес представляет для нас миф, опубликованный З. М. Улаковым. Миф рассказывает о двух юношах, поспоривших между собой во время работы на току:

— Есть ли начало у времени? — спросил один.

— Оставим это, а ты лучше скажи, есть ли край у дали?

— У дали нет ни конца ни края, — сказал второй.

— И время, и даль можно, сжав, уместить в кулаке.

— Нет, нельзя.

— Можно. Весь мир уместится в шелухе просяного зернышка.

— Нет, не уместится.

— Уместится.

В споре они не смогли одолеть друг друга и, устав от прений, оставили спор. Взял один из них ведра и пошел за водой. Там он поставил полные ведра на берег, а сам решил искупаться.

Быстро раздевшись, он нырнул в воду. Но обратно не вынырнул, исчез. Река долго несла его — и выбросила на берег, обратив в кобылу. Эта кобыла присоединилась к табуну и, трижды ожеребившись за три года, выкормила трех жеребят. Однажды вместе с табуном, отправившись на водопой, она снова исчезла и появилась в другом месте, превратившись в корову. Эта корова, трижды отелившись, выкормила трех телят в течение трех лет, ее доили, а как-то раз на берегу реки она опять исчезла. Река долго несла ее и где-то выбросила на берег. Она вышла из воды, теперь в образе женщины. Женщина вышла замуж, родила троих детей, стала хозяйкой дома. Однажды вместе с другими женщинами она пошла купаться и там исчезла, а вынырнула на прежнем месте, опять став тем же парнем, что решил искупаться. Ведра, полные воды, стояли на том же месте.

— Не слишком ли я задержался? — С таким вопросом он, спешно неся ведра с водой, вернулся на гумно. В это время его товарищ, обеспокоенный, уже хотел пойти за ним.



— Послушай, что ты делал столько времени? День кончается, мы не сможем закончить свою работу, если не поспешим.

— И не спрашивай, что я делал. С тех пор, как мы расстались, я, превратившись в кобылу, трижды ожеребилась, потом, превратившись в корову, принес трех телят и меня доили, и три года был женщиной и родил троих детей, — рассказал он.

— Ты же спорил со мной, что мир не уместится в шелухе просяного зернышка, как же ты заставишь меня поверить, что с тех пор, как я прошел один круг на току, прошло девять лет?

— Да, теперь я верю, что мир может уместиться в шелуху просяного зернышка, — сказал второй

юноша [31, с. 33–35].

Можно предположить следующее истолкование этого рассказа: в нем повествуется о человеке, который попадает в мир, расположенный параллельно нашему миру, то есть модель мира предстает удвоенной, поделенной пополам протекающей посередине рекой. По всей видимости, река вынесла юношу на другой берег, противоположный, где все наоборот. Выбор животных, фигурирующих в мифе, неслучаен: вероятно, юноша верхом на коне погнался усталого от хождения по гумну быка на водопой, и в иной мир они попадают вместе. А там юноша превращается в женщину, бык — в корову, конь — в кобылу.

Но в этом ином мире, где все наоборот, есть то, что сохраняется неизменным — это движение времени. Люди там движутся не от старости к юности, время и там необратимо (хотя, разумеется, трудно сказать, было или не было это предусмотрено в древнем варианте мифа). Разница же в том, что там время движется гораздо быстрее: здесь проходит несколько часов, а в том мире — три года.

Мир «наоборот» — это мир мертвых, отделенный от мира живых рекой, протекающей посередине мира. Однако эти мертвые ничем не отличаются от живых: юноша в этом мире, превращаясь в женщину, выходит замуж, рождает детей, кобыла — жеребят, корова — телят. Вся разница между тем и этим миром в том, что там, в мире за рекой (или за радугой), время течет быстрее. Превращение пола, видимо, объясняется тем, что юноша, конь и бык попадают туда живыми; мертвые же, попадающие туда естественным путем, очевидно, мыслились сохраняющими свой пол.

Таким образом, в карачаево-балкарской мифологической системе нет ни ада, нирая. Мир мертвых находится не в нижнем ми-

ре, — там точно такая же жизнь, как и в верхнем и среднем мирах — а рядом, параллельно с миром живых; границей между ними служит река.

Можно предположить, что такой рекой в какие-то, весьма отдаленные, времена представлялась предкам балкарцев и карачаевцев Волга, которую многие древние авторы именуют Ра. (Не от тюркского ли Ара «Срединная»?) В. В. Евсюков, касаясь связи представлений разных народов о мироздании с проблемой происхождения «магических» чисел — 3, 7, 9, 12, считает, что эти цифры считались священными по причине того, что ими описывались главные параметры вселенной, модели мира: «...в своих главных чертах картина мира повторяется с некоторыми вариациями у большинства народов. Мироздание имеет весьма устойчивое число параметров. Прежде всего оно делится на две части — мир естественный и мир сверхъестественный, а по вертикали состоит минимум из трех частей. Горизонталь разбивается на четыре части с особо отмеченной точкой в центре. Итого, важнейших координат получается ровно семь: четыре страны света, центр, верх, низ. Думается, именно этим следует объяснить громадную популярность семерки — ведь она описывает собой основные параметры космоса». Отсюда же можно объяснить, по В. В. Евсюкову, и другие числа: двойка — этот и тот миры, тройка — верхний, средний и нижний миры, и т. д. [38, с. 103].

Сказанное, как нетрудно заметить, справедливо и по отношению к карачаево-балкарской модели мира, разумеется, с некоторыми вариациями: мир также делится на три слоя, но учитывается и четвертая часть — окружающий его хаос (3 и 4), по горизонтали он поделен на две части (2) — этот и тот миры, и восемь стран света с точкой в центре, через которую проходит ось мира (9).

Итак, главными числами в мифологических воззрениях балкарцев и карачаевцев оказываются 3, 4, 7, 9. Малая роль двойки, видимо, объясняется тем, что она перекрывается семеркой, описывающей всю полноту мироздания: три слоя вселенной, разделенной пополам сверху донизу плюс нерасчлененный мир хаоса в сумме дают семерку. Очень важным является и число 4 — влияние воззрения о разделении природы на четыре стихии. Интересно, что эпос называет четырех древних рода нарттов — Аликлары (Аликовы), Боралары (Бораевы), Схуртуклады (Схуртуковы), Индилары (Индиевы).

«В Сибири иногда, как и в Северной Америке всегда, — писал В. Я. Пропп, — число 4 играет ту же роль, что у нас число 3» [169, с. 293]. Это справедливо и по отношению к карачаево-балкарцам, в мифологии и фольклоре которых, как уже отмечалось, число 4 является одним из главных; само это число, как и кратные ему, встречаются постоянно: 4 стихии, 444 кости в скелете человека, 4 поминальных пирога, 4 главнейшие части мира, нартты приносят в жертву погибшим героям белых коней на четвертый год, священная территория в Стране Нарттов называется Къыркъ-суу («Сорокарежье» — район Кавминвод) и т. д. Список этот можно продолжить.

Становится понятным поверье о том, что если юноша перепрыгнет через радугу, то превратится в девушку, если это сделает девушка – то в юношу, и другое, записанное В. Прёле: когда появляется радуга («небесный меч, божественный меч»), карачаевцы говорят: «Умер князь». Мир разделен по вертикали этим «небесным мечом», оба конца которого соединяются с истоком и устьем реки, делящей мир на две половины – мир делится пополам сверху донизу. Появление на небе «божественного меча» предвещает смерть князя; бий означает не только «князь», но и «господин», а еще раньше означало «бог», являясь вариантом термина бай, пай в том же значении. Например, песня о нарте Бёдене начинается так:

О хан да улу, о бий да кьулу, гитче Бёдене, о-хоу... [151].

О сын хана, слуга бога, маленький Бёдене, о-хоу...

Если мы переведем слово бий как «князь», получится несуразица: сын хана, стоящего на иерархической лестнице гораздо выше бия, назван «слугой князя».

Таким образом, речь в данном поверье идет об акте творения мира из тела бога, вероятно, рассеченного этим мечом на две половины. Следовательно, надо переводить: «Появилась радуга – значит, умер бог».

Вполне возможно, что именно по этой же причине скифы поклонялись железному мечу, воткнутому на вершине кургана, сооруженного из ста пятидесяти повозок хвороста, – мечу, являвшемуся у скифов изображением, символом бога войны Ареса, как об этом сообщает Геродот [37, с. 123]. То, что вместо Тейри в скифском обряде фигурирует Арей (карачаево-балкарский бог ветра, грозы и плодородия Эрирей, Эрей), легко объяснимо. Как мы уже говорили, сюжетом основного мифа балкарцев и карачаевцев является жертвоприношение «быка ветра» (жел ёгюзю), мыслившегося «быком земли», земля же представлялась в глубокой древности коровой. Имя «Эрирей» этимологизируется и как «супруг земли», т. е. древние олицетворения ветра и земли в образе быка и коровы постепенно превратились в олицетворения антропоморфные, в образе людей – земли-женщины и мужчины-ветра. В начале сотворения мира было растерзание на мировой горе огромного быка огромным орлом; из тела этого быка, как, вероятно, повествовалось в мифе, и был создан мир (лопатка). Следовательно, и то, что скифы поклонялись мечу-Арею, воткнув его на вершине холма, не случайно – холм этот символизирует мировую гору, на которой орел растерзал быка (по более поздней трансформации – где Эрирея принесли в жертву).

Напоминанием о лопатке быка, первичной плоскости земли, являлся обычай скифов закалывать одного из каждой сотни пленных

в жертву железному мечу-Арею; кровь их сливали в сосуд и выливали на этот меч, а потом, отрубив у жертв правые плечи вместе с рукой, бросали их вверх и, завершив остальные жертвоприношения, уходили. Рука оставалась на том же месте, куда упадет [37, с. 123]. Вероятно, в более позднюю эпоху, после различных этнических перетасовок жертвоприношение бога, из тела которого сотворен мир, стало связываться уже не с Эриреем, а с Тейри. Не случайно и то, что слово «святилище» *чууана* очень близко по звучанию к *чыгъана* «колючий кустарник» (скифы сооружали холм из хвороста, по некоторым переводам Геродота – из колючек). Этот обряд они совершали ежегодно – как балкарцы и карачаевцы ежегодно совершали жертвоприношение быка, зафиксированное В. Ф. Миллером и М. М. Ковалевским в Чегемском ущелье. Кроме того, мы отмечаем, что, по мнению ученых, культ Арея «по-видимому, не греческого происхождения, и в олимпийской религии занимает второстепенное место»; в Троянской войне Арей участвует на стороне троянцев, а не греков [84, с. 22].

И в скифском обряде и верованиях смысл тот же: начинается год, и, следовательно, новый мир: возникает необходимость повторить для обеспечения благополучия то, что было в самом начале мира, – принести в жертву быка (бога), чтобы его кровь дала жизнь всему живому. Не случайно напротив домика, в котором содержали быка для весеннего жертвоприношения, находилась площадка, куда собирались петь священную песню в честь *Чоппа*, т. е. того же Эрирея [46, с. 109]. Это место до сих пор называется *Чоппачыла* («исполнители песни-пляски «Чоппа»). Становится понятным, почему скифы выливали кровь жертв на меч – она символизировала первый дождь, кровь (небесного быка, Эрирея). Ведь и в загадке, когда орел терзает быка, льет дождь, от которого пастух укрывается под шерстью козла. Вероятно, Геродот в своем рассказе допустил неточность: меч на вершине холма был символом не Арея – он изображал тот первомеч, «небесный меч», которым боги (или один из богов) рассекли на части тело Эрирея (первоначально – быка).

То, что Эрирей, будучи богом ветра и войны, изменил свои функции и стал божеством, которого призывали во время молотьбы (преимущественно), понятно – ведь на гумне гоняли по кругу быка. Кроме того, понятия «битва, война» в древности ассоциировались именно с жатвой и молотьбой. Ср. описание сражения в «Слове о полку Игореве» (перевод И. Шкляревского):

Там снопы головами стелют,
Молотят цепами железными,
Жизнь кладут на току,
Душу от тела веют [105, с. 134–135].

То, что воинские функции Эрирея перешли к Элии, кроме других причин, обусловлены еще, надо полагать, и сходством имен (Эрей – Элия).

Жертвоприношение «быка ветра» отразилось и в нартском эпосе балкарцев и карачаевцев. Одним из важнейших сюжетов в нем является убийство богатырем Ёрюзмеком бога Пука (Фука). Этот сюжет много раз записывался как до революции, так и в наши дни; сказание существует и в виде песен, с несколькими вариантами, и в прозаическом изложении. Самой ранней является публикация Сафарали Урусбиева, в первом выпуске «Сборника материалов по описанию местностей и племен Кавказа» за 1881 год. К этой публикации мы и обратимся.

В сказании повествуется, что нарты платили дань богу Пуку (во многих вариантах он именуется *Къзыл Фук* «Красный Фук»). Молодой нарт Ёрюзбек решил положить этому конец. Нарты стали увещевать его не вызывать на бой грозного бога — боясь наказания, которое может последовать. Но Ёрюзбек все же вызывает Пука на поединок. Тот, струсив и видя, что на земле ему не укрыться, взлетает на небо и живет там. Далее говорится: «Так как Пук был бог, то он, разгневавшись на нартов, задержал дожди; произошла засуха, хлеба перестали цвести, деревья стояли без листьев, животные не плодились, женщины не рожали». Нарты стали упрекать Ёрюзбека. Тогда, по совету своей жены Сатанай-бийче, он велел зарядить пушку, сам залез в жерло вместо ядра и, когда поднесли запал, взлетел в небо (этот «мотив Мюнхгаузена», конечно же, анахронизм; более архаичные варианты говорят, что он надел орлиные крылья, или что он был поднят на небеса силой ветра, когда стали раздувать старинный мех. — М. Д.). Там он отсек Пуку голову, а после этого «семь недель лился дождь с кровью; на земле опять наступил береket — довольство: хлеба начали цвести, деревья приносить плоды, животные размножаться, женщины — рожать детей». Так Ёрюзбек стал главой нартов [46, с. 61].

Этот текст красноречив и сам по себе, но все же требуются некоторые пояснения. Пук (Фук), несомненно, трансформированное общетюркское *буг, бугъа* «бык», *Кызыл Фук* «Красный Бык», «бык ветра». Он взлетает на небо, он бог, которому нарты платят дань, он распоряжается дождем, после его убийства льет дождь с кровью, как после растерзания первобыка орлом. В стихотворном варианте об этом сказано:

В тот день до полудня с неба лилась красная кровь,
После обеда пошел чистый дождь [73, с. 27].

Сохраняется отголосок древнего мифа и в упоминании об орлиных крыльях. Но тут возникают вопросы. Почему бога-быка убивает нарт, приемный сын пастуха Схуртука? Ведь у нартов были и другие богатыри, почему не они убили Пука, если это не составило, в общем-то, особой трудности, — ведь Пук изображен в сказаниях трусом? Понятно, что сюжет основного мифа изменялся в течение громадного отрезка времени его бытования. Но все же должен быть промежуточный вариант, в котором Эрирея-быка, божество ветра,

молнии и плодородия, приносит в жертву и создает из него мир не простой нарт, а бог.

Во-первых, Ёрюзмек не является потомком Дебета – бог-кузнец находит его среди обломков кометы, которая упала с неба, и отдает небесного мальчика бездетному Схуртуку и его жене Асеней [76, с. 30]. Во-вторых, совершенно непонятен, на первый взгляд, эпизод из сказания о том, как нарты покинули землю. Когда они взлетают в верхний мир, говорится в эпосе, Ёрюзмека встретила богиня *Тейри анасы* (*Тагри анасы*, скифская Аргимпаса, как ее имя записал Геродот) – Мать Тейри и в знак усыновления дала ему воздушную грудь [76, с. 157]. Взлетевший на небо Ёрюзмек описывается точно так же, как Тейри: он со своей дружиной охраняет небо и землю от врагов, гром – это крик Ёрюзмека, дождь – его пот, молния – блеск его огненного аркана, когда он набрасывает его на врагов [76, с. 157].

Поразительно то, что промежуточный вариант действительно обнаруживается, причем в самой первой публикации карачаево-балкарского фольклора, в записи П. Острякова, и был опубликован в журнале «Вестник Европы» в 1879 году. Речь идет об очень популярном нартском сказании о том, как враги Ёрюзмека, и в их числе сын Пука, задумывают отравить Ёрюзмека на пиру. Но вместо Ёрюзмека в сказании фигурирует *Тейюр*. Это имя не встречается больше ни в одной записи громадного эпоса. Вряд ли совпадения звучаний (Тейри – Тейюр) – просто случайность. Кстати, одна характерная деталь: на мече Тейюра (других записях – Ёрюзмека) гости на пиру замечают зазубрину; когда его спрашивают об этом, *Тейюр* (Ёрюзмек) говорит, обращаясь к сыну Пука: «Я о стальной зуб твоего отца попортил этот меч» [46, с. 51–53].

Вспомним, что у чудовища Желмауз (бык ветра), представленного уже в виде женщины, были стальные зубы, которые оно точило у кузнеца. Кроме того, Желмауз – враг луны, ее голова пытается поглотить ее; и в эпосе Ёрюзмек убивает Пука (Фука) благодаря советам мудрой Сатанай-бийче (т. е. олицетворения луны); в сказании о ее рождении именно Желмауз похищает Сатанай.

Итак, тем героем, который запретил нартам платить дань (вероятно, речь шла о поклонении и жертвоприношениях богу-быку) Красному Пуку, а потом и убил его, был сам Тейри. Вначале, видимо, Тейри убивал божество в образе быка, творя из его тела мир, а затем – Эрирея, поскольку бог ветра и войны стал олицетворяться в образе человекоподобном. Отсюда и название радуги – *тейри кылыч* «божественный меч, небесный меч», – тот меч, которым Тейри рассек на части тело Эрирея. Затем уже возник взгляд, согласно которому мир был сотворен из частей тела самого Тейри. В эпосе же Тейри остался под именем Ёрюзмека. Именно поэтому Ёрюзмек не является сыном Дебета, а рождается из кометы, упавшей с неба, и возвращение его на небеса и усыновление его *Тейри Анасы* – на самом деле возвращение Тейри к его небесной матери.

Мы попытались проследить изменение древнейшего мифа от его зарождения до наших дней. Смысл его, таким образом, сводится

к жертвоприношению чудовищного быка, кровь которого должна оросить землю и дать жизнь растительности и всему живому. Примечательно, что до сих пор балкарцы и карачаевцы, когда края неба на юге, над горами, начинают алеть перед дождем, говорят: «*Тау Артында эбзеле къызыл ёгюзню соя болурла*» – «Наверное, сваны в Сванетии режут красного быка».

Олицетворение мира в образе громадного быка развилось на протяжении длительного времени в образы нескольких мифологических существ, как бы распадаясь: бык ветра, бык воды, бык огня, Желмауз, Балдыражюз («прошлогодний бык»), Кызыл Пук, Эрирей. Образ орла, изменяясь, перерос в образ Ёрюзмека.

В нашу задачу не входит установление того, является ли принесение в жертву «быка ветра» основным мифом не только карачаево-балкарской, но и всей тюркской (или алтайской, или урало-алтайской) мифологии, хотя присутствие образа Желмогуз в мифологии тюрков Средней Азии и Казахстана показывает, что исключать такую возможность нельзя.

Ярким подтверждением того, что речь в этом космогоническом мифе первоначально шла о «быке ветра» и что Желмауз, Балдыражюз, Кызыл Пук и Эрирей появились в результате распада и развития этого первообраза и первосюжета о первотворении, является одна из записей сказки-загадки «Кто больше?», на которой мы уже останавливались. О быке, которого унес и съел на рогах козла-гиганта огромный орел, рассказывается следующее.

...Этот бык жил в те времена, когда на горах еще не росли сосны, когда и людей и скота на земле было мало, когда ущелья были неглубоки (т. е. речь идет о времени творения). У этого быка не было родителей, не было и хозяйина, никто не знал, откуда он появился, что вполне понятно: ведь бык – первое животное на земле. Но самое интересное и ценное в этой записи то, что бык этот называется Желмаууз – «жел ёгюз» «бык ветра» [72, т. 2, с. 211]. Народная память сохранила отголосок бывшего единства этого важного в системе карачаево-балкарской мифологии и фольклора образа, несмотря, скажем, на то, что «Желмаууз» понимается уже как имя страшной людоедки со стальными зубами, а часто имеет и значение «дракон».

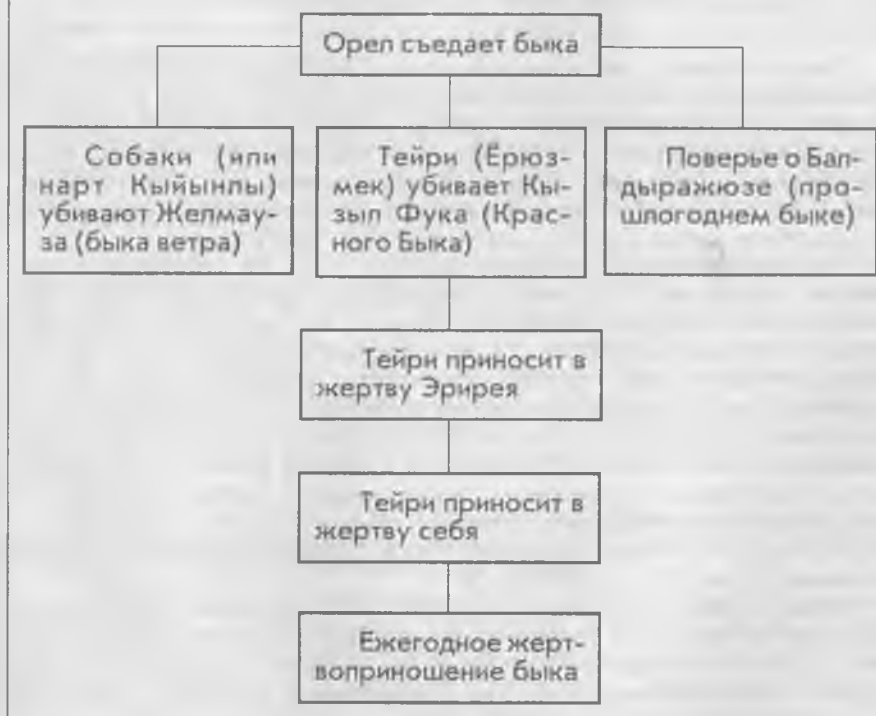
Интересно и то, что в этом варианте самого популярного произведения карачаево-балкарского фольклора орел исклевывает не самого быка, а только его лопатку. В приведенной ниже схеме развития основного мифа этот момент обозначен как начальный. Необходимо уточнение: самый изначальный элемент мифа все же не этот, им является миф о том, как лебедь (богиня Умай) подняла со дна моря землю. Рассказ о том, как другая птица – орел – поднимает и уносит быка (т. е. олицетворение той же земли, огня, ветра, воды) есть дальнейшее развитие древнейшего мифа о водоплавающей птице.

Кроме того, напрашивается вопрос о связи этого сюжета с сюжетом из индоиранской мифологии, в которой бог Митра или Мифра (авестийское «согласие», «договор») олицетворял идею до-

говора, а также был богом солнца. Часто Митра изображался приносящим в жертву быка; это изображение в ходе широкого распространения культа Митры по всему древнему миру стало, как пишет В. Н. Топоров, своего рода символом митраизма [85, т. 2, с. 154–156].

Карачаево-балкарский термин *мидир* (или *миядир*) «посредник, примиритель», человек, посредничающий, например, когда два рода, между которыми была кровная месть, решают примириться – вероятно, заимствован из древнеиранского. Однако, что касается сюжета основного мифа, на наш взгляд, он возник у тюркоязычных предков балкарцев и карачаевцев самостоятельно и имеет глубокие, уходящие в эпоху тотемизма, корни. Им буквально пронизаны как фольклор балкарцев и карачаевцев, так и их обрядовая практика. К тому же жертвоприношение быка – мотив, чрезвычайно широко распространенный по всему Древнему миру: чудовищного быка убивает шумерский богатырь Гильгамеш, человекобыка Минотавра убивает древнегреческий герой Тесей, и т. д. Своеобразие карачаево-балкарского основного мифа еще и в том, что приносят в жертву не просто чудовищного быка, но быка, олицетворяющего одну из стихий – ветер.

Схема развития основного мифа балкарцев и карачаевцев



Есть и еще одна важная деталь: в индоиранских традициях бык — прежде всего образ лунного божества; в иранской мифологии месяц называется «имеющим семя быка» [85, т. 1, с. 203]. К тому же у древних иранцев убийство быка приписывалось олицетворению зла, противнику благого бога Ахурамазды — Ахриману, который «все уничтожил, убил первого быка (луну) — единственное в мире существо, появившееся прежде человека, и, наконец, первого человека. Только из семени первого быка и первого человека возникли люди и животные» [124, с. 314].

Таким образом, миф иранцев и миф карачаево-балкарцев разнотипны. У иранцев бык олицетворяет луну, является прародителем всех животных, его убийство — зло. У карачаево-балкарцев бык ветра — противник луны (Желмауз), его убийство — благое дело. Это одна линия мифа. Вторая линия — космогонический миф о принесении в жертву бога-быка (Эрирей), из тела которого творится мир. Отсутствие иранских терминов и имен в содержании мифа (Балдыражюз, Желмауз, Жел ёгюзю, Эрирей, Къызыл Фук и т. д.) также показывает, что речь идет о самостоятельно возникшем в глубокой древности мифе, чрезвычайно разветвленном и многослойном.

О ПРОИСХОЖДЕНИИ БАЛКАРЦЕВ И КАРАЧАЕВЦЕВ

Таким образом, если наши выкладки верны, карачаево-балкарская мифология является в основе своей тюркской, очень во многом сходной с системой языческих верований других тюркских народов, в особенности волжских татар, башкир, чувашей. В этом легко было бы убедиться, составив таблицу общих терминов, однако по соображениям объема мы от этого отказались. Многочисленны совпадения и параллели также и с алтайцами, якутами, киргизами.

Наиболее сильное влияние оказала, судя по количеству терминов, вошедших в карачаево-балкарский язык, древнеиранская мифология. Следует заметить, однако, что все они относятся к области низшей мифологии, т. е. к весьма древнему слою, и свидетельствуют о каких-то ранних контактах тюркоязычных предков карачаево-балкарцев с иранскими племенами. Эти связи могли бы послужить предметом особого исследования, учитывая многочисленность заимствований. Скорее всего, речь в этом случае должна идти о пребывании причерноморских скифов в Передней Азии, где они, согласно сообщению Геродота, принимали активное участие в политической жизни крупнейших тогда государств Древнего мира в течение 28 лет (137, с. 99 и др.).

Итак, из всего, вероятно, неполного списка религиозно-мифологических терминов только одна шестая часть является заимствованной. Вместе с тем многие теонимы не имеют аналогий в языках других тюркских народов. Это объясняется, очевидно, тем, что

предки балкарцев и карачаевцев — скифо-аланы рано оторвались от основной массы тюркоязычных племен, ушедших в Среднюю Азию, степи Приуралья и Казахстана, Анатолию. Их религиозно-мифологическая система на Северном Кавказе развивалась уже самостоятельно. Поэтому, например, нет аналогий Эрирею, Даулету, Суулемену, Апсаты, Чоппа, Голлу и др. Возможно, что балкарцы и карачаевцы сохранили в силу своей изолированности многое, что другими тюрками было утрачено. Однако нет никакого сомнения в том, что карачаево-балкарская мифология является системой древних воззрений именно тюркоязычного народа, в очень слабой степени подвергшейся влиянию со стороны; факты говорят о глубокой и давней самостоятельности этой системы.

Первым исследователям верований балкарцев и карачаевцев казалось несомненным, что, поскольку они веками жили в окружении иноязычных народов — осетин, кабардинцев, сванов, абазин, абхазов — их мифология непременно должна быть насыщена элементами, заимствованными из этой иноэтничной среды. Однако анализ показывает, что в данном случае, как, вероятно, и во многих других, мифология оказывается не такой уж легко проницаемой — именно в силу того, что представляет собой хотя и аморфную, но систему, а не случайный набор терминов, теонимов, мифов. В ней есть стержень — основной миф, а мы могли убедиться, чертами какой глубокой древности он отмечен и какие изменения и ответвления дал на протяжении веков. Таким же скрепляющим фактором является иерархия в мире богов — а она также существовала в карачаево-балкарской мифологии с глубокой древности.

И еще одно наблюдение. Считается, что балкарцы и карачаевцы, как и их предки, занимались преимущественно скотоводством, во вторую очередь — земледелием. Однако аграрные культы по своей разработанности не уступают скотоводческим. Вряд ли они возникли в средневековье, после знакомства с христианством — ибо в них проглядывает глубокая архаичность.

В данном случае правомерно вспомнить, что, по Геродоту, скифы делились на кочевников и земледельцев, над которыми властвовали «царские скифы» [37, с. 107]. Очень большое место занимают в мифологии и эпосе образы кузнецов, так же часто упоминается в них о добыче и обработке металлов. Если бы мы, ничего не зная о предках балкарцев и карачаевцев, но зная их мифологию, попытались бы выявить их главнейшие занятия, то заключили бы, что таковыми были: 1) скотоводство; 2) земледелие; 3) обработка металла; 4) охота.

Данный вывод подкрепляется и предварительным анализом соответствующей терминологии карачаево-балкарского языка, привести который мы здесь, естественно, не можем.

В свое время Л. И. Лавров выдвинул ошибочное предположение, гласящее, что среди верований «балкарцев и карачаевцев можно различить три слоя: древнетюркский, аланский (имелся в виду древнеосетинский. — М. Д.) и местный кавказский». Поскольку, согласно Л. И. Лаврову, балкарцы и карачаевцы — потомки предкавказских

половцев, бежавших в горы после разгрома их монголами в середине XII века, то местные кавказские верования были восприняты ими через якобы ираноязычных алан, ранее уже ассимилировавших местные кавказские племена (создатели кобанской археологической культуры), и, в свою очередь, якобы ассимилированных пришельцами-половцами, навязавшими аланам тюркский язык [63, с. 109].

Свои выводы Л. И. Лавров строил на весьма скудном материале, часто опираясь на простые созвучия. Так, он относил к кавказскому слою веру в «лесного человека» и весенние поминки «голлу», хотя образ *агъач киши* имеется у других тюрков, весьма отдаленных от Кавказа, а божества с именем *Голлу* ни у одного народа на Кавказе нет. Аймуша он считает вариантом адыгского Амыша, вариант именования Элии – Шибля – сопоставлен им с адыгским Шыбле; Апсаты известен и осетинам, а Чоппа – и осетинам, и адыгам. Этого достаточно, чтобы Л. И. Лавров объявил их заимствованиями. Причем неясно, кого понимает Л. И. Лавров под «кавказцами». Трудно размежевать, пишет он, «то, что карачаевцы и балкарцы заимствовали непосредственно от адыгов, абазин, сванов и др., и то, что досталось им от аланского населения этих мест» [63, с. 109]. Никаких обоснований в подтверждение своих выводов Л. И. Лавров не привел.

Причина его ошибки понятна – она вытекает сама собой из ложной теории о происхождении балкарцев и карачаевцев от средневековых половцев, якобы сумевших ассимилировать ираноязычное население Алании. Сомнительность этой гипотезы, как и ни на чем не основанной уверенности в ираноязычии алан, давно была ясна для многих исследователей, которые полагали, что аланы (асы) были тюркоязычным народом и потомками их являются современные балкарцы и карачаевцы.

В нашу задачу не входит, разумеется, изложение этой теории. Скажем только, что еще в 80–90-е годы она в развернутом виде была представлена в работах филологов М. А. Хабичева и А. М. Байрамкулова и археолога И. М. Мизиева. В них было вскрыто огромное количество противоречий и неувязок, присущих теории об ираноязычии алан (асов), и поставлен ряд вопросов, на которые, насколько нам известно, ни один иранист не смог дать никакого ответа. Например:

Почему осетины, если они являются потомками асов, называют асами не себя, а балкарцев?

Почему ни один соседний народ не называет осетин ни аланами, ни асами, карачаевцев же их южные соседи (мингрелы) именуют аланами, рачинцы и лашхетские сваны – осами, овсами?

Почему, если балкарцы и карачаевцы – потомки половцев-кипчаков, ни один соседний народ не называет их кипчаками, а в карачаево-балкарском языке нет даже такого слова, и ни один род их так не именуется? И такого рода простых, но тем не менее требующих ясного ответа, вопросов – великое множество.

Уже многократно отмечалось, что балкарцы и карачаевцы начи-

нают обращение друг к другу со слова «Алан...», это одно из самых обиходных слов в их языке, в их среде его можно услышать десятки раз ежедневно. Причем не имеют значения ни пол, ни возраст человека, к которому обращаются, — любой балкарец или карачаевец (балкарка или карачаевка) обращаются так к любому человеку своей национальности. Оно употребляется вне всяких ограничений и во множественном числе («Аланла...»), когда адресуются к нескольким людям или многочисленному собранию, в значении «соплеменники».

И в то же время этого слова в осетинском языке нет. Пытаясь объяснить такое положение, В. И. Абаев писал: «...неверно, что термин «алан» исчез из осетинского. Он сохранился. Сохранился в фольклоре, в сказках. Там, где в русских сказках людоед говорит о «русском духе», в осетинских неизменно фигурирует «аллонский (аланский) дух», или «дух аллона-биллона» (*аллон-биллони смаг*). Здесь «аллон» может означать только «осетин», ибо героев своих осетинских сказок народ, естественно, мыслит осетинами». В. И. Абаев добавляет, что *биллон* является бессмысленной аллитерационной добавкой к этнониму [5, с. 45].

Но для чего нужно было это удвоение, не имеющее никакой смысловой нагрузки? К тому же ни в одном историческом источнике не упоминается народ, называемый *аллон* — есть только *алан* или *ас*. Поэтому нам кажется, что это слегка искаженный полуперевод карачаево-балкарского выражения «*Алан баланы ийиси!*» — «Запах аланского отродья!» (т. е. на осетинский было переведено только слово *ийис* «запах»). Героев своих сказок карачаево-балкарцы тоже мыслят карачаево-балкарцами; и в их эпосе и сказках людоед в такой же ситуации, (почуввав запах спрятавшегося героя), неизменно восклицает: «*Ас ийс, адам ийис!*» — «Асский дух, человеческий дух!», или «*Ас мус ийис!*» — «Асским духом пахнет!».

Если встать на точку зрения иранистов, можно прийти к весьма странным выводам, а именно: этноним *алан* их прямые потомки осетины сохранили только в сказках, а «косвенные», говорящие на другом языке балкарцы и карачаевцы, сохранили (и не только в сказках) этноним *ас*, в быту именуют друг друга «алан», а соседние народы (мингрелы и сваны) их, а не осетин, называют аланами; в довершение всех нелепостей и сами осетины называют асами балкарцев, их страну — *Ассиаг* (Асия), а Карачай — *Стур Ассиаг* (Большая Асия). Логика во всем этом совершенно нет. К тому же выясняется, что в осетинском языке (иронский диалект) слово АСАГАЛОН, т. е. АС-АЛАН означает, как пишет В. И. Абаев, «чужой, чужак, посторонний» и применяется только к человеку, народу или стране [6, т. 1, с. 101]. Как объяснить, что название народа, предка осетин, превратилось в устах осетин в термин «чужой»?

По ходу изложения и анализа материала мы не раз обращались к мифологии причерноморских скифов. Количество приведенных параллелей можно было бы увеличить многократно, однако и сказанного, на наш взгляд, вполне достаточно, чтобы еще раз убедиться

в том, что именно скифо-аланы являются древними тюркоязычными предками карачаево-балкарцев.

Считаем необходимым вкратце остановиться еще на нескольких моментах. В 1949 году В. И. Абаев в своей сводной работе «Скифо-аланские этюды», в которой были сведены воедино «достижения» языковедов — сторонников иранской теории происхождения скифов и приведены наиболее удачные, с точки зрения В. И. Абаева, этимологии имен скифов, топонимов и гидронимов, известные по сочинениям античных авторов и эпиграфическим надписям, писал: «Споры об иранстве и неиранстве скифов и сарматов, основанные на единичных и случайных фактах и толкованиях, надо считать отошедшими в прошлое» [5, с. 148]. Можно ли в таком случае говорить о том, что скифы являлись тюрками и отчего возникают сомнения в их ираноязычии? Какие доводы можно привести в пользу этого, кроме тех, что уже были использованы, повторять которые нет необходимости?

Известно, что история любого народа, его быт и формы хозяйствования отражаются в его языке. Самыми характерными, отмеченными древними авторами, и выявленными чертами скифского быта были коневодство, употребление в пищу конины и кумыса, погребение в курганах и пр.

Мы вправе предположить, что в осетинском языке, если он действительно является наследником скифского, эти реалии нашли свое отражение. Но что обнаруживается на деле? В «Русско-осетинском словаре», составленном В. И. Абаевым, термин *кумыс* переведен как *бахы ахсыр* «конское молоко» [98, с. 230]. Потомкам «доителям кобылиц», как именовали скифов древние греки, приходится объяснять, и притом неверно, что такое кумыс: ведь кумыс — не просто молоко, а приготовленное особым способом, перебродившее. К тому же конского молока в природе не бывает, а есть только кобылье. В «Осетинско-русском словаре» термин «кумыс» и вовсе отсутствует.

Как мы ни старались, не удалось обнаружить ни в одной работе, даже в изданиях осетинского фольклора, хоть одно упоминание о том, что осетины употребляли в пищу конину. А ведь пища — весьма консервативный элемент, и какие-то следы, если бы скифы были ираноязычными предками осетин, в их языке остались бы. Слово «курган» в словаре переведено как *обау*, с пометой «ист.» [98, с. 230], и заимствовано, как пишет В. И. Абаев, из тюркского или монгольского [6, т. 2, с. 224]. В карачаево-балкарском языке *оба* означает «могильный холм», а также «могила».

Другая «странность»: скифы несколько столетий жили возле моря, в причерноморских степях, прекрасно были знакомы с Каспийским, Черным и Азовским морями аланы, однако в языке осетин, которым иранисты упорно пытаются навязать роль потомков этих народов, слова «море» нет. В списке географических названий термин этот везде переведен несколько трансформированным общетюркским словом *тенгиз* (*денджыз*). Как же так? Неужели потомкам обитателей Причерноморья, «коневодов» и «доителей кобылиц»,

воздвигавшим величественные курганы, пришлось ждать несколько столетий, предварительно позабыв иранские термины, чтобы перенять их у тюрков, которые, по утверждениям иранистов, не имеют отношения к скифам и аланам? Да и как можно забыть слово «море»? Но даже если предположить такое, то как быть с остальным? А ведь мы привели едва ли сотую часть таких несуразиц, которые возникают, если мы примем теорию ираноязычия скифов и алан.

У прирожденных конников, каковыми были скифы и аланы, стало быть, и у их потомков, должна была иметься богатая коневодческая терминология. Но, судя по словарям, этот раздел лексики в осетинском языке весьма беден. Может быть, они не отражают действительной картины? Но вот перед нами специальный труд – монография В. К. Цховребова «Скотоводческая терминология в осетинском языке». В введении автор уведомляет читателей, что материал собирался им и в экспедициях, из бесед со старожилками, и из фондов Северо-Осетинского НИИ: [125, с. 14]. Далее говорится, что у осетин богатая и чрезвычайно развитая терминология по скотоводству, «и особенно коневодству» [125, с. 100], однако в подтверждение такого вывода приводится всего десяток терминов. В довершение всего, по признанию автора, опирающегося на этимологические разыскания В. И. Абаева и др., оказывается, что и важнейшие из этих терминов заимствованы из тюркских языков: это слова, означающие «лошадь», «скакун», «неук»; слово *бае* «конь» является заимствованием из чеченского или ингушского [125, с. 100–113].

Не вызывают доверия и этимологии скифских имен и топонимов на почве иранских языков. Прочитав ряд их, чтобы читатель сам смог убедиться в том, какой результат получается, когда из слова хотят выудить то, чего в нем нет, т. е. непременно заставить его быть иранским (в данном случае). Всякий, мало-мальски знакомый с ономастикой, знает, что имя человека имело несколько функций, в том числе социальную и эстетическую. «Некрасивое» имя могли дать ребенку, чтобы отвратить от него злых духов: повзрослев, он получал другое, звучное имя.

Имена, взятые из работы В. И. Абаева и которые я перечислю ниже, принадлежали жителям древнегреческих городов-колоний в Причерноморье, не детям и не рабам. Но если верить иранистам, эти почтенные граждане носили весьма странные имена (приведем только объяснения их): Безголовый, Шестиголовый, Волкоед, Находящийся под женщиной, Имеющий здоровую жену, Имеющий восемь ослов, Имеющий восемь луков, Добывающий шесть оленей, Невредимый утром, Водопийца, Стриженный, Имеющий зубы, как долото, Тугоухий, Широкоухий, Имеющий черные думы, Женоубийца, Овца (мужчина! – М. Д.), Принадлежащий к оленьей породе, Многоарийский, Донской Уаразмек, Смешной, Достойный смеха [5, с. 151–190].

Название местности в Крыму у Птолемея – *Харадз*, – по В. И. Абаеву, означает «Осел». Почему? Потому что похоже на осе-

тинское слово *хараг*, авестийское *хара*, персидское *хар* «осел». Никаких других обоснований не приведено [5, с. 188]. Весьма нелепые имена были, если верить иранистам, у царей: *Сакесфар* «Имеющий оленью челюсть» [5, с. 179], аланский царь *Кандак* «Холст», царь *Ёохар* «Просоед» [5, с. 170, с. 190]. И это было бы понятно, если бы все их имена были таковыми, т. е. если бы можно было считать наречение подобными именами стойкой традицией скифо-сарматов. Но оказывается, что другие скифы и их цари носили весьма пышные имена: *Стальноконный*, *Имеющий арийский облик*, *Получающий первую награду* и т. п. Замечательные по своей, мягко говоря, странности были названия, если верить в их объяснения на иранской почве, у древних племен: *савроматы* «чернорукие», *матукеты* «саранча», *турагеты* «супоеды», *амадоки* «едящие сырое, сыроеды» и т. п.

Одним словом, вся работа, в которой получили объяснения около 400 терминов, производит впечатление тщетных усилий сделать всякое слово иранским.

Кстати говоря, многие из терминов, приведенных в работе В. И. Абаева, легко и логично объясняются на основе карачаево-балкарского языка, например: *Сакесфар* («Имеющий оленью челюсть») – *Сакъ* + *эси* + *бар* («Обладающий осторожным умом», «Здравомысл»); название племени массагетов, по В. И. Абаеву, означает «люди-олени» (от староосетинского *манн-саг-а-та*). На наш взгляд, это тюркское *масс-сакъты*, *бас-сакъты*, *бас-сакъты* – «большие, главные береговики». Или от *масакъ* *кес* «жреческие люди» (если служителей культа поставляло в этой среде данное племя). И таких примеров можно было бы привести множество.

Другой интересный факт. Несмотря на то, что греки и римляне прекрасно были знакомы с персами, их культурой и языком, в особенности ионийские греки, никто из них не говорит, что язык скифов похож на персидский. Геродот, сам родом из Ионии, хорошо осведомленный во всем, что касается персов, ни словом не обмолвился о сходстве иранского и скифского языков, хотя не преминул отметить в своем обширном описании Скифии мидийское (ираноязычное) племя сигиннов на далеком Дунае (вероятно, предки современных цыган).

Разумеется, не все этимологии языковедов, сторонников иранской теории происхождения скифов, ошибочны. Отрицать присутствие иранского элемента в Причерноморье в античный период означало бы впадать в другую крайность.

Вс. Ф. Миллер приводил в одной из своих статей мнение Г. Юргевича, который, указывая на односторонность мнения об ираноязычии всех скифов и сарматов, писал: «Ведь кроме собственных скифов, греческие города привлекали своей промышленностью купцов из других стран, между которыми, вероятно, персы и армяне играли не последнюю роль. К тому же завоевание значительной части Таврики полководцем Митридата Диофантом, основание им крепостей Евпатории и Ктенуса и подчинение затем власти Митридата боспорского царства царем Перисадом должно было усилить в греческих городах

число персов, армян, иберийцев и других азиатских народов» [83, с. 265].

Вс. Миллер, анализируя список, состоящий из 425 варварских (т. е. негреческих) имен, приходит к выводу, что иранский элемент был наиболее значителен в устьях Дона — там, где жили племена савроматов, приводя данные древних авторов: так, Плиний сообщал, что, по слухам, сарматы (савроматы) родственны мидянам, а Диодор Сицилийский утверждал, что савроматы были поселены при Танаисе (Дону) скифами, которые вывели их из Мидии [83, с. 274], хотя сам Миллер в эти данные не верит, считая, что предположение Диодора «было вызвано желанием объяснить положительный факт, представлявшийся странным, именно этническую близость сарматов с мидийцами, состоявшую, конечно, в том, что оба народа говорили близкими друг другу языками» [83, с. 274]. Миллер, однако, не объясняет, почему близость сарматов и мидян — если она, конечно, действительно была — должна была казаться Диодору странной.

Мы здесь, естественно, не можем входить в рассмотрение все интереснейших вопросов, касающихся скифо-сарматской проблемы. Вне всякого сомнения, дальнейшее ее изучение будет давать все новые и новые подтверждения того, что скифы, сарматы, аланы были тюркскими племенами, которые вели типичный для степняков-тюрков во все века образ жизни, точно такой же, как у гуннов, печенегов, аваров, половцев и др.

Ничего иранского ни в быту, ни в мифологии скифо-сарматских племен нет. Иранскими являются только некоторые их имена — не народы, как известно, часто заимствуют их друг у друга. Никакие иранцы не воздвигали курганы, не поклонялись мечу, не доили кобыл и не ели конины.

Конечно, можно найти и на это отговорку: дескать, скифам, кочевавшим по степям Евразии — от Карпат до Алтая, была неведома культура земледельческого Ирана, одного из самых мощных государств Передней Азии; будучи родственными по языку, они отстали в культурном и социальном развитии от своих южных сородичей. Помимо полной бездоказательности такой отговорки, мнение, что в древности иранский мир простирался от Карпат до Алтая, порождает множество вопросов, на которые нелегко ответить. Вся эта территория должна была быть в каком случае усыпана иранизмами — но этого нет, а есть множество тюркских топонимов. На такой огромной территории обитало бы весьма многочисленное население. Непонятно, куда оно подевалось в начале нашей эры, и откуда появилось множество тюркских народов — гунны, болгары, авары, печенеги, хазары, турки, савиры, и несть им числа? И почему, если население евразийских степей до гуннских походов было ираноязычным, оно так легко пропустило их через свою территорию — ведь оно было ничуть не менее воинственным, чем гунны? А если они сопротивлялись, то какова их судьба: растворились среди тюрков, якобы вышедших с окраин Китайской империи? Но с какой стати? А если да, то почему языки тюркских наро-

дов, населяющих степи Азии, не наводнены «североиранскими» словами?

Монгольские походы были гораздо более внушительными и лучше организованными, чем походы гуннов, однако после них население азиатских и южнорусских степей как было, так и осталось тюркоязычным. Или у гуннов был заранее обдуманый и проведенный с неслыханным успехом план ассимиляции скифов-иранцев — как азиатских, так и причерноморских?

Множество уникальных сходжений между скифами и карачаево-балкарцами в самых различных областях их культуры и быта лежат трюм на поверхности. Приведем такой пример. Геродот писал, что один из скифских царей, желая узнать численность народа, велел всем скифам принести по одному наконечнику стрелы. Когда наконечники были доставлены, из них по приказу царя отлили огромный медный котел, который установили в местности *Экзампай* [37, с. 133].

А вот что рассказывает Османов Абдурахман Ибрагимович, уроженец сел. Верхняя Балкария (1913 г. р., проживает в г. Нальчике), со слов своего деда Омара: «В давние времена возле скотного двора князей Абаевых стоял огромный медный котел. В нем они содержали больных ягнят и овец, которых в котле помещалось двенадцать. Стенки его были невысокие, не больше метра. Котел этот назывался *тайпокъ къазан*». По предположению информатора, котел потом распилили для изготовления посуды и другой утвари. (Записано мной 25 сентября 1988 г.) Котел этот вошел в поговорку [75, с. 133].

Вероятнее всего, предки карачаево-балкарцев, после падения Скифского государства увезли свою святыню в горы. Ибо, спрашивается, какая была необходимость балкарцам при дороговизне металла в горах изготавливать такую громадину, да еще и держать в ней овец? Кстати, причиной последнего могло быть то, что реликвия оаассматривалась как нечто, обладающее исцеляющей силой. В том, что речь идет именно о скифской святыне, убеждает и этимология слова *тайпокъ*. *Тайпа* в карачаево-балкарском языке — «племя», *экъ* — «стрела». Все словосочетание (*тайпокъ къазан*) означает «котел из стрел племени».

По Геродоту, *Экзампай* — название источника с горькой водой и местности, откуда он вытекает. В переводе со скифского слово означало «Священные пути» [37, с. 119]. Этимология термина на точве карачаево-балкарского языка дает значение, близкое к скифскому. *Ыз* — «след, путь», *кам* — «река», и уже знакомое нам *пай*, *бай* — «бог, божественный, священный, святыня». Таким образом, значение термина, в полном согласии с законами грамматики, — «свягыня путеводной реки» — *Ызкампай*.

На наш взгляд, всей совокупности сказанного вполне достаточно, чтобы убедиться в правомерности возведения происхождения балкарцев и карачаевцев к причерноморским скифам. Посредствующим звеном между ними были асы (аланы) и часть болгар, оставшаяся в Причерноморье и на Кавказе после распада государства хана Кубрата. Об этом говорят и приведенные выше параллели, в

особенности о культе Эрирея, и основной миф карачаево-балкарцев, позволяющий объяснить скифский ритуал поклонения мечу и ежегодного приношения жертв ему у подножья кургана. Обращение ко всему скифо-сарматскому мифологическому материалу и сопоставлении с карачаево-балкарским внесет ясность во многие затруднительные ныне вопросы.

Насущной задачей представляется издание всех материалов по языческой религии и мифологии балкарцев и карачаевцев, что сильно продвинуло бы изучение всей духовной культуры этих народов.

1988

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. М., 1966.
2. Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 годов // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46.
3. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21.
4. Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20.
5. Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор. М.; Л., 1949.
6. Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка: В 3 т. М.; Л., 1959, 1973, 1979, 1989.
7. Абаев В. И. Нартовский эпос осетин. Цхинвали, 1982.
8. Авдеев А. Д. Происхождение театра. Л.; М., 1959.
9. Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов: XII–XIX вв. Нальчик, 1974.
10. Азаматов К. Муслиман дин киргинчи малкъарлыла жюриютген динни бир къауум жорукълары // Шүёхлукъ. 1972. № 1.
11. Азаматов К. Г. Пережитки язычества в верованиях балкарцев // Из истории феодальной Кабарды и Балкарии. Нальчик, 1980.
12. Алексеев Н. А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980.
13. Алексеев Н. А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1984.
14. Атеистический словарь. М., 1986.
15. Афанасьев А. Н. Древо жизни. М., 1982.
16. Афанасьев А. Н. Народ-художник. М., 1986.
17. Ахметшин Б. Г. Образ быка в легендах башкирских горнорабочих // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1983.
18. Ахметьянов Р. Г. Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. М., 1981.
19. Бабаев С. Атамы китабы. Нальчик, 1977.
20. Баранов Е. Певец гор и другие легенды Северного Кавказа. М., 1914.
21. Баранов Е. Иналук и лесная волшебница. М., 1914.
22. Байчоров С. Я. Гуннско-протобулгарско-северокавказские языковые контакты // Вопросы языковых контактов. Черкесск, 1982.
23. Басилов В. Н. Избранные духов. М., 1984.

24. Баскаков Н. А. Тюркская лексика в «Слове о полку Игореве». М., 1985.
25. Батчаев В. М. Из истории материальной культуры балкарцев и карачаевцев. Нальчик, 1986.
26. Баялиева Т. Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе, 1972.
27. Бгажноков Б. Х. Очерки этнографии общения адыгов. Нальчик, 1983.
28. Биджиев Х. Х. Погребальные памятники Карачая XIV–XVIII вв. // Вопросы средневековой истории народов Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1979.
29. Боргояков М. И. Об одном древнейшем мифологическом сюжете, его эволюции и отражении в фольклоре народов Евразии // Вопросы древней истории Южной Сибири. Абакан, 1984.
30. Будаев А. Ж. Скифо-балкарские лексические сходжения // Вестник КБНИИ. Вып. 2. Нальчик, 1970.
31. Бурунгулу таурухла бла хапарла / Сост. З. М. Улаков. Нальчик, 1970.
32. Валиханов Ч. Избранные произведения. М., 1986.
33. Василевич Г. М. Ранние представления о мире у звенков // Исследования и материалы по вопросам первобытнорелигиозных верований. М., 1959.
34. Виноградов В. Б., Межидов Д. Д., Успаев Г. И. Религиозные верования в дореволюционной Чечено-Ингушетии. Грозный, 1981.
35. Гегель Г. В. Ф. Философия религии: В 2 т. М., 1976, 1977.
36. Далгат У. Б. Героический эпос чеченцев и ингушей. М., 1972.
37. Доватур А. И., Каллистов Д. П., Шишова И. А. Народы нашей страны в «Истории» Геродота. М., 1982.
38. Евсюков В. В. Мифы о мироздании. М., 1986.
39. Закиев М. З. Проблемы языка и происхождения волжских татар. Казань, 1986.
40. Захарович Е. Легенда об озере Чирик кель // Терские ведомости. 1897. № 24.
41. Зигель Ф. Ю. Сокровища звездного неба. М., 1980.
42. Иванюков И., Ковалевский М. У подошвы Эльбурса // Вестник Европы. Кн. 1. 1888.
43. Калоев Б. А. Осетины. М., 1971.
44. Калоев Б. А. М. М. Ковалевский и его исследования горских народов Кавказа. М., 1979.
45. Калоев Б. А. Земледелие народов Северного Кавказа. М., 1981.
46. Карачаево-балкарский фольклор в дореволюционных записях и публикациях. Нальчик, 1983.
47. Карачаевцы. Историко-этнографический очерк. Черкесск, 1978.

48. Къарачай нарт сёзле / Сост. С. Ч. Алиев. Черкесск, 1963.
49. Къарачай халкъ жырла. М., 1969.
50. Къарачай халкъ эл берген джомакъла / Сост. С. Ч. Алиев. Черкесск, 1984.
51. Къарачай-малкъар фольклор / Сост. Р. А.-К. Ортабаева. Черкесск, 1987.
52. Климишин И. А. Календари и хронология. М., 1981.
53. Клочков И. С. Духовная культура Вавилонии. М., 1983.
54. Кудавев М. Ч. Карачаево-балкарские народные танцы. Нальчик, 1984.
55. Кривелев И. А. История религий: В 2 т. М., 1975, 1976.
56. Кудачина Н. К. К этимологии слова «бай» в алтайском языке // Советская тюркология. 1982. № 5.
57. Кузеев Р. Г. Очерки исторической этнографии башкир. Уфа, 1957.
58. Кузнецов В. А. Зодчество феодальной Алании. Орджоникидзе, 1977.
59. Кызласов Л. Р. Древнейшая Хакасия. М., 1986.
60. Кшибеков Д. Кочевое общество. Алма-Ата, 1985.
61. Лайпанов Х. О. К истории балкарцев и карачаевцев. Черкесск, 1957.
62. Ланге Б. А. Балкария и балкарцы // Кавказ. 1903. № 287, 294.
63. Лавров Л. И. Карачай и Балкария до 30-х годов XIX в. // Кавказский этнографический сборник. IV. М., 1969.
64. Липец Р. С. Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. М., 1984.
65. Лобачева Н. П. К истории календарных обрядов у земледельцев Средней Азии // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. М., 1986.
66. Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957.
67. Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976.
68. Малкондуев Х. Х. Древние обряды балкарцев // Коммунизмге жол. 1985. № 237.
69. Малкондуев Х. Х. Охотничий миф и поэзия балкарцев и карачаевцев // Актуальные проблемы кабардино-балкарской фольклористики и литературоведения. Нальчик, 1986.
70. Малкондуев Х. Х. Балкарцы и карачаевцы // Семейно-обрядовая поэзия народов Северного Кавказа. Махачкала, 1985.
71. Малкондуев Х. Х. Об общинных обрядах балкарцев и карачаевцев // Общественный быт адыгов и балкарцев. Нальчик, 1986.
72. Малкъар халкъ жомакъла: В 2 т. Нальчик, 1959, 1963.
73. Малкъар-къарачай нарт таурухла / Сост. А. З. Холаев. Нальчик, 1966.

74. Малкъар халкъ жырла. Нальчик, 1969.
75. Малкъар нарт сёзле / Сост. А. З. Холаев. Нальчик, 1982.
76. Малкъарлыланы бла къарачайлыланы халкъ поэзия чыгъармачы-лыкълары / Сост. Т. М. Хаджиева. Нальчик, 1988.
77. Материалы по истории Осетии / Сост. Г. Кокиев // Известия СОНИИ. Т. 6. Орджоникидзе, 1933.
78. О происхождении балкарцев и карачаевцев // Материалы научной сессии. Нальчик, 1960.
79. Материалы и исследования по балкарской диалектологии, лексике и фольклору. Нальчик, 1962.
80. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976.
81. Мижаяев М. М. Мифологическая и обрядовая поэзия адыгов. Черкесск, 1973.
82. Мизиев И. М. Шаги к истокам этнической истории Центрального Кавказа. Нальчик, 1986.
83. Миллер Вс. Эпиграфические следы иранства на юге России // Журнал министерства народного просвещения. Часть 247. СПб., 1886.
84. Мифологический словарь. М., 1985.
85. Мифы народов мира: В 2 т. М., 1987, 1988.
86. Мусаев Б. К. Ёмюрле къарангысындан. Нальчик, 1987.
87. Нарты. Адыгский героический эпос. М., 1974.
88. Новгородова Э. А. Образ птицы как один из символов историко-культурного единства алтайских народов Центральной Азии // Тезисы докладов XXIX сессии постоянной международной алтаистической конференции. Ташкент, 1986.
89. Ортабайланы Римма. Жетегейли – жети жулдуз. Черкесск, 1985.
90. Осетинско-русский словарь. Орджоникидзе, 1970.
91. Отаров И. М. Смысловые соответствия в лексике карачаево-балкарского языка и языков тюркских народов Сибири // Проблемы семантики и стилистики карачаево-балкарского языка. Нальчик, 1986.
92. Очерки истории балкарского народа. Нальчик, 1961.
93. Першиц А. И., Монгайт А. Л., Алексеев В. П. История первобытного общества. М., 1982.
94. Плетнева С. А. От кочевий к городам. М., 1967.
95. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986.
96. Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сарматских племен. М., 1977.
97. Раевский Д. С. Модель мира скифской культуры. М., 1985.
98. Русско-осетинский словарь. М., 1970.
99. Сабанчиев Х.-М. А. Дореволюционные исследователи о животноводстве Балкарии в пореформенный период // Этнография и современность. Нальчик, 1984.

100. Салакая Ш. Х. Абхазский народный героический эпос. Тбилиси, 1966.
101. Севортян Э. В. Этимологический словарь тюркских языков. М., 1974. Т. 1.
102. Семенов Ю. И. Как возникло человечество. М., 1966.
103. Соколова З. П. Культ животных в религиях. М., 1972.
104. Студенецкая Е. Н. Узорные войлоки карачаевцев и балкарцев // Кавказский этнографический сборник. VI. М.; Л., 1976.
105. Сумаруков Г. В. Кто есть кто в «Слове о полку Игореве». М., 1983.
106. Суюнчев Х. И. Карачаево-балкарские и монгольские лексические параллели. Черкесск, 1977.
107. Сысоев В. М. Карачай в географическом, бытовом и историческом отношении // Материалы по описанию местностей и племен Кавказа. Вып. 43. Тифлис, 1913.
108. Тайжанов К., Исмаилов Х. Особенности доисламских верований у узбеков-карамуртов // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. М., 1986.
109. Текуев М. М. Некоторые табу и эвфемизмы в карачаево-балкарском языке // Теоретические проблемы карачаево-балкарского языкознания. Вып. 1. Нальчик, 1979.
110. Текуев М. М. Теонимы в карачаево-балкарском языке // Актуальные вопросы карачаево-балкарской грамматики и лексики. Нальчик, 1982.
111. Толгуров З. Х. Движение балкарской поэзии. Нальчик, 1984.
112. Токарев С. А. Сущность и происхождение магии // Исследования и материалы по вопросам первобытнорелигиозных верований. М., 1959.
113. Токарев С. А. Религия в истории народов мира. М., 1976.
114. Тэйлор Э. Первобытная культура. М., 1939.
115. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4 т. М., 1986. Т. 1.
116. Фольклорные тексты. Приложение // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984.
117. Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 1985.
118. Фрэзер Дж. Фольклор в Ветхом Завете. М., 1986.
119. Хабишев М. А. Карачаево-балкарское именное словообразование. Черкесск, 1971.
120. Хабишев М. А. К гидронимике Карачая и Балкарии. Нальчик, 1982.
121. Хабишев М. А. Касбот Кочкаров – старейшина народных певцов. Черкесск, 1986.
122. Харузин Н. По горам Северного Кавказа // Вестник Европы. СПб., 1888. Т. 7. Кн. 2.

123. Холаев А. З. К вопросу о трансформации обрядовой песни-пляски «Голлу» у балкарцев и карачаевцев // Художественный язык фольклора кабардинцев и балкарцев. Нальчик, 1981.

124. Холаев А. З. Карачаево-балкарский нартский эпос. Нальчик, 1974. С. 46.

125. Церен Э. Лунный бог. М., 1976.

126. Цыбульский В. В. Календари и хронология стран мира. М., 1981.

127. Чибилов Л. А. Древнейшие пласты духовной культуры осетин. Цхинвали, 1984.

128. Чурсин Г. Ф. Очерки по этнологии Кавказа. Тифлис, 1913.

129. Чурсин Г. Ф. Осетины. Этнографический очерк. Тифлис, 1925.

130. Чурсин Г. Ф. Амулеты и талисманы кавказских горцев. Махачкала, 1929.

131. Шаманов И. М. Народный календарь карачаевцев // Из истории Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1974.

132. Шаманов И. М. Обряды и поверья карачаевцев, связанные с рождением ребенка (XIX – нач. XX в.) // Проблемы этнической истории народов Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1980.

133. Шаманов И. М. Древнетюркское верховное божество Тенгри (Тейри) в Карачае и Балкарии // Проблемы археологии и этнографии Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1982.

134. Шортанов А. Т. Адыгская мифология. Нальчик, 1982.

Информаторы (все — КБР)

135. *Абдуллаева Д. Т.* 1902 г. р., сел. Кёнделен.
136. *Абдуллаева Х. М.* 1914 г.р., сел. Кичмалка.
137. *Акболатов А. М.* 1900 г.р., г. Нальчик.
138. *Байзуллаева Т. М.* 1907 г.р., г. Тырныауз.
139. *Беккиев У. Б.* 1894 г.р., сел. Кенже.
140. *Бозиев К. К.* 1886 г.р., пос. Хасанья.
141. *Жанхотов М. З.* 1910 г.р., г. Нальчик.
142. *Журтубаев Ч. З.* 1907 г.р., сел. Кичмалка.
143. *Журтубаева Ф. З.* 1920 г.р., г. Нальчик.
144. *Кудаев М. Ч.* 1940 г.р., г. Нальчик.
145. *Непеев Л. И.* 1909 г.р., пос. Эльбрус.
146. *Непеев М. А.* 1900 г.р., пос. Эльбрус.
147. *Непеев М. Б.* 1904 г.р., пос. Эльбрус.
148. *Озаруков М. М.* 1912 г.р., сел. Чегем I.
149. *Рахаева Ш. Г.* 1900 г.р., сел. Чегем I.
150. *Тебердиева Ж. Ю.* 1930 г.р., г. Тырныауз.
151. *Уянов М. Д.* 1895 г.р., сел. Кичмалка.
152. *Хуртуев М. Г.* 1915 г.р., сел. Чегем II.
153. *Хапаева А. А.* 1900 г.р., сел. Кичмалка.
154. *Чочаева К. Ч.* 1942 г.р., г. Тырныауз.
155. *Шаваева М. Х.* 1914 г.р., сел. Чегем I.

Архивы

156. Личный архив А. М. Теппеева.
157. Личный архив Х. Х. Малкондуева.
158. Балкарская фонотека КБНИИ.

КАРАЧАЕВО- БАЛКАРСКИЙ ГЕРОИЧЕСКИЙ ЭПОС







ЧАСТЬ I

ЭПОС

СТРУКТУРА ЭПОСА

Героический эпос балкарцев и карачаевцев, важнейшая составная часть их фольклора, изучен к настоящему времени весьма слабо. Кроме небольшой монографии А. З. Холаева (1974) и вводной статьи Т. М. Хаджиевой к академическому изданию эпоса (1994) не было предпринято ни одной попытки его комплексного изучения. В сопоставлении же с данными истории, этнографии и языкознания эпос не рассматривался вообще. В наше время возможности для такого изучения уже появились, благодаря выходу в свет двух изданий, в которых эпос балкарцев и карачаевцев представлен с достаточной полнотой – «Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев». М., 1994 (на карачаево-балкарском и русском языках) и «Нартла». Нальчик, 1995 (на карачаево-балкарском языке).

Работая над монографией, автор ставил перед собой две цели: 1) выявление и анализ реалий, отразившихся в эпосе, включая климат, флору и фауну, быт героев и т. д.; особый раздел составляют главы, посвященные устройству нартского общества, военной тактике нарттов, психологической обрисовке героев; 2) выявление архаических пластов эпоса, поскольку в нем сохранились в качестве органической, неотъемлемой части, космогонические и космологические мифы, отголоски тотемизма и фетишизма, анимизма, солярных и лунарных культов. Велика в эпосе и роль богов языческого пантеона, особенно бога кузнечного дела Золотого Дебета (солярное божество) и богини луны Сатанай-бийче, называемых в эпосе «отцом» и «матерью» народа богатырей-нарттов. Также важны для эпоса и верховный бог неба Тейри, мифологический покровитель диких животных Апсаты, бог грозы и покровитель воинов Элия и др.

Решение поставленных задач позволит нам яснее представить тот мир, в котором действуют нартты и каким он представлялся сказителям, живущим в другом времени.

Исследование отдельных сюжетов, имеющих мифологические или исторические основы, в нашу задачу не входит. Это требует отдельной работы, для выполнения которой необходимо привлечь

методы и данные смежных наук — этнографии, языкознания, истории, с использованием обширного типологического материала.

Не входит в нашу задачу и изложение истории записи и публикаций карачаево-балкарского эпоса. Достаточно подробно она отражена в монографии А. З. Холаева, в предисловии А. И. Алиевой к сборнику «Карачаево-балкарский фольклор в дореволюционных записях и публикациях» и в вводной статье Т. М. Хаджиевой к академическому изданию эпоса. Мы же ограничимся общей характеристикой эпоса.

Впервые такая характеристика была дана нартским сказаниям балкарцев и карачаевцев их первым публикатором П. Остряковым. По его мнению, их эпос представляет собой поэму, разделенную на песни; «для полного ее восстановления нужен не один певец, а несколько, так как слово в слово каждый знает только несколько песен, хотя в простом пересказе ее сущность известна даже каждому пастуху» (Остряков, с. 702).

В заметке, предваряющей следующую по времени публикацию эпических сказаний балкарцев и карачаевцев (1881) Сафарали Урусбиев довольно подробно характеризует народных певцов и представления народа о нартах. О роли же самого эпоса в духовной культуре балкарцев и карачаевцев С. Урусбиев говорит, что среди устных преданий, сохраняющихся от глубокой древности, «первое место принадлежит сказаниям о нартских богатырях; это богатырский эпос татар-горцев (балкарцев. — М. Д.), сохранившийся в их песнях, распеваемых ими до настоящего времени» (КБФДЗП, с. 56). Им же впервые было отмечено, что местом действия эпоса «служила по преимуществу Кубанская область и вообще весь Северный Кавказ до реки Волги, которая очень часто упоминается в этих сказаниях под именем Эдила, через которую нарти переправлялись иногда, с целью набегов на своих врагов и угона к себе их табунов». Там же С. Урусбиев впервые перечисляет главных героев карачаево-балкарского эпоса: «Вот имена тех нарттов, про которых сложены песни у горцев: Урызмек, Сосруко, Шауай, Ширдан, Хмыч, Батрез, Рачикау, Сибильчи, Гиляхсыртан Злоязычный, Деуэт, Алауган» (КБФДЗП, с. 58). Список этот неполон, кроме того, имена некоторых героев переданы неправильно. Должно быть: Ёрюзмек, Сосурук, Батыраз. Но в целом сведения и выводы С. Урусбиева точны и находят подтверждение в собранных ныне материалах.

Имена главных героев, сообщенные ему князем Исмаилом Урусбиевым, передает и композитор С. И. Танеев в своей заметке «О музыке горских татар». Исмаил Урусбиев относил песни о нартах ко второй по древности, после мифологических песен, группе. «Имена этих богатырей: Урызмек, Шауай, Созоруко, Сибильши, Гильсетан, Пук, Пугалу Батырмирза, Хамиц, Рачкау и Ачемис» (КБФДЗП, с. 118). Правильно: Ёрюзмек, Сосурук, Сибильчи, Гиляstyrхан, Пук улу Батырмырза (Батырмырза, сын Пука), Хымыч, Рачикау, Ачемез.

А. З. Холаев в своей монографии отмечал, что эпические тексты карачаево-балкарского эпоса делятся на три вида — прозаиче-

ские, стихотворные и смешанные, в которых стихи чередуются с прозой и что последние весьма многочисленны (Холаев, с. 123). У Острякова и Урусбиева речь шла только о песнях. Называя имена одиннадцати главных героев эпоса, Урусбиев добавлял, что каждому из них посвящена особая песня. Состояние, отмеченное А. З. Холаевым, — видимо, результат постепенной утраты, вымывания из культуры эпических произведений. Уже и С. Урусбиев с грустью писал: «...с течением времени песни эти постепенно приходят в упадок, и в настоящее время певцов, поющих их с умением, очень мало» (КБФДЗП, с. 58). К счастью, многие из этих песен дожили до наших дней.

По мнению А. З. Холаева, все эпические тексты группируются вокруг основных героев эпоса в циклы, которых насчитывается четыре:

1. Ёрюзмек и Сатанай.
2. Сосурук.
3. Дебет, Алауган, Карашауай.
4. Бёдене и Рачикау.

Имеется, кроме этого, ряд сказаний, посвященных второстепенным героям — Ширдану, Нёгеру и др. (Холаев, с. 19).

С первым выводом А. З. Холаева вполне можно согласиться, с той, правда, оговоркой, что число текстов смешанного типа не так уж мало (не все тексты были известны в то время, когда готовилась его монография). Изучение всего имеющегося на сегодняшний день материала позволяет сказать, что эпос балкарцев и карачаевцев дошел до нас в двух вариантах — песенном и прозаическом. Несомненно, однако, что и вторые бытовали в форме песен, впоследствии утраченных. «Уже недалеко то время, уже наступает оно, когда и эта старая поэма будет изглажена из народной памяти», — писал С. Урусбиев (КБФДЗП, с. 61).

Общий объем песенных вариантов невелик — шесть-семь тысяч строк. Некоторые сказания известны в нескольких вариантах, разной величины, другие имеют только по одному (песенному или прозаическому). Что касается циклизации, предложенной А. З. Холаевым, сейчас ее принять трудно, поскольку она не учитывала многие тексты, а самое главное — той внутренней связи и обрамления, которые объединяют все сказания в единое целое. Эта связь была уловлена еще Остряковым и Урусбиевым — неслучайно они именуют эпос «поэмой».

Общие для всех национальных версий Нартиады черты присущи и карачаево-балкарскому эпосу:

1. Именование богатырского народа — нарты (*нартла*).
2. Осмысление их как особого, великого племени сильных, смелых и благородных людей, предков.
3. Присутствие многих героев в нескольких сказаниях, относящихся к разным циклам. Таковы в карачаево-балкарском эпосе Золотой Дебет, Сатанай-бийче, Ёрюзмек, Рачикау, Соджук, Сосурук, Ширдан, Агунда, Сибильчи, Карашауай, Алауган.

Ачемеца, сына Ачея, Рачикау, сына Бёдене, а также Ширдана,

Нёгера и Гиляхсыртана А. З. Холаев относит к числу героев, к имени которых устойчиво прикрепляется один сюжет и рассматривает их как «младших богатырей» (Холаев, с. 90). Что касается Ачемеца и Нёгера, это справедливо, остальные же фигурируют и в других сказаниях и часто играют весьма важную роль. Кроме того, по причинам, которых касаться здесь мы не можем, поскольку это выходит за пределы нашей темы, именование это – «младшие богатыри» – неточно, как и само деление героев на старших и младших. Добавим также, что анализ текстов говорит о том, что Гиляхсыртан Злоязычный, частый гость на нартских пирах, сам нартом не является.

Возвращаясь к выводу о наличии внутренней связи сказаний и их общего обрамления, отметим здесь только общие моменты:

1. Появление нартов на земле – акт провиденциальный: они созданы богом Тейри, чтобы истребить различных чудовищ, появившихся в ходе сотворения мира помимо его воли (КБФДЗП, с. 421).

2. Нарты – сыновья и внуки бога кузнечного дела Золотого Дебета, который и снабжает их всеми нужными орудиями и оружием.

3. Все главные герои имеют четкую генеалогию: Дебет и его 19 сыновей – Алауган, Гуу, Цехни, Сёсюмек и др. Дебет, его сын Алауган и его внук Карашауай; Усхуртук и Асений, их приемный сын Ёрюзмек и его жена Сатанай, их приемный сын Сосурук и родные сыновья Сибильчи, Бюрче, дочь Агунда и т. д.

4. Исполнив свою миссию на земле, в среднем мире (истребление хтонических чудовищ и иноплеменников-людоедов), часть нартов во главе с Ёрюзмеком улетаёт на небо, а другая опускается в нижний мир, чтобы очистить и их от враждебных человеку сил хаоса.

5. Первым возносится на небеса прародитель нартов Дебет, последней покидает землю Сатанай-бийче, «мать нартов». Подобное обрамление придает карачаево-балкарским сказаниям особую завершенность.

6. Полной завершенностью отличаются и «биографии» главных героев, чьи судьбы прослеживаются от рождения до смерти (или до вознесения на небеса).

С учетом сказанного и на основе гораздо более обширного материала, чем тот, которым владел А. З. Холаев, мы предлагаем другую, более подробную, схему. Частью, как указывалось выше, в эпос входят крупные циклы, частью отдельные сказания, с одним сюжетом. Текстов, не имеющих вариантов, мало.

1. Дебет и его сыновья.

2. Алауган, сын Дебета.

3. Карашауай, сын Алаугана.

Эти три цикла образуют, на наш взгляд, стержень всего нартского эпоса балкарцев и карачаевцев; кроме того, они очень тесно связаны с тремя другими циклами:

4. Ёрюзмек и Сатанай-бийче.

5. Сосурук, приемный сын Ёрюзмека и Сатанай.

6. Бёдене и его сын Рачикау.

Отдельные поэмы:

1. Ширдан и Нёгер (Жёнгер).
2. Ачей и его сын Ачемез.
3. Созар, сын Гезоха.
4. Чюерди (Чюелди).
5. Несколько песен и прозаических сказаний о том, как нарты покинули землю (или о гибели нартов).

Особый раздел составляют песни и гимны, приписываемые нартам:

1. Песня нартских батыров («Возвращение из похода»).
2. Песня нартских охотников («Охота на зубров»).
3. Гимн богине материнства Умай-бийче.
4. Гимн богу молнии и покровителю воинов Элие.
5. Гимн верховному богу Тейри.

Мало текстов, связанных с Хымычем и его сыном Батыразом, которых, как мы помним, еще С. Урусбиев и С. И. Танеев упоминали в числе главных героев эпоса — одно прозаическое сказание, одна песня и небольшой отрывок из другой песни. Много сказаний, которые нельзя отнести к какому-либо циклу, поскольку в них нет главного героя, или повествующих о подвиге нарта, играющего в эпосе второстепенную роль — Сибильчи, Кудента, Жигера, о различных событиях в жизни нартов — описания походов, праздников и т. п.

Основное содержание карачаево-балкарского эпоса сводится к следующим темам:

1. Борьба нартов с хтоническими чудовищами — драконами и великанами. В образе великанов-эмегенов чаще изображаются иноплеменики, с которыми сталкивались предки балкарцев и карачаевцев.

2. Отражение исторических событий, происходивших в отдаленные времена.

3. Добывание героем жены или каких-либо волшебных предметов — поющего дерева, золотой шубы и т. п.

4. Междоусобица из-за угона табунов или мести героя за убитых отца или братьев.

5. Важнейшую роль играет в карачаево-балкарском эпосе отражение идеологической борьбы — соперничества двух мощных родов, Аликовых и Усхуртуковых, первых — сторонников тенгрианства, вторых — сторонников культа бога грозы и плодородия.

Поскольку систематическое собирание произведений устного народного творчества началось только в шестидесятые годы, после возвращения балкарцев и карачаевцев из Средней Азии и Казахстана, возможность новых находок не исключена. Но если можно полагать, что балкарский материал в основном уже собран, то Карачай в этом отношении изучен очень слабо.

Имеющийся материал позволяет уточнить утверждение А. З. Хо-

лаева о том, что в карачаево-балкарских сказаниях центральное место принадлежит Ёрюзмеку – приемному сыну пастуха Схуртука (Холаев, с. 25). Действительно, согласно эпосу, Ёрюзбек является главой нарттов, их военным предводителем. Однако с именем Карашауая связано неменьшее число сюжетов, многие сказания о нем имеют по несколько вариантов. Кроме того, идеальным героем карачаево-балкарского эпоса является именно Карашауай, самый сильный, мужественный и скромный из нартских богатырей, о котором сам Ёрюзбек говорит, что победить Карашауая может только бог.

К сожалению, на сегодняшний день мы вряд ли располагаем более чем тремя четвертями сюжетов карачаево-балкарского эпоса; что касается объема, конечно, и того меньше, о чем свидетельствуют многочисленные записи, представляющие собой зачины эпических песен или их краткие пересказы, например, «Песнь о Батыразе», «Песня-плач по Усхуртуку», «Нартский праздник «Голлу» и др. Слишком поздно началась запись текстов этого выдающегося памятника. Но и то, что удалось сохранить, дает чрезвычайно широкую панораму жизни героического народа, в которой всему есть место – битвам и поединкам, пирам и состязаниям, мирному труду земледельца и чабана, кузнеца и рыбака.

Мощные, яркие характеры, наделенные множеством индивидуальных черт, высочайшие художественные достоинства многих песен, глубокое постижение жизни и человека позволяют видеть в карачаево-балкарском эпосе великое произведение мировой литературы. Мир нартских сказаний балкарцев и карачаевцев – это мир, полный неведомого, непознанного, опасного. Это век героев, которые не пытаются избежать тревог и конфликтов, а напротив, ищут их, осознавая свои деяния как борьбу со всеми силами, которые враждебны человеку, а себя – как деятельных представителей космической мощи, олицетворенной в образе небесного бога Тейри – божьим воинством.

ПОВЕСТВОВАНИЕ

Как уже отмечалось выше, тексты карачаево-балкарского эпоса делятся на три группы – песенные, прозаические и смешанные, причем первые составляют большинство, прозаических гораздо меньше, и еще меньше смешанных. Присутствие третьих, а самое главное – то, что многие сказания имеют по несколько песенных и прозаических вариантов, близких по содержанию, позволяет думать, что подобное состояние есть результат забывания, и сказитель просто излагает своими словами песню, иногда вспоминая и цитируя из нее целые отрывки, иногда несколько строк. По этим причинам именно поэтические тексты являются наиболее архаичными по языку (одна из самых показательных в этом смысле – вариант песни о рождении Дебета), в них намного меньше ошибок и искажений сюжетов или

отнесения того или иного героя не к тому роду-племени, в описании взаимоотношений и т. д.

Повествование часто начинается с указания на время действия: *эртте-эртте* «давным-давно», *эртте заманлада* «в давние времена», *нартланы заманында* «во времена нарттов», *бурун заманлада* «в прежние времена», *таш тегене, агъач челек болгъанда* «когда корыта были каменные, а ведра деревянные» и т. д. Но иногда время не указывается вообще, зачин отсутствует, повествование сразу же начинается с описания действий (все цитаты из эпоса в переводе автора):

Орайда, атларына миннген эдиле нартла бирден, ашыгъып...

Орайда, сели нарты на своих коней одновременно, торопясь...

Или время указывается неопределенно: *бир жол* «как-то раз», *бир кюн* «однажды». То же самое — в дореволюционных публикациях на русском языке. Сказитель не видит необходимости указывать время, поскольку все слушатели знают, о ком идет речь, и что действие происходило в давние времена. В зачинах песен чаще всего звучит хвала в честь героя, о котором сложена песня, или определение его достоинств, их перечисление, то же — в отношении всего нартского народа:

*Нарт улуларынг а, Тейри, — кьуларынг да,
А, райда, ой!
Нарт балаларынг а — ёз балаларынг...(Н, с. 50).*

*Твои нарты, Тейри, — твои слуги,
А, райда, ой!
Твои дети-нарты — твои родные дети...*

Или:

*Ёрюзмек деген ёзден эди,
Белибауу жезден эди,
Кёп къыйынлыкъгъа тёзген эди (Н, с. 168).*

*Ёрюзмек был узденем,
Пояс у него был из желтой меди,
Много лишений он перенес...*

Гораздо чаще указывается в сказаниях место действия, и это не только неопределенные «в горах», «в степи», «на берегу моря» и т. п., а конкретные названия местностей — «на берегу Эдила» (Дона, Каспийского моря, Терека, Кубани, в ущелье Черека, Баксана). По-

добная конкретность придает рассказу особую убедительность, служит средством более наглядного воспроизведения событий, а также является указанием на историчность сюжета, его связь с какими-то реальными событиями. Показательно, что ни в одном тексте, ни у одного сказителя не мелькает и тени сомнения в реальности существования нартов. Вероятно, таково было и убеждение их слушателей — в XIX в. или позже, — которые видели в нартах своих предков; разумеется, они могли при этом считать рассказы об их подвигах преувеличением. Поэтому тот или иной нарт может быть представлен в негативном свете, претерпеть снижение, но весь богатырский народ — никогда. Речь сказителей дышит верой в то, что важнейшие деяния в истории совершены нартами, что это были гораздо более крупные личности, чем их потомки, измельчавшие и духовно, и физически.

Упоминания топонимов, гидронимов, оронимов, мест, весьма удаленных от Кавказа — не только память о местах бывших сражений, набегов, проживания или путешествий (это, конечно, в первую очередь); но они давали слушателю широкую панораму территории, освоенной предками-нартами, вызывая представление о них как о народе, для которого в этом огромном мире не было никаких преград и препятствий, перед которыми они могли бы отступить, о народе, ничем не стесненном, вольном. Сами сказители в ход повествования вмешиваются редко (имея в виду замечания от себя); сказитель видит себя только в роли передатчика, исполнителя песни, сложной давным-давно. Интерпретация также представлялась карачаево-балкарским исполнителям делом недопустимым, приводящим к искажениям; прибегали к ней вынужденно, когда забывали отдельные строки. Дело еще и в том, что в глазах народа древние песни были образцом правдивого повествования, отчего часто и говорят: «Эски жырлада ётюрюк жокъду» — «В древних песнях лжи нет».

Задача, которую сказитель ставит перед собой — как можно точнее передать слышанное, не домысливая и не добавляя, поэтому он — лицо несколько отстраненное. В лучшем случае сказитель (но не певец) может уточнить — в зачине, середине или в концовке — где и от кого, когда слышал это сказание. Тем интереснее некоторые исключения. Вот, например, замечание, в котором сказитель характеризует, в середине текста, эмегеншу, жену нарта Алаугана, объяснив причину ее поступка, о котором речи еще не было: «Энди сомахлы уа сомахлы болгъанды эмеген» (Н, с. 70) — «Все-таки эмегенша была изрядно туповатой».

Другой пример. Говорится о просьбе Карашауая допустить его для участия в скачках Усхуртуковых:

— Келигиз, муну да нёгерге алайыкъ, — деб' а
Элде айталла чаришге баргъанла.

Мени киби́к а бир аман къартчыкъ алай айтады:

— Атыны къарын тюбюнде жабагъысы барды,
Къоюгъуз, ол сизни мудах этер! — дейди (Н, с. 94).

– Давайте возьмем и его в товарищи, –
Говорят в селе участники скачек.
А один тщедушный, вроде меня, старикашка и говорит:
– В подбрюшьи его коня есть подшерсток,
Не надо (его брать), он вас опечалит.

Такие вставки резко оживляют повествование, и, кроме достижения большей зримости картины, как бы приближают действие к зрителю.

Стиль большинства сказаний, записанных от множества информаторов, живущих в разных населенных пунктах, не имеет особых отличий; им присущи одни и те же черты – лапидарность, уверенность в назывании деталей, в реальности героев и событий, о которых идет речь (в отличие, например, от сказки, когда и сказитель, и слушатель заранее настраиваются рассказать и выслушать плод вымысла – увлекательного, но все же вымысла), и при этом – приподнятый тон, подчеркивающий, что речь идет о возвышенном, необычном (прозаические тексты; в случае с песенными это само собой разумеется).

Велика в карачаево-балкарских сказаниях роль прямой речи. Несмотря на то, что диалоги лаконичны, они встречаются в большинстве текстов, а в некоторых даже занимают большую часть повествования; таково, например, сказание «Ёрюзбек и Сибильчи» (Н, с. 228–233). Но чаще всего это краткий обмен мнениями, сообщение и отклик на него, формула вызова на поединок и ответная формула и т. п. Есть тексты, в которых диалога и прямой речи нет вовсе. В большинстве случаев это песни или рассказы о мифологических существах, самих нартах или пересказы величальных песен в честь кого-либо из богатырей.

Монологи в карачаево-балкарском эпосе редки – речь Сосурука, в которой он излагает эмегенам хитрый рассказ «Кто больше?», обращение Дебета к небесному богу Тейри и др. Еще реже встречается монолог внутренний (всегда очень краткий) – таково, например, раздумье Ёрюзбека при виде далеких костров в ночной степи (Н, с. 218).

В представлении балкарцев и карачаевцев нарты являлись олицетворением мудрости, по причине чего пословицы называются *нарт сёзле* «нартские речения», а само слово *нарт*, кроме значения «богатырь, витязь», имеет и смысл «мудрый» (об этом поговорка: «*Къартха сорма, нартха сор*» – «Спрашивай не у старого, а у мудрого»). Но в первую очередь они – люди действия, герои, поэтому о многих из них говорится, что они были немногословны (Алауган, Бёдене, Рачикау, Карашауай и др.). Об Ёрюзбеке сказано, что он был красноречив, но примеров его красноречия в эпосе не приводится, это только одно из качеств, которыми должен был обладать вождь. Таков, как уже говорилось выше, стиль прозаического повествования и в самом карачаево-балкарском эпосе, с его стремлением к экономии речи, без явной демонстрации возможностей автора, его ис-

куства. Примеры избыточного применения выразительных средств встречаются только в текстах, восхваляющих достоинства нартских коней, в особенности коня Карашауа — Гемуды (см. ниже).

Довольно часто встречаются в текстах правила из этического кодекса «Ёзден адет». Уздени — самое многочисленное сословие карачаево-балкарского народа: «белые уздени» — дворяне, «черные» — свободные крестьяне. Выше их располагались в общественной иерархии князья, ниже — крепостные крестьяне и рабы. Ёрюз-мек, упреждая эмегенов, собравшихся принести нарта Сибильчи в жертву, говорит им: «*Эй, уллула, эслиле, нарт улулары бизни сизге ийгендиле. «Келечиге ёлюм жокъ» — деп, нартлада сёз барды. Кюнлени, кечелени саны жокъду, союмугъузну ашай турурсуз. «Сормагъан — сиз, айтмагъан — биз», — деп айтды*» (Н, с. 229) — «Эй, великие, рассудительные, нас нарты отправили к вам послами. А у нартов есть речение: «Для посла смерти нет». Дням и ночам счету нет, жертву вашу есть будете потом. (И, как говорится), «Не спрашивали — вы, не говорили — мы», — сказал он». С такого извинения гость начинает свою речь, объясняя хозяину цель своего приезда, если тот долго не спрашивает его об этом.

Насмехаясь над Усхуртуковыми, собравшимися угонять табун недалеко от своих земель, Карашауай приводит им выражение набежников: «*Бу не затды? Къатынны гюттюсюн урлагъанлай, къоншуланы жылкъысын сюрюрге болмаз*» (Н, с. 12) — «Что это? Негоже угонять табун у соседей, как (дети) воруют у женщины колобок».

В заключение отметим, что история в карачаево-балкарском эпосе изображается, конечно же, обобщенно, поскольку эпос, «...перенося действие в условное, идеализированное прошлое (эпическое время), соединял в одной картине и одном образе особенности многих исторических событий и лиц» (Кравцов, с. 477, СЛТ), не мысля время как нечто дискретное, когда то, что происходило в одну эпоху, отделено от событий другой эпохи. Но есть и примеры того, как эпос упорно сохранял на протяжении длительного времени имена реальных лиц и память о событиях, имевших место в действительности, о чем мы знаем из исторических хроник. А. З. Холаев с полным на то основанием писал в своей монографии, что в нартском эпосе карачаево-балкарцев отразились их история, философия, мировоззрение, особенности психологии, быт и нравы, что эти сказания «содержат материал для фольклористов, историков, этнографов, археологов» (Холаев, 1974, с. 6). Именно в них народ веками черпал представления о событиях давно минувшего времени, о своей истории, о деяниях и устремлениях своих предков.

Укорененность нартского эпоса в народном сознании и его важная роль в создании картины мира нашли многообразное отражение в языке, разных жанрах фольклора, музыке и т. д. На территории Балкарии и Карачая много топонимов, связанных, по мнению народа, с проживанием в тех местах нартов или отдельных героев. Ряд названий содержит в себе имя богатырского народа — *Нартя* «Нартское», *Нарт-Бора* — место сбора нартов или имя родона-

чальника Бораевых, *Нарт Таш* «Нартский камень», *Нарт шауданы* «Нартский родник» и др. (Холаев, 1974, с. 20).

Имена нартвов часто упоминаются в традиционных благопожеланиях-алгышах. Например, при рождении мальчика ему желали, чтобы он стал таким же искусным кузнецом, как Дебет, мужественным, как Карашауай, светочем для народа, как Сосурук, девочке – вырасти умной и красивой, как Сатанай (МКХПЧ, с. 212). Нартов окружал ореол святости, поэтому, например, почитали Нартский камень, установленный в незапамятные времена в сел. Верхний Чегем. Старики рассказывали, что стоя на этом камне, глашатай объявлял сбор, и нарты, как один, устремлялись навстречу врагу. Перед тем, как произнести благопожелание, на камень лили воду, собирали ее и купали в ней ребенка. Это, вероятно, один из ритуалов, связанных с культом предков и совершался с целью наделить его их благодатью (МКХПЧ, с. 212).

Народное представление о времени включает в себя эпоху, называемую «*нартла заманы, нартла чагы*» – «время нартвов, пора нартвов». О человеке, любящем рассказывать о старине, говорят: «*Ол а Нартдан сёлеше туур*» – букв. «Опять он, как обычно, говорит из Нарта». Урезонившая недруга, ему говорят: «*Тохта, ансы мен санга Сосурукну оюнлары кёргюзтюрге!*» – «Остановись, а не то я покажу тебе игры Сосурука!» (имея в виду забавы, благодаря которым Сосурук победил великана), и т. д.

В статье «О музыке нартского эпоса Балкарии и Карачая» музыковед А. И. Рахаев отмечает: «...историко-этнографический и литературоведческий аспекты исследования при всех полученных ими серьезных выводах оставили вне поля зрения наиболее существенное и специфическое для «Нартвов», как, впрочем, и для всех мировых эпосов, качество – синкретическую, песенно-инструментально-сказовую природу их возникновения и последующего бытования» (Нарты, 1994, с. 605). Действительно, основную массу текстов карачаево-балкарского эпоса составляют песни, о которых уже их первый публикатор П. Остряков писал: «Замечу, между прочим, что каждая песнь исполняется на совершенно особый мотив» (Остряков, с. 702). Сейчас, когда мы, несмотря на невосполнимые утраты, все же имеем об эпосе достаточно полное представление, обнаруживается, и все яснее, какое музыкальное богатство в нем заключалось. Именно оттуда черпали свое вдохновение народные певцы, там хранилась древняя музыкальная традиция. Часто мелодия нартской песни использовалась для другого текста. И, конечно, эпические песни были для народных певцов великолепной школой поэтического мастерства.

Являясь народным эпосом в полном смысле этого слова, в котором каждая его часть, созданная безымянными поэтами, прошла длительный путь бытования в устном исполнении, подвергаясь и шлифовке, и искажениям, нартский эпос и по сей день остается вершинным достижением карачаево-балкарской словесности. Это справедливо не только в отношении полнокровных образов действующих лиц, изображения конфликтов, масштабности и т. д., но и

если говорить о мастерстве стихосложения, версификации. Древние поэты-певцы достигли поистине виртуозного владения словом (см. например, песни «Нартский пастух Соджук», «Песнь об Алаугане, сыне Дебета», «Еречикау», «Ширдан и Женгер» и др.), благодаря чему эти произведения до наших дней сохранили печать их индивидуального творческого гения.

К сожалению, молодая карачаево-балкарская литература была лишена этой школы (и почвы), в чем вины поэтов, конечно, нет — литература попала под надзор государства, которое само давало ей ориентиры; к тому же сбор и издание эпоса задержались, по меньшей мере, на целый век — и какой век! Поэтому то, что удалось спасти такую значительную часть духовного наследия наших предков иначе, чем чудом, назвать нельзя.

Сказанное касается не только нартских сказаний, но и всего карачаево-балкарского фольклора. Из-за отсутствия достаточно полных сборников народной поэзии, недостатка изданий, несколько поколений карачаево-балкарских литераторов вынуждены были учиться у иноязычных литератур, в чем, разумеется, не было ничего плохого; плохо было то, что они не знали своей традиции художественного творчества, подлинной, народной литературы. Фактически литература письменная пыталась расти на чужой почве, питаясь интересными и великими идеями — но чужими. Это тем более прискорбно, что карачаево-балкарский эпос является кладезем не только поэтических форм, мелодий, стихотворных размеров, но и идей, глубоких и оригинальных. Стоит ли говорить о том, что и степень обобщения и типизации главных образов, достигнутая в нартских сказаниях карачаево-балкарцев, никогда не будет превзойдена их письменной, авторской литературой, что, вероятно, справедливо и в отношении творчества других народов. Это напоминает нам — еще раз — о том, что никто уже не изобретет ни колеса, ни плуга, ни паруса и пр. — их придумали задолго до нас.

Приступая к работе над книгой, автор видел свою цель в выявлении и осмыслении имеющейся в нартских сказаниях балкарцев и карачаевцев информации, позволяющей нам более полно представить тот мир, в котором живут их герои, мир, каким его представляли и представляют древние и современные сказители; при этом автор рассматривает этот эпос как вполне цельное и завершенное произведение, а не свод отдельных сказаний.

НАРТСКИЙ ЭПОС — О НАРТАХ

Прямые, развернутые характеристики нартского народа в карачаево-балкарском эпосе встречаются редко. Чаще всего это краткие высказывания, иногда образующие зачин песни или прозаического сказания:

*Нартла — махтаулу, жигит тукъум — окъ,
Нартлагъа тенг жигит жокъ (Н, с. 39).*

Нарты – славный геройский род,
Нет героев, равных нартам.

Или:

*Нарт уланла залимлики унамайла,
Аллайланы кырмагъанлай къоймайла.
Жигитликден кем болмагъан деу нартла,
Тюплеринде къурч темирча нарт атла (Н, с. 25).*

Нартские молодцы не терпят насилия,
Таких они в живых не оставляют.
Могучи нарты, у них нет недостатка в доблести,
Под ними нартские кони, подобные железу и стали.

В сказании «Пищевод эмегена» характеристика не более подробна (после описания эмегенов) и тоже образует зачин: «*Нартла уа адамла болгъандыла. Къаллай адамла десенг – къарыулу, батыр, кеслери да уллу санлыла, акъыллы, оюмлу, баш адамла болгъандыла*» (Н, с. 285) – «А нарты были людьми. Если спросите, какими – то были они сильными, мужественными, рослыми, умными, рассудительными, (одним словом), первенствующими людьми».

Во многих текстах на первый план выдвигается одна черта нартов – смелость: «*Ала къоркъакълыкъны, ёлюмню билмегендиле*» – «Они не ведали страха и (не боялись) смерти».

Есть одна, более подробная характеристика, данная нартам: «*Нартланы ёмюрлери жортуууллада, чабыууллада кетгенди, юйлеринде тогъуз-он кюнден кёп туралмай эдиле. Сора, аладан бири: «Эй-хей, къатынлагъа тенг болуп къалабыз да, бу туруу туруу туююлду бизге, атланайыкъ!», – дегенлей, амалы болгъан тебиреп къала эди. Къайры болса да, бир жерге барып, уруш этип, тонап, жылкыыланы, малланы сюрюп къайта болгъандыла эллерине, жерлерине*» (Н, с. 385) – «Весь век нартов проходил в походах и набегах, больше девяти-десяти дней они дома не держивали. Стоило кому-нибудь из них сказать: «Эй-хей, да так мы скоро уподобимся женщинам, такое житье для нас не житье, давайте снаряжаться!» – как все, кто имел возможность, немедленно собирались в путь. Они отправлялись куда-нибудь, в какое-нибудь место или страну, воевали, грабили и возвращались в свою страну, гоня табуны и стада».

Это описание образа жизни героев также находится в зачине, но здесь на первом плане – воинственность нартов и их неприятие мирной и тихой жизни, что вполне соответствует содержанию эпоса. В песне-плаче по нартам, в ее зачине, сказано:

*Эртте, эртте заманлада,
Минги Тауну къатында,*

*Нартла алайда жашай элле,
Ташны-тауну ашай элле (Н, с. 444) .*

В давние, давние времена,
В окрестностях Минги-Тау,
Нарты там жили,
Ели камни и горы.

Идиома «есть камни и горы» или «есть камни и деревья» имеет смысл «никому не давать покоя, не давать житья, иметь неукротимый нрав».

Время нартов не идеализируется и не изображается золотым веком. Единственное упоминание подобного рода встречается в сказании «Золотой ковш»: *«Нартланы заманы адамланы насыплы заманы болгъанды. Кавказда жашагъанла кийик жаныуарлагъа бла юй хайыуанлагъа тиймегендиле, ханс жылны узуну жашиллей, кёклей тургъанды, ауруула, адамны къабып ачитхан сокъур чибинле болмагъандыла. Ач, жарлы адам тюртюлмегенди, кичиле таматаланы айтханларын этгендиле, таматала уа оноуну бирге келишдиргендиле. Чырайлы, жигит, огурулу, ишни сыйген нартла киши хакъгъа жутланмагъандыла, кеслерини малларын, жерлерин, юдегилерин сакълагъандыла»* (Н, с. 451) – «Время нартов было для людей счастливым временем. Жители Кавказа не трогали ни диких, ни домашних животных, трава весь год была зеленой и свежей, не было ни болезней, ни (даже) досаждающих человеку слепней. Нигде не встречались голодные или бедные люди, младшие слушались старших, а старшие принимали решения сообща. Красивые, смелые, добрые, трудолюбивые нарты не зарились на чужое, охраняли свой скот, свою землю, свои семьи».

Это, конечно, только позднейшая, идеализированная картина райского состояния нартов и их страны. Нарты в эпосе не выглядят стороной только обороняющейся (и конечно, они далеко не вегетарианцы) – суровый климат, суровые нравы, бесконечные войны и походы.

Отметим, что карачаево-балкарский эпос не идеализирует ни одного из героев, кроме Карашауая; зато идеальным представлен сам народ богатырей. Согласно упомянутому выше сказанию, некогда нарты вели блаженное существование; но этот период длился недолго. Их лютый враг Иблис стал стараться уничтожить страну нартов, насылая бури, снегопады, засухи, поражать молниями, однако одолеть их не мог. У них был волшебный золотой ковш, который и придавал им сил, здоровья, разума. Он сам определял правдивых людей и сам подплывал по воздуху к их губам, поил их волшебной водой, а к лжецам даже не приближался. Весть о нартской святине разошлась далеко за пределы Страны Нартов, и многие цари желали заполучить ее, но нарты стойко отражали все нашествия. Чтобы пресечь все попытки завладеть волшебным ковшом, нарты построили на неприступной скале у истока реки Амгата высокую башню, на

верхнем ярусе которой и стал храниться ковш. Подняться на скалу можно было только в одном месте (по веревочной лестнице), где стояла неусыпная стража. Хранительницей ковша была девушка по имени Ай («луна»), по целым дням ткавшая пряжу из шерсти злато-рунного овна.

Однажды Ай спустилась к реке, чтобы помыть шерсть. Здесь к ней и подкрался Иблис, приняв облик прекрасного юноши. Они начали встречаться, и девушка влюбилась в веселого и красивого парня. В один из дней Иблис сказал, что сможет прийти на свидание только вечером. Ай ответила, что вечером выйти из башни никому нельзя. «Не беда, — сказал Иблис, — ты только опусти вниз свои косы». Она так и поступила, и он, вставив в них ореховые пруты, взобрался на башню. Там Иблис сказал, что хотел бы напиться воды из золотого ковша, и, когда Ай принесла воды, заткнул ковш за пояс, схватил девушку, прыгнул с башни на своего крылатого коня и помчался по небу. Ай, чтобы дать знать нартам, куда ее унес Иблис, стала бросать ключья золотой шерсти. Но сколько ни стреляли нарты во врага рода человеческого, их стрелы до него не долетали. В отчаянии Ай бросилась вниз, в бездну, но Иблис подхватил ее и обратил в луну, а золотой ковш спрятал на небе.

До той поры непобедимые нарты начали терпеть поражения, среди них распространилась алчность, возникли раздоры и междоусобицы, в которых они и погибли. Но однажды самая красивая горянка родит сына, который, повзрослев, достанет из-под развалин башни Амгата нартский лук и собьет с неба волшебный ковш. Тогда люди вновь напьются из него воды и на земле вновь наступят мир и благоденствие (КММ, с. 439–441).

Следует сказать, что есть и другое сказание (по всей видимости, являющееся частью только что изложенного), в котором вместо золотой чаши ошибочно фигурирует золотая палка, принадлежавшая некоему страшному джинну (т. е. тому же Иблису). Джинн этот не давал житья людям, убивал их или обращал в рабов, продавал в дальние страны. Многие храбрецы пытались убить джинна, но ничего не могли поделать с ним, так как золотая палка лишала их зрения, ослепляла, а выпущенные стрелы отражала так, что они убивали тех, кто их пускал. С каждым годом некогда цветущие и многолюдные города и села на Лабе приходили в запустение, а могил становилось все больше.

В тексте встречается одна странность: «Все свои богатства джинн обращал в золото и вкладывал в золотую палку. Его палка была такой большой, так она сияла на солнце, что джинн без труда побеждал во всех схватках — стоило ему обратить палку в сторону джигитов, которые желали сразиться с ним, что ее сияние сжигало их». Вкладывать золото в палку невозможно; видимо, это отголосок мифа, в котором речь шла о чаше.

Услышав о бедствиях, которые обрушились на жителей долины Лабы, вещая Сатанай-бийче послала им на помощь своего сына Дауата (это, разумеется, ошибка сказителя; Дауат (Дебет) сыном Сатанай не был). Чтобы сразиться с джинном, Дауат, как сказано,

«выковал меч из самого черного железа». При встрече с врагом он стал осыпать его стрелами, а тот швырял в него огромные камни. Когда встало солнце, джинн направил на богатыря свою золотую палку; но ее лучи, едва коснувшись лезвия черного меча, погасли. Изловчившись, Дауат ударил мечом по волшебной палке и она рассыпалась на куски, а сам джинн лишился всех сил и растаял в воздухе (КММ, с. 438).

Таким образом, это сказание можно рассматривать как рассказ о том, что делал Иблис после того, как похитил золотой ковш из башни Амгата. Разница в концовке: в одном случае он прячет его на небе, в другом — эту чашу (палку) разбивает своим мечом Дебет (Дауат). Отсюда можно перейти к анализу ответа на вопрос о том, как проникло зло в среду нарттов, которые в одном из сказаний названы «чистыми», «родом беспорочным» (КБФДЗП, с. 423). В приведенных сказаниях пороки проникают в безгрешный нартский народ потому, что он лишился защиты — золотой чаши. Есть и другое объяснение. Могучий Алауган, отправляясь на север воевать с эмегенами (в данном случае — с какими-то иноплеменниками), идет к своему отцу Дебету за благословением. Тот благословение дает, но предупреждает:

Ты же дай мне клятву,
Что из стороны безбожных эмегенов
Никого сюда не приведешь живого, —
Приведешь ты гибель нарттовскому роду.
Дай мне клятву, сын (КБФДЗП, с. 424).

Алауган такую клятву дает, но нарушает ее — привозит с собой красавицу-великаншу и женится на ней. Вместе с невестой, в качестве приданого, он привозит отнятый у великанов котел с сорока ушками, который сам собой наполнялся пищей. В цитированном сказании не сказано, в чем заключалось зло и какие недобрые последствия для нарттов имела женитьба Алаугана на иноплеменной красавице (переложение на русский язык В. Гатцука обрывается, оставшись незаконченным). Вполне возможно, что ответ находится в другом сказании, записанном позже, в котором упоминаются сыновья Алаугана, попытавшиеся убить будущего вождя нарттов Ёрюзмека и с этой целью зазававшие его на пир. Но тот сел за стол, не снимая своей волшебной волчьей шубы, благодаря которой мог проникать в замыслы врагов. Сыновья Алаугана подрезали подпруги седла, чтобы, во время джигитовки, когда Ёрюзбек упадет с коня, расправиться с ним. Но рукава волчьей шубы намертво прилипли к подпругам, и Ёрюзбек после пира благополучно уехал домой (Н, с. 192). Вполне вероятно, что матерью этих заговорщиков была та самая красавица-великанша, которую Алауган привез из «стороны безбожных эмегенов», они-то и выступили в роли сеятелей раздоров, зла, которое начало разъедать нартский народ.

Еще один ответ содержится в сказании «Минги Тау и Машука»:

«Аллах создал нартов, чтобы они защитили мир от насилия и жестокости. Чтобы они жили, исполняя волю Аллаха, Он дал им силу, которой не было у других людей, но не дал им печень — по той причине, что она является основанием всего плохого, нечистого, всего зловредного. Но безжалостный Иблис, страшаясь мощи нартов, искал способ лишить их человечности и истребить верных рабов Аллаха с лица земли. Однажды, когда все нарты собрались вместе, чтобы есть и пить, Иблис бросил яд в их пищу, варившуюся в медном котле с сорока ушками. Изготовил он его, смешав кровь из печени кабана, костный мозг козлов и змеиный яд. И после этого в сердца нартов проникли безжалостность змеи, ярость кабана и нетерпимость козла».

Между нартами началась междоусобная война, причиной которой стало соперничество царя нартов с родным сыном из-за красавицы Машуки. Одни стали на сторону царя, другие — на сторону его сына. Всевышний семь раз посылал к ним ангелов, которые призвали их прекратить междоусобие, но все было тщетно. Тогда Аллах обратился к нартам в камни и горы — Кавказские, царя нартов — в *Шах-тау* «Царская гора» (одно из карачаево-балкарских названий Эльбруса), а девушку — в *Машук-тау* (КММ, с. 62).

На наш взгляд, в этом тексте в оболочке мифа сохранилась память о реальных исторических событиях; к сожалению, останавливаться на этом вопросе мы не можем (см. нашу монографию «Происхождение карачаево-балкарского и осетинского народов». Нальчик, 2010).

Окончательное завершение и оформление народное представление о нартах находит в поверье о *нарт къопхан кече* «ночи воскресения нартов» (букв. «ночь вставания нартов»), так называется ночь накануне дня весеннего равноденствия. «*Хапарлада келгеннге кёре, нарт къопхан эл, халкъ тынчайгъандан сора башланады. Халкъгъа къыйынлыкъла, палахла келлик болса, ол аланы илишаны болады. Ала бурун жашап-ашап кетген деу нартланы жанларыдыла*». Эм да: «*Ма энди ала, Ёксюзле дуниясындан къарап, бизге келлик палахланы кёрюп, къуш, къаргъа, тюрлю-тюрлю жаныуарланы суратларына, жапыларына кирип:*

*Оу-шау этип, кече элlege, тийрелеге киредиле,
Халкъгъа алай бла къуугъун белги бередиле,
Ала ол батыр нартланы сыйлы жанларыдыла*».

(Н, с. 440).

«Как передается в рассказах, вставание нартов (из могил) начинается после того, как люди, село, засыпают. Это признак того, что народ ждут тяготы и бедствия. Это (являются) души отважных нартов, которые жили-были в прошлом». И далее: «И вот теперь они (нарты), глядя из Мира Сирот (мира мертвых. — М. Д.) и видя беды, которые нас ожидают, принимают облик орлов, ворон, разных зверей и

С криком входят они в ночные села и их окрестности,
Так они передают народу весть о беде,
Это святые души тех самых героев-нарттов».

Связь данного поверья с днем весеннего равноденствия неслучайна, и основана, во-первых, на том, что в эту пору совершались поминки по умершим, а во-вторых, на созвучии: тюрко-монгольское слово *нар* «солнце» лежит в основе самого именования героев — *нарт*. Поскольку богатыри являются потомками олицетворения солнца — бога кузни Золотого Дебета — *нартты*, *нарлы* означает «солнечный, имеющий в себе часть солнца» (турецкое *нар* «огонь», казахское *нарт* «красный», монгольское *нар* «солнце»). Кроме того, у тюрков Поволжья — татар, башкир, чувашей — отмечался праздник *Нардуган*, название которого, по мнению В. Г. Егорова, состоит из *нар* «солнце» и *туган* «рождение» — «рождение солнца» (Джуртубаев, 1991, с. 195). Добавим, что в «солнечном» именовании богатырей содержится указание на то, деяния какого исторического народа воспеты в эпосе — это гунны, некогда владевшие всем югом нынешней России и покорившие пол-Европы («гун, кун, гюн, кюн» во всех тюркских языках означает «солнце, солнечный»). Истории они (или их подразделения) известны и под другими именами — скифы, хазары, аланы, сарматы, печенеги, авары, болгары, половцы (например, последние в гениальной поэме «Слово о полку Игореве» так и названы — хины, т. е. хунны, гунны, гюны).

Таким образом, в карачаево-балкарском поверье совместились отзвуки праздника рождения солнца в дни весеннего равноденствия (вставания, воскресения после долгой зимы), культ предков, поминки по которым справлялись именно в эти дни; предков, заботящихся о своих потомках. Совпадение слов *нар* — солнце (вероятно, от *янар* «горящее, пылающее») и *нарт* — именования богатырей, потомков Дебета-солнца, привело к тому, что выражение «ночь вставания *нара*-солнца» стало пониматься как «ночь вставания нарттов», поскольку для передачи понятия собирательного множества в карачаево-балкарском языке используется форма единственного числа — *нарт кьопхан*. Этому содействовало и представление народа о нартах как о предках. Один из эпических текстов начинается словами: «*Таулуланы улу башы эки тукьум болгъандыла — Деуетлары бла Усхуртулары*» (Н, с. 3) — «Начатком карачаево-балкарцев были два рода — Дебетовы и Усхуртуковы».

Связь представлений о нартах с культом предков проглядывает и в древнем обряде: «*Жылны сыйлы айында, сабаннга чыкъгъанда, тонгуз териден бир кесекчикни отха атып, аны ийис этдирмеклик огьурлукъгъа саналгъанды. Аны ийиси Ёксюзле дуниясында нартлагъа юлюш болуп барады дегендиле. Нартла уа Хакъ Тейриден сабанлагъа жангур тилейдиле. Андан сора Апсаты да сабанлагъа чочхаланы иймей тыяды деп, быллай мажюсю хапарны Чотчаланы Махаметден эшитгенме*» (МКХПЧ, с. 208) — «В священный месяц года (март-апрель. — М. Д.), когда выходили на пахоту, бросали кусочек свиной кожи в огонь, чтобы получить запах (горелой кожи)

и это считалось благим делом. Считали, что ее запах является угощением (долей) для нартов, находящихся в Мире Сирот. А нарты тогда просят Истинного Тейри ниспослать дождь на поля. После этого и Апсаты не допускает потравы дикими свиньями, и вот такое языческое поверье я слышал от Чотчаева Махаммета».

ПЕРСОНАЖИ ЭПОСА

Прежде чем приступить к описанию нартского общества в целом следует дать краткие описания действующих лиц — как основных героев, так и лиц эпизодических, названных по именам, в том числе и противников нартов. (Восемь персонажей охарактеризованы ниже Часть 6. Идеальный герой.)

9. **Гу** (правильно: **Гуу**) — второй сын Дебета, пастух, присматривающий за отцовской отарой. Его младший брат **Цехни**, решив подшутить над ним, подкрался ночью к стаду, чтобы похитить барана. Услышав шорох, Гуу понял, что это Цехни, и, желая напугать его, выстрелил из лука в чащу, но стрела попала в Цехни. Сжалившись над горем нарта, бог превратил Гуу в белую чайку. Вероятно, это ошибка сказителя: «гуу, куу» в тюркских языках означает «лебедь».

10. **Цехни (Чехни)** — третий сын Дебета, охотник.

11. **Соджук (Созук, Созукку, Сёсюмек)** — младший сын Дебета чабан. Считая его помешанным, братья, по совету ведуний, оставили его одного на скрещении семи дорог. Через несколько лет Соджук выздоровел и неслыханно разбогател. Живет на левом берегу Эдилэ (Волги).

12. **Матчалыу (Батчалыу, Гоммахан)** — по некоторым сказаниям, жена Дебета. В отдельных сказаниях заменяет Сатанай в роли спасительницы новорожденного нарта Карашауая, избавляя его от участи быть съеденным собственной матерью-великаншей.

13. **Усхуртук (Схуртук)** — пастух, родоначальник рода Усхуртуковых и его глава. Сын (по одному из текстов, брат) Дебета и приемный отец Ёрюзмека. В отрывке из несохранившейся песни-плача по нему сказано, что Усхуртук погиб, но при каких обстоятельствах, неясно. Восхваляется за честность и смелость. Благоговлеяет Ёрюзмека на борьбу с Фуком и дает ему мудрые советы (в публикации С. Урусбиева).

14. **Асений** — жена Усхуртука, приемная мать Ёрюзмека. В одном из сказаний ее, как и Сатанай-бийче, именуют «матерью нартов» — вероятно, потому, что имеются в виду не все нарты, а только Усхуртуковы.

15. **Сосурук** — приемный сын Ёрюзмека и Сатанай, воин с железным телом. Родждается из валуна, в который попало семя пастуха Созукку. Воспитан подземными духами, закалившими его тело в сталь. Совершает много подвигов во славу нартского племени. Впоследствии становится сеятелем раздоров и междоусобиц и, проклятый народом, превращается в камень. Когда Ёрюзмек убивает

на пиру в доме Аликовых заговорщиков, Сатанай посылает ему на помощь мальчика Сосурука, который вытаскивает его из башни, залитой кровью. До той поры глава Усхуртуковых не знал, что у его жены есть приемный сын. Сатанай спрашивает мужа, что интересного он видел на пиру. Тот немногословен:

- Ой-кьой, бар эди анда бир кьан ауузлу боллукъ,
Уллу болса, болур ол бир тауушлукъ.
Сорду: «Ол кьарындашынг болса сюерменг?»
— Угъай, онглу болсанг, кьарындашды,
— Онгсуз болсанг, — дегенди, — кьанлы башды.
— Жашынг болса уа сюерменг? — дегенди.
— Айхай, аллай ырысхы кьайда? — дегенди (Н, с. 192).

- Ой, оставь, был там один — чтобы у него рот был в крови!
Когда вырастет, станет он неслыханно знаменит.
Спросила (она): «Хотел бы ты, чтобы он стал тебе братом?»
— Нет, он брат, пока ты в силе,
А когда будешь слаб, — сказал он, — это кровник.
— Хотел бы ты, чтобы он стал тебе сыном? — спросила она.
— Конечно, но откуда быть такой удаче? — сказал он.

(У Ёрюзмека и Сатанай своих детей еще не было). В словах будущего приемного отца Сосурука уже содержится его оценка. Сосурук, при всей своей храбрости и силе, неустойчив и надменен, склонен к тому, чтобы довлеть над другими, коварен и самолюбив.

16. Бёдене, пришелец из другого племени, напоминает Алаугана — он так же могуч и добродушен. Под его началом войско владетельницы Ак-бийче разбивает отряд врагов. Занимается рыбной ловлей на берегу Волги (одно время тем же занимался и Алауган, на берегу моря, правда, вынужденно). У него, как и у Алаугана, только один сын — Рачикау. Но если Алауган, не найдя себе подходящей жены у нартов, приводит жену со стороны (великаншу), Бёдене, наоборот, приходит к нартам и женится на их девушке.

17. Рачикау, сын Бёдене и рабыни Кюлюмхан, с детства проявляет качества батыра. Становится зятем Усхуртуковых. С необычайной мощью и силой духа в его характере сочетается невероятная гордыня и заносчивость, что и становится причиной гибели богатыря. Огорченный тем, что не сумел поразить обидчика — Гиляхсыртана — одним ударом, он падает с коня и умирает (по другому варианту, его убивает ударом кинжала в спину некий, не названный по имени соперник, во время молитвы). Совершил много подвигов. Вместе с тем промышляет разбоем на большой дороге, ловя и продавая в рабство прохожих, пока не встречается с Карашауаем, который связал и бросил его во дворе одного из Усхуртуковых.

18. Разбоем занимается и нарт **Нёгер (Жёнгер)**, герой песни «Ширдан и Нёгер». В отличие от Рачикау, живет он как бы сам по себе – в одиночку угоняет и продает рабов и табуны, а деньги отдает сестре. Это по ночам, а днем он лежит в навозе, притворяясь, что лечится таким способом от ревматизма. Был убит братьями Индиевыми, у которых он похитил крылатого белого коня. О родителях Нёгера ничего не сказано.

19. **Ачей** – один из именитых нартвов (иногда именуется Ачей-батыр, его же называют князем, бием). Убит в поединке с Хубуном (Губу, Тюклесханом), по другому варианту погибает в битве с войском захватчиков, уже престарелым, возглавляя нартвов.

20. **Ачез (Ецезей)** – мститель за смерть своего отца Ачея. Несмотря на юность, смел, могуч и благороден. Одолев своего кровника, погибает в бою с дружиной Сосурука, отказавшись отдать ему свою прекрасную пленницу – жену убитого им кровника.

21. **Чюелди (Чюерди)** – сын нарта Кубу и Сарасан. Рано осиротел, нанялся табунщиком к Бора-батыру. Враждует с Усхуртуковыми (Ёрюзмеком и его сыновьями). Совершает ряд подвигов (мстит за отца его убийце Губу, убивает двух эмегенов и т. д.). Женился на дочери Ёрюзмека (по варианту – на дочери Бора-батыра). Отправляется во главе дружины для участия в какой-то великой битве к Азовскому морю (Азау тенгиз). Одерживает победу, но при возвращении тонет вместе с дружиной в море во время бури. Варианты сказаний об этом герое сильно отличаются друг от друга.

22. **Хымыч, Болат-Хымыч** – цикл сказаний о нем и его сыне Батыразе почти полностью утрачен. Сохранилась только песня о его женитьбе на дочери хана аваров после победы в брачных состязаниях. От двух его прежних жен детей у Хымыча не было. Вероятно, мать Батыраза и стала аварская принцесса. (Авары – второе название гуннов, ср. упоминаемый в исторических источниках народ вархон, т. е. авар-хуны. Создали на Балканах мощный Аварский каганат, преемника Гуннской державы, уничтоженный впоследствии франками Карла Великого. Средневековых тюрков-аваров не следует путать с аварцами в Дагестане, которые именуют себя «маар»; некоторое созвучие привело к ошибке, и в документах русской администрации, а затем и в литературе, эта ошибка закрепилась. Карачаево-балкарцы именуют этот народ тау кьумукьлула «горные кумыки».)

23. **Батыраз**, сын Болат-Хымыча – в отрывке из песни-славы воспет за мужество в набегах и защите родной земли. В прозаическом сказании Батыраз возвращает нартам похищенные у них злыми великанами зерна богатырского ячменя. Преследуемый врагами, погибает от переутомления в ущелье Баксана.

24. **Гезох** – нарт, зять родоначальника Индиевых Индияля. Убит неким Темир-Чоккой. Причины их вражды неясны.

25. **Созар** – сын Гезоха, мститель за отца. Угоняет табун коней, охрана которых поручена богом молнии Элией кровнику Созара. Разгневанное божество за нерадивость поражает Темир-Чокку своей молнией.

26. **Темир-Чокка** – кровник Созара. В сказании назван «нартским князем».

27. **Аксак-Темир** – воспитатель нарта Созара. В примечании публикатора (Н. П. Тульчинский) о нем сказано: «...один из популярных волшебников из нартов». Неясно.

28. **Ногай** (чаще – **Ногайчик**) – могучий батыр, прибывший к нартам за помощью в борьбе со злыми братьями-великанами. Гостит у Ёрюзмека, который отправляется с ним в набег. В одиночку одолевает поочередно трех эмегенов, но погибает и сам.

29. **Байрым-кызы** – колдунья, на дочери которой вынужден жениться Алауган, чтобы спасти своих братьев и отца, взятых в плен великаншей и ее дочерьми. Благодаря совету Байрым-кызы Алауган спасает их. Когда нарт обнаруживает, что и теща, и его жена – ведьмы, летающие по ночам на шабаши и питающиеся человечиною, то убивает жену, но оставляет в живых ее мать, в благодарность за совет.

30. **Кюсадакь** – великан, отец эмегенши, на которой женится Алауган.

31. **Зинзиуар** – жена Алаугана, великанша-людоедка.

32. **Бора, Бора-батыр** – именитый и могучий нарт, глава и родоначальник Бораевых. Имеет огромные стада и табуны, охраняемые 50 драконами.

33. **Тотурбий** – один из сыновей Алаугана (от второй жены; все же сыновья от Алаугана погибли молодыми), в сказании ошибочно причислен к Усхуртуковым и даже назван отцом 19 сыновей (вместо Дебета).

34. **Мичилиу** – нартская ведунья. Выступает в качестве свахи при женитьбе Карашауа на дочери Ёрюзмека Агунде.

35. **Мичиуан** – нартская ведунья, теща Рачикау. За обиду, нанесенную ее зятю, подговаривает эмегенов расправиться с Карашауаем, но тот убивает их. Тогда Мичиуан усыновляет богатыря и тримиряет его с Рачикау. Вероятно, Мичилиу и Мичиуан – одно и то же лицо, обе они из рода Усхуртуковых.

36. **Хункер (хункур, хункор) падчак** – «хункурский царь» – вероятно, турецкий султан, по одному из его титулований – «хункяр Торты». На его дочери, после брачных испытаний, женится Карашауай, в одном из сказаний.

37. **Кюнтяк** – дочь великанши, красавица.

38. **Ишчи** – вторая дочь великанши. Из двух сестер Алауган выбрал вторую; ее имя означает «трудолюбивая».

39. **Сибильчи (Шибильчи, Шабельчи)** – сын Ёрюзмека и Сатанай. Находчив и смел, но хвастлив. Хитростью спасается от циклопа, остепив его в пещере («мотив Полифема»).

40. **Бюрче** – второй сын Ёрюзмека и Сатанай. Это имя встречается только в одном сказании, где о Бюрче говорится, что он был молчалив.

41. **Казанбаш** – пастух, батрак Усхуртуковых. Неотесан и груб. За наказание за его наглость Шауай со своим Гемудой убивают грозного быка Усхуртуковых, насмерть перепугав Казанбаша.

42. **Агунда** – дочь Ёрюзмека и Сатанай (иногда так же именуют сестру Гиляхсыртана). Умна, красива и находчива. Выходит замуж за Карашауая.

43. **Кайтмырза** – сын небожителя Кызыл Фука. После гибели отца, вместе с Аликовыми, пытается отомстить Ёрюзмеку, но погибает от его руки вместе с другими заговорщиками.

44. **Жампараз, Жантараз** – слуга Кайтмырзы (в одном тексте назван сыном Фука).

45. **Ёрюзбий, Эльбуздук, Таубий, Тауас** – упоминаются в сказании о неудачной попытке Аликовых убить Ёрюзмека. Вместе с Карашауаем названы сыновьями Алаугана.

46. **Жамболат** – охотник, меткий стрелок. Чтобы настичь Фука, укрывшегося в небесном дворце, нартские колдуньи велют богатырю залезть в жерло старинной пушки, а навести прицел и поджечь фитиль поручают Жамболату.

47. **Ак-бийче** – это имя носит несколько героинь эпоса: а) волшебница, принимающая облик белой маралухи; охотясь на нее Ёрюзбек попадает в замок, где она живет со своим мужем-великаном, который ударом волшебной войлочной плети превращает нарта в охотничьего пса; б) некая владетельная особа, также живущая в своем замке; Бёдене убивает ее и женится на ее рабыне, завладевает ее замком; в) мать нарта Тауаса (Даурбия); воспитательница и приемная мать нарта Сосурука, владетельная особа, названная так в одном из сказаний, где она заменяет Сатанай, возможно, это та же самая Кырс-бийче, т. е. во всех этих случаях речь идет об одном и том же человеке.

48. **Тауас** (или **Даурбий**, иногда ошибочно называемый также Дезуэтом) – сын Ак-бийче и ангела (*салымчы*), явившегося к ней в виде голубя. Красив и силен, но чрезвычайно буен и своеволен, склонен к насилию. На попытки старших урезонить его не обращает никакого внимания. Подружившись с Ёрюзмеком, заключает с ним пари, что сможет соблазнить его верную Сатанай-бийче, но та обманывает его, подослав к нему свою служанку.

49. **Кужзын** – глава эмегенов в одном из сказаний. Нарты обманом натравливают глупых великанов друг на друга, и после схватки в живых остается только Кужзын. Избежав смерти, Ёрюзбек снова приходит к Кужзыну, который запирает его в пещере. Слепив спящего эмегена, Ёрюзбек сбросил его со скалы.

50. **Хайырсюле** – некий мудрый нарт-слепец. Ёрюзбек излечивает его от слепоты, намазав глаза старца желчью козла, принадлежавшего Кужзыну.

51. **Тохана** – главная ведунья нартвов. Воспитала Сатанай и выдала ее замуж за Ёрюзмека.

52. **Кюнкыз** – дочь солнца, мать нарта Ёрюзмека и жена нарта Сибильчи (по одному из сказаний). Это явная ошибка сказителя – согласно всем другим текстам, Сибильчи – сын Ёрюзмека, сына Усхуртука. Кюнкыз – видимо, одно из имен Сатанай-бийче. В песне о ее рождении отцом Сатанай названо Солнце (*Кюн кызы* означает «дочь солнца»).

53. **Байчы** – слуга и посланец Кёсе-Бурунгука (термин *байчы* означает «жрец»). Коварен и злобен, враг нартов.

54. **Аргу** – красавица, томящаяся по воле Кёсе-Бурунгука в пещере, в горах *Тарык* (по сообщению информатора – Малая Азия). После победы над Бурунгуком освобождена нартами.

55. **Сандырак** («впадающая в экстаз») – знахарка нартов.

56. **Чолак Юнус** – эмеген, которого Сосурук убил, хитростью заморозив в лед.

57. **Кырс-бийче** – знатная женщина из нартов, владелица крепости на берегу Эдиля, приемная мать и воспитательница Сосурука (по одному из вариантов). Поскольку во всех других сказаниях о Сосуруке в этой роли выступает Сатанай-бийче, то, возможно, что Кырс-бийче – одно из ее именовании.

58. **Кюнбийче** – служанка Сатанай.

59. **Экижюрек** («имеющий два сердца») – могучий нарт, тесть Сосурука. Погиб в сражении, убив сто противников.

60. **Акбилек** («белолокотная») – дочь нарта Экижюрека, жена Сосурука, гордая красавица, локти которой излучали свет. С крыши башни освещала мужу брод на реке, когда тот возвращался с угнанными табунами. Однажды, разгневанная хвастовством Сосурука, вышла на крышу, но когда тот уже доплыл до середины реки, внезапно закрыла локоть рукавом, и нарт утонул в реке вместе со своей добычей. Поскольку булатнотелый богатырь не мог иметь супружеских сношений, Акбилек оставалась девственницей до тех пор, пока не встретила возле могилы Сосурука с его приемным отцом Ёрюзмеком, с которым и вступила в связь. В другом тексте Акбилек названа сестрой **Бертатуу** и является женой знаменитого набежника **Айючу**. (Никаких сведений об этом Бертатуу эпос не сообщает.) Сюжет тот же.

61. **Чюмедий** – нарт, рыбак, приемный отец богатыря Рачикау. Но во всех остальных вариантах Рачикау воспитывается в доме его родного отца Бёдене. Имя Чюмедий, вероятно, сильно искаженное имя Бёдене, которого именуют также Шубадина.

62. **Ёребаш** («длинноголовый») – второе имя нартского пастуха Соджука (Созука, Созукку, Сесюмека), младшего из сыновей Дебата.

63. **Гоша** – сестра нарта Нёгера, невестка Индиевых (в некоторых текстах ее называют и, вероятно, ошибочно, Агундой). Образ сестры, беззаветно любящей брата. Тело убитого ее мужем и его братьями Нёгера смогли поднять с земли и похоронить только после того, как Гоша оплакала его, произнеся *кюй* (причитание-плач).

64. **Турту** – брат нарта Нёгера. Узнав, что виновником гибели его брата был Гиляхсыртан Злоязычный, сумел пробраться в его тайное жилище, когда тот сидел на пиру, разрубил и бросил в котел с кипящей водой его жену и детей.

65. **Ачыбатыр** – отец Ачемеца (по одному из вариантов).

66. **Кобалбатыр** – брат Ачыбатыра.

67. **Кичибатыр** – брат Ачыбатыра и Кобалбатыра.

68. **Тюклесхан, Тюклеш** – некий могущественный правитель и

воин, владелец огромных табунов. Убил в поединке Ачыбатыра и его братьев, но сам был убит Ачемезом. (См. Хубун).

69. Аймёлек (или **Боюнчак**) – жена Хубуна, кровника Ачемеза. Излечивала раны мужа с помощью волшебного полотенца. Стала женой его победителя Ачемеза (по другой версии, Ачемез убил и ее за предательство по отношению к мужу).

70. Индияй – родоначальник рода Индиевых (или Жетиевых – от жети «семь»). Отец семи братьев-богатырей, сотрапезник Ёрюзмека. Упоминается редко. Отец матери нарта Созара.

71. Насран-батыр, Насран-бий – дядя нарта Ачемеза, предводитель большой дружины, во главе которой пытался отомстить за смерть своего младшего брата Ачея.

72. Желбыдыр («ветряное брюхо») – великан, живший где-то в глубине гор, сын бога ветра. Постоянно досаждал нартам, губя их посевы, поскольку мог при помощи волшебного бурдюка насыпать на них бури и суховеи. Убит нартами во главе с Сосуруком.

73. Ючлеме («трехсоставный») – трехглавый эмеген, живший за горой Дых-тау. Убит Сосуруком.

74. Тёртлеме («четырёхсоставный») – четырехглавый великан, живший за горой Тихтенген, откуда совершал набеги на поселения нартвов. Побежден в единоборстве и убит Ёрюзмеком.

75. Борака – нарт, искавший себе соперника по силе и выяснивший, после многих приключений, что «на всякого сильного есть еще более сильный». Возможно, речь идет о родоначальнике Бораевых, поскольку имя **Борака** является уменьшительным от **Бора**.

76. Кудент – один из нартских витязей. С его помощью сын Барануки отомстил трем великанам за смерть братьев и угнал их табун.

77. Баранука улу («сын Барануки») – имя, которым назвалась девушка нарту Куденту, прося помочь в сражении с великанами. После победы вышла замуж за Кудента.

78. Аллахберди – богатырь, которого мать нарта Чюерди родила от любовника-эмегена. Защищая брата, убивает своего отца, а впоследствии освобождает Чюерди, попавшего в плен к великанам.

79. Кубу – отец нарта Чюерди (Чюелди), владелец больших табунов.

80. Сарасан – жена Кубу, мать Чюерди. После гибели мужа отдала сына на воспитание своему брату.

81. Губу – разбойник и насильник. Убил из засады Кубу и угнал его лучших коней. Зарублен в поединке сыном Кубу – Чюелди.

82. Курша – брат Сарасан, воспитатель и опекун Чюелди, обучивший его воинскому искусству.

83. Батырбаз – мудрый старик, которому в отсутствие Ёрюзмека было доверено во главе войска охранять страну нартвов. Прибегнув к хитрости, его войско победило злых великанов после долгой войны.

84. Иблис (в исламской мифологии – воплощение зла, Сатана) – злобный враг нартского народа. Похитил у них волшебный золотой ковш, вода из которого придавала нартам силу и ум, и спрятал этот ковш на небе.

85. **Ай** — девушка, хранительница золотого ковша. Сидя в башне, пряла шерсть златорунного овна. Влюбившись в Иблиса, принявшего облик прекрасного юноши, позволила ему подняться на башню. Иблис похитил и ковш, и девушку, а когда она отказалась стать его женой, превратил ее в луну.

86. **Кюлюмхан** — служанка Сатанай-бийче.

87. **Шаулук Инджи** — волшебница. По одному из сюжетов, нижняя часть тела Ерюзмека была из свинца, и ему было предсказано, что он умрет в тот день, когда его соблазнит женщина. Наслав на находившегося в пути нарта бурю, Шаулук Инджи завлекла его домой, где он не выдержал искушения и умер.

Карачаево-балкарский эпос о нартах рисует мир, населенный густо. В данный список не вошли еще некоторые персонажи из неопубликованных текстов, имена большинства сыновей Дебета, которые еще предстоит идентифицировать, а также герои произведений фольклора, относящихся к эпосу, но из-за отсутствия в них прямых указаний на нарттов числящихся сказками. Кроме того, есть множество безымянных персонажей — воины, пастухи, колдуньи, случайные встречные, владельцы замков, рыбаки, табунщики, великаны и т. д. Вся территория, на которой живут и действуют нартские герои — освоенная, обитаемая или ими, или их врагами-иноплемениками, или злыми великанами. Весь этот мир находится в процессе становления, в нем нет ничего застывшего, а значит, в нем возможно все, что угодно.

ЮМОР

Суровый дух великой народной поэмы о нартах в достаточной степени смягчается юмором, с которым описываются различные ситуации или действия героев. Карачаево-балкарский эпос несколько не чуждается смеха, наоборот, он звучит в нем очень часто, причем объектами смеха являются не только враги — эмегены или же «низкие» персонажи, но и самые видные нарты. Эта юмористическая струя была хорошо прочувствована уже первыми публикаторами карачаево-балкарских сказаний, которые стремились в своих переводах на русский язык сохранить и передать ее. Вот, например, описание встречи Алаугана с великаншей в публикации С. Урусбиева. Когда нарт говорит ей, что ищет себе невесту, обрадованная эмегенша начинает нахваливать ему свою, как выяснилось потом, на редкость безобразную дочь, в таких выражениях: «Ах, как это кстати! Я тоже вышла из дому как раз для того, чтобы найти жениха для своей единственной прекрасной дочери; вот, право, какое счастливое совпадение! Пойдем к ней: увидев ее, ты, конечно, полюбишь ее!» (КБФДЗП, с. 66).

В современной записи, когда великанша приводит Алаугана в свое жилище, ее дочь в это время жарит кукурузные зерна: «...анасы: «Эй, къызым, санга эр алып келгенме, букъ! — деп къычыргъанда,

ол, къчама деп, ёшюню бла уруп, юйню бир жанын аудурду» (Н, с. 38) — «...когда мать завопила: «Эй, дочка, я тебе мужа привела, прячься!» — та пустилась бежать, и, задев грудь, развалила полдома».

В другом варианте великанша велит своей громадной и уродливой дочке принять застенчивый вид, вести себя скромно, как подобает невесте (Н, с. 43).

Еще в одном сказании довольная мамаша-великанша вопрошает Алаугана: «Ну, что скажешь? Понравилась тебе моя дочь?» — не сомневаясь в утвердительном ответе. Дочь в это время с треском разгрызает кости оленя. Алауган, не без иронии, отвечает, что не видит в ней никаких изъянов.

Когда невесту-великаншу привозят в нартский аул, она начинает одного за другим проглатывать молодых людей, пришедших с ней познакомиться:

— Не болду жашым? — деп бири келеди, дейди.

— Не болду къызым? — деп дагыда бири келеди, дейди.

— Ой, къуруб' а къалгын, Алауган!

Эй, дунияны жутхан эмегенни алып келип! — дейди.

Приходит, говорят, один (родитель), спрашивая: «Где мой сын?»

Приходит следом другой, говоря: «Где моя дочь?»

— Эй, пропади ты пропадом, Алауган!

Заявился, привел эмегеншу-живоглота! — говорят.

И Алаугану приходится булавой выколачивать из чрева своей невесты проглоченных ею людей (Н, с. 66).

Приведем описание прихода Алаугана в дом эмегенши (в четвертом варианте): «Эмеген къатын Алауганном юйюне алып келди. Юйюне кире келип: «Ары букъ, эки кёзюнгден къан тамарыкъ, киеулюк келеди!» — дейди къызгъа. Къызы, кюлню да ыз этдирип, жалан аякълай къачып бугъады» (Н, с. 163) — «Женщина-великанша привела Алаугана к себе домой. Входя, она сказала дочери: «Чтобы тебе кровью плакать, спрячься подальше, жених идет!». Ее дочь, оставляя босыми ногами следы в золе, убежала и спряталась».

Тот же Алауган, намереваясь похитить у эмегенов поющую шубу, предупреждает их, чтобы они не подходили к его коню, что это опасно. Описание того, что случилось потом, комично: «Сора эмегенлени ичлеринде бир ёхтем эмеген чыгъып: «Бу тайчыкъ кимге не этерикди!» — деп, Гемудагъа жууукъ баргъанлай, ат табанны беклегенди да, эмегенни узакъгъа чартлатып, сойландырып къойгъанды» (Н, с. 32) — «Среди эмегенов объявился один очень гордый, но когда он со словами: «Кому что может сделать этот жеребеночек?» — подошел к Гемуде, конь двинул его копытом, и эмеген отлетел далеко и растянулся на земле».

Когда Карашауай на своем Гемуде, приняв вид оборванца на

хромой кляче, является на скачки к Усхуртуковым, народ беззлобно и остроумно начинает потешаться: «Ой, чаришге барлыгъ'а а энди келди! Ант юйюн кьурутха эди, аны аллына уа кьанатлы да ётсе!» — «О, вот только теперь явился самый достойный участвовать в скачках! Пусть проклятье разрушит его дом, если хоть одна птица опередит его!» Когда участники скачек уже удалились на большое расстояние, а Гемуда ковыляет им вдогонку, народ хохочет: «Ай, зауаллы, кьушжетерни барыууна кьарачы!» (Н, с. 129) — «Ух, бы-
вальный! Вы только посмотрите на ход этого птицегона!»

Юмором насыщена песня о встрече непобедимого Шауая с нартским пастухом Казанбашем. Витязь предельно вежлив, он просит пастуха дать ему айрана, но тот отвечает грубостью. Тогда Шауай спрашивает позволения рассмотреть поближе громадного черного быка Схуртуковых. Пастух, который видит в изменивших свой облик богатыре и его коне только оборванца на вислоухой кляче, опять отвечает ему бранью и угрозами, и только когда богатырь демонстрирует свою мощь, в страхе убегает в овраг (Н, с. 121).

В одном из своих странствий Карашауай избавляет некое селение от страшного дракона. Одни жители после этого хотят выдать за него дочь хана, но другие задумывают убийство неведомо откуда взявшегося спасителя. Колдунья советует им подставить под ложе нарта табуретку, а на ней закрепить острый кабийный клык. Но, предупрежденный вещим Гемудой, нарт сначала ударяет рукой по одеялу, и клык пронзает ему ладонь. «А, ну что же! Это тоже хорошо», — говорит он и только потом наказывает злодеев. Комизм порождается неожиданной реакцией богатыря — вместо вспышки гнева — спокойная, констатирующая реплика (Н, с. 100).

Неожиданно наткнувшись на девятих эмегенов и не выдавая испуга, Сосурук приветствует их так: «Кюн ахшы болсун, сиз акьыллыла, эслиле, эсепчиле, тергеучюле!» — «Добрый день, о разумные, мудрые, рассудительные, сметливые!» (Н, с. 266).

В одном из вариантов сказания о том, как нарты избежали смерти, обманув и перессорив великанов, комический эффект вообще является главной целью повествования. Когда эмегены связывают заносчивого Сибильчи, чтобы принести его в жертву, Сосурук останавливает их, объявив, что нарты их отправили к великанам послами, и рассказывает им сказку-загадку «Кто больше?» — нарты, мол, не смогли ее решить сами. Но вначале нарт обращается к эмегенам с льстивой речью: «Жер юсюнде, — деди, — эмегенледен акьыллы, оюмлу, нени да билген, нени да ангылагъан жан жаратылмагъанды деп, битеу нартла айтадыла. Ол бизде кимге да белгилиди». Эмегенле Сосурукъну ол сёзлерине ыразы болдула» — «На земле — сказал он, — еще не было созданий, более разумных, всезнающих и всепонимающих, чем эмегены — так считают все нарты. Это у нас ясно каждому». Эмегены остались довольны этими словами Сосурука.

Закончив рассказывать загадку, нарт добавляет, что если ее не смогут разрешить эмегены, значит, ее вообще никто не разрешит. Тут же, не дожидаясь старших, вскакивает самый младший великан:

«О чем тут думать? Больше всех был орел». Другой эмеген, вспыхнув от гнева, обрушивается на него: «Что ты знаешь, чтобы вмешиваться в разговор? Ведь орел, унесший быка, сидел на рогах козла! Козел и был больше всех!». Старший великан приходит в неопишную ярость: «Чума побери ваш дом! Если бы на дураков обрушивалась земля, вы бы все точно остались под ней!.. Как могут орел и козел быть больше лисы, которая одна сотрясала целое селение?!» (Н, с. 383).

Предыдущий эпизод в публикации М. Алейникова передан так (начало): «Благоразумнейшие и мудрейшие эмегены! — сказали они (нарты). — Мы приехали к вам по одному важному делу, не объявляли же о нем потому, что вы нас не спрашивали». Эмегены, польщенные словами нартов, вдруг остановились и обратились в слух, приказав им рассказать, в чем состоит их важное дело» (КБФДЗП, с. 92).

Мы уже касались вопроса о происхождении этого сюжета и сказки-загадки «Кто больше?» в предыдущей работе (см. выше). Это распространенный в мировом фольклоре мотив состязания в мудрости — например, между богами и великанами (в скандинавской Эдде), обмен вопросами между царем Давидом и великаном Волотом Волотовичем (в «Стихе о Голубиной книге») и т. д. В основе загадки, которую задает Сосурук эмегенам, лежит древний космогонический миф (Джуртубаев, 1991, с. 205). Юмористическая окраска сказания, таким образом, была придана повествованию не изначально, а гораздо позже, когда смысл этого состязания уже был забыт, а космогонические воззрения стали другими.

Попавших к ним в плен нартов эмегены, явно подражая людям, считают должным угощать в течение двух дней, но уже на третий (видимо, утомившись соблюдением этикета), объявляют им: «По нашим мудрым законам мы окончили свое двухдневное угощение; теперь законы наши предписывают гостям, в свою очередь, угощать премудрых эмегенов. А так как с вами ничего нет, кроме ваших безобразнейших лошадей, то мы сначала примемся за них, а затем, пожалуй, очередь дойдет и до их глупых хозяев» (КБФДЗП, с. 92; публикация М. Алейникова).

Нарты не упускают возможности высмеять своих противников. Так, молодой Ёрюзбек, чтобы завладеть перстнем Фука, напяливает на себя шкуру убитого им алмосту (мифологическое существо самого безобразного вида) и дожидается прихода Фука в его нужнике. Увидев утром такое «чудовище», Фук от испуга теряет сознание и валяется в нужнике до тех пор, пока Ёрюзбек не подсказывает сельчанам, где его нужно искать. Когда Ёрюзбек был еще мальчиком, Фук со своими приспешниками отнял у него несколько овец, и с тех пор, стоило нарту появиться на площади, изводил его насмешками. Теперь же, когда Фук опять попытался поднять Ёрюзбека на смех, нарт отвечает: «Я смеюсь над тобой еще больше, ты остался в нужнике, лишившись чувств, а теперь я вижу тебя здесь» (Н, с. 163).

Не чужда нартам и ирония по отношению друг к другу. Когда Нагай угоняет табун великанов, Ёрюзбек остается позади, чтобы отбиться от погони. Но ветер, поднятый мчащимся вслед за ними

конем великана-преследователя сдувает его с пути, как пушинку, вместе с его конем, и он оказывается впереди Ногая. Тот с мягкой насмешкой спрашивает: «Ну, Ёрюзмек, зачем прибыл?» (Н, с. 241).

Обычное приветствие нарттов при встрече с эмегенами: «Кюню-гюз ахшы болсун, чийбыдырла!» – «Добрый день, толстобрюхие!»

Мы, разумеется, не ставили себе целью перечислить все случаи проявления юмора в эпосе балкарцев и карачаевцев. Перевод такой тонкой материи, как смех и смешное, с одного языка на другой – занятие неблагодарное, зачастую и невозможное. В нашем случае юмор, вплетенный в живую ткань повествования, образует нерасторжимое единство с другими компонентами, возникая иногда совершенно неожиданно. Смеховое начало присутствует практически в доброй половине карачаево-балкарских сказаний, а именно – в самых больших и древних циклах. Но уже в отдельных поэмах, имеющих только один сюжет, юмора нет – в сказаниях об Ачемезе, Ширдане и Нёгере, Созаре. Чем к более позднему времени относится текст, тем трагичнее сюжеты. Но юмор, наряду с наличием полных характеристик каждого героя, полнотой их «биографий» и завершенностью, обрамлением эпоса в целом – это то, что придает карачаево-балкарским сказаниям резкое своеобразие. Карачаево-балкарский эпос трагичен в своих частях, поскольку трагичны судьбы некоторых героев, но не в целом, так как в финале нартты остаются победителями, которых суждены вечная жизнь, вечные битвы и победы в иных мирах.

АНАХРОНИЗМЫ

Анахронизмы в карачаево-балкарском эпосе – явление очень редкое и случаев их проявления всего несколько. Один тип анахронизма относится к религиозной терминологии – употреблению исламских формул или теонима Аллаха. Теоним *Тейри* встречается во много раз чаще, и множество раз – имена языческих богов и обращений к ним. Редко здороваются нартты, употребляя мусульманское приветствие «Салам алейкум!», чаще – по-старинному, желая доброго дня, утра, вечера и т. д. Карачаево-балкарский эпос остался вне исламского влияния, что лишний раз подтверждает ту точку зрения, что он был завершен задолго до усиления мусульманства на Северном Кавказе.

Все остальные случаи анахронизмов связаны с оружием. Так, нарт Ёрюзмек в нескольких вариантах взлетает в небесное жилище Кызыл Фука после того, как его заряжают в старинную пушку вместо ядра и выстреливают в небо. Но в другом варианте сказитель говорит, что не знает, как нарт попал на небо (Н, с. 170), в третьем – стеклянный дворец Фука находится на земле (Н, с. 171), в четвертом – Ёрюзмек в полете пользуется бурдюком, надутым воздухом (Н, с. 176). Даже в сказании, в котором говорилось о пушке (*тол*), Ёрюзмек спускается с неба, после победы, на воздушном коне (*жел*

ат), которого за ним присылают нарты (Н, с. 181). Этого коня сотворила Сатанай (Н, с. 165). Добавим вариант, по которому пушку для Ёрюзмека изготавливает Дебет. Она ошибочно названа в тексте *желим топ* (*желим* – клей, *топ* – пушка, получается нелепость), вместо *жел топ* «воздушный шар». Но с неба Ёрюзбек опускается, надев крылья орла, которые прежде принадлежали Фуку (Н, с. 133).

Таким образом, появление «мотива Мюнхгаузена» в древнем эпосе объясняется случайностью – созвучием слов *топ* – «мяч, шар», и *топ* «пушка»; вместо бурдюка или крылатого коня, или орлиных крыльев появляется артиллерийское орудие. Кстати в одном из сказаний об Алаугане этот нарт сражается с крылатыми эмегенами, надев крылья двуглавого орла Таурус (Н, с. 19). Вполне возможно, что в древних вариантах этими же крыльями пользовался и Ёрюзбек. Он же, обманув пятнадцать великанов-братьев, никогда до того не видевших огнестрельного оружия, убивает их всех из ружья (Н, с. 227). Анахронизмом является и использование Ецеем и его кровником Кубой винтовок во время поединка (КБФДЗП, с. 128). Во всех других вариантах противники пользуются луками и стрелами.

Но если пушка или ружье Ецеева (Ачемеца) появились в результате замены древних бурдюка и лука, то появление в сказании ружья, из которого Ёрюзбек застреливает великанов, выдав его за чудесную трубу, которое своим гулом избавляет от старости и усталости, видимо, является результатом позднейшего творчества, поскольку не является простой случайностью, а связано с самим сюжетом и даже образует его; правда, полностью исключить того, что и здесь ружье и его использование исказили какой-то древний сюжет, нельзя.

ЭТНОНИМЫ В ЭПОСЕ

Этнонимы в карачаево-балкарском эпосе встречаются редко, поскольку иноплеменники, если это враги, покрываются именем эмегенов-великанов, что характерно для архаических эпосов; если же встреча с ними не носит характера противостояния, этнонимы просто не упоминаются – некий человек или некие люди. Ниже мы перечислим те одиночные упоминания этнонимов, которые есть в текстах, опуская названия и самоназвания балкарцев и карачаевцев (*алан, таулу, малкъарлы, къарачайлы*) и те места, где говорится, что нарты были их предками.

Древнейшим из этих этнонимов, вероятно, является этноним *хар-ра*. Правда, это племя также характеризуется как племя злых великанов: «*Нартла жайылырдан алгъа, нартла бла бирге жер юсюнде бек эрши, не эселе да, айтыргъа унутханма, «харрала» болур дейме, ала жашагъандыла. Ала бла нартланы кюрешлери тохтамагъанды. Харрала, адамлагъа ушайыракъ, уллу, къызыл тюклюле болуп, хар затны айырмай ашагъандыла. Ала кюн тейри Къайнарны исси кюнлерин бек сюйгендиле*» (Н, с. 11) – «Перед тем, как нарты

размножились, а потом и в одно время с нартами на земле жили некие очень безобразные существа (не помню, как они назывались, кажется, *харра*). Борьба между ними и нартами не утихала ни на миг. Харра немного походили на людей, были рослые, заросшие красными волосами, ели все без разбору. Они очень любили жаркие дни, (дарованные) богом солнца Кайнаром» (см. об этом ниже; а также — Мизиев, 1990, с. 43).

Чаще других в эпосе встречается этноним *ногайцы*, что вполне понятно — ногайцы сыграли очень большую роль в истории Северного Кавказа. Так, одного из героев песни, известной в нескольких, весьма близких по содержанию сказаний, и входящей в цикл Ёрюзмека, зовут *Ногъай* (чаще с добавлением уменьшительно-ласкательного аффикса — *Ногъайчыкъ*). Ногайчик представлен в ней могучим батыром, намного превосходящим в мощи самого Ёрюзмека, которого он берет в товарищи для свершения кровной мести великанам (Н, с. 233). В одном из сказаний о Карашауае нарты, готовя коней к скачкам, перескакивают на них через крыши ногайских домов (Н, с. 130). В песне об Ачемеze три брата-нарта продают случайно встреченного и захваченного ими в плен путника ногайцу-табунщику (Н, с. 360). В дореволюционной записи одного из сказаний об Ёрюзмеке также встречается этот этноним: «Однажды Ёрюзбек сделал набег на плоскость к ногайцам. Там он отбил небольшой табун лошадей и гнал его домой» (КБФДЗП, с. 259).

В песне о рождении Рачикау встречается балкарское именование кабардинцев (*черкес*), упомянутых в качестве работников нарта Созукку. Они хотят получить награду, обещанную нартом за то, чтобы переплыть и усмирить нахальную рабыню владетельной Кырсбийче, но не отваживаются, и награда достается другому работнику — молодому Бёдене (Н, с. 306). В качестве названия народа встречается этнотопоним «Кабарда» в песне о Карашауае, когда выезд на охоту восемнадцати братьев уподобляется перекочевке Кабарды (Н, с. 91).

В уже упоминавшейся песне о князе Ачее, в котором, на наш взгляд, следует видеть скифского царя Атея, погибшего в 339 году до н. э. в сражении с войсками македонского царя Филиппа (Джуртубаев, 1997, с. 27), говорится о крымцах — они заменили в песне давно забытых македонцев (Н, с. 350).

Песня о Болат-Хымыче сохранила название средневекового тюркского народа — аваров, создателей мощного каганата в Центральной Европе (в русских летописях — обры). Нарт Хымыч побеждает на состязаниях в стрельбе из лука и берет в жены дочь аварского хана (*ауар хан*) (Н, с. 413).

Нарт Карашауай, выдержав брачные испытания, женится на дочери хункорского (хункерского) царя, именуемого в тексте «хункор падчах» (Н, с. 413). Трудно сказать, кто имеется в виду: турецкий султан, один из титулов которого звучал как «хункяр Порты» или раннесредневековый тюркский народ — гунны (гунгар, гуногур и пр.), поскольку никаких уточняющих или конкретизирующих деталей нет. Во всяком случае, этот правитель изображается как весьма могу-

щественный государь, отчего и назван в тексте царем (*падчах*), а не ханом или бием — князем. В карачаево-балкарской речи так титулуют только владык больших государств, империй: *орус падчах* — русский царь, *ингилиз патчах* — английский царь и т. д.

Сказание о сражении нарттов с гигантскими пауками, возможно, возникло в результате переосмысления названия какого-то враждебного предкам балкарцев и карачаевцев народа, которое напоминало им слово губу «паук». На эту мысль наводит и точная локализация места, где произошло сражение — в районе современного балкарского селения *Кёндеден* (Н, с. 26). Вполне вероятно, что определение, данное в одном из текстов великанскому племени, истребленному нарттами — *къужжа* — также является названием какого-то древнего народа, возможно, сильно искаженным (Н, с. 440). Можно предположить, что от этого этнонима образовано имя великана — *Къужзын*, с которым беседовал Ёрюзмек.

ПЕСНИ-СЛАВЫ И ПЕСНИ-ПЛАЧИ

«В тюрко-монгольском фольклоре, — пишет Р. С. Липец, — был издавна разработан жанр «слав» — хвалы живым вождям и храбрым воинам, а также посмертных слав-плачей о погибших» (Липец, с. 119). Подобные песни есть и в фольклоре карачаево-балкарцев, а в их эпосе они органично вплетены в художественную ткань повествования, но некоторые записаны как отдельные произведения. В тексте они выделяются тем, что сложены иным размером, чем сама песня о подвиге героя. О некоторых прямо говорится, что нартты сложили эту песню в честь очередного подвига витязя. Есть песни-славы (*махтау жырла*) или их фрагменты, образующие зачин сказаний.

Песни-славы в честь Золотого Дебета совмещают восхваление героя с элементами его биографии и деталями, связанными с обстоятельствами рождения кузнеца, описанием его труда и т. д. Таких песен о Дебете три. Первая, наиболее архаичная по языку, была записана как отдельное произведение. Кратко сообщается, что до своего рождения Дебет пребывал во чреве звезды, что питала его богиня — Мать Земли (*Жер Анасы*) и что воспитали его божества. Младенец Дебет ест каменный уголь, жует железо (здесь же Дебет назван богом огня — *от тейриси*). Затем следуют обращение к самому кузнецу и здравица в его честь, идет краткое перечисление его достоинств и заслуг перед нарттами. Песня, возможно, не дошедшая до нас в полном объеме, заканчивается словами, которые несут отголосок какого-то подвига Дебета, связанного с укрощением ветра (воздуха) при создании кузнечных мехов:

*Къысыр жерни къара къанын сыкъгъанды,
Ичип-тогъуп, жел къанатын бургъанды* (Н, с. 13).

Выдавил он черную кровь плотной земли,
Испив ее, свернул он крылья ветру.

Вторая песня-слава составляет часть сказания о его рождении, о котором здесь рассказывается более подробно. Далее дается продолжительный перечень заслуг кузнеца и описание его исполинской внешности и труда (Н, с. 13–15). Третий текст напоминает второй, но содержит рассказ о том, как нарты разыскивают удалившегося от них на склон Эльбруса кузнеца, чтобы тот выковал для них богатырский меч. Песня-слава, в которой описаны его необыкновенная внешность и мощь, трудолюбие и перечислены его благодеяния, образует концовку сказания (Н, с. 25–28). Но существует и песня, в которой Дебет обращается к божествам и рассказывает о своем сотворении. Он — высшее создание богов, которому поклонились камни на земле и звезды на небесах (Н, с. 15).

Как отдельное произведение записана и песня-слава в честь Алаугана — вероятно, наиболее полный и чистый образец жанра во всем карачаево-балкарском эпосе. Но и она заканчивается на переходе к повествованию о женитьбе могучего нарта, причем сюжет этого сказания передан буквально в нескольких строчках: нарт не женится на девице-великанше, а отбивает жену у какого-то эмегена. Говорится о любви Алаугана к своей жене, чего в других вариантах нет, и о том, что она съела его первенца, рожденного ею же. Алауган избивает жену, плачет по сыну — все это в десяти строках своеобразной увертюры к циклу.

Далее идет подробное описание богатырской мощи Алаугана, живущего в пещере, добывающего себе пропитание охотой на животных из стад бога диких животных Апсаты. Он догоняет и ловит голыми руками могучих зубров, приносит добытого зверя на спине, он из лука стреляет без промаха, ловит и связывает льва, как ягненка, вырывает из земли деревья и очищает их от веток, как стебли кресс-салата, носит шубу из барсовых шкур. Мяса целого быка не хватает ему на ужин, совиные глаза его различают волос в ночной реке, рыб он ловит горстью, на бегу обгоняет коней. Когда Алауган чихает, сотрясаются скалы и горы, а эмегены в ужасе приседают на месте, с горных вершин срываются лавины. Народ, говорится далее, «слагает о тебе песни и легенды» — здесь в песне идет обращение к герою, в отличие от ее начала, где об Алаугане повествуется в третьем лице (Н, с. 47–49).

К этому жанру относится и песенный зачин сохранившегося в прозаическом пересказе сказания о Карашауае. В нем говорится, что этот нарт был участником многих походов, перенес много испытаний, побеждал в схватках, и был одним из лучших нарттов, не потерпев ни одного поражения и истребив всех эмегенов (Н, с. 153).

Судя по всему, существовала песня-слава и о женщине — Сатанай-бийче; это, в основном, прозаические фрагменты сказаний, в которых воспеваются ее мудрость, скромность, красота, а также отрывок из песни, несомненно, принадлежащей к жанру слав. Рожденная водой и солнечным лучом, Сатанай прекраснее всех созданий, ее красота днем сияет, как солнце, а ночью, как луна. Она ослепляет все взоры. Это она научила людей магии и здравиям, каждая ее мольба исполняется, ее дыхание остужает раскаленное

железо, она наперед знает намерения и мысли людей, ее взор проникает внутрь звезд и земли, во сне она беседует с жителями иных миров и т. д. (Н, с. 156).

Сохранилась песня-слава и в честь Ёрюзмека, причем это тот случай, когда стихотворный размер хвалебной песни, сложенной нартами после победы Ёрюзмека над Кызыл Фуком, отличается от размера песни о самом подвиге, образуя ее концовку. Если Дебет восхваляется за трудолюбие, мастерство, исполинскую мощь, Алауган — за огромную физическую силу и храбрость, то здесь эпос делает акцент на чертах характера вождя — его верности данному слову («не лживый, верный слову»), проницательности («он не позволяет себя обмануть подлым бесам»), смелости («увидев его, эмегены разбегаются»), стойкости в защите народа («за нартов он стоит, как стальной меч, врагов разит, как лев»). Говорится и о физических достоинствах воина-предводителя, но кратко — «носит волчью шубу внакидку, взбирается на горы цепко, как птица, меток в стрельбе — поражает любую птицу в небе» (Н, с. 189).

После того, как Сосурук, хитростью вморозив эмегена в лед озера, отрубил ему голову и принес нартам огонь, нарты сочинили в честь этого героя песню, которую поют на пиру, устроенном по этому поводу, вручив ему «чашу мужества Агуну»; видимо, это опять-таки только часть большой песни, от которой сохранилось только восемь строк. В ней говорится, что нарты отправлялись в поход строем, и в этом строю Сосурук, несмотря на молодость, выделялся смелостью, что он спасал нартов от разных бедствий, принес им огонь, что он превосходил в геройстве других нартов (Н, с. 271).

Немного полнее другая песня в честь этого же героя, сложенная по тому же поводу, но записанная как отдельное произведение (припев опущен):

Сосурукъ — нарт батыры!
Сосурукъ — нарт ийнагы!
Кимниди алтын сюнгю?
Кимниди къурч къалкъан?
Алтын бёркю жылтырайды!
Нартла, жыйылыгызы!
Сосурукъ — алф батыры!
Сосурукъ — нарт ийнагы!
Бюгюн нартлада байрам!
Келигиз сиз байрамгъа!
Сосурукъ — бизни батыр!
Анга къууанч этейик!
Барыгъыз да келигиз!
Сосурукъ от келтирди!

Сосурук — нартский батыр!
Сосурук — нартский любимец!
У кого золотая пика?
У кого стальной щит?
Его золотой шлем сверкает!
Нарты, собирайтесь!
Сосурук — батыр-исполин!
Сосурук — нартский любимец!
Сегодня у нартов праздник!
Приходите на праздник!
Сосурук — наш батыр!
Устроим в его честь веселье!
Приходите все!
Сосурук принес огонь!

(Н, с. 275)

Из песни о Батыразе сохранилась часть песни-славы, образующая зачин. О нем говорится, что он один из храбрых асов (алан), лев, перед которым трепещут враги, неутомимый наездник и защитник нартских селений, что кинжалом он касается луны, а пикой – солнца, угоняет, во главе молодых нартвов, вражеские табуны из-за Эдиля (Н, с. 415).

К этому жанру можно отнести и две песни, записанные как отдельные произведения, но посвященные не отдельным героям, а всему нартскому народу, – «Охота на зубров» и «Возвращение из похода». Разумеется, нельзя исключать, что они могли составлять части каких-то сказаний. Как и в других песнях-словах, сюжет в них отсутствует, это самопрославления.

В первой песне, после сообщения о том, что нартвы выезжают из селения Усхуртуковых (Усхуртук эли), сказано, что возглавляет их Ёрюзбек, что его гордость и мужество в крови всех нартвов, затем следует обращение к Элие – чтобы он придал им сил и чтобы его спутник – черная ворона указывала им путь. Под копытами нартских коней сотрясается земля, они взлетают в звездное небо, двигаясь к заснеженным горам, на охоту на зубров. Над воинами распростерто крыло Элии, освещающая дорогу, гордо высится башня, защищая страну. Нартские мечи рассекают скалы, их стрелы пробивают любые латы. Особо говорится о коне Ёрюзбека – Колане («пегом»): земля еле держит его, он скачет, не касаясь ее. Песня заканчивается предвкушением охоты – «на Чуана-сырте будем пускать стрелы» – и отдыха по возвращении – «на берегу Эдиля будем пить сыра» (темное пиво) (Н, с. 379).

Сходные мотивы звучат и во второй песне. Нарты, возвращаясь из похода, видят издалека, что в стране нартвов готовятся к празднеству, говорят о себе, что никогда не пугают встречающих, а наоборот, учтиво их приветствуют, не сбрасывают их с седла, а врагов скидывают и с верблюдов и т.д. Особо подчеркивается их верность товариществу и что они помогают слабым. Описывается в песне и нартское снаряжение: рукояти плетей – из таволги, тетивы – из турьих жил, обувь – из шкур драконов, луки седел – из ильмового дерева (Н, с. 380). Таким образом, песни-славы в карачаево-балкарском эпосе представлены достаточно полно, несмотря на то, что ни одна из них не сохранилась целиком. Они сложены в честь героев, сказания о которых образуют соответствующие циклы – Дебет, Алауган, Ёрюзбек, Сосурук, Сатанай, Карашауай, Рачикау. Но нет ни одной такой песни о нартах, имена которых связаны только с одним сюжетом – Ачемез, Созар, Чюерди.

Песен-плачей (кюй), к сожалению, всего две – отрывок песни об Усхуртуке и кюй о гибели нартвов. Обе записаны как самостоятельные произведения. Усхуртук, приемный отец Ёрюзбека – герой, о котором в эпосе сведений осталось немного. Но они, а также наличие особого кюя, сложенного после его смерти, дают основания полагать, что его роль в сказаниях была весьма важной. В песне он представлен трагической фигурой, воином, наделенным высокими нравственными качествами: никогда не разрушал построенного

(или налаженного), не был причастен к воровству, его богатырская сила никогда не служила злу. Горестно отмечается, что Усхуртук не был похоронен по обряду — *сал салына салынмагъан Усхуртук* «Усхуртук, которого не положили на погребальные носилки»; что он заслуживал большего почета, чем ему оказывали при жизни — «имел голову, а главой не был»; что некто (или некие) идет на его оплакивание, посмеиваясь. Вероятно, в несохранившейся песне говорилось о гибели Усхуртука — в бою или в результате несчастного случая — и что похоронить его по обряду не было возможности, причина чего осталась неясной (Н, с. 163). Стиль этого кюя напоминает стиль другой песни-плача — по мифологическому покровителю овец Аймушу, утонувшему в озере (МКХПЧ, с. 208; КМФ, с. 64).

Кюй по нартскому народу — это оплакивание трагической судьбы нартвов и одновременно описание их последних дней. Спасаясь от эпидемии, нарты бегут от подножья Эльбруса, сокрушая все на своем пути и в приступах помешательства истребляя друг друга. Они приходят к горе *Алф-тау*, надеясь обрести там целительное снадобье, находят там семисотлетнего эмегена и приносят его в жертву, пытаясь излечиться его кровью. Отточив свои клинки (это, видимо, отголосок какого-то обряда моления), они обращаются сначала к богу солнца, а затем к богу огня, но помощи нет и от них. Нарты вымирают (Н, с. 444). Этот финал не является для карачаево-балкарского эпоса художественно оправданным; таковым можно считать повествование об их переселении в иные миры после завершения своей миссии на земле; повествование в этой песне гораздо более подробное и насыщенное.

Песня-плач по Усхуртуку — единственная. Но ведь трагически погибли и Рачикау, и Сосурук, и Ачемез. Это видимо, объясняется не тем, что кюев по ним не было, а утратой, поскольку сложение кюя по погибшему герою мыслится в эпосе неотъемлемой частью погребального обряда. Когда братья Индиевы убивают Нёгера, нартты не могут сдвинуть мертвое тело с места, пока его сестра не произнесла над ним сложенный ею кюй.

ЧАСТЬ II

ПРИРОДА

ГДЕ РОДИЛАСЬ НАРТИАДА?

Вопрос о том, где происходили события, описанные в нартском эпосе балкарцев и карачаевцев, первыми его публикаторами не ставился. Чаще всего они ограничивались отдельными наблюдениями, не вдаваясь в анализ или же приводя сводку топонимов, встречающихся в записях. Разумеется, до тех пор, пока не был издан более или менее полный свод текстов, ответить на этот вопрос было невозможно.

С. Урусбиев, отмечая, что «местом действия нарттов служила по преимуществу Кубанская область и вообще Северный Кавказ до реки Волги», говорит далее о наличии и многочисленности «памятников, свидетельствующих о существовании нарттов» в Кубанской области, называя замок Чууаиа, в котором жил Гиляхсыртан Злоязычный, замок Сынты на берегу реки Теберды и камень со следами копыт коня нарта Сооурука (КБФДЗП, с. 57–58).

Что касается истоков зарождения Нартиады, то, например, В. Ф. Миллер был склонен считать, что она складывалась в степях: «Многовековое соседство, одинаковый склад жизни, постоянные военные и мирные сношения, — все это распространило одни и те же нартские типы и эпические мотивы на равнине Северного Кавказа, откуда они впоследствии и перешли в горы» (Миллер, с. 195). Ту же точку зрения поддержал В. И. Абаев: «Связь и преемственность подсказываются уже единством территории: те же просторы южно-русских и северо-кавказских степей породили и нарттовскую эпопею и эпопею казачества». И далее: «...именно здесь могли зарождаться широкие эпические циклы типа нарттовского» (Абаев, 1982, с. 90–91).

Цитируя «Историю СОАССР» (М., 1959), авторы которой считали, что ареной «нартских походов и подвигов почти всегда является степь, очень часто упоминается море», а также работы названных выше авторов, И. В. Тресков полагал, однако, что это справедливо только в отношении осетинского эпоса, а не всей кавказской Нартиады. По его мнению, удельный вес морской и горной обстановок не менее значительны, чем степной, и можно даже судить об известном их преобладании. Вывод автора: «...нартский эпос все же в основном сложился на самом Кавказе и в первую очередь связан с конкретными условиями жизни кавказских аборигенов».

Более того, на основе анализа сказаний вайнахов и адыгов И. В. Тресков заключал, что «степь в нартском эпосе фигурирует, главным образом, как нечто «иноземное» по отношению к горному и морскому пейзажу. Он также цитирует В. Ф. Миллера, который, как и его последователи, возводил в абсолют степную обстановку, но тем не менее отмечал: «В осетинских нартских сказаниях, вследствие многовековой замкнутости осетин в горах, куда они были вытеснены из плоскости, местом походов нарттов уже являются горы, но вместе с тем часто нартты совершают свои походы вне нынешних пределов Осетии в Касожской равнине (*Касаджи быдыр*), т.е. в Кабардинской низменности» (Тресков, с. 87–88).

Вопрос о месте формирования нартского эпоса интересовал и В. А. Кузнецова, посвятившего ему одну главу своей монографии. Автор обращает внимание на следующие представления, бытующие у народов Кавказа:

1. По кабардинским материалам, нартты населяли верховья Кубани и Кубанскую область.

2. По адыгейским преданиям, нартты жили на Кубани и на левом берегу Лабы.

3. Абазинский эпос говорит, что нарты обитали в Нарт-Сане (Кисловодск) и долинах рек Кубани и Зеленчуков.

4. «Нарты родом из Кубани», — заявлял один из абхазских сказителей В. И. Абаеву.

5. По материалам абхазских сказаний, этнограф Ц. Н. Бжания приходит к выводу, что сто братьев-нартвов жили на берегу Кубани.

6. Ю.С. Гаглойти считал неслучайным то обстоятельство, что «все основные события, связанные с абхазскими нартами, происходят именно в долине р. Кубани».

7. Е. М. Мелетинский полагал, что нартский эпос сложился в пределах Северного Кавказа в условиях аланской военной демократии 1 тыс. н. э.

8. По мнению Р. В. Цулая, «меото-сармато-аланы были тем миром, в котором народы Кавказа черпали первоначальные сюжеты и мотивы нартских сказаний, подвергая их своей этноязыковой редакции».

Соглашаясь с мнением В. И. Абаева, по мнению которого древние пласты эпоса сложились в степях, на Волге, Дону и Причерноморье, а с горами связаны поздние сказания аланского периода, В. А. Кузнецов называет в качестве второй родины эпоса Западную Аланию (на территории нынешней КЧР): «...эта часть Алании, в эпоху раннего средневековья развитая в экономическом, социальном и культурном отношениях, была той почвой, на которой складывались многие сюжеты нартских сказаний» (Кузнецов, 1980, с. 91–93).

Наиболее подробно проанализирован вопрос о географической привязке нартского эпоса в работе Ю. А. Дзиццойты. Центр его формирования, согласно автору, был один и находился в Южно-русских степях: «На Кавказе, а особенно на Западном Кавказе — в политическом и идеологическом центре средневековой Алании — происходило окончательное редактирование осетинского эпоса». Узлов же его формирования, как считает Ю. А. Дзиццойты, «могло быть столько, сколько народов заимствовало нартвовский эпос у предков осетин». Далее автор повторяет вывод: «...основа нартвовского эпоса сложилась в Южно-русских степях». И далее: «Кавказ же — место окончательного редактирования нартвовского эпоса и родина некоторых сюжетов и мотивов» (Дзиццойты, с. 89, 239). Зародившись в среде скифо-сарматских племен, эпос распространился с севера на юг, вслед за его носителями: Южно-русские степи — Приазовье — Кавказ, где его заимствовали абхазо-адыги, вайнахи, балкаро-карачаевцы, картвелы и дагестанцы (Дзиццойты, с. 259). Но вопрос до сих пор так и остается открытым.

Нас в данном случае интересуют следующие вопросы:

1. Какие топонимы упоминаются в эпосе балкарцев и карачаевцев?
2. С чем они связаны?
3. Насколько часто они упоминаются?
4. Как в сказаниях описаны страна нартвов и ее пределы?
5. Возможна ли интерпретация эпических топонимов?

Только ответив на эти и другие вопросы, возникающие в ходе исследования, можно будет прийти к определенным выводам.

Наиболее часто в карачаево-балкарском эпосе встречается название Эльбруса – *Минги Тау* «Вечная гора». Это связано с тем, что в сознании балкарцев и карачаевцев, как, вероятно, и их предков, Эльбрус ассоциировался с мировой горой (Джуртубаев, 1991, с. 212). Первый же опубликованный текст карачаево-балкарского сказания (П. Остряков, 1879) начинается словами: «Как только Творец создал Кавказ и лучший его перл, величественный Эльбрус, то и дозволил у подножья этой горы селиться людям; первыми поселенцами были Ной со своим семейством, ковчег которого, после всемирного потопа, остановился на Эльбрусе. Мало-помалу селения разрослись, но у подножья Эльбруса поселилось самое честное и воинственное племя, представителем (точнее, прародителем. – М. Д.) которого был маститый старец Девет, обучивший своих соплеменников ковать железо» (КБФДЗП, с. 48).

Карачаево-балкарские представления о начале времени и человечества здесь соединены с библейским мифом о всемирном потопе, а Золотой Дебет и его потомки-нарты предстают в качестве потомков самого популярного в карачаево-балкарских мифах и легендах из всех патриархов – Ноя (Нуха). Само начало эпоса связано с образом горы, началом века железа, а право селиться у ее подножья рассматривается как честь. (Но это не самое архаичное сказание, и действительный зачин карачаево-балкарского эпоса образует другой миф – о Кайнаре, втором именовании Тейри.)

Ниже мы перечислим те данные, которые связаны в текстах с Эльбрусом.

1. Нарты поселяются у подножья Минги Тау.

2. Согласно всем вариантам сказаний о рождении Карашауая, этот герой растет в расщелине ледника на склоне Эльбруса, питаясь, вместо молока матери, ледниковой водой или молоком дракона. Ему покровительствуют духи великой горы (*салымчыла*). В публикации С. Урусбиева отец Карашауая – Алауган, прежде чем положить ребенка в ледяную трещину (ему грозила участь быть съеденным собственной матерью-людоедкой), говорит: «Пусть эта трещина будет люлькой, а жизнь ребенка я поручаю охранять вам, тысячи салымщиков Мингитауа (Эльбруса)». В публикации А. Н. Дьячкова-Тарасова Карашауай питается молоком двенадцатиголового дракона, который живет на вершине Эльбруса (КБФДЗП, с. 180).

3. Представление об Эльбрусе, как о мировой горе, у подножья которой (или с вершины) течет родник с водой, дарующий бессмертие, проглядывает и в записанном П. Остряковым примечании: «Горцы и теперь убеждены, что на вершине Эльбруса есть озерко с водой бессмертия, так что, кто постоянно будет пить только эту воду, тот не умрет никогда» (КБФДЗП, с. 50).

4. На склоне Эльбруса, согласно некоторым сказаниям, находилась кузница Золотого Дебета; например: «Алауган был сыном кузнеца Дебета, жившего в горах Каф». В одной из песен о Дебете

нарты застают старца за работой, в пещере на склоне Эльбруса (Н, с. 27, 42). Упоминание Эльбруса, в первую очередь, связано с циклами сказаний о нартской «династии» Дебет – Алауган – Карашауай, образующими, как уже было сказано выше, стержневую линию всего карачаево-балкарского эпоса. В других циклах таких упоминаний меньше.

5. С Эльбрусом же связано, по некоторым вариантам, появление на свет крылатого коня – Гемуды (в других вариантах конь появляется из моря), принадлежавшего Дебету, Алаугану и Карашауаю.

6. Гора Эльбрус является тем пунктом, с которого участвующие в скачках нарты возвращаются к месту старта, каковыми могут быть и другая гора – например, *Алапа Тау*, или берег *Хазнарского* (Каспийского) моря (Н, с. 147).

7. Согласно эпосу, Карашауай жил на Эльбрусе со своим Гемудой, пил воду из источника бессмертия, а его конь ел траву с кочки – стоило ему объесть одну сторону, как на другой стороне трава отрастала вновь. Сказание говорит, что Карашауай не умер, что он и сейчас живет со своим конем на Эльбрусе, т. е. там, где провел свое детство.

8. Герои из рода Усхуртуковых, живущего на побережье Каспия, говорят перед скачкой: «Надо нам победить, и хотя нарты с Минги Тау всегда обгоняют нас по земле, но по воде равных нам не сыскать» (Н, с. 147), т. е. окрестности Эльбруса являются местом постоянного обитания одной из частей нартского народа.

9. В сказании «Деузтовы и Усхуртуковы» говорится: «Деузтовы жили на равнине, а Усхуртуковы – у подножья гор» (Н, с. 23).

10. Перед последним сражением с великанами-эмегенами предводитель нартов Ёрюзмек с вершины Дыхтау трубит, сзывая нартов, в том числе и живущих возле Эльбруса:

*Ёрлеп чыкъды аркъан бла башына,
Ол къарады Минги Таугъа айланып,
Турбин бла Минги Таугъа къычырды:
– Нарт адамла, къобугъуз! – деп чакъырды* (Н, с. 446).

По аркану он (Ёрюзмек) взобрался на вершину (Дыхтау)
Он глянул в сторону Минги Тау,
В турбин* он прокричал в сторону Минги Тау:
– Нартские люди, поднимайтесь! – так он воззвал.

11. В сказании «Сибильские нарты» упоминается сокровищница нартов, находившаяся у подножья Минги Тау, в пещере *Накъут-Дорбун* (Яхонтовая пещера), стражем которой был старец Дебек (Дебет). В ней хранились запасы яхонтов, алмазов, меди, жемчуга,

* *Турбин* – длинная труба, сигнальный инструмент с широким раструбом.

золота, железа; одновременно эта пещера, в которой было всегда светло, являлась копьё (Н, с. 245–250).

Таким образом, гора Эльбрус в карачаево-балкарском эпосе характеризуется как:

- 1) мировая гора с источником бессмертия на вершине;
- 2) место деятельности прародителя нартвов, кузнеца Дебета;
- 3) место хранения нартских сокровищ;
- 4) место, где вырос главный герой эпоса, внук Дебета – Карашауай и где рождается его конь – крылатый Гемуда;

5) изначальное место жительства нартвов, а впоследствии – рода Аликовых (Дебетовых), чем, вкупе с остальными, названными выше причинами, и объясняется частое упоминание Эльбруса в самых древних циклах Дебета – Алаугана – Карашауая.

Реже встречается в карачаево-балкарских сказаниях название другого пятидесятичника – Казбека (*Къазман Тау*). Нет и каких-либо мифологических мотивов, связанных с этой горой. В песне о том, как Карашауай испытывал своего коня, а конь – его, когда, благодаря действиям Гемуды, горы Кавказа принимают нынешний их облик, говорится:

*Экиси да оноу, кенгеш этдиле,
Алайдан да Къазман Таугъа кетдиле.
Къазман Тауну булутлары чачдыла,
Ызы бла къаялары ачдыла (Н, с. 75).*

Затем они (конь и нарт) посоветовались,
И оттуда направились на Казман Тау.
Разогнали они облака на Казман Тау
И скалы его обнажили.

В другом варианте той же песни сказано, что от шагов Гемуды сотрясалась гора Казман, и что вначале крылатый конь взлетел на ее вершину, откуда и началась скачка-полет героя и его коня.

В одном из сказаний о гибели нартвов говорится:

*Минги Тау бла Къазман Тауну арасында
Жашай келгендиле нарт улулары,
Уллу Тейрини къуллары (Н, с. 442).*

Между Минги Тау и Казман Тау
Жили-поживали нарты,
Слуги Великого Тейри.

То же самое – в другом сказании: «*Нартла Ырхыз, Эки башлы эм Къазман таулары, Къыркъ сууларыны къолларында, эмегенле бла къатыш жашагъандыла*» (Н, с. 440) – «Нарты жили в ущельях Архыза, Двуглавой (горы Эльбрус. – М. Д.) и Казман Тау, своего

Кырк-суу (Сорок Вод, одно из названий центра страны нартов. — М. Д.), вперемешку с эмегенами. В цитированном выше сказании о последней битве нартов и эмегенов Ёрюзмек сзывает и нартов, живущих возле Казман Тау, и здесь же повторено, что нарты жили на территории между Минги Тау и Казман Тау (Н, с. 445). Таким образом, гора Казбек выступает в карачаево-балкарском эпосе в качестве определителя границы страны нартов, ее крайнего пункта на юго-востоке.

Несколько раз встречаются в текстах названия других вершин, находящихся на территории Балкарии и тоже для указания на южные рубежи территории нартской страны. Например, в сказании «Три нарта и три эмегена»:

*Эртте заманлада юч нарт къарындаш болгъанды,
Быладан бири, нарт Сосурукъ, Къоштан тауда жашагъанды.*

*Экинчи нарт Дых Тауда туугъанды,
Муну аты Къарашауай болгъанды.*

*Ючюнчю нартны аты пелиуан Ёрюзмек болгъанды,
Кеси да Тихтенген тауда туугъанды.*

В давние времена были три брата-нарта,
Один из них, нарт Сосурук, жил у Коштан Тау.

Второй нарт родился возле Дыхтау,
Его звали Карашауай.

Третьего звали богатырь Ёрюзмек,
А родился он возле Тихтенген Тау.

Соответственно, нарты, входящие в дружины этих богатырей, именуются в сказании «дыхтаускими», «коштанскими», «тихтенгенскими». Последние, кстати, упоминаются и в цикле сказаний о нарте Чюелди (Чюерди), — бабушка героя и мать его кровника происходят из этой же части богатырского народа.

Для восстановления полной картины того, какие местности представлялись сказителям входившими в состав страны нартов, дадим список их названий, указывая вкратце причину, по которой они упомянуты в текстах, а также современные названия:

1. *Нарт уя* (народная этимология — «гнездо нартов»), однако старожилы всегда произносят это название как «Нартия» — «нартское» — местность близ г. Нальчика, откуда нарты во главе с Дебетом отправились в путь, в поисках невест для его 19 сыновей (Н, с. 162).

2. В одном из сказаний состязания нартов проходят в Чегемском ущелье, в связи с чем названы утесы *Донгат Кая, Капчагай Кая,*

камень Бердибия, гробница Кач Кешене – все из окрестностей селения В. Чегем (Н, с. 164).

3. *Ынчытты, Ылгыбас, Кёрюкле сырты* – местности в Черекском ущелье – там, по словам сказителя, находилась мельница нарта Карашауая (Н, с. 192).

4. *Темир-Къап*у «Железные Ворота» – общетюркское название Дербента. Оно встречается в двух сказаниях – однажды в качестве конечного пункта поездок Золотого Дебета, которые он предпринимал в поисках руды; во втором случае из Темир-Капу на страну нартов совершается нашествие войска, состоящего из великанов и людей. Нарты разбивают его благодаря мудрости Сатанай-бийче (Н, с. 16, 243).

5. *Мара* – совр. карачаевское селение. По словам сказителя, Сатанай жила возле этого селения, там же из камня родился Сосурук (Н, с. 256).

6. *Кумуш* – совр. карачаевское селение, возле которого лежал камень с отпечатками копыт коня нарта Сосурука (Н, с. 281).

7. *Къарт-Журт* – старинный карачаевский аул. В эту местность однажды приехал и остался там жить Сосурук (Н, с. 283).

8. *Тызыл, Кердеуюкле, Шаушюгют* – местности близ балкарского селения Кенделен, где Сосурук со своими воинами уничтожил громадных пауков (Н, с. 265).

9. *Эл Журту* – местность выше города Тырныауза, где жила часть нартов, возглавляемая Сосуруком. Из-за возникших раздоров они переселились в Теберду (Н, с. 294).

10. *Чууана* – название местности и памятника христианской аланской архитектуры – древнего храма в Карачае, один из наиболее часто встречающихся в эпосе топонимов. Там жил Гиляхсыртан Злоязычный; там же, по сказанию, находится камень, в который обратился Сосурук, проклятый народом за разжигание междоусобиц; там паслись табуны насильника Губу и находится скала, разрубленная надвое мечом нарта Чюелди и т. д. Слово *чууана* означает «святылище; высота».

11. *Шауешик Чегет* – местность в Чегемском ущелье, где мальчиком охотился Карашауай (Н, с. 140).

12. В песне об испытании Гемуды, насыщенной топонимами Балкарии, упоминаются *Нарт Бора, Хумалан*, Черекское ущелье, *Чирик Кёл* (Голубое озеро). Карашауай поил Гемуду черным пивом (*сыра*), сваренным из ячменя, растущего в *Нарт Бора* и хмеля из *Хумалана* (Н, с. 74).

13. *Тонгузлау* – местность недалеко от г. Моздока. Упомянута в описании скачек нартов в качестве отправного пункта. Конечным пунктом назван *Гум* (нынешний город Георгиевск в Ставропольском крае) (Н, с. 130).

14. *Бештамак* («пять устьев», букв. «пять горл») – местность в Кабардино-Балкарии, между современными городами Майский и Прохладный, где сливаются пять рек. Там собрались дружины Ёрюзмека, Сосурука и Карашауая для похода и сражения с чудовищем Тёртлеме (Четырехглавым) (Н, с. 409).

15. *Къайын-Башы* — местность в верховьях Терека (топоним означает «над березняком»), возле *Терк-Башы*, как балкарцы называют Владикавказ. Место, где нартский пастух Соджук пас свою отару (Н, с. 298).

16. *Ташлы-Сырт* — местность в окрестностях горы Эльбрус, где жили (по одному из вариантов) богатырь Ачей и его сын Ачемез, а также род, названный в сказании Ачеевыми (Н, с. 367).

17. *Махар* — местность в Карачае, где Карашауай облачился в кольчугу перед битвой с драконом (КБФДЗП, с. 180).

18. *Сары-Аркъа* — возможно, одноименный горный хребет в Северо-Западном Казахстане. Упоминается в песне «Возвращение из похода»:

*Биз нартлабыз, Сары-Аркъадан аугъанла,
Кийиклени тутуп, къойланыча сойгъанла* (Н, с. 380).

Мы нарты, перевалившие через Сары-Арка,
Ловящие и свежующие оленей, как овец.

Разумеется, топонимов, оронимов и т. п. в карачаево-балкарском эпосе гораздо больше. Мы привели здесь те названия, которые упомянуты в сказаниях мотивированно, которые связаны непосредственно с сюжетами. Об эпических топонимах будет сказано ниже.

РЕКИ И ОЗЕРА

Здесь мы встречаемся с неожиданным и интересным фактом. Было бы естественно, если бы на страницах карачаево-балкарского эпоса чаще других встречались названия самых крупных рек на Кавказе — Кубани (*Къобан*) или Терека (*Терк*), на худой конец, другие гидронимы с нынешней территории Балкарии и Карачая — Баксан (*Басхан*), Малка (*Балыкъ*). Однако гораздо чаще встречается название Волги (*Эдиль*, *Адиль*, *Идиль*, *Адыл*, *Уллу Адыл*), причем во всех циклах.

1. В первой же по времени публикации нартских сказаний балкарцев и карачаевцев Волга упомянута в сказке «Кто больше?», которую рассказывает один из нартвов, чтобы поссорить глупых великанов: «...далеко от нас, на Волге, пасся огромный бык, такой большой, что он с одного берега реки мог щипать траву на другом...» (КБФДЗП, с. 54).

2. На Волге занимается рыболовством нарт Бёдене, отец Рачикау, живущий в селении Кинте. Из рассказа следует, что селение находилось недалеко от реки.

3. Там же говорится о *Джаным суулары* (воды Джаным) — возможно, это какие-то мелкие притоки Волги, или родники. Когда служанка Сатанай-бийче увидела, что эти воды замерзли, она пошла за водой к Эдилю (КБФДЗП, с. 77).

4. На берегу Волги пасет своих овец нартский пастух Соджук (Созук, Созукку, Сёсюмек). Там же рождается из прибрежного валуна богатырь Сосурук, на другом берегу (КБФДЗП, с. 83). То же самое говорится и в других вариантах.

5. С восточного берега Волги, переправившись по медному мосту, угоняет табун покровителя воинов Элии нарт Созар, сын Гезоха (КБФДЗП, с. 263).

6. В переложении на русский язык карачаево-балкарской песни на Волге нарт Алауган встречается с красавицей-великаншей:

У широкой реки, у славного Идиля
Натянул нарт Гемуде поводья,
На ту сторону, в песчаные пустыни
Нет пути – кому жизнь надоела... (КБФДЗП, с. 425).

7. В одном из вариантов сказания о рождении Сосурука сказано, что башня, в которой жила властная княгиня Кырс-бийче, принадлежала нартам и стояла на берегу Эдиля (Н, с. 290).

8. Испытывая своего коня Гемуду, Карашауай достигает Волги:

Жорта, чаба, кюнбатышха кетдиле,
Уллу Адылны толкъунларын кёрдюле,
Экиси да Нарт Элине къайтдыла,
Хапарларын къарт Дебетге айтдыла (Н, с. 78).

Скакали они, ехали на закат,
Увидели волны Великого Адиля.
Оттуда оба они вернулись в страну нартов,
Рассказали обо всем старому Дебету.

(«На закат» – ошибка сказителя; должно быть: «на восход»).

9. В сказании о рождении Рачикау отары овец после окота оставливаются у Волги (Н, с. 304).

10. В песне «Ачемез, сын Ачея» юный богатырь находит табун гнедых коней, принадлежавший его отцу, на берегу Волги:

Атланып, жолгъа чыгъып, Уллу Адилге баргъанды,
Атасыны жылкъысыны къатында ол бир кече къалгъанды (Н, с. 374).

Снарядился он, в путь отправился, пришел к Великому Адилю,
Возле отцовского табуна провел он одну ночь.

Где-то рядом с Волгой состоялся и его поединок с кровником – могучим Кубой – после победы он возвращается к этой реке:

Ачей улу Ачемез керти муратына жетгенди,
Къубуну мюлкюн алып, Уллу Адилге кетгенди (Н, с. 376).

Ачемез, сын Ачея, достиг желанной цели,
И, взяв имущество Кубы, ушел к Великому Адилю.

11. Встречается название Волги и в приписываемой нартам песне «Охота на зубров»:

Чууана сыртда садакъ атарбыз,
Ойра, рирара, ой!
Эдил бойнунда сыра тартарбыз,
Ойра, рирара, ой!

Будем стрелять из луков на Чууана-сырте,
Будем пить сыра (темное пиво) на берегу Волги.

Упоминаний великой реки в карачаево-балкарском эпосе, конечно, больше, но и этих вполне достаточно, чтобы сделать определенные выводы. Если для части нартов побережье Волги (западное) является местом жительства и рождения (Сосурук, Рачикау, Кырсбийче, Бёдене, Сатанай, а пастух Соджук живет даже на восточном берегу), то для других нартов это – место, куда они ходят в походы и набеги (Созар, сын Гезоха). Для Алаугана это – некая граница, за которой простираются мертвые, гиблые пустыни; для его сына Карашауая Волга – конечный пункт его странствий на крылатом коне. В песне «Охота на зубров» берег Волги – место отдыха и развлечений нартов, вероятно, их родина.

Заметим, что границей для нартов Волга предстает в более архаичных текстах, насыщенных мифологическими мотивами, каков, например, цикл сказаний об Алаугане. Кроме того, она представляется таковой для представителей рода Аликовых, но не Усхуртуковых, которые, согласно одному из текстов, жили на берегу Каспия, возглавляемые Ёрюзмеком. Именно он упоминается в песне охотников; Сатанай-бийче, пестующая новорожденного Сосурука, – его жена, Рачикау – зять Усхуртуковых. Возможно, что и в сказании, где говорится, что нарты нашли младенца Сосурука на острове посреди какой-то огромной реки, речь идет о Волге (Н, с. 256) – в других вариантах он рождается из валуна, лежащего на берегу той же реки. То, что Волга представляется в карачаево-балкарском эпосе одной из границ Страны Нартов, подтверждается строками из нартского гимна в честь божества Элия:

Адыл суудан жау келеди, бизге айланьп, Элия!
Сен болушмай, тыярбызмы биз а аны, Элия? (Н, с. 381).

Со стороны Волги на нас надвигается враг, Элия!
Без твоей помощи остановим ли мы его, Элия?

Другие гидронимы встречаются реже:

1. В дореволюционной публикации «Ачимез и Хубун» (М. Алейников) сказание начинается словами: «На реке Терек, в местности, называемой Насыран, жил один из нартских богатырей, по имени Ачи, а на левом берегу Кубани, близ укрепления Хумаринского, жил Хубун». Близ устья Джегуты, при ее впадении в Кубань, Хубун убивает Ачи. Табуны Хубуна пасутся при устье другого притока Кубани – Теберды (КБФДЗП, с. 88). Насыран – видимо, современный город Назрань в Ингушетии. Дядю Ачемеца зовут так же – Насыран.

2. Ачимез говорит своему противнику: «...я угнал твоих коней и отправил их с моими храбрыми нартами в свои владения на Тереке» (КБФДЗП, с. 90).

3. В водах Кубани любит купаться Сатанай-бийче (Н, с. 160).

4. В верховьях Кубани находится башня красавицы Акбилек – по одним версиям, жены Сосурука, по другим – героя Айючу (Н, с. 294; Джетегейли, с. 23).

5. На берегу Кубани стоит замок Гиляхсыртана Злоязычного.

6. В одном тексте название Кубани связано с Карашауае: «Айтыугъа кёре, нарт Къарашауай Къобан ёзенде Теберди суу Къарачай суугъа къошулгъан джерден узакъ бармай джашагъанды» (КМФ, с. 37) – «Как говорят, нарт Карашауай жил недалеко от места впадения Теберды в Карачаевскую реку, в долине Кубани».

7. В одном из сказаний о Бёдене на Тереке живут девять братьев и их сестра-красавица. (Младшего из братьев зовут Соджук, что заставляет думать, что речь идет о 19 сыновьях Дебета.) Бёдене ловит рыбу в Тереке, Соджук пасет отару на ее берегу; действие сказания о рождении, подвигах и гибели Рачикау, сына Бёдене, перенесено с Волги на Терек (Н, с. 321–323).

8. Хазна (Хызны) суу – река на востоке Кабардино-Балкарии, у которой состоялось сражение нартвов с войском Темир-Капу (Н, с. 244).

9. Несколько раз в одной из песен о Карашауае упоминается река Дон (Дон суу), на берегу которой нартыв устраивают скачки (Н, с. 118).

О других гидронимах, встречающихся в эпосе, мы здесь говорить не будем ввиду отсутствия мотивации. Из озер названы Хурла-кёл в Карачае, в водах которой Сосурук заморозил эмегена, и Чирик-кёл в Балкарии, которое образовалось от удара копыта Гемуды.

Все это позволяет прийти к следующим выводам:

Подобно тому, как эпос выхватывает из массы действующих лиц одного из нартвов, наиболее выдающегося, делая лицом собирательным, не лишая его при этом конкретных, живых черт, так же он поступает и с ландшафтом. Он выбирает одну гору – Минги Тау и одну реку – Эдиль, делая их как бы представительствующими; Эльбрус и Волга – это одновременно и реально существующие гора и река, но и эпические гора и река, возведенные в ранг мировых, важнейшие в пейзаже. При этом они заслоняют другие подробности пейзажа, менее крупные и потому менее важные. Не исключено также, что такое предпочтение – результат долгого проживания части предков народа в той или иной местности.

О том, что действие происходит на берегу моря, в карачаево-балкарских сказаниях говорится очень часто: нарт Алауган живет в селении на берегу «какого-то великого моря»; в другом сказании односельчане, не в силах прокормить его, отводят богатыря на берег моря; из моря появляется крылатый Гемуда; дракон, похитивший маленькую Сатанай, прячет ее на морском острове и т. д.

Ниже мы перечислим не общие упоминания моря, которых очень много, а конкретные названия и то, что связано с ними:

1. *Къара тенгиз* (Черное море) – в его водах кузнец Дебет закаляет выкованное им оружие (Н, с. 15).

2. Колдунья Байрым-кызы рассказывает нарту Алаугану о богатырском коне, который утоляет жажду, разом и до дна выпивая Черное море (Н, с. 17).

3. Карашауай, странствуя со своим Гемудой, взлетает на вершину Эльбруса. Оттуда конь одним прыжком ныряет в волны Черного моря, где конь и всадник встречают морских чудовищ и вступают с ними в бой. Оттуда неразлучная пара попадает по подземному ходу, соединяющему Черное и Хазнарское моря, к Усхуртуковым (Н, с. 145).

4. В сказании о том, как нарты погибли от страшной эпидемии, часть их бежит из родных мест, бросается и гибнет в Хазнарском море, а другая часть – в Азовском (*Азау тенгиз*) (Н, с. 442).

5. Об играх нарта и его коня говорится: «*Сора ат бла Шауай ойнап, Минги Тауну юсю бла Къара тенгизге секирип, ызы бла артына, Четет тенгизге секиргендиле*» (Н, с. 193) – «Потом конь и Шауай, резвясь, перепрыгнули через вершину Минги Тау в Черное море, а оттуда обратно в Южное море». Трудно сказать, какое море имеется в виду, поскольку никаких деталей не приводится.

6. В сказании «Сыновья Дебета и дочери великанши» сообщается, что Дебет странствовал на восток, доходя до Темир-Капу (Дербента), а на западе – до Ледяного моря (*Буз тенгиз*) (Н, с. 16).

7. Несколько раз в сказании «На берегу Хазнарского моря» встречается название *Кёк тенгиз* (Синее море). По тексту ясно, что это не эпитет. Скачки нартов начинались от *Чариш таш* (Камень скачек). Далее сказано: «...жолларыны жартысы *Кёк тенгизни юсю бла болгъанды*» – «...половина их пути проходила по Синему морю» (видимо, речь идет о мелководье).

«*Ала жетгинчи (нартла), Кёк тенгизни жагъасына жетип, (Къарашауай) ырахат жукълагъанды*» (Н, с. 147) – «Пока они (нарты) не доскакали, (Карашауай), достигнув берега Синего моря, сладко спал». Пока нарты из рода Усхуртуковых пересекали море, Карашауай на своем Гемуде, проплыв под водой, опять оказался впереди (*Кёк тенгизни тюбю бла «под Синим морем»*). Можно предположить, что речь идет о каком-то мелководном проливе (Сиваш?).

Некоторые выводы. Во-первых, море и морское побережье очень часто встречаются в карачаево-балкарских эпических текс-

тах в качестве места действия или места обитания того или иного рода. Во-вторых, чаще других упоминается Черное море, а именно в циклах Дебета – Алаугана – Карашауая, образующих стержень эпоса. Поэтому (и по тем причинам, которые указывались выше) и там, где сказано, что Алаугана отвели на берег моря или из моря появлялись богатырские кони, речь, вероятно, идет о Черном море, и что где-то поблизости от него мыслится живущим род Аликовых. Ведь и странствие Карашауая на скачки к Усхуртуковым к берегу Каспия начиналось с купания нарта и его коня в Черном море. В-третьих, из шести морей, известных эпосу (Черное, Хазарское, Азовское, Синее, Северное и Ледяное), о трех последних ничего определенного сказать нельзя.

ТОПОНИМЫ

Ниже мы перечислим топонимы, встречающиеся в нартских сказаниях, в том числе и эпические, отождествить которые пока не удалось, а также и известные ныне. Большая часть названий, которые приведены здесь – оронимы; степь, равнина в карачаево-балкарском эпосе чаще всего безымянны – «широкая равнина», «бескрайняя степь» и т.п.

1. Несколько раз в эпосе упоминается Кавказ (*Капказ*). Например, в песне о Гемуде:

*Ол, Минги Тауну башы бла узалып,
Ал Кавказны отлауларын отлагъанды.
Бойну бла ышый-ышый,
Минги Тауну башын кез этгенди.
Таула аллында кырдык къуруса,
Чегет Кавказны Минги тау жалпакъларын
Отлап, къара топуракъ этгенди (Н, с. 72).*

Он (Гемуда), потянувшись через вершину Минги Тау,
Пасса на лугах Предкавказья.
Терся шеей о вершину Минги Тау и раздвоил ее.
Когда в предгорьях трава высыхала,
Он пасса на Северном Кавказе,
И склоны Минги Тау оголял до черноты.

2. В сказании «Мечь Карашауая»: «*Нартланы заманында Рачыкъаудан кючлю адам Капказда болмагъанды, ол кеси да бу тийреде жашагъанды*» (Н, с. 327) – «Во времена нартвов не было на Кавказе человека сильнее Рачикау, и сам он жил в этих местах».

3. *Мал-Хушту-Ара* – местность, в которую направляется Ёрюзмек, возможно, на охоту или просто в поисках приключений, и в которой он встречает бесов (Н, с. 216).

4. *Гезам Тау* – гора, с которой нарти отправляются в набег, оставшись в пути без огня, который добывает для них Сосурук (Н, с. 272). Находится в Баксанском ущелье.

5. *Тырмы Тау* – гора, на пути к которой стояла кузница Дебета. Там же он добывает руду (Н, с. 14). *Тырмы* означает «трещина; жилка в камне». Гора находится в Приэльбрусье.

6. *Чынгыл Тау* – гора, с которой нарти скатывали огромное железное колесо во время игрища. Означает «крутая гора» (Н, с. 289).

7. *Налмас Тау* «Алмазная гора» – там хранился в черном сундуке волшебный меч нартов, выкованный из железа, добытого на этой горе (Н, с. 19). Значение оронима неясно.

8. *Къармур Таула* – горы, в которых Золотой Дебет впервые добыл железо. Отождествить с какой-либо горой не удастся, неясно и значение (Н, с. 24).

9. *Къуркъур Тау* – гора, на склоне которой находилась пещера, в которой хранилось оружие нарта Кубу, отца нарта Чюелди, и где стоял его конь. Близ этой горы жил нарт Бора. Значение оронима неясно, поскольку слово имеет два значения – «желудок» и «мошоночная грыжа». Оно могло иметь другое, забытое ныне значение; возможно также, что это искажение предыдущего оронима – *Къармур* (Н, с. 434).

10. *Къуба* – местность, в которой жили Кубу и его кровник Губу (Н, с. 433).

11. В гимне богу грозы Элие встречается еще один топоним с неясным значением:

*Хурс-Халында сенсиз къууанч эталмайбыз, Элия!
Сенсиз доммай уугъа да баралмайбыз, Элия!* (Н, с. 381).

*В Хурс-Халыне без тебя веселиться мы не можем, Элия!
Без тебя и на охоту на зубров отправиться не можем, Элия!*

12. Богатырский конь объясняет Ачемезу, как найти табун коней, принадлежавший его отцу Ачею:

*Жылкъыбызны табаргъа Адил сууну бойнунда ёзеннге уа барырса,
Ат тутуучу сюек жюгенни сермеп, къолунга алырса*

*Адам бармаз, ёчешип, Тёре жюрюген Тотургъа,
Секирип минип тохтарса уллу къамишни арасында готургъа* (Н, с. 373).

*Чтобы найти наш табун, пойдешь в долину на берегу Волги,
Возьмешь в руки костяную узду для ловли коней.*

*Никто не отправится, даже на спор, в Тотур, где собирается Тёре,
Вскочишь и встанешь на кочку посреди высокого камыша.*

(Вторую часть можно перевести и по другому: Никто не пойдет для разрешения спора в Тотур, где собирается Тёре...).

Тёре – представительный судебно-законодательный орган в средневековых Балкарии и Карачае (Малкондуев, 1990, с. 57–70). Тотур – название нескольких местностей в Балкарии; Тотур – имя покровителя волков в карачаево-балкарской мифологии (Аштотур). Возможный смысл, вероятно, следующий: конь говорит богатырю, что когда он угонит табун отца, захваченный его врагом Кубу, никто не пойдет с жалобой в Тёре.

13. В сказании о Созаре нарт угоняет табун небожителя Элии «с верхней стороны Нарозина» (публикация дореволюционная), как и велел ему его конь (КБФДЗП, с. 263). Нарозин – скорее всего, искаженное Нар ёзен «Солнечная долина» (Джуртубаев, 1991, с. 194–196).

14. Бора шаудан «родник Бора» – по объяснению сказителя, источник с красной водой, стекавший с горы Кармур. В нем Дебет закалял изготовленное им оружие (Н, с. 25).

15. Алапа Тау – согласно одному из сказаний, скачки нартов начинались от этой горы, а поворотным пунктом была гора Эльбрус. Возможно, этот же ороним присутствует в песне-плаче о гибели нартов от страшного мора:

*Бир бирлерин кыра элле,
Тапханларын чача элле,
Алф Таугъа бардыла,
Дарман излеп Алф Таудан (Н, с. 444).*

*Друг друга они (в безумии) истребляли,
Все на пути разрушая,
Пошли они к Алф Тау,
Чтобы найти исцеление на Алф Тау.*

Значение оронима – «гигантская гора, гора-великан». Поэтому вполне возможно, что это второе название Казбека: первое – *Къазман* – также означает «гора-гигант» (ср. турецкое *къоджаман* «великан, исполин»).

16. Насыщено топонимикой сказание «Сибил нартла». Толкование термина *сибил* в данном случае затруднительно.

С одной стороны, в карачаево-балкарском и некоторых тюркских языках оно относится к сфере магического и сакрального: *сибил бёрк* «шапка-невидимка». В языках алтайцев, каракалпаков, киргизов «сибял, себил» означает «одеяние шамана». Таким образом, возможен перевод «нарты-волшебники» (Джуртубаев, 1991, с. 31). С другой стороны, по мнению публикатора, это название какого-то древнего тюркоязычного племени, а сам термин означает «светло-волосый, белокурый» (Хасанов, с. 501).

17. *Тарыкъ джери* «Тарыкская земля» — страна, в которой правит враг нарттов Кёсе-Бурунчук. Здесь же упоминаются Тарыкские горы и пещера Бугъоулу Дорбун «Окованная пещера», в которой томится красавица Аргу. Из текста явствует, что Тарыкская земля находится где-то на юго-западе от нарттов, живущих в окрестностях Эльбруса. Кёсе-Бурунчук, потерпев неудачу в борьбе с нартами, велит передать им: «Сизге джери Кюн батхан кыйырындан отджаудурланы ийип тургъан алайыны бийи Бурунчукду, энтда иерикди» (Н, с. 248) — «Тот, кто посылает на вас огнедышащих (драконов) от края земли, за которым закатывается солнце, — это властитель тех мест Бурунчук, он пошлет их еще раз». По объяснению публикатора, Тарык — это Малая Азия (Хасанов, с. 380).

18. *Къонуш Джурт* — местность на склоне Эльбруса, где живет часть нарттов, другое название — *Накъут Джурт* «Яхонтовое поселение» (Н, с. 249).

19. *Къала Тау* «Крепостная гора» — крепость, построенная нартами в Конуш Джурте, стояла на этой горе (Н, с. 249). *Къонуш* — становище.

20. Нарты возвращаются из похода на запад, куда их обманом направил Кёсе-Бурунчук:

*Сибил нартла да, чаба-жорта, Сибилтиге джетгендиле,
Сибилтиде къонушлары Минги Таугъа келгендиле* (Н, с. 249).

И вот сибил-нарты вскачь достигли Сибилти,
И приехали к своему становищу в Сибилти — к Минги Тау.

Сибилти, как пишет публикатор, — это название территории Северного Кавказа и Поволжья, до реки Урал (Хасанов, с. 501). Из самого текста следует, что Сибилти — одно из названий страны нарттов в целом, частью которой мыслятся окрестности Эльбруса.

21. О походе, в который обманутые нарты под предводительством Сибильчи отправляются для битвы с войсками Бурунчука, сказано:

*Сибил нартла жортуулгъа чыкъдыла,
Узакъ, кыйыр Жоланнга хорламлы жетип,
Андан ары барыр жер болмай, тохталла.
Ала, жыл жарымны алайын къонушсунуп,
Кёсе Бурунчукну тапмай, мычий турдула.
Кюнню да суугъа чёге, батханына къарай,
Дагыда излей, табар умутлу жашадыла* (Н, с. 248).

Сибил-нарты отправились в поход,
И, с победами достигнув дальнего, крайнего Жолана,
Остановились — дальше пути не было.

Там они полгода стояли лагерем,
Ждали, не находя Кёсе-Бурунгука,
Жили, глядя, как солнце садилось, опускаясь в воду,
И вновь пускались в поиски, надеясь его найти.

По мнению М.О. Будая, *Жолан* – это местность в Палестине, которая называется так и по сегодняшний день (устное сообщение). Возможно, это отголосок памяти о походах скифов, доходивших до Сирии и Египта.

КЛИМАТ

Климат в Стране Нартов – суровый, и эпос говорит об этом весьма определенно. Чаще всего нартские посевы губит засуха, объясняемая действием враждебных сил. Когда нарты отказываются платить дань небожителю Фуку, тот в отместку «задержал дожди; произошла засуха; хлеба перестали цвести, деревья стояли без листьев, животные не плодились, женщины не рожали. Настало для нартов тяжелое время» (КБФДЗП, с. 63). Сильная засуха описана и в других вариантах этого сказания.

Карашауай предсказывает людям, живущим возле горы Эльбрус, что через пять лет все их реки высохнут и что тогда они будут рады глотку воды из грязной лужи. Причина в том, что на вершине Эльбруса сидит двенадцатиголовый змей (*сарубек*). Выросший в трещине ледника богатырь говорит, что он питался там молоком дракона, но теперь по велению бога он должен убить его. «Прошло пять лет. Наступила засуха: Сарубек сушил землю. У нас и теперь говорят во время засухи: от дыхания Сарубек камни трескаются» (КБФДЗП, с. 180).

В сказании «Нарт Рачикау» страшный великан не дает без выкупа воды ни для питья, ни для полива (Н, с. 316). В сказании «Как погибли нарты»: «*Бир жолда, заманланы бир заманында, «Акъ жылла» деп юч жыл болгъанды. Ол юч жылда, жауун жаумай, кюн кыысып, нарт эллерине, эмегенлеге да ач кытылыкъ жетгенди*» (Н, с. 444) – «Однажды, в одно из времен, случились три года, названные «Белыми годами». В эти три года не было дождей, палило солнце, и нартские селения и эмегенов постиг голод. Враг нартов Иблис насылал на них град и снег, бури и морозы, засуху».

Зимы в Стране Нартов холодные. Кызыл Фук замораживает Ёрюзмека в реке (Н, с. 181). Мальчик, посланный позвать Ёрюзмека на пир, видит его сидящим на границе, на богатырской заставе; издали его усы кажутся ветвями дерева, а сам он – холмом, причем Ёрюзмок весь покрыт инеем, кругом густой туман (Н, с. 194). В сказании о Сосуруке нарты страдают от сильного холода, и их страдания усугубляются тем, что их враги-эмегены, раздувая волшебные кузнечные мехи, напускают на нартов бураны (Н, с. 270). По мольбе Карашауая, который хочет проучить заносчивых нартов

из рода Усхуртуковых, настанут такие холода, что нарты примерзают к седлам коней (Н, с. 137).

Великан *Желбыдыр* (Ветряное Брюхо) насылает на посевы нартов ураганы, ветер сдувает с полей почву, засыпает их песком. В некоторых сказаниях говорится, что дети играли в альчики на замерзших, покрытых льдом реках (Н, с. 402). Когда родники замерзают, рабыня, будущая мать Рачикау, идет за водой к реке. В сказании «Смерть Орюзмека» волшебница Шаулух Инджи заманивает нарта к себе домой во время непогоды: «Отправился однажды Орюзбек в путь-дорогу. Застала его выюга, тьма покрыла свет. Замечает нарта; приходится умирать» (КБФДЗП, с. 77, 182).

Одним словом, можно сделать определенный вывод (заметим, что в сказаниях почти всегда указывается, какая в тот день была погода) — климат в стране нартов резкий: жаркое лето с частыми засухами, холодные зимы с выюгами и буранами, когда реки и озера замерзают. Это климат, свойственный открытым пространствам, степям. Он предоставляет героям дополнительные испытания на мужество и находчивость. Это страна, в которой могут жить только действительно закаленные, сильные духом люди. Краткие, почти всегда обязательные и точные описания климатических условий придают карачаево-балкарскому эпосу тот суровый колорит, которым отмечены и характеры самих нартов — немногословных, решительных, не склонных к излишним чувствам.

ФЛОРА И ФАУНА

Все растения и деревья, названия которых встречаются в карачаево-балкарском эпосе, произрастают в ареале Северного Кавказа: кустарники, березы, осины, ивы, конопля, чинары, дубы, сосны, ели, чемерица и т. д. Луки нартских седел сделаны из ильмового дерева, рукояти плетей — из таволги (Н, с. 380). Часто говорится о камышовых зарослях в поймах рек, по берегам озер. Единственное экзотическое растение — тюльпан, любимый цветок Сатанай-бийче, отчего он и называется *Сатанай сохан* «луковица Сатанай» или *Сатанай гокка* «цветок Сатанай» (Н, с. 160).

Из птиц — различные виды орлов, вороны и вороны, галки, совы, голуби, ласточки, коршуны и т. д. Из рыб — сазан (*сапыран чабакъ*), осетр (*ыргъай чабакъ*). Но встречается и упоминание попугая (в благопожелании нартов):

*Тутуй къушунг жырласын,
Арбазында нартлыкъ сабий ойнасын!* (Н, с. 378).

Пусть поет твой попугай,
Пусть в твоём дворе играет будущий нарт!

Название попугая тутуй, возможно, заимствование из персидского «тути». Трудно сказать, правда, почему пение попугая считается счастливым предзнаменованием.

Поскольку нарты – заядлые охотники, диким зверям в карачаево-балкарском эпосе отведено много места, как и охоте в целом. Охотятся нарты преимущественно на оленей (самец – буу, самка – марал). Реже объектом охоты становятся туры (из их рогов нарты делают костяные накладки для луков, из жил – тетивы), зубры, козули, медведи, барсуки, кабаны, зайцы, лисы (чаще всего – чернобурые), волки, рыси, буйволы – обычная для Кавказа фауна. Но в песне о возвращении из похода говорится:

*Тартып, атдан аудурмайбыз иелерин,
Душманланы уа уруп атабыз тюеледен* (Н, с. 380).

Мы рывком не сваливаем с коней их хозяев (встречных),
Но врагов одним ударом сбрасываем и с верблюдов.

Весьма популярны в карачаево-балкарском эпосе львы (арслан) и барсы (къаплан, барс; ср. имена двух крылатых собак, стражей луны, в карачаево-балкарской мифологии – Жолбарс и Албарс: букв. «полосатый барс» и «пятнистый барс», т. е. тигр и собственно барс; табуированное название барса – ала, алан «пятнистый»). Со львом обычно сравнивают какого-либо богатыря, чаще всего Ерюзмека (арслан келлю «со львиной душой»). В песне об Алаугане сказано:

*Арсланны тутуп, къыркъыллыкъ къойлай, байлайды,
Тереклени юзюб'а, зыкала кирик, сайлайды* (Н, с. 48).

Поймав льва, он связывает его, как овцу перед стрижкой,
Вырывая (с корнем) деревья, он очищает их (от веток),
Как стебли кресс-салата.

Алауган носит шубу из барсовых шкур (в той же песне). Барса поражает на охоте своей стрелой юноша Ерюзбек (Н, с. 165). Со зверями забавляется младенец Сосурук:

*Сосурукъчукъ нарт болады –
Арсланла бла ойнагъан,
Бёрюлени чабып тутуп,
Къайын тереклеге байлагъан* (НЖТ, с. 80).

Маленький Сосурук становится нартом,
Который играет со львами,
Который догоняет и ловит волков,
И привязывает их к березам.

СТРАНА НАРТОВ

Рассмотрим данные, достаточно многочисленные, непосредственно говорящие о стране нартов или называющих ее. Кроме *Сибилти*, таких наименований всего два: *Нарт Эл* (Нартская страна, страна нартов) и *Кырк-су* (Сорок Вод). Чаще всего говорится *Нарт*. В первом случае надо учитывать контекст, поскольку слово *эл* в карачаево-балкарском языке имеет четыре значения – «страна, народ, люди, селение».

Например, в эпосе:

Нарта барды беш батыр,
Бири артыкъ бек батыр (Н, с. 207).

В Нарте пять батыров,
Один из них особенно смелый.

Или:

Ёрузмек Къызыл Фукну хорлап,
Нарт Элине эркинлик келген эди (Н, с.187).

Когда Ёрюзмек победил Красного Фука,
В Страну Нартов пришла свобода.

Под Страной Нартов в карачаево-балкарском эпосе, как мы увидим ниже, понимается весьма обширная территория; но те или иные участки ее упоминаются гораздо чаще, чем другие, о других не говорится вовсе. Особенно часто встречается название *Къыркъ суу*:

Бир кюн нарт Сосурукъ, айлана, жюрюй кетгенди,
Киши ёталмагъан Къыркъ суудан ётгенди (Н, с. 292).

Однажды нарт Сосурук, странствуя,
Переправился через Кырк-су,
через которую не мог переправиться никто.

В том же значении, в качестве названия какой-то огромной реки этот гидроним (Сорок Вод) встречается и в другом сказании: «*Хапар лада айтыла, ата-аналадан эштите келгенге кёре, нартла Кыркъ сууну бойнунда, айтыргъа, Минги Тау бла Терк Тауну арасында жашагъандыла*» (Н, с. 290) — «Как рассказывают и как слышано нами от родителей, нартъ жили на берегу Кырк-су, точнее, между Минги Тау и Терк Тау» (Терской горой, — видимо, Казбеком).

Здесь явная неточность, но трудно сказать, чья – информатора или автора записи. Дело в том, что *Къыркь суу* означает «сорок вод» или «сорок рек». Но в тексте говорится об одной реке. К тому же между Эльбрусом и Казбеком нет реки, которая отличалась бы от прочих своей величиной. Поэтому наиболее вероятно, что здесь

имелась в виду Волга, ее устье; несколькими строками ниже сказано: «Нартланы заманында Эдил сууну жагъасында нартланы бир къалалары болгъанды» (Н, с. 290) – «Во времена нартов у них на берегу Волги была крепость».

Еще один пример: «Гемуда Къарашауайны миннген атыды. Ол ат Къыркъ сууну бойнунда жашагъан нарт элдеде угъай, битеу дуняны эллеринде да айтылгъанды» (Н, с. 72). – «Гемуда – верховой конь тарта Карашауая. Этот конь был знаменит не только в селениях нартов, живших на берегу Кырк-су, но и во всех странах мира». Интересно употребление названия в одном из сказаний о гибели нартов. В нем тоже сказано, что нарты жили между Минги Тау и Казман Тау на берегах (а не на берегу) Кырк-су, что эмегены остановили течение этих рек и в стране нартов наступила засуха и тогда нарты с Кырк-су пошли на великанов войной (Н, с. 442).

В сказании о том, как нарты покинули землю:

*Минги Тау бла Къазман Тауну арасында
Тургъандыла Къыркъ-сууланы жагъаларында* (Н, с. 445).

Между Минги Тау и Казман Тау
Жили (нарты) на берегах Кырк-су.

Двойственность представлений о Кырк-су – говорится то об одной реке, то о многих, то нарты живут между Эльбрусом и Казбеком и тут же говорится о Волге – объясняется, видимо, тем, что, в одних случаях, речь идет о дельте Волги, разделяющейся при впадении в Каспий на множество протоков, обозначенных в эпосе эпическим числом – сорок. Интересно, что Геродот, описывая реку Аракс, под которой, как считают исследователи, подразумевалась Волга, говорит именно о сорока устьях: «Аракс изливается сорока устьями, из которых все, кроме одного, впадают в болота и топи». И далее: «Один из рукавов Аракса течет по открытой местности в Каспийское море» (Доватур, Каллистов, Шишова, с. 87). Поскольку сам Геродот на Волге не был, то сведения о ней он мог почерпнуть только у местного населения, жившего в Причерноморье – греков-колонистов, а те, в свою очередь, у соседей-тюрков – скифов и сарматов. И вряд ли совпадение сведений Геродота с тем, что говорится в карачаево-балкарском эпосе, случайно.

Но, с другой стороны, мы склонны видеть в Къыркъ-суу название окрестностей Пятигорья, с их изобилием минеральных источников, местности, являвшейся для предков карачаево-балкарцев территорией сакральной, куда в священные месяцы Тотура совершалось паломничество и где совершались различные религиозные церемонии, праздничные обряды, проводились состязания и т. п. Последним отголоском этих обрядов стал праздник «Голлу», отмечавшийся в Черекском ущелье в дни равноденствия. Неслучайно и гора, высшая над г. Пятигорском, называется Машук Тау (Машакъ Тау) – «Жреческая гора».

Что касается названий населенных пунктов внутри самой Страны Нартов (эпических топонимов), то их немало: *Тёбен эл* (Нижнее село), куда нарты собираются перед боем Ёрюзмека с Красным Фуком (Н, с. 178); аул (или город) *Кинте*, в котором поселился пришелец Бёдене и где родился его сын Рачикау (КБФДЗП, с. 77); селение Усхуртуковых (*Усхуртук эл*) (Н, с. 38). В публикации А. Боташева встречается «область Сосрука», т.е. часть страны нартов, которой управлял Сосурук (КБФДЗП, с.131). *Канчиел* – селение (но не нартское), которое Карашауай избавил от дракона, на берегу большой реки; жители его отличались коварством (Н, с. 99). Загадочен и топоним *Хурс-Халын*, название места, где нарты собираются на праздник.

Вернемся к словам С. Урусбиева о том, что местом действия нартов «служила по преимуществу Кубанская область и вообще весь Северный Кавказ до реки Волги, которая очень часто упоминается в этих сказаниях под именем Эдиля». Отметим, однако, что его публикации не дают оснований для таких выводов. Кроме четырех сказаний, записанных им в Баксанском и Чегемском ущельях Балкарии, у него, вероятно, были и другие материалы, оставшиеся неопубликованными, или известные ему по рассказам старожилов. Во всяком случае, на основании гораздо более обширного собрания текстов, чем тот, которым располагал С. Урусбиев, мы можем подтвердить его правоту – действительно, ареной действия нартов в карачаево-балкарском эпосе является весь Северный Кавказ, о чем говорит и тот перечень топонимов, оронимов и гидронимов, который мы привели выше.

Теперь мы можем перечислить те области, которые мыслятся как составные части страны нартов. Это Прикубанье, Крым, Причерноморье, Приазовье, Дон, низовья Волги, Терек, Казбек, Эльбрус – фактически весь юг нынешней России, его степи и горы. Достаточно уверенно можно заключить, что если один из основных нартских родов – Аликовы – связан с Причерноморьем и Приазовьем, то Усхуртуковы – с дельтой Волги.

Если бы эта река представлялась только межей, из-за которой нарты угоняли табуны, она не превратилась бы в главную реку всего эпоса – для этого нужно проживание на обоих берегах, хорошо знакомых (поэтому в некоторых сказаниях действие происходит и в Заволжье – нарты переваливают через хребет Сары-Арка, с того, левого берега переправляется батрак пастуха Соджук – Бёдене, на том же берегу сидит сам Соджук (Созукку), наблюдая за Сатанай и т. д.). Приведем примеры. В публикации С. Урусбиева: «Жил некогда пастух по имени Соджук. Вот однажды он пас баранов на берегу реки Эдиля и увидел на противоположной стороне прекрасную княгиню, вещь Сатанай» (КБФДЗП, с. 83). В сказании о рождении Рачикау:

*Нарт Созукку битеу Нартны кьою бла
Адил бойнунда тургъанды, чалман кьургъанды.*

*Жети жюз кьой бла чыкьгъанды,
Жети жылдан жети минг кьозу айыргъанды.*

*Кьырс бийчени кьыз къарауашы бар эди,
Адилни бирси бойнунда,
Эки жез кьумгъаны кьолунда,
Суу алыргъа келиучю эди (Н, с. 306).*

Нарт Созукку, с овцами всей Нартии,
Стоял на берегу Адила, соорудив изгородь.

С семьястами овец он ушел (от хозяина-богача),
Через семь лет он отделял (от овец) семь тысяч ягнят.

У Кырс-бийче была девушка-рабыня,
На другом берегу Адила,
С двумя кувшинами из желтой меди
Она приходила (к Волге) за водой.

Следует вернуться к упоминаниям Крыма. Есть сказание, образующее в эпосе нечто вроде эпилога. В нем рассказывается о ходоках, которые в XIX в. бродили в поисках свободной земли для бедных семей и даже ходили к царю. Забредя в Крым, в одной из горных долин они обнаружили огромную женщину, которая рассказала им, что происходит из нартского племени, что нартов больше нет, осталась только она, 450 лет назад спасшаяся бегством от эмегенов. Прежде, по ее словам, они жили в Теберде (Н, с. 455).

За пределами территории, границы которой мы очертили выше, для карачаево-балкарских нартов хорошо знакомой, своей, простирается чужой мир, населенный иноплеменниками и разного рода чудовищами — эмегенами, драконами и т. п. Тексты густо пересыпаны названиями гор, рек, морей, населенных пунктов; степи же безымянны — широкая степь, долина, равнина. Но действие столь же часто происходит в степи, как и в горах и на побережье морей. Некоторые топонимы относятся к местностям, где обитают враги нартов — эмегены, под которыми чаще всего подразумеваются иноплеменники. Вопрос о стране великанов, как она обрисована в эпосе, нуждается в отдельном рассмотрении. Прежде всего это относится к горам *Каф* или *Куф* (*Къаф таула*, *Къуф таула*):

1. Сосурук, отправившись добывать огонь, приходит к горам Куф, где жили эмегены (Н, с. 270).

2. Нарт Дебет, странствуя в поисках невест для своих сыновей, приходит в селение эмегенов внутри гор Куф. Здесь же находится огромная пещера, в которую великанши уносят нартов, взяв их в плен, «лишним» оказывается только первенец Дебета — Алауган. Колдунья Байрым-кызы, в числе прочих предметов, которыми нужно обзавестись нарту для вызволения отца и братьев, советует ему взять

с собой плеть, рукоять которой сделана из ветви дерева, растущего на горе Куф (Н, с. 19).

3. В одном из сказаний о рождении Карашауая отец прячет своего сына не на склоне Эльбруса, как в большинстве вариантов, а в пещере на горе Куф (Н, с. 39).

4. Напутствуя сына, собравшегося ехать в страну великанов, Алауган говорит ему: «Там, куда ты собрался ехать, люди не живут. Это места гористые, горные теснины, глубокие ущелья, густые леса. Посреди них есть только одна долина, называемая Эльхур» (Н, с. 109).

5. В сказании о том, как Сосурук сумел перессорить глупых великанов, сказано, что это происходило в пещере, в горах Куф (Н, с. 281).

6. Меч Карашауая выкован из руды, добытой в горах Куф (Н, с. 103).

7. Подобно тому, как в стране великанов только одна долина – *Эльхур*, точно так же названа только одна вершина – *Кёсе Тау* (*кёсе* «безбородый», *Кёсе Тау* – «голая вершина»).

*Нартла, жорта, Кёсе Таугъа жетдиле,
Тёбелеча эмегенле кёрдюле* (Н, с. 449).

*Нарты вскачь достигли Кёсе Тау,
И увидели эмегенов, подобных холмам.*

Отмеченное выше расхождение (Карашауай вырос в горах Куф), объясняется при анализе песни о решающей битве нарттов и эмегенов. Собравшись по сигналу Ёрюзмека вблизи горы Дых-тау, нартты идут войной на своих врагов:

*Нарт жыйынла тюмен-тюмен кетдиле,
Уллу Дыхны кьолларына, туман кирик, кирдиле* (Н, с. 446).

*Нартские дружины отправились, разбившись на тумены,
И вошли в ущелья Большого Дыха, подобно туману.*

Но далее в песне уточняется, что это происходило в горах Куф (Н, с. 447). *Кёсе Тау* они достигают только после победы над эмегенами, обнаружив там праматерь злых великанов, тело которой целиком заполняло одно из ущелий: Ёрюзбек убивает и ее. Таким образом, эпическая *Кёсе-тау* (не синоним ли современного названия *Къашха-тау* «лысая гора»? Правда, *Кашхатау*, гора и районный центр, находятся не в глубине гор, а ближе к выходу из Черекского ущелья) представлялась одной из вершин Кавказа, и Кавказские горы это и есть горы *Каф* или *Куф*. Точнее говоря, Кавказ – это часть великой цепи гор, кольцом опоясывающих средний мир в мифологической системе представлений балкарцев и карачаевцев. От основы *къаб*,

къап, къаф в тюркских языках образуются слова со значениями объема и ограждения. Поэтому *Каф таула* можно перевести как «горы-ограда, ограждающие горы» (Джуртубаев, 1991, с. 212).

Возможно и другое объяснение – слово могло быть заимствовано из иранских языков: ср. осетинское *хох*, персидское *кух* «гора» (Абаев, 1989, с. 223). Правда, нужно сказать, что В. И. Абаев не вполне уверенно этимологизирует данный термин на почве иранских языков, отмечая большое количество неясностей.

Название *Гамар кёпюр* «Гамарский мост» встречается в одном из сказаний о Карашауае. Мост соединял страну нартов и страну великанов – когда Ёрюзмек, Сосурук и Шауай доезжают до него, на другом берегу они замечают эмегенов, состязающихся в толкании камня (Н, с. 87). Находится в Черекском ущелье.

При описании, например, скачек нартов, протяженность их маршрутов принимает гиперболизированные размеры. Но указываются и вполне реальные сроки перехода из одной области, населенной нартами, в другую. В сказании о вражде Аликовых и Усхуртуковых говорится: «*Ол кезиуде нартланы чариш этиучю заманлары болгъанды. Ёрюзмекланы атлары, сегизкюнлюк жолгъа чабып, Минги Тауну башына чыгып тургъандыла*» (Н, с. 82) – «Тем временем наступила пора, когда нарты устраивали скачки. Кони Ёрюзмек и его родичей, пустившись в восьмидневный путь, взбирались на вершину Минги Тау». (Ёрюзмек и его род – Усхуртуковы, как уже говорилось, живут на Волге).

Четкая привязка действия к определенному региону – Северному Кавказу, Крыму и омывающим их морям и рекам, ясное представление об этой территории сказываются и в том, что Страна Нартов не изображается страной сказочной, землей неиссякаемого изобилия – это вполне реальный ландшафт, реальное описание рек и степей, гор, ущелий, лесов, берегов. Если и встречаются топонимы или иные названия, неотожествляемые с реальными – например, долина *Эльхур* или *Кёсе Тау*, то в большинстве и они включены в более широкую географическую систему.

Ю. А. Дзицойты, в своей, весьма интересной, но и весьма спорной по многим выводам монографии, рассматривая вопрос о локализации страны нартов (на материалах осетинского эпоса), пишет: «...поддающиеся идентификации топонимы нартского эпоса позволяют локализовать страну нартов в трех местах: 1) на Северном Кавказе; 2) в низовьях Кубани и 3) в Южно-русских степях. Трудно сказать, представлялись ли эти районы создателям эпоса непрерывным континуумом» (Дзицойты, с. 105).

Но именно таким, непрерывным и даже более широким (поскольку не названы Крым и Поволжье, а также верховья Кубани), континуумом представляется вся эта территория в карачаево-балкарском эпосе, и мы не можем сказать, какая ее часть является именно изначальной, родной землей нартов, которые одинаково уверенно, как дома, чувствуют себя и на берегах Черного и Каспийского морей (какие-либо топонимические названия с территории Дагестана в нашем эпосе отсутствуют, за исключением Дербента;

это для нартов земля чужая), у Волги, в Крыму, в степи и в горах. Однако в глубине гор живут иноплеменники (как всегда, именуемые эмегенами), чужой землей является Закавказье, и, тем более, Малая Азия. В этом смысле показательны сказания, в которых враги нартов живут за высокими вершинами Кавказа — Дых-тау, Коштан-тау и Тихтенгоном, это приблизительно районы Сванетии и Горной Рачи (Н, с. 402—412).

На всей территории Страны Нартов можно выделить 4 основных региона, где расположены селения нартов: Причерноморье и Приазовье — Прикубанье — горы Кавказа до Казбека — низовья Волги. В этом четырехугольнике располагаются степи, являясь, таким образом, внутренней частью страны.

Итак, Страна Нартов в карачаево-балкарском эпосе представляется четырехугольником, включающим в себя почти весь Северный Кавказ (за исключением Дагестана и кавказского побережья Черного моря) — от верховьев Кубани до Казбека и от низовьев Волги до Азовского моря и Крыма. Проследить какую-либо изменчивость рубежей или найти точку на этой территории, которая считалась бы зародышем этой обширной территории, невозможно, эпос об этом молчит. Примечательно, что в сказаниях гораздо более подробно описаны и часто упоминаются местности порубежные, а не лежащие в центре.

В Приазовье и Причерноморье живут Аликовы; в низовьях Волги — Усхуртуковы, причем локализованы эти два рода совершенно определенно и однозначно. В Прикубанье, возможно, располагались Индиевы, а на востоке, в Притеречье (у Казбека) — Бораевы. Соответствие числа нартских родов числу местностей, отмеченных в эпосе в качестве нартских территорий, вероятно, неслучайно, а отражает локализацию тех тюркских племен, которые сыграли главную роль в этногенезе балкарцев и карачаевцев. Через степи Кавказа нарты проезжают, через них проходит маршрут их ежегодных скачек, но никаких ориентиров не дано; впрочем, это понятно — ровный, однообразный степной пейзаж и не мог их дать, не остался в памяти. В более поздних сказаниях, и тем более, тех, которые образуют финал эпоса, действие уже полностью сосредоточено на Кавказе. Центром страны нартов является Кырк-суу — Пятигорье.

ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ

Анализ отразившихся в мифологии, эпосе и языке представлений предков балкарцев и карачаевцев о пространстве и времени был проведен нами в одной из работ (Джуртубаев, 1991, с. 201—220). Ниже мы остановимся на тех данных, которые представлены в эпосе, для более подробного рассмотрения интересующего нас вопроса. Архаичная модель мира, представленная в мифах и эпосе карачаево-балкарцев, предполагает наличие центра освоенного, космолизованного пространства — мировую гору (Эльбрус), ми-

ровое древо, небесную цепь. За пределами этого пространства лежит другая область – периферийная, неорганизованная, остаток «непространственного», изначального хаоса (МНМ, т. 2, с. 341), – подлежащая освоению и структурированию. Поскольку в эпосе пространство не представляется пустым идеальным вместилищем, чем-то абстрактным, постольку оно (периферийное пространство) также не исключается из состава мира, но лишь нуждается в приобщении к уже организованному миру, в середине которого находится Страна Нартов.

В этом, вероятно, и заключается объяснение того, что мировая гора высится не в центре этой страны (что вполне соответствует реальной территории, т.е. Кавказу); в то же время на той территории, которую эпос считает страной нартвов нет природного объекта, который мог бы претендовать на роль центрообразующего, не назван в качестве такового и какой-либо город. Поэтому, с одной стороны, гора Эльбрус находится на периферии страны нартвов (как и другой пятитысячник – Казбек, *Казман Тау*), а с другой – мыслится осью мира.

В пределах своей территории нарты противоборствуют то друг с другом, то с иноплеменниками (при нашествиях), но за ее рубежами лежит пространство, населенное совершенно чуждыми, опасными и чудовищными существами – великанами, живущими в пещерах в глубине гор, драконами и т. п., которые зачастую вторгаются в страну нартвов, или сами нарты случайно сталкиваются с ними в своих разъездах, набегах, походах – за горами, за морем, за Волгой. Иногда в качестве рубежа называется не природный, а возведенный людьми объект (например, мост Гамар).

Сотворение мира богами, описанное в сказании о боге Кайнаре, – акт неединовременный. Уже после того, как на земле появились созданные ими же нарты, по их мольбе Кайнар создает горы и, вбив их в землю, прекращает землетрясения и волнения морей (Н, с. 10). Однако ночи по-прежнему беспросветно темны и в этом непроглядном мраке нартам часто досаждают могучие хищники – львы и барсы, не говоря уже о великанах и «лесных людях» (*агъач киши*). Когда же Дебет начинает ковать железо, искры, вылетающие из-под его молота, прилипают к небесному своду и превращаются в звезды. Ночи становятся светлее (Н, с. 24). В организации пространства участвует не только бог-кузнец, но и его внук Карашауай, благодаря мощи своего коня. Ударом копыта Гемуда раздвигает вершину Эльбруса, грудью пробивает в скалах Черекское и Чегемское ущелья, пробивает копытом место, где возникает Голубое озеро (Н, с. 74–76). Такая линейная и динамическая форма восприятия пространства, по мнению В. Н. Топорова, отразилась в особенности в мифах о культурных героях, «совершающих свои подвиги как бы по пути своих странствований» (МНМ, т. 2, с. 341).

В работе «Древние верования балкарцев и карачаевцев» (1991) мы подробно анализировали широко распространенное до недавнего времени представление о том, что солнце погружается вечером в воды окружающего весь мир моря, остывает, а затем появляется с

другой стороны мира, иначе, если бы оно периодически не охлаждалось, солнце сожгло бы землю. На наш взгляд, такое представление могло появиться, скорее всего, у народа, занимавшего пространство в междуморье, каковым и является Кавказ.

Разнородное, заполненное природными объектами и поселениями пространство в эпосе в большинстве случаев вполне реально и конкретно, требуя для его преодоления больших или меньших усилий, даже если речь идет о божестве, например, Дебете. В поисках руды он отправляется в горы, но, не добравшись до места за один переход, ночует в пещере. Увидев, что вдали на землю упала громадная комета, он направляется туда, на что ему потребовалось трое суток (Н, с. 161). Но о том же Дебете в другом тексте сказано: «Конь его перешагивал через горы. Они оставались под его брюхом словно кочки» (Н, с. 16).

Здесь же можно привести описание странствий Карашауая и Гемуды, но считать такие, насыщенные элементами фантастики, описания отражением особенностей восприятия пространства древними, вряд ли правомерно. Это, с одной стороны, дань жанру, поэтическое, гиперболизированное возвеличение мощи богатыря и его коня, с другой — отголоски мифов о деяниях культурных героев-предков, шаманского фольклора, рассказов о полетах шаманов в иные миры и т.п. Гораздо чаще встречаются вполне реальные расстояния и указаны такие же реальные сроки, в которые их преодолевают герои.

Четкое разделение мира на посюсторонний и загробный, фиксированное в карачаево-балкарской мифологии и в эпосе, не подразумевает, однако, качественных различий в пространстве этих миров, оно в мире живых такое же, как и в мире мертвых. Нарты, погибшие в боях, собираются в ином мире на ежевечерние пиры. Карашауаю и его провожатому Рачикау требуется время, чтобы прийти в зал, где собрались нарты, их зовут, окликают. Отличие в том, что для нартов пищей в ином мире служит поминальная еда, жертва, принесенная в их память. Если она была принесена от чистого сердца, этой пищи достаточно покойному на все времена, навечно. Однако нарты, перешедшие в тот мир героями, в отличие от живущих на земле, одарены всеведением (Н, с. 328).

Таким же, как и в среднем, мыслится пространство в двух других посюсторонних мирах — верхнем и нижнем. Сосурук в нижнем мире совершает точно такие же подвиги, как и на земле, там живут люди, животные, птицы, змеены, текут реки, растут деревья и т. д. В верхнем мире, куда улетает часть нартов после победы на земле, они ведут тот же образ жизни.

Но если, в отличие от структуры пространства, разделенного на три, точнее, на шесть отсеков — да и то подобное разделение можно считать вариантом представления о трехмерности — восприятие его в эпосе ничем от нашего не отличается, то этого нельзя сказать о восприятии, точнее, понимании времени. Если рассматривать такое проявление его движения, как возрастные изменения, то герои эпоса, достигнув определенного, «эпического» возраста, практически не изменяются. Лишь об Ёрюзмеке и Алаугане иногда

говорится, что они постарели, но тут же выясняется, что это не так и что они по-прежнему полны мощи, сражаясь с врагами и в этом, и в другом мире.

Течение времени в посюсторонних мирах одинаково. Но в загробном оно течет с гораздо большей скоростью. В монографии «Древние верования балкарцев и карачаевцев» мы проанализировали миф, носящий характер былички, о юноше, случайно попавшем в иной мир, со своей лошастью, и быком, которого он погнал на водопой — река оказалась границей меж мирами. И у юноши, и у коня, и у быка пол переменялся. Они провели там три года, пока, также случайно, не вернулись в этот мир. Оказалось, что здесь прошло только полдня (Джуртубаев, 1991, с. 218).

Нечто подобное говорится и в мифе о покровителе чабанов и овец Аймуше. В горе от того, что его отара утонула в озере, он сам бросился в воду. Ежегодно после этого на поверхности озера стали появляться клочья шерсти. Люди совершили на берегу жертвоприношение быка, велел трем ныряльщикам попытаться узнать, в чем тут дело. Первый обнаружил на дне озера воронку, в которую стремительно утекала вода, но не смог туда проникнуть. Второй попал через эту воронку в подводный мир и увидел там Аймуша и его овец. Однако божественный пастух, разгневанный его появлением, натравил на него собак, от которых тот еле спасся. Третий ныряльщик сразу же поставил условие: «Зарежьте быка масти воды, его мясо сварите в девяти котлах. Две самые ценные мозговые кости бросите в воду для собак Аймуша, а потом, очистив от мяса, лопаточную кость. Если она утонет, значит, я не вернусь, а если останется на воде — ждите, я вернусь и расскажу об Аймуше».

С этими словами он нырнул в озеро и, пройдя через воронку, нашел Аймуша. Посреди прекрасной долины протекала река, ее берега зеленели сочной травой. На одном берегу паслись белые овцы с золотыми рогами, на другом — черные овцы с белыми ягнятами. Съеденная ими трава тут же вырастала снова. После того, как ныряльщик вдоволь надивился на подводный мир, Аймуш велел ему возвращаться, так как уже прошло сорок лет с тех пор, как ныряльщик появился там, а на земле прошло сорок дней. Когда ныряльщик поднялся на землю, на берегу белели кости жертвенных животных, а его родные готовились справлять по нему поминки (Архив КБНИИ, пасп. 37).

В сказании о схождении Сосурука в нижний (подземный) мир никакой разницы в течении времени нет — нижний мир находится по сю сторону. В пересказанном же выше мифе об Аймуше проглядывает тенденция к перенесению загробного мира вниз, к отождествлению мира мертвых с ним — т. е. отход от представлений об ином мире как параллельном нашему, но находящемся за рекой. Поэтому в этом мифе совмещены признаки обоих — пастушеский рай находится внизу, в него можно попасть через воронку (Сосурук попал в нижний мир, сброшенный в пропасть), пол ныряльщика не изменяется, но там же течет река и время движется намного быстрее, чем в мире живых.

Если мы примем во внимание, что в уже упоминавшемся сказании о Рачикау и его встрече с духом спящего на его могиле Караша-уая на том свете, в нартском раю, мяса поминальной жертвы было достаточно покойному навечно, то можно полагать, что сравнение скорости течения времени в том и в этом мире — чисто условное, и речь идет о противопоставлении мира временного, подверженного переменам, и мира вечности, неизменного (здесь прошло полсут-ток, там — три года, здесь сорок дней — там сорок лет). Разница в том, где размещается пространство вечности — параллельно трем мирам живых или под (над) их единственным миром. Второе, бо-лее простое представление, вероятно, более позднее, чем первое, в котором предполагается наличие шести миров: трех миров живых и параллельно им — трех миров мертвых. Возможно, упрощение это произошло под влиянием мировых религий. Однако нартский эпос балкарцев и карачаевцев на всем своем протяжении, как показы-вают сказания об уходе нартов с земли, остался верен архаичной модели мира.

Однородность времени и одинаковая скорость его протекания в трех населенных мирах совмещена в карачаево-балкарском эпосе с представлением о трех эпохах, на которые оно делится в соответ-ствии с тем, что происходит в них и кто является главной действующей силой. Этим эпохам предшествует безвремяе, бескачественное, непроявленное состояние. Далее следуют:

1. Эпоха творения мира, появление земли, неба, моря, рек, гор, животных, птиц, различных чудовищ и, наконец, нартов, являющихся венцом творения и посланцами вечности (Бога, Тейри). В свою очередь она также делится на периоды. Согласно мифу о Кайнаре, вначале было создано Солнце, затем земля, в третий период — море, в четвертый — эмегены, а несколько позже — нарты. В этом времени лежит начало непримиримой вражды нартов и эмегенов, борьба между которыми определяет содержание следующей эпохи.

2. Первая эпоха называется *дуния жаратылгъан заман* «время сотворения мира», вторая — *нартланы заманы* «время нартов». Многие сказания начинаются с указания, что события, о которых пойдет речь, происходили тогда, в эпоху нартов. Поскольку до творения нет ничего (есть только божества или Бог), то мир создается или из ничто (миф о Кайнаре) или из тела бога Тейри. Хаос является состоя-нием мира во время творения и некоторое время спустя, пока по воле Творца не утихают землетрясения и штормы. Эмегены, таким образом, являются остатком этого, первозданного хаоса, случайным результатом творения.

3. Третья эпоха — время людей нынешних — четко отделена от времени нартов их уходом в другие миры.

Таким образом, время в карачаево-балкарском эпосе мыслит-ся характеристикой переходного состояния: из безвременья, не-существования — через период творения — время нартов — время нынешних людей — в вечность, где имеют вечное бытие и боги, и нарты. И, подобно тому, как Страна Нартов представляется центром пространства, так и время нартов находится в самой середине этого

перехода. По этой причине нарты имеют возможность встретиться как с представителями предшествующей им эпохи, так и с представителями последующей. Нарт Сосурук в одном из своих разъездов натывает на громадную бедренную кость. По его мольбе бог оживляет великана, который помнит о том, что некогда он жил и умер. Великан сообщает нарту, что его современники жили по семьсот-восемьсот лет и что между ними бывали войны. Вырвав с корнем огромную сосну, великан говорит: «Таково было наше оружие» (Н, с. 282). После ухода нартов с земли в среднем мире остается одна Сатанай, обучая людей различным навыкам, ремеслам, ворожбе и т. д. Затем и она поднимается в верхний мир (Н, с. 451).

Но в эпосе есть, как уже упоминалось, и еще один текст, повествующий о встрече в Крыму ходоков (отправившихся к царю с просьбой о наделении землей) с огромной женщиной. Для Сосурука оживший великан являлся олицетворением прошлого; таковой же для ходоков является эта нартская женщина. Отметим, что, по представлениям сказителей, с каждой новой эпохой происходит измельчание людей: великан намного превосходит ростом и силой Сосурука. Он говорит нарту: «Чем ближе к концу времени, тем люди будут становиться меньше и хитрее». Но женщина-нарт теперешним людям кажется огромной, как холм.

Таким образом, в карачаево-балкарском эпосе мы находим чрезвычайно последовательно проведенное понимание мира как основанного на троичном делении: трехслойное пространство, окруженное мировым океаном; время, разделенное на три эпохи, окруженное вечностью, подобно пространству, окруженному мировой рекой-океаном.

ЧАСТЬ III

ОБЩЕСТВО

ЧЕТЫРЕ НАРТСКИХ РОДА

Важен вопрос об организации нартского общества, как она представлена в эпосе. В свое время, занимаясь этим вопросом, Жорж Дюмезиль определил – на наш взгляд, очень убедительно – три нартских рода в осетинской версии Нартиады, составляющих все общество в целом, как носителей определенных принципов. Бората, происходящие от Бора – носители жизненного принципа богатства, Ахсартаггата, потомки Ахсартага, олицетворяют храбрость, военную функцию, Алагата, потомки Алага – ум и магические способности (Дюмезиль, с. 165–173). В сказаниях осетин три этих рода могут меняться местами, например, Бората могут олицетворять не богатство и многочисленность, а воинскую удачу и храбрость. Но сами эти функции неизменны. По определению Дюмезиля, три группы нар-

тов — это «род скотоводов, род людей умственных занятий, род военных. Такова теория, но всего лишь теория. В действительности Бората не менее воинственны, чем Ахсартаггата» (Дюмезиль, с. 33).

Все три рода нартвов в осетинском эпосе живут на одном горном склоне, составляя три квартала или три села. Хорошая сохранность древнего троичного деления социума в осетинском эпосе послужила для Дюмезиля одним из доказательств того, что именно «у осетин и, конечно, отчасти уже у их далеких предков сформировалось ядро нартвовского эпоса и наметились его главные герои», что «в основе своей нартский эпос — осетинский» (Дюмезиль, с. 33). Однако сопоставительный анализ накопленного к нашему времени материала показывает, что это не так, вернее, совсем не так. Но, к сожалению, останавливаться здесь на вопросе генезиса нартского эпоса мы не можем.

Касаясь вопроса о структуре нартвов у пятигорских татар (балкарцев. — М. Д.), Дюмезиль отмечает, что они, «по-видимому, как и черкесы, потеряли род Бората», но сохранили Ахсартаггата под именем Схуртуклар (-лар, -лер — суффиксы множественного числа) и Алагата под именем Алиглер». И далее: «Специализация рода Алиглер хорошо сохранилась. Великие пиршества Нартвов происходят всегда у них, у них же совершаются чудеса с бочонком под названием агун (правильно: агуна. — М. Д.): его наполняли наполовину, и если подвиг, которым герой похвалялся, был правдой, напиток трижды переливался через край. Наконец, в их дом был завлечен старый Урызмек в целях «уничтожения старика» — это, по Дюмезилю, входило в обязанности рода, олицетворяющего жреческую функцию (истолкование неверное). После устранения Бората, как считал Дюмезиль, несмотря на то, что два других рода сохранились, они не составляют структуры, и «так же как и черкесы, балкарцы и карачаевцы не сохранили в памяти этой традиции, от которой восприняли лишь разрозненные части» (Дюмезиль, с. 183).

К сожалению, французскому исследователю были известны только публикации С. Урусбиева, М. Алейникова и А. Боташева. Не говоря уже о текстах, опубликованных после 60-х годов XX в., им не были учтены даже дореволюционные записи Острякова, Дьячкова-Тарасова, Тульчинского. Поэтому в исследовании этого вопроса им были допущены некоторые ошибки, на которых мы остановимся, пусть кратко.

Во-первых, нартты в карачаево-балкарском эпосе делятся не на три, как у осетин, а на 4 рода: Аликлары, Схуртуклары, Боралары, Индилары, соответственно потомки Алика (Элика), Усхуртука, Бора-батыра, Индияля. Герой по имени Алик в эпосе отсутствует, главой этого рода в текстах назван Алауган. Характерно, что в сванском сказании «Шавай», обнаруживающем явные следы заимствования из эпоса балкарцев и карачаевцев, с которыми у сванов были теснейшие и многовековые связи, говорится о кузнеце Деветиле из рода Аликанов — сказитель перепутал: это искаженное Дебет улу Алауган — Алауган, сын Дебета (Дзидзигури, с. 101). Род Аликовых в эпосе упоминается очень часто, и главой его, за редким исключе-

нием называется Алауган, или, как его называют в некоторых вариантах, Алаугун.

Во-вторых, к роду Схуртуковых в карачаево-балкарских сказаниях относятся не только Ёрюзмек и его приемный сын Сосурук, как полагал Дюмезиль, но и два его родных сына – Сибильчи и Бюрче, и дочь Агунда, и отец Ёрюзмек – сам Схуртук. Более того, Схуртуковы – могущественный род, живущий на берегу Хазнарского моря. И если в осетинском эпосе часто встречается мотив борьбы Бората и Ахсартатгата – «богатых» и «смелых» – то в карачаево-балкарском красной нитью проходит мотив борьбы Аликовых и Схуртуковых – «умных» и «смелых». Разумеется, как и заметил Дюмезиль, это только теория, и Схуртуковы не глупее Аликовых, и Аликовы не менее воинственны, чем Схуртуковы.

Родоначальником Бораевых является Бора, или, по другому именованию, Бора-батыр. В одном из сказаний он назван «могущественным», «одним из нартских князей», владельцем несметных табунов. Кроме того, Бора-батыр имеет охрану из 60 драконов (МКХПЧ, с. 134). Его имя стало нарицательным и отразилось в насмешливой поговорке, подразумевающей человека, не умеющего пользоваться своими богатствами:

*Бораланы тели Бора,
Сабанларын эли ора (КНС, с. 470).*

*Глупый Бора Бораев,
Его нивы жнет село (народ, другие люди).*

Таким образом, связь Бораевых с богатством ощутима и в карачаево-балкарском эпосе. Упоминается Бора и в некоторых других сказаниях, хотя ни он, ни другие представители его рода, имена которых не названы, не играют такой важной роли, как Аликовы и Схуртуковы.

В одной из дореволюционных публикаций – прозаическом пересказе историко-героической песни «Чюерди», неожиданно упоминается старый нарт Борай. Видимо, сказителя ввел в заблуждение полное сходство имен нарта Чюерди и героя исторической песни – Чюерди, что и послужило причиной появления в песне, повествующей о неудачном набеге, эпического Борая или Бора (КБФДЗП, с. 182–183).

Основателем четвертого рода является Индиляй. Обычно говорится о семи братьях Индиевых, поэтому их иногда называют Джебиевы, от жети «семь». По наущению Гиляхсыртана Злоязычного, нарт Нёгер уводит их крылатого белого коня. Братья, опять-таки по подказке Гиляхсыртана, находят и убивают Нёгера (МКНТ, с. 227). В сказании «Ёрюзмек и Ногайчик» говорится, что когда к Ёрюзмеку приехал гость, он пировал с Индиляем. О матери нарта Созара, сына Гезоха, говорится, что она была дочерью Индилая» (КБФДЗП, с. 262).

Эти четыре рода упоминаются как в отдельных сказаниях, так и в различных текстах, относящихся к разным циклам. Поэтому можно полагать, что нартское общество мыслилось разделенным на четыре сословия; но если Аликовы олицетворяют ум и магические способности, Схуртуковы — храбрость и воинскую силу, Бораевы — богатство, то что-либо определенное о функциях Индиевых сказать затруднительно, тем более что связь этих родов с древними представлениями о разделении человеческих способностей сильно разрушена. Скорее всего, Индиевы были наименее влиятельным родом; в эпосе они, возможно, — носители принципа труда. Неслучайно они никогда не вмешиваются в решение важных вопросов и вообще живут обособленно. (Есть еще два рода — Ачеевы и Гезоховы, но важной роли они тоже не играют, являясь ответвлениями больших родов.)

Присутствие четырех родов в карачаево-балкарском эпосе можно соотнести, вероятно, с представлениями о разделении природы на четыре великие стихии — огонь, землю, воду, воздух. Это представление пронизывает буквально всю мифологию балкарцев и карачаевцев и является в ней одним из главнейших. Не исключено, что четыре нартских рода олицетворяли и их, т. е. эти стихии соотносились с четырьмя функциями. Отметим, что и вся природа была создана богом Тейри, согласно одному из сказаний, в четыре этапа: моря, горы, леса — животные и птицы — великаны-эмегены — люди-нарты (КБФДЗП, с. 421). Соответственно этим представлениям и главными, после Тейри, считались покровители четырех стихий, что отразилось и в эпосе.

ХОЗЯЙСТВЕННЫЕ ЗАНЯТИЯ

К таковым можно отнести скотоводство, земледелие, добычу и обработку металла. За скотом, принадлежащим нартам, присматривают табунщики, чабаны, пастухи. Особенно большие стада крупного рогатого скота имеют Усхуртуковы (КБФДЗП, с. 69). Когда у Сосурука возникает спор с Доуатом, он закладывает 40 телушек и жеребца с золотистым хвостом (КБФДЗП, с. 184). Стада коров часто упоминаются во многих сказаниях. Еще чаще говорится о нартских отарах овец; и если из пастухов по имени назван только Казанбаш, который воином не является, то даже о самых именитых нартах сообщается, что они пасли овец — таков, например, будущий предводитель нартвов Ёрюзбек, правда, в детстве; пастухом, живущим в стойбище, является его приемный отец Усхуртук; пасет овец и младший сын Дебета — Соджук (Созукку, Созук, Сесюмек), владелец семи тысяч баранов. Второй сын Дебета, могучий Гуу — также чабан. Дань, которую нарты выплачивали небожителю Фуку, состояла в следующем: богатые давали «по одному быку по третьему году (трехгодовалых). Менее зажиточные — белого с черными ушами по второму году волоха (выложенный баран). Не имевшие всего этого — копченые бока или просоленные безрогие головы кочкарей (тоже выложенный баран). Все это несли в дань

нартскому князю, волшебнику Пукку» (КБФДЗП, с. 258). Созукку дарит пастуху Бёдене в награду за исполнение своего поручения сто овец (Н, с. 303).

Но главным богатством нартвов являются табуны коней, а основной целью нартских набегов – их угон. В каждом цикле об этом говорится несколько раз. Так, нарт Ачи угоняет «громаднейший», как сказано, табун лошадей Хубуна (КБФДЗП, с. 88). Нарт Чюерди пасет неисчислимые табуны нартского богача Бора-Батыра (Н, с. 430). Благодаря крылатому коню Гемуде Карашауай становится владельцем огромного количества морских коней (КБФДЗП, с. 181). Свой табун имеет приемный отец нарта Созара – Аксак-Темир (КБФДЗП, с. 262). Одним словом, у каждого именитого нарта есть табуны коней. И если особенности пород коров или овец не указываются (единственное исключение – белые овцы с черными головами или ушами), то масти коней уделяется самое пристальное внимание – здесь и пегие, и буланые, и сивые, и гнедые, и темно-гнедые, и рыжие, и соловые, вороные, белые и т.д.

Велика роль в хозяйственной деятельности нартвов земледелия (выше уже отмечалось, что от частых засух страдали их поля, о чем часто говорится в сказаниях). Нарт Ёрюзмек, обвиняя Кызыл Фука в том, что по его воле прекратились дожди, говорит ему:

– Сен кетгенли, ой, кюн къысханды, битмейди жукъ, ой, битмейди,
Байталлагъа тай, къатынлагъа сабий туумайла, ой, туумайла, ой,
туумайла,
Жер къуругъанды, сабанлада гысты буумайла, ой, буумайла, ой,
буумайла.
(Н, с. 181).

– С тех пор, как ты покинул (нартвов), солнце палит, ничего не растет, ой,
не растет,
У кобыл жеребята, у женщин дети не родятся, ой, не родятся, ой, не
родятся,
Земля иссохла, на нивах снопы не вяжут, ой, не вяжут, ой, не вяжут.

В дореволюционной публикации этого же сказания говорится, что «из-за засухи хлеба перестали цвести, деревья стояли без листьев» (КБФДЗП, с. 63). Кызыл Фук, накладывая дань на нартвов, требовал от них зерно и скот (Н, с. 179). О посевах на полях довольно часто упоминается и в других сказаниях. Нарт Батыраз, например, погибает, пытаясь вернуть похищенные великанами зерна богатырского ячменя (Н, с. 417).

Такой важный для крестьян-горцев – балкарцев и карачаевцев – в цикле сезонных работ период, как сенокос, в их эпосе не нашел никакого отражения, если не считать того, что Ногайчик говорит Ёрюзмеку, что будет гостить целый год, съедая каждый день по

одному валуху, а его конь по одной копне сена, чем Ёрюзмек нимало не смущается (Н, с. 258); не в счет и косвенные упоминания, когда с копной сена сравнивается камень, который толкал, состязаясь с великанами, нарт Карашауай. Вероятно, это объясняется тем, что скот, принадлежавший предкам балкарцев и карачаевцев, питался в основном подножным кормом и что климат в степях Северного Кавказа в эпоху складывания эпоса, возможно, был несколько мягче, чем сейчас. По образу жизни нарты, как можно отчетливо наблюдать в сказаниях – типичные степные и горные скотоводы, в первую очередь – коневоды, занимающиеся также земледелием и ремеслом.

Форму хозяйствования, описанную в карачаево-балкарском эпосе, принято называть полуседлым кочевничеством. К ней относятся скотоводческие хозяйства, которые, «совершая лишь две перекочевки (с зимников на летники, и обратно), имеют зимние и летние поселения с постоянными жилищами» (СЭПТ, вып. 3, с. 73). Вопрос о том, являлись ли древние и средневековые турки кочевниками, – а некоторые исследователи даже говорят о том, что в ранний период они вели «таборный способ кочевания», – вызывает большие сомнения. Слишком суров для такой жизни климат степей Кавказа, Поволжья, Подонья, Северного Причерноморья. Вряд ли могли легко перенести холодные, выжженные зимы взрослые люди, укрывшись в шатрах или кибитках, не говоря уже о женщинах, детях, стариках. Скот же, оставшись в открытой степи, пал бы в первые же зимние бури и снегопады. К тому же надо было заниматься и ремеслом, хотя бы для удовлетворения своих повседневных нужд. Требуется вода, тепло, запас дров, место, чтобы готовить пищу и т.д.

Не вдаваясь в вопрос, поскольку это слишком отвлекло бы нас от темы, хотел бы заметить, что судя по всему, никаких «кочевников» в этих степях не было и быть не могло, а разговоры о «могучих кочевых государствах» есть лишь плод досужих размышлений кабинетных ученых. Могучие государства, конечно, создавались – но кочевыми они не были, а возникали и жили, как и все другие, с одним отличием – турки средневековья были не только земледельцами, строителями и ремесленниками, но и умелыми скотоводами, в совершенстве освоившими эту форму хозяйствования. Путешественникам это, видимо, казалось столь диковинным, что они, наблюдая пастушескую жизнь части населения на летних пастбищах, воображали, что весь народ так и живет, бродя за стадами, без цели и смысла (такое представление, например, было у многих античных авторов; вполне возможно, что точно так же думают некоторые наши современники). Даже раскопанные хазарские, болгарские, аланские, скифские города, поселения, крепости (на месте некоторых сейчас стоят современные города и села), увы, ничего изменить не могут: такова сила однажды родившегося и растиражированного стереотипа.

Если нарты разводят коней, овец и коров, то разведение коз – это, по преимуществу, занятие их врагов, великанов-эмегенов. Это еще раз указывает на то, что территорией сложения нартского эпоса являются, в первую очередь, степные просторы междуморья – Кас-

пия, Азовского и Черного морей; горы же представляют периферию этого региона, где, законсервировавшись, эпос дожил до наших дней, впитав в себя часть горского быта, но не устранив и не заслонив им основное «степное» ядро (успешное разведение коз возможно только в лесистой горной местности).

Очень много места в эпосе балкарцев и карачаевцев отведено труду кузнеца и металлам — ведь и прародителем нартвов является бог кузнечного дела Золотой Дебет — от упоминаний о добывании руды и ковке оружия и орудий до целых песен. Эти песни и отдельные эпизоды связаны с образом Дебета, но достаточно часто говорится и о других кузнецах. Если бы в жизни предков карачаево-балкарского народа обработка металлов не играла значительной роли, вряд ли в качестве прародителя эпических богатырей выступал бы кузнец, и вряд ли его образ и труд заняли бы в нем такое, исключительное место.

Железо (*темир*) нарты выплавляют из руды (*магъадан*). В сказании «Ночи ассуат» (термин *ассуат* означает «мрак, первозданная тьма») рассказывается, что железную руду Золотой Дебет впервые нашел в Кармурских горах. Перебирая различные камни, он наткнулся на куски темной, тяжелой, с отблеском, породы. Когда он сжал один из таких камней в руке, камень расплавился и на землю упали капли железа (Н, с. 24). Металлы, согласно другому сказанию, имеют внеземное происхождение — их когда-то, в отдаленные времена изрыгнуло на землю разгневанное Солнце (Н, с. 11). Так рисует эпос начало века героев, когда нарты, благодаря железному оружию, стали одолевать своих врагов — хтонических чудовищ. Кроме простого железа, в текстах говорится о стали (*къурч*), булате (*болат*), чугуне (*чоюн*, *турч*).

Когда в сказании о рождении Ёрюзмека говорится, что его меч был выкован Дебетом из металла упавшей на землю железной кометы, в которой был заключен младенец-богатырь, речь, вероятно, идет об использовании метеоритного железа; оно же, видимо, послужило основой создания мифа о внеземном (солнечном) происхождении металлов. Упоминаются, также очень часто, золото (*алтын*), серебро (*кюмюш*), желтая медь (*жез*), красная медь (*багъыр*), бронза (*доммакъ*), свинец (*къоргъашин*), ртуть (*гинасуу*), олово (*къалай*); причины этих упоминаний многообразны — железо, сталь и медь в связи с выделкой оружия или орудий, у Гемуды чугунные копыта, у Дебета ногти — бронзовые, дудка нарта Бёдене — из желтой меди и т.д. Нередки в сказаниях и названия самоцветов — яхонт (*накъут*), алмаз (*налмас*), коралл (*сата*), жемчуг (*жаухар*), бисер (*инжи*).

В сказаниях, многие эпизоды которых происходят в кузне или возле нее, часто встречаются названия орудий труда кузнеца — молот, клещи, наковальня, кузнечные меха — как прямо, когда, например, рассказывается, о том, как трудились Дебет, Алауган или другой, но уже безымянный кузнец, так и в качестве деталей, сравнения и т. п.

Из других ремесел можно назвать, пожалуй, и плотничье дело.

Нарт Рачикау, отправляясь в гости к Аликовым, говорится в дореволюционной публикации, увидел «человека, который только что окончил работу новой арбы и, с топором в руке, надевши шапку набекрень, важно и самодовольно стоял около арбы» (КБФДЗП, с. 80). В своих перекочевках древние скотоводы без средств передвижения, перевозки своего скарба обойтись никак не смогли бы; поэтому то, как описываются в источниках огромные телеги средневековых тюркских племен — гуннов, печенегов, половцев и других, показывает, что и они, и их предшественники имели своих плотников. Нарт Бёдене возит выловленную им в Волге рыбу также на арбе; на арбе Сатанай-бийче увозит свои пожитки и спящего мужа после ссоры с ним; еще в одном варианте этой же песни она увозит его на санях — *чана* (Н, с. 221).

Валяние войлока — традиционное для балкарцев и карачаевцев ремесло. В песне о Болат-Хымыче говорится, что две его жены были заняты валянием бурки для богатыря (Н, с. 413). Развито у нартов и строительное дело, часто говорится об их крепостях и башнях. Например, в сказании о рождении Сосурука: «*Нартланы заманында Эдил сууну жагъасында нартланы бир къалалары болгъанды. Аны ичинде, алагъа акъыл юйретген, Къырс-бийче деген бир тиширыу жашагъанды*» (Н, с. 290) — «Во времена нартов на берегу Эдила у них была крепость. В ней жила женщина по имени Кырс-бийче, которая помогала им своими советами».

В нартском гимне в честь бога-громовника Элии сказано:

*Тау башында нартла къала ишлейдиле, Элия!
Нарт къалала сюелелле, Дых-таунлай, Элия!* (Н, с. 381).

На вершине горы нарты строят башню, Элия!
Нартские башни стоят, подобно Дыхтау, Элия!

В карачаево-балкарской мифологии у мастеров-строителей был свой покровитель — *Тохун*, что также свидетельствует о традиционности этого занятия.

Любимая забава нартов — охота, преимущественно на оленей, зубров и косуль, туров. Нарты отправляются в предгорные леса добывать зубров; указаны два топонима — *Чууана-сырт* в нынешнем Карачае и берег Волги:

*Чууана сыртда садакъ атарбыз,
Ойра, рирара, ой!
Эдиль бойнунда сыра тартарбыз,
Ойра, рирара, ой!* (Н, с. 379).

На Чуана-сырте будем стрелять из луков,
На берегу Эдила будем пить сыра (темное пиво).

Об охоте в карачаево-балкарском эпосе говорится очень часто — не намного реже, чем о войнах, сражениях и набегах. Вероятно, это объясняется тем, что охота являлась важным подспорьем в хозяйстве балкарцев и карачаевцев, как и их предков, что и отразилось в сказаниях. Если нарты не на войне или не в набеге — значит, или на пиру или на охоте. И конечно, как и положено богатырям, они добывают оленей и зубров в огромных количествах. Вот, например, описание охоты Карашауая:

*Къош ишледи, отун жарды, от жакъды,
Угъа барып, бёлек маралны тапды.*

*Атып-атып, ол аланы ёлтюрдю,
Жыйып, барын бирдён кётюрдю.*

*Маралланы сыдырды терилерин,
Ала бла жапды къошну хар жерин* (Н, с. 135).

Построил он стан, нарубил дров, развел огонь,
Отправился затем на охоту и нашел много оленей.

Перестрелял он их всех,
Собрал и все туши разом поднял (и унес).

С оленей шкуры он содрал,
И накрыл ими весь стан.

Но, кроме промысловых животных, нарты охотятся и на другую живность — лис, медведей, а нарт Ёрюзмек в молодости убивает барса (главное тотемное животное балкарцев и карачаевцев). В сказании о Сибильчи нарты отправились из дому, поев барсучатины (мясо барсука считалось целебным). Спасшись от страшного великана-козопаса, они на привале утоляют голод шашлыком из вяленой медвежатины (Н, с. 396). Три нарта — Ёрюзмек, Сосурук и Сибильчи добывают чернобурую лису, из-за шкуры которой у них возникает спор, разрешенный мудрой Сатанай-бийче (Н, с. 393).

Судя по циклу сказаний о Бёдене и его сыне Рачикау и некоторым упоминаниям в других текстах, определенное место в рационе нартов занимает и рыба. Исключение составляет одно из сказаний об Алаугане; мудрая старуха советует нартам, не знающим как прокормить богатыря, обладающего непомерным аппетитом: «Возьмите Алаугана, отведите его к морю: там ловится много рыбы, пусть он ловит рыбу и питается ею; никогда он не переловит всей» (КБФДЗП, с. 177). Но если Алауган должен ловить рыбу по необходимости, вынужденно — да и то он бросает это занятие, поймав необыкновенного морского коня Гемуду, — то для Бёдене рыболовство — профессия: «Нартланы заманында Чабакъчы Бёдене деп болгъанды.

Кидогиси, ёзгеси болмагъан киши. Чабакъчы Бёдене къармакъ бла чабакъ тутуп тургъанды Терк суу бойнунда. Чабакъ тутаргъа Бёдене къуру бир нёгери бла барып тургъанды — арбачы джаш бла. Эртденбладан кюнортагъа дери Чабакъчы Бёдене къармакъ салып, арба бла бир чабакъ тутуп, сора ол нёгери да аны арбагъа джюклеп, алып юйге кете эди» (Н, с. 321) — «Во времена нартов жил некто (по имени) Рыболов Бёдене. Ни жены, ни родных у него не было. Рыболов Бёдене ловил рыбу удочкой на берегу Терека. На рыбную ловлю Рыболов Бёдене всегда отправлялся только с одним напарником — юношей-ездовым. С утра до полудня Рыболов Бёдене, закидывая удочку, добывал полную арбу рыбы, а его напарник, нагрузив ее на арбу, увозил домой». По другим текстам, Бёдене рыбачил на Волге.

Рыболовство, вероятно, было для предков балкарцев и карачаевцев занятием третьестепенным (несмотря на присутствие в языке соответствующих терминов) — ведь эпос подчеркивает, что Бёдене — иноплеменник. Следует сказать и о том, что в среде самих балкарцев и карачаевцев рыба почему-то считалась пищей бедняцкой, поэтому большинство, стесняясь, предпочитало не есть ее; и такой предрассудок дожил до наших дней.

Женскому труду эпос внимания почти не уделяет. Лишь вскользь, как и о валянии войлока, сказано о том, что Сатанай обучила женщин ткать холст, причем сама изготовила ткацкий станок (Н, с. 243). В другом сказании женщины ткут полотно, обладающее необыкновенными свойствами, из паутины гигантских пауков-людоедов, истребленных дружиной Сосурука (Н, с. 266). В сказании «Почему Солнце останавливается перед закатом» Сатанай шьет каждый день по одному изысканному платью и соглашается принять участие в состязании с юношей-шорником, изготавливающим за день седло (Н, с. 159).

Вероятно, кстати, что создатели эпоса — предки балкарцев и карачаевцев (гунно-алано-болгары) — охотились с собаками, на что указывает упоминание в текстах охотничьих псов (эгерле), например, в тексте «Ёрюзмек и белая оленуха» (Н, с. 206) и др. О них же говорится и в других жанрах фольклора. Бийнёгер, герой мифологической песни о несчастном охотнике, отправляется добывать молоко белой оленухи только после того, как находит для себя охотничью собаку (къаплан парий «барсовый дог»; этих собак, пятнистых и гладкошерстных, разводили в Баксанском ущелье, поэтому, как говорят старожилы, их называли *бахсан парийле* «баксанские псы». Вместе с аланами они попали в Европу, поэтому в Италии таких псов, как пишет Бернард С. Бахарах, называют *аланус* «аланские»). Об охоте с ловчими птицами в эпосе не говорится. Но присутствие поговорки: «Къуру къолгъа къуш да къонмайды» — «На пустую руку и орел не садится» — говорит о том, что предкам карачаево-балкарского народа была известна такая охота.

Итак, в эпосе на первом плане оказались те хозяйственные занятия, которые более или менее непосредственно связаны с тем, что определяет жизнь героев — войной и набегами: кузнецы, изго-

товляющие для них оружие и доспехи; кони — спутники витязей, их верные помощники и даже советчики, мерило их богатства; реже говорится о посевах и сборе урожая. Остальные занятия также указаны, хотя, конечно, им уделено гораздо меньше времени и места. Будь эпос записан хотя бы лет на сто раньше, мы бы имели более полную картину.

«Эпос и есть, — пишет Г. Д. Гачев, — первый универсальный акт сознания общества: ум ставит все бытие перед собой и еще не судит его (что будет далее в трагедии и философии), а просто в первоудивлении осматривает его бесконечные просторы». В карачаево-балкарском эпосе, например, об охоте или пире рассказывается так же неторопливо и пространно, как и обо всем прочем — все это части неделимого бытия. Сказания, посвященные описанию подвигов богатырей, сражениям, поединкам и т.д., дают вместе с тем широкую панораму народной жизни, где труд занимает свое достойное место, составляя вместе с картинами природы фон, на котором разворачиваются основные действия. Но зачастую труд, мирная работа, образует и непосредственно сюжет сказания — таковы песни и прозаические повествования об охоте, песни о том, как Дебет выковывал мечи для нартвов или строил кузню, эпизоды, в которых Бёдене ловит рыбу и т. д.

Интересно, что ни в одном сказании ничего не говорится о торговле и нет ни одного упоминания о базаре или ярмарке. Деньги и вообще товарно-денежные отношения в карачаево-балкарском эпосе не играют никакой роли. Все, что им нужно, нартвы добывают или трудом, или в результате походов и набегов. Вероятно, подобные отношения в сознании сказителей совершенно не связывались с образами нартвов, несмотря на то, что местом действия является весь Северный Кавказ, через который, не говоря уже о прочем, проходил Великий шелковый путь; в античную эпоху, во времена Хазарского каганата и Золотой Орды здесь также велась оживленная торговля.

Видимо, по тем же причинам в эпосе отсутствует такая характерная для древности и средневековья фигура, как купец (*саудюгер*) — это слово ни разу не встречается в текстах. Нарт может сделать подарок другому нарту или что-либо отнять у врага, похитить коня, угнать табун, но не продать. О том, что нарт Нёгер занимается похищением детей и продажей их в рабство, только сообщается, но никогда не говорится кому, где и когда, как и о нарте Рачикау, который иногда занимался продажей в рабство захваченных на большой дороге пленников.

ЖИЛИЩА И ПОСЕЛЕНИЯ

Нарты в карачаево-балкарском эпосе осознают себя жителями страны (*эл, къырал*), поэтому в текстах всегда говорится не об одном селении, где живут богатыри, а о многих (нарт элле), в отличие, скажем, от осетинского эпоса, в котором три рода, составляющие

общество, «живут на одном горном склоне – Ахсартаггатаверху, Алагата посередине, Бората внизу, «составляя три квартала или три села, постоянно связанные друг с другом – «Верхние Нарты», «Средние Нарты», «Нижние Нарты». (Вполне возможно, что это результат влияния карачаево-балкарского эпоса. Осетинские сказители, заимствуя сказания, поняли слово *эль* не в значении «страна», а в значении «село». Поэтому получается странность: жители села или трех сел воюют с целыми народами и государствами. – М. Д.). Остальные живут в другом месте, в отдалении: например, «чтобы попасть от Ахсартаггата во «Внешнюю деревню», где живут Ацата, нужен проводник» (Дюмезиль, 1977, с. 165).

Когда карачаево-балкарские нарты собираются вместе, в каком-либо селении, это означает, что многие приезжают издалека – для участия в ежегодных скачках, празднике или перед походом. Речь всегда идет о постоянных местах жительства, упоминаются названия поселений – Кинте, Хурс-Халын и т. д. Нарты ведут оседлый образ жизни – идет ли речь о морском побережье, степи или горах. Жилища всегда именуются «*юй*» (дом), и нигде не говорится, что нарты жили в шатрах (*чатыр*), юртах (*боз юй*) или войлочных палатках (*ах-тыгерий*). Только в набегах или походах они разбивают коши – например, Карашауай строит временное жилище из бревен, покрыв его оленьими шкурами; точно так же Ецемей (Ачемез) строит шалаш. Устройство дома или его интерьер эпос описывает редко.

Можно ли объяснить это влиянием поздней эпохи, когда стало считаться само собой разумеющимся, что дома у нартов были такими же, как дома самих сказителей – балкарцев и карачаевцев? Может быть. В сказаниях почти всегда говорится, где и в каком месте происходило действие, и очень часто это далеко от нынешних Балкарии и Карачая; приводится множество деталей, для нас, быть может, менее важных, чем название материала, из которого построен дом или его убранство. Конечно, еще одна причина – то, что жизнь героев проходит в набегах и войнах, а не дома, а потому и жилище остается как бы на периферии сюжетов.

Но кое-какие подробности в текстах все же сохранились. Рассмотрим дореволюционные записи и публикации. В сказании о женьитьбе Алаугана на великанше-людоедке (публикация П. Острякова) «для невесты приготовили покои». Поскольку жена-великанша поедала рожденных ею же детей, волшебница дает совет Алаугану, как спасти младенца при следующих родах. Она «велела ему разобрать крышу сакли, а в потолке сделать отверстие, на которое могла бы сесть родильница так, чтобы новорожденный упал прямо в саклю, не будучи замечен матерью» (КБФДЗП, с. 49). В других вариантах эмегенша рождает сына над отверстием очага.

Приехав для участия в набеге к Усхуртуковым, Шауай слезает с коня возле кунацкой Ёрюзмека (КБФДЗП, с. 69). Кроме помещения для гостей, в доме Ёрюзмека имеются и кладовые. На стене комнаты висит «балалайка» (так публикатор именует инструмент *къыл къобуз* – разновидность домбры) Ёрюзмека; есть в доме и *отоу* – по объяснению С. Урусбиева – женская половина. Рачикау,

приехав к Схуртуковым, «слез с лошади и вошел в кунацкую», куда ему принесли угощение. Ёрюзмек на пиру в доме Аликовых, где обычно проходили сборища нарттов, садится не на почетное место во главе стола, а на «пуховики, лежавшие около стен». В том же пиршественном зале с потолка свисает очажная цепь, на которой висит котел с сорока ушками.

На вопрос нарта Ецемея (Ачемеца) о том, где доспехи его отца и его конь, мать отвечает: «Там, за железными дверями, под высокой нашей башней». Нарт Сосурук живет в замке, откуда изгоняет свою жену, поверив в ее измену. Замок имеет высокую крышу с чердаком, где хранится оружие нарта. Дом Ёрюзмека имеет крыльцо. Перед домом нарта двор с коновязью и ворота. Сторожем у ворот стоял Злоязычный Гиляхсыртан, который ни за что не хотел впускать Рачикау. Но тот три раза ударил плетью свою лошадь, и она мигом перепрыгнула через забор и очутилась во дворе. Когда Рачикау приезжает на пир, молодые люди берут его лошадь под уздцы.

*Атны бир жаш темир илкичге такьды,
Ат темир илкични кьобарып атды (Н, с. 318).*

Его коня один из парней привязал к железной коновязи,
Но конь вырвал железную коновязь (из земли).

Один из столбов, на которых устанавливалась коновязь, служила вешалкой для доспехов:

*Ногъайчыкъны юйюне чакьырды,
Сауутларып илкичге такьдырды (Н, с. 238).*

Ногайчика он (Ёрюзмек) пригласил в дом,
Его оружие он велел повесить на коновязи.

Говорится также о конюшнях, обычно подземных, в которых стоят конь отца героя и где хранятся оставшиеся от него оружие и доспехи. Поскольку главное богатство нарттов – кони, особенно породистые, то и охрана их – дело обязательное. И если о других помещениях для скота ничего не говорится, то конюшни описываются как неприступные крепости. Коварный Ширдан, рассказывая нарту Нёгеру о знаменитом белом скакуне братьев Индиевых, говорит:

*Тогъуз кьатлы кьалада жашайды,
Алтын гуллада будай-жем ашайды.*

*Тогъуз хораз, тогъуз ит да аны сакълайла,
Тогъуз садакчы да таймай жокълайла.*

*Ала билмей, чибин учмайд къалада,
Ол къала да — жан кирмез бир талада* (Н, с. 334).

Он (конь) живет в девятиэтажной стальной башне,
Ест пшеницу и другое зерно из золотого корыта.

Девять петухов и девять собак его охраняют,
И девять лучников неусыпно следят за ним.

Незамеченной ими в башне не пролетает и муха,
А сама эта башня — в недоступной долине.

Вероятно, недалеко от дома располагался сеновал. Приехавший в гости к Ёрюзмеку Ногайчик съедает каждый день по откормленному валуху, а его конь — копну сена.

Таким образом, жилища нартвов представляются сказителям почти такими же, как жилища балкарцев и карачаевцев в недавнем прошлом, иногда напоминая дом рядового общинника с кунацкой, иногда феодальную усадьбу — дом, рядом с ним боевая башня и пристроенный к ней зал.

Но не следует думать, что приметы быта предков карачаево-балкарского народа вовсе выветрились из нартских сказаний. Поскольку основа хозяйства у нартвов — скотоводство, а живут они, как было выяснено выше, в степях и горах Северного Кавказа, Поволжья и Причерноморья, разводят коней, овец и коров, занимаются обработкой металла, по вечерам или в свободные дни собираются на площади, имеют сделанные ими же самими оружие, доспехи, орудия труда, телеги, живут постоянно в одних и тех же местах, строят крепости и башни, то и говорить о них, как о «кочевниках», нет никаких причин. Тюрки-кочевники древности и средневековья в степях южной России — повторим — плод воображения кабинетных ученых. Неплохо было бы им вспомнить хотя бы приказ одного из золотоордынских ханов, повелевшего своим подданным не сеять в том году пшеницу — возьмем зерно на Руси, совершив поход (кажется, это был Мамай). С. И. Вайнштейн пишет: «Чистых» кочевников, для которых скотоводство было бы единственным видом хозяйственной деятельности, никогда не существовало» (СЭПГ, вып. 3, с. 72). Добавим, что и для «нечистых» кочевников нужен гораздо более теплый климат, чем на Северном Кавказе и Поволжье. То, что мы наблюдаем в карачаево-балкарском эпосе, — это жизнь оседлых скотоводов и земледельцев накануне появления государства.

Тридцать лет назад, занимаясь исследованием карачаево-балкарской мифологии и религии (тенгрианства), и, будучи уверен в том, что наши предки были кочевниками, я был немало удивлен тем, что удельный вес земледельческих культов, празднеств и т.п. оказался ничуть не меньше, чем животноводческих, причем и имена божеств, названия культов, празднеств, различные термины были не

заимствованными, а исконно тюркскими. Такими же земледельцами и скотоводами были и сами карачаево-балкарцы, даже при нехватке земли в условиях высокогорья. Русские путешественники, кстати, с большим уважением писали об их умении возделывать поля, устраивать оросительные системы, остатки которых видны и сейчас, умении получать высокие урожаи с минимума площади, при этом бережно сохраняя окружающую среду. Чтобы достичь такого уровня, нужно не только время, но и предрасположенность к такого рода занятиям — а это и есть самое важное. Почему, скажем, не стали земледельцами-фермерами североамериканские индейцы?

Поэтому, надо полагать, сказители описывают жилища и поселения предков, которые не очень отличались от тех, в которых жили сами; изменились ландшафт и строительные материалы — больше стало камня и дерева, меньше глины. Как тогда стены и пол украшались войлочными коврами-кийизами, так и потом. И вряд ли карачаево-балкарцы придумывали мифологических покровителей каменщиков (Тохун), пахарей (Даулет, Эрирей) и др. в эпоху господства мировых религий — христианства и ислама, активная пропаганда которых шла на Северном Кавказе уже с эпохи раннего средневековья.

В центре каждого селения нарттов находится площадь — *ныгыш*, — на которой собираются старики, а в свободное время и другие нарты. Например, в записи Н. П. Тульчинского: «Однажды, когда старые люди сидели на «нагише» и рассуждали о разных делах...» (КБФДЗП, с. 258). Многие важные решения принимаются нартами на *ныгыше* — это место общественных собраний, досуга, развлечений — подостки развлекают старших, устраивая состязания в борьбе, беге, толкании камня и т. п. В одной из песен о кузнеце Дебете сказано:

*Эл ныгышда олтурадыла кьартла,
Ташны сыгып, сууун чыгьаргъан нартла.*

*Акьсакьалла оноу-кенгеш этелле,
Ахырында бу акьылгъа келелле* (Н, с. 26).

На сельской площади сидят старейшины,
Нарты, могущие выдавить сок из камня.

Аксакалы держат совет,
И, наконец, приходят к такому решению.

Еще одним местом, где собираются нарты в часы досуга для беседы и обмена новостями, является кузница. «Однажды в кузнице собрался праздный народ и рассуждал о причинах исчезновения Орюзмека» (КБФДЗП, с. 261). Карашауай, собираясь ехать за невестой — дочерью хункурского падишаха — застает в кузнице нескольких именитых нарттов (Н, с. 86). Точно так же балкарцы и карачаевцы в недавнем прошлом обычно собирались возле кузницы, — взрослые

и молодые, но старики сидели на ныгыше. В селениях нартвов есть улицы — часто говорится, что герой ехал по улице (*орам*), что дети играли на улице и т. д.

Выше уже отмечалось, что нартвы жили весьма далеко друг от друга — на Нижней Волге (Усхуртуковы) и в Причерноморье (Аликовы), и т. д. Там же, где говорится, что Аликовы и Схуртуковы жили в одном районе, речь обычно идет уже только о горах и предгорьях Кавказа. Но и в этих текстах имеются в виду значительные области; например, в сказаниях о трех последних походах нартвов в Закавказье — нартвы расселены вдоль гор, и собираются вместе по сигналу Ёрюзмека из многих селений.

За каждым селом, недалеко от него находится место, на котором нартвы делят добычу. На предложение Карашауа поделить огромный табун, угнанный им, нартвы отвечают, что исполняют его желание, когда приедут на место, где обыкновенно совершают дележ (оно в карачаево-балкарских песнях называется *Талауур Юлешген Жер* «место дележа добычи»). И далее: «После этого нартвы направились к месту дележа» (КБФДЗП, с. 75–76).

Поскольку нартвы часто устраивают скачки по определенным поводам и по определенным маршрутам, за селом же находится место, откуда они их начинают. Воспитатель нарта Созара, показав ему оружие убитого недругом отца, велит взять уздечку и отправиться к скачечному кургану, чтобы выбрать себе одного из коней, пасущихся там (КБФДЗП, с. 262). В сказании «На берегу Хазнарского моря» место, от которого начинались скачки, называется не курганом, а «скачечным камнем» (*чариш таш*); правда, неясно, насколько далеко этот камень находился от селения Усхуртуковых.

ОБЫЧАИ И РИТУАЛЫ

Эта часть традиционной культуры отразилась в карачаево-балкарском эпосе достаточно полно, учитывая, что запись сказаний была начата очень поздно. Среди них и те ритуалы и обычаи, которые соблюдаются и ныне, и те, которые уже отошли в прошлое. Молочное родство, например, признавалось у балкарцев и карачаевцев вплоть до последнего времени, и было широко распространено. В цикле сказаний о Карашауае есть упоминание о соблюдении молочного родства, которое считалось равным кровному родству; браки между молочными братьями и сестрами были запрещены. После того, как Карашауай победил и наказал Рачикау за грубость и наглость, кормилица побежденного, вещая Мичилиу, чтобы не допустить вражды и мести, вкладывает в рот Шауаю свой сосок и объявляет их братьями. Впоследствии именно Шауай справляет поминки по Рачикау и свершает месть за него (Н, с. 103, 327).

Встретив на пути громадную эмегеншу, которая зашивала трещины земли, «Алауган тихонько подобрался к великанше и стал сосать ее груди, затем, всосав молока, он без страха предстал перед

женщиной и сказал: «С этого момента я твой сын, отдаю себя под твое покровительство и прошу выбрать мне невесту». Как ни рассердилась великанша, но по закону страны должна была признать его за сына» (КБФДЗП, с. 49). Такое признание, однако, не составляет препятствия для женитьбы Алаугана на дочери эмегенши. «Повенчавшись (каково было венчание, в тексте не сказано. — М. Д.), Алауган с молодой женой отправился» в путь и скоро достиг родного аула, но чтобы сделать сюрприз своим родным и односельчанам, он оставил жену в ближайшем лесу, а домой пришел один, но тотчас же заявил о своей женитьбе и просил всех с почетом встретить его молодую жену. Весь аул вышел навстречу, девушки шли впереди, пели песни и несли букеты цветов» (КБФДЗП, с. 49). Тот же обычай соблюдался у балкарцев и карачаевцев вплоть до революции.

В более поздних публикациях свадьба Алаугана описана гораздо подробнее. Например, в записи С. Урусбиева Алауган говорит своей невесте: «У нас, нартвов, таков обычай, что когда невеста подъезжает к селению, то навстречу ей выходят женщины и девушки, и невеста, слезши с лошади, уже вместе со всеми ими входит в селение». К этим словам С. Урусбиев делает примечание: «Обычай, существующий у горцев (балкарцев и карачаевцев. — М. Д.) до настоящего времени» (КБФДЗП, с. 66). Публикация относится к 1881 году.

Прежде чем выдать свою дочь за Алаугана, великанша требует от него выкупа — наполнить мясом убитых им животных три котла (Н, с. 46). Невесту в этом варианте, как и в некоторых других, привозит в селение не один Алауган, а целый свадебный кортеж, состоящий из 60 (или 200) всадников.

В публикации П. Острякова у нартвов, поселившихся после всемирного потопа у подножья Эльбруса, согласно обычаю, «каждому сыну, по достижении им совершеннолетия, следует брить голову и давать оружие, но жениться сыновья должны были в обратном порядке, т. е. сперва младший, потом предпоследний и т.д., так что старший Алауган должен был жениться последним. Действительно, обычай был исполнен свято, но вследствие этого, когда младшие братья уже имели свои семьи и были отцами, старший состарился и все еще не был женат. Таким образом, он сделался посмешищем всего народа» (КБФДЗП, с. 48).

Бритью головы и вручению оружия, вероятно, предшествовал обряд инициации, посвящения в воины, о чем в эпосе сохранились кое-какие отголоски (см. ниже). Что касается странного обычая жениться в обратном порядке, то он, вероятно, представлялся таковым и сказителям (и очень давно), поскольку в сказаниях встречаются попытки объяснения этой загадки. Признать их удовлетворительными трудно из-за многих противоречий. Например, в одном из вариантов Дебет находит в жены своим 19 сыновьям 18 сестер и велит построить дом из 18 комнат. Младший говорит, что поскольку он родился последним, справедливость требует, чтобы ему повезло хотя бы в женитьбе. Опровергнуть его логику Дебет и остальные сыновья не могут. В утешение Алаугану отец дарит ему волшебного коня Гемуду (Н, с. 22).

Но если все остальные сыновья женились одновременно, то Алауган не стал бы ждать очереди, и никак не мог бы состариться. Встречается и такое объяснение: Алауган был так могуч, что совместной жизни с таким великаном не могла выдержать ни одна нартская женщина, и потому он был вынужден жениться на эмегенше (Н, с. 36), откуда и поговорка: «Алауганга къатын чыдамаз» – «Алаугана женщина не выдержит». В другом сказании говорится, что семья Алаугана было таким сильным, жгучим, что жены – а он женился девять раз – не могли с ним жить (Н, с. 37). Еще по одной версии, Алауган не обзаводился семьей из-за того, что вечно был занят войной с эмегенами. Сюжет этот довольно сложен и потребовал бы отдельного анализа, вдаваться в который мы здесь не будем. Дело в том, что в первый раз нарт женился неудачно и этот опыт, как и события, которые последовали, растянулись на многие годы, и нарт состарился. Затем это сказание было многими забыто и слилось со сказанием о его женитьбе на великанше. К счастью, один текст все же сохранился. Как и на карачаево-балкарской свадьбе, невеста Алаугана в первые дни сидит в отдельной комнате, за занавесом, а юноши и девушки приходят познакомиться с ней (Н, с. 55).

На Кавказе, в том числе у балкарцев и карачаевцев, как и у других тюркских народов, широко был распространен обычай отдавать сыновей на воспитание в другие семьи, особенно у знати. Воспитатель был обязан научить мальчика воинскому искусству, этикету и пр., а взамен пользовался защитой и покровительством родителей ребенка. Такой воспитанник назывался *эмчек* или *эмчек улан* (букв. «грудной», «грудной сын»), а воспитатели – *аталык* «заменяющий отца» и *эмчек ана* «грудная мать». В одном из сказаний упоминается «*эмчек ана*» нарта Алаугана, которой он, в свою очередь, отдает на воспитание своего сына Карашауая (Н, с. 36). Нарт Созар также был взят на воспитание Аксак-Темиром, при котором и вырос. «Живя таким образом, Созар сделался всадником и в дружбе с товарищами присягу дал» (КБФДЗП, с. 262). Группа наездников, ходившая в набеги вместе, перед тем как объединиться, давала клятву – «*къач*» или «*ант*». Клятвенная формула сохранилась.

За невесту нарты платят калым (*къалын*). Когда Ёрюзмек обещает Шауаю выдать за него свою дочь Агунду без всякого выкупа, если он назовет свое имя, Шауай отвечает: «...я не хочу взять ее без калыма; поэтому возьми теперь же всех этих лошадей: пусть они будут частью моего калыма» (КБФДЗП, с. 76). Но когда к нартам пришел неимущий богатырь, рыболов Бёдене, те приняли его радушно и выдали за него невесту без выкупа.

В некоторых текстах сохранился мотив брачных испытаний. Нарт Хымыч женится на дочери хана аваров после победы над остальными женихами в стрельбе из лука. Карашауай женится на дочери хункурского падишаха, опередив других претендентов на скачках; в другом варианте – высидев ночь в раскаленной медной печи и убив громадного быка (Н, с. 91, 94).

Рождение сына обычно отмечается у карачаево-балкарцев пиром и жертвоприношением (*къурманлык*). Когда Бёдене находит

в плывущем по реке ящике младенца Рачикау и объявляет нартам, что его, прежде бесплодная, жена разрешилась от бремени сыном, «со всех сторон начали приводить кто баранов, кто коз, чтобы зарезать их в честь такого события». Бёдене, в свою очередь, наварил пива и других напитков, собрал нартов, чтобы угостить их и дать имя новорожденному» (КБФДЗП, с. 79).

В сказании «Сосурук и Кырс-бийче» описан обряд, совершавшийся при рождении ребенка:

*Къырс-бийче кеси, марап туруп, аначылыкъ этгенди,
Кёк, Жер, От тейриледен былай айтып тилегенди:*

— Сиз муну кылыч кесмеген нарт уланладан этигиз,
Окъ кирмеген, жауларын хорлагъанладан этигиз! — деп,
Киндигин кесгенди (Н, с. 29).

Кырс-бийче сама, считая сроки, стала повитухой,
К богам Неба, Земли, Огня она с такой мольбой обратилась:

— Сделайте его одним из нартов, которых не берет меч,
Неуязвимым для стрел, побеждающим врагов! —
Так сказала она и перерезала ему пуповину.

После этого повитуха ополаскивает ротик младенца водой из семи источников, текущих с семи гор, со словами, обращенными к ребенку: «Нартов семи гор я поручаю тебе и семь гор — твои матери, их молоком я ополоснула твой рот, и за народы этих гор ты будешь в ответе, оберегай их!» (семь гор — семь самых высоких вершин Кавказа от Эльбруса до Казбека). Обряд, вероятно, символизировал приобщение младенца, будущего воина к родной природе, его усыновление ею, что должно было обеспечить ему покровительство духов гор и вод.

Отразился в эпосе и обычай побратимства, даже принятого заочно. Сосурук и Рачикау, зная друг о друге только понаслышке, клянутся именами друг друга.

Неукоснительно соблюдаются нартами обычаи гостеприимства. Несмотря на то, что Шауай одет, как последний оборванец, а его конь Гемуда имеет вид хромой клячи, у Сосурука они, «по обычаю страны, были приняты, как почетные гости» (КБФДЗП, с. 50). Законы гостеприимства соблюдают даже эмегены: девятнадцать дней они закатывают пиры в честь случайно попавших к ним в замок 19 братьев (видимо, сыновей Дебета). Однако на двадцатый день они начинают требовать уплаты за свое гостеприимство (КБФДЗП, с. 54).

Тяжелейшим нарушением этого незыблемого закона являлась и является у народов Кавказа обида, нанесенная гостю. В этическом кодексе «Ёзден адет» говорится: «Кел демек барды, кет демек жокъ»

ду» — «Можно сказать (гостю): «Заходи», но нельзя сказать: «Уходи». Если даже кто-либо из гостей, например, на свадьбе, ведет себя неприлично, буянит или сквернословит, никто из хозяев дома или его родичи не имеют права выставить его за дверь — это должны сделать соседи или другие гости.

На пиру в доме Аликовых Гиляхсыртан (нартом не являющийся оскорбляет Рачикау, отказываясь принять от него черед в танцах. Рачикау покидает пир, и тогда «нарты все набросились на Гиляхсыртана и начали бранить его за то, что он оскорбил их гостя: «Мы переносили от тебя, — говорили они, — всякие ругательства и колкости, терпели их; за что же ты не оставил в покое нашего гостя? Хотя бы на этот раз придержал бы ты свой язык!» Оправдываясь, Гиляхсыртан обещает выдать за Рачикау свою сестру, но не сдерживает слова и еще раз оскорбляет его. На сей раз богатырь преследует обидчика до его замка и сносит ему ударом меча макушку головы. «Злоязычный Гиляхсыртан, чтобы никто не знал о случившемся, вбежавши в замок, начал кричать, что его ударила молния и что надобно скорее петь «Чоппа» (КБФДЗП, с. 83). Чоппа — бог грозы в карачаево-балкарской мифологии. До принятия ислама возле пораженного молнией исполняли танец в честь этого божества, сопровождая его пением гимна «Чоппа» (Джуртубаев, 1991, с. 131).

По обычаю, гость не входит в дом, где нет мужчин, т. е. если они в отлучке. Когда нарт Доуат приезжает в дом Ёрюзмека, Сатанай говорит ему, что не может принять его, так как мужа нет дома и некому разделать барана в честь приезда гостя (КБФДЗП, с. 184).

В соблюдении этикета нарты чрезвычайно строги и не позволяют его нарушать даже самым именитым вителям. Когда Карашауай, никому еще неизвестный, подъезжает к кузнице, нарты дают ему для испытания его силы огромный молот. Одним ударом богатырь обращает в пыль и наковальню, и кусок железа на ней. Перепуганные нарты выбегают из кузни. Не решаясь обратиться к нему, они зовут Ёрюзмека и Сосурука. Ёрюзбек просит позвать неизвестного богатыря к нему, но Сосурук поправляет отца: «Это неправильно. Поскольку он гость, звать его нельзя. Ты подожди здесь, а я пойду к нему и попробую получить ответ». Другим нартам Сосурук напояет правило: «Расспрашивать гостя можно только после того, как его накормят, угостят». Нарты так и поступают. (По карачаево-балкарскому этикету, гостя, случайно попавшего на пир, усаживают, угощают, а о том, кто он такой, гость говорит присутствующим сам, когда тамада предоставляет ему слово для тоста. Расспрашивать его без предоставленного тоста считается проявлением пренебрежения) (Н, с. 89).

Младшим в присутствии старших садиться было нельзя, как и парню, обслуживающему застолье — *шапа*. Когда четверо нартов попадают в пещеру великанов, те усаживают гостей на камни вдоль стены и они приклеиваются к ним. Но хитроумный Сосурук сестры отказывается, ссылаясь на то, что он моложе всех, и сидеть в присутствии старших ему нельзя (КБФДЗП, с. 187).

В сказании о том, как Ёрюзбек без оснований заподозрил свою

жену Сатанай в измене, речь, возможно, идет о процедуре развода, которая представляется очень простой. Он говорит ей: «Ради Бога, возьми из дома все, что твоей душе угодно и убирайся навсегда». Жена отвечает: «Хорошо, мой повелитель, твоя воля для меня закон» (КБФДЗП, с. 284).

По карачаево-балкарскому обычаю, если гость хвалил какую-нибудь вещь в доме, принято было дарить эту вещь ему. Тем более не принято было отказывать в какой-либо просьбе. Но когда речь идет о нартах, этот обычай преподнесен в гипертрофированной форме. Когда Дебет заезжает на становище пастухов вместе с подобранным им младенцем Ёрюзмеком, те просят оставить найденыша им — у тебя, мол, и так 19 своих сыновей. Дебет оставляет им мальчика, которого хотел сделать своим преемником, и уезжает. Объясняется это в тексте очень просто: «*Нартла бир бирлеринден жукъ тилеселе, анга угъай деген төре болмагъанды*» (Н, с. 161) — «Когда один нарт просил у другого что-либо, отвечать отказом было не принято».

По карачаево-балкарскому обычаю, гостя, приехавшего в дом, не спрашивают о цели приезда в течение трех дней, если только он сам об этом не скажет. Когда Ногай является к Ёрюзмеку, то сразу предупреждает хозяина:

*Да, мен сизге жыл къонакъгъа келгенме,
Журтугъузгъа хурметими бергенме* (Н, с. 238).

Я приехал к вам в гости на год,
Выражаю уважение вашему дому.

И только через год Ёрюзбек спрашивает гостя, зачем он к нему приехал.

Согласно воинской этике, принципы которой составляют часть кодекса «*Ёзден адет*» («Узденская традиция»), если кто-то приезжал к узденю и просил помощи — будь то знакомый или незнакомый — отказывать было нельзя, как и спрашивать, куда и зачем. Уздень был обязан молча собраться и ехать. Ёрюзбек, как и положено истинному воину-узденю, сразу же отправляется с Ногаем, причем тот даже не сообщает ему, куда и зачем. Достаточно того, что гость говорит: «Хочу пуститься с тобой в странствие».

Еще более жестко этот обычай соблюдался побратимами или друзьями, которых связывала клятва (*антлы шуёхла*). Одна из них, например, называлась «*чёл ант*» — «клятва на былинке». Два молодых человека брались пальцами за два конца былинки и давали клятву, что будут верны друг другу. В том случае, когда кому-то из них нужна была помощь, он приходил к другу и протягивая соломинку, говорил, что собирается на какое-то рискованное дело. Если тот соглашался, то отрывал половинку стебля, если же отказывался, первый, просивший о помощи, разрывал соломинку сам, объявляя, таким образом, что клятва их больше не связывает и они отныне

не друзья. В первом случае клятва подтверждалась, во втором — один из друзей, огорченный отказом, совершал такой же символический акт, говорящий о разрыве дружеских уз.

Причина использования соломинки, вероятно, объясняется тем, что она подчеркивала необходимость твердого соблюдения клятвы, риск легко лишиться друга (Инф. Башиев П. А., 1926 г. р., сел. Кичи-Балык, КБР).

В одном из сказаний о рождении Сосурука, резко отличающемся от всех других вариантов, мальчика находят на острове посреди большой реки. Ему сначала дают имя, потом зовут мать Ёрюзмека, и она дает ему свою грудь (Н, с. 256). Вероятно, это отголосок обряда усыновления, совмещенный с обрядом приобщения к роду, в данном случае к Усхуртуковым.

Интересно упоминание о нартской божбе. Карашауай в своих странствиях натывается на село, в котором живут нарты. В разговоре со стариком выясняется, что это сородичи его отца Алаугана, некогда покинувшие прежние места обитания, спасаясь от страшной великанши-людоедки, которую Алауган привез себе в жены. Карашауай объявляет себя, но старик говорит: «*Керти айта эсенг, нартча бир ант этчи!*» — «Если ты говоришь правду, поклонись по-нартски!». Карашауай клянется: «*Мен аны бир затын бурдуруп айта эсем, Тейри урсун мени!*» — «Если я хоть в чем-то солгал, пусть меня поразит Тейри!» (Н, с. 152).

Мотив обычая обращения к «божьему суду» отражен в одном из сказаний о Сосуруке. Завидуя ему, добывшему для большого Ёрюзмека золотую рыбку, два его брата крадут ее, а самого богатыря сбрасывают в пропасть. Но богатырь выбирается оттуда, является домой и обвиняет братьев в предательстве. Те все оспаривают. Тогда Сатанай велит народу стать в круг, а братьям сесть посередине. Перед ними кладут по лопаточной кости (бараньей или бычьей, в тексте не сказано). Братья разом выстреливают из луков в небо. Падая обратно, стрела Сосурука вонзается в лопатку, а стрелы двух других попадают одному в плечо, а другому в голову. Так выявляется правота Сосурука (Н, с. 262).

Описание другого обряда присутствует и в осетинских, и в адыгских сказаниях — это игра с железным колесом, которое перерезает незакаленные колени Сосурука. В карачаево-балкарском сказании говорится: «...когда нарты скатывали с вершины *Чынгыл-тау* (Крутой горы) очень тяжелое, очень большое, диаметром в один *кычырым* (предел досягаемости голоса. — М. Д.) железное колесо, которое нельзя было охватить никакой веревкой, кто-нибудь, становясь внизу и, сначала отбивая катящееся колесо лбом, потом руками, потом уже и грудью, должен был возвращать колесо обратно» (Н, с. 289). Речь затем идет о том, как изготавливали колесо, и как его вкатывали на вершину горы. Поскольку оно имеет грандиозные размеры, катится колесо с горы как нечто ужасающее: «*Чархны башын-дан тёнгеретдиле. Окъ атылгъанча, асыры терк келгенден — от чакъдырып, къаяланы оюп, ууатып, ташланы ун этип келе эди*» (Н, с. 289) — «Колесо покатали с вершины. Оно неслось, как пушчен-

ная стрела, так быстро, что высекало искры, ломало и дробило скалы, обращая камни в пыль».

Ж. Дюмезиль, ссылаясь на мнение ряда авторов, приходит к выводу, что «во многих случаях европейские обряды в дни равноденствия и солнцестояния, в которых участвует горящее колесо — это праздник Солнца, а само колесо — символ Солнца». В качестве примера Дюмезиль приводит описание обряда в Лотарингии, который проводился в праздник летнего солнцестояния. В одной из деревень мужчины (женщины не допускались) скатывали с вершины холма большое колесо, украшенное соломой — солому перед этим поджигали. Два парня, держа колесо за ось, старались докатить его до самого низу — это считалось предзнаменованием хорошего урожая винограда (Дюмезиль, 1990, с. 77).

Объяснение подосновы сюжета об игре с колесом, которое дает Дюмезиль, вполне убедительно. Что же касается интерпретации образа Сослана в осетинском эпосе и Сосуруко в адыгском (карачаево-балкарское сказание Дюмезилю было неизвестно) как солнечного героя, то, на наш взгляд, дело обстоит гораздо сложнее и разгадка этого образа лежит в иной области (см. в нашей монографии «Происхождение карачаево-балкарского и осетинского народов»).

Ценны сведения о похоронном обряде нарттов, приведенные в сказании «Сосурук и Кырс-бийче»: *«Ала кьоркъакълыкъны, ёлюмню билмегендиле, джаулары бла урушда ким ёлсе да, Тейрини жууугъу болгъанды. Жер Тейриси аны обасын жай да, къыш да сууукъ не исси, къарангы этмегенди. Аллай батыр нарт ёлсе, аны обасын нартла унутмагъандыла. Хар бир нарт, мал сойсала, аны эт юлюшюн элтип, обасына салгъандыла. Беш жылгъа деричин хычауман айында, анга эркек ат союп, обасыны къатында от этип, этин биширип ашагъандыла. Обасыны тегерегине гюрен айланып тепсегендиле. Батыр болургъа, жаудан артха турмазгъа Кёк, Жер, Суу, От тейрилери бла ант, тоба этгендиле»* (Н, с. 290) — «Они не ведали боязни или страха смерти. Тот из них, кто погибал в битве с врагом, становился (как они считали) приближенным Тейри. По воле Бога Земли в его могиле ни зимой, ни летом не бывало ни жары, ни холода, ни тьмы. Когда погибал такой доблестный нарт, другие не забывали его могилу. Каждый нарт, когда резал скот, относил и клал на могилу его долю. До пятого года в месяце хычауман (май) резали посвященного ему жеребца, разводили возле могилы огонь, варили это мясо и съедали. Потом они плясали вокруг этой могилы. Давали клятву именами богов Неба, Земли, Воды и Огня быть смелыми, не отступать перед врагом».

Сказанное здесь напоминает описание подобных обрядов у средневековых тюркских народов Восточной Европы и Северного Кавказа.

В сказании о гибели Сосурука, нарт, представленный как сеятель раздоров и виновник многих бед, спасается бегством на скалу Чууана («святилище, капище»), грозя с горы окружившим его нартам истребить их всех. Но те в один голос изрекают проклятье:

«Пока ты нас истребишь, да превратишься в надгробный камень!» — и Сосурук обращается в камень (Н, с. 295). Правомерно видеть в этом не только художественно оправданное обрамление цикла (рожденный из камня вновь стал камнем), но и какой-то отголосок обряда отвержения, отлучения от общества, чью силу и цельность подрывают действия героя — обряда, включающего в себя элементы коллективной магии. Такие ритуалы были зафиксированы, кстати, даже в XX в. у австралийских племен.

В сказании «Месть Карашауая» необходимость принесения жертв на поминках в честь погибшего героя обосновывается тем, что в ином мире нартты собираются вечерами на пиры и пищей им служит то, что было заклано на земле в их поминание. Если же кто-либо из нартов по какой-то причине остался без поминок, он вынужден там питаться тем, что ему выделяют другие, и отношение к нему участников загробных пиров пренебрежительное — не заслужил поминок. Если же поминки были щедрые, от всей души, то этого герою достаточно на вечные времена (Н, с. 328).

В одном из сказаний указывается на магическое действие, совершаемое нартами перед выездом: «*Былань айтханлары, тилеклери кьабыл болуп кьалгьанды. Жолгъа атланган заманда, кьами-чилерин жерге-жерге уруп: «Аллах, бизни аллай затха, быллай затха тубет!» — деселе, анга тубеп болгьандыла*» (Н, с. 401) — «Их (нартов) просьбы и мольбы всегда исполнялись. Если они, отправляясь в путь, ударяя плетью о землю, говорили: «О Аллах, дай нам испытать то-то и то-то!» — это исполнялось».

По карачаево-балкарскому обычаю, человек, прибывший с поручением, каким-либо предложением, просьбой, посреднической миссией и т.п., как и гость, является лицом неприкосновенным, кого бы он ни представлял. Когда несколько нартов попадают к могучим великанам и те собираются принести их в жертву, Ёрюзмек, пускаясь на хитрость, говорит им, что нартты прислали их к эмегенам с поручением, и цитирует правило из «*Ёзден адет*»: «*Келечиге ёлюм жокъ*» — «Для посла смерти нет» (Н, с. 229).

Выработанным правилам и принципам нартты следуют и во время свершения набегов. Отправившись в путь с Ногаем, Ёрюзмек предлагает спутнику угнать первый встреченный ими табун. Ногай отвергает это предложение, причем в насмешливой форме: «Что это за угон — словно у женщин колобок своровать!». То же самое говорит в набеге Шауай в ответ на предложение угнать ближний табун (Н, с. 124). Чем дальше находится местность, из которой нартты пригоняют добычу, тем выше оценивается удаль наездников. Тот же кодекс воинской чести не позволяет нартам рассказывать о своих подвигах в набеге или в походе в отсутствие старшего, который может подтвердить правдивость рассказа. В песне «Возвращение из похода» о нартах сказано:

*Нартла уа кюн батарын сакьлайдыла,
Элге жууукъ ашыгъышлы чапмайдыла,
Таматасыз хапарларын айтмайдыла* (Н, с. 380).

А нарты ждут захода солнца,
Приближаясь к селу, торопливо не скачут,
Без старшего о себе не рассказывают.

Из набега положено было возвращаться вечером, неторопливым шагом — иначе это похоже на бегство; вскачь в село въезжали только гонцы или горевестники.

ПИРЫ И ПИЩА

Одним из излюбленных занятий нартов в дни отдыха от набегов и сражений, наряду с охотой и состязаниями, являются пиры. Особое значение имеют для них ежегодные пиры, проводящиеся в большом доме Аликовых, впечатляющее описание которых сохранилось в нескольких текстах. В публикации П. Острякова сказано: «Для этого устроили громадный пир. Котел повесили такой, что он едва-едва держался на сорока ушках, а в него положили вариться сорок быков. Бузы было приготовлено несколько сороков бочек» (КБФДЗП, с. 51). Пир подчиняется определенному распорядку. И хотя весь ритуал последовательно нигде не описан, можно, особенно опираясь на опубликованное С. Урусбиевым сказание «Рачикау», более или менее верно восстановить его ход.

Вначале нарты пьют и едят, произнося благопожелания, беседуют, рассказывают о своих подвигах, и, если рассказ был правдив, то буза в волшебном бочонке Агуна трижды переливается через край. После этого начинаются пляски: нарт Сосурук, танцуя на груди камней, привезенных на девяти арбах, превращает их в песок; после пляски Рачикау на холме из девяти возов колючего кустарника остается только зола. Окончив танец, нарт должен передать черед другому танцору. Но в песне «Ёрюзмек и Кызыл Фук» описания танцев нет, а говорится о состязаниях в стрельбе из лука:

*Аликланы уллу юйде темир чигинжиге
Садакъланы тартып-тартып атдыла.*

*Ёрюзмекден сора кишини огъу кирмеди,
Огъун тартып чыгъарыргъа кишини къолундан келмеди (Н, с. 89).*

В железный столб в большом доме Аликовых,
Натянув луки, выстрелили они.

Кроме стрелы Ёрюзмека, ничья не вонзилась,
И никто не смог эту стрелу вытащить одним рывком.

Далее нарты состязаются, демонстрируя остроту своих мечей, и опять побеждает Ёрюзмек, перерубив одним ударом толстый железный вертел. После этого вновь продолжается застолье.

В сказании «Ёрюзмек и его волчья шуба» подтверждается, что после пира или в перерыве, поскольку он продолжался долго, проходили состязания, но в данном случае говорится не о стрельбе или рубке, а о джигитовке (Н, с. 193). Еще в одном тексте снова говорится о плясках на груде камней и холме из колючих кустарников, в связи с пиром: «*Ол заманда нартлада аллай төре бар эди: жыйырма бла он чыгыана отунну келтирип, аланы бирге кяалап, жалан аякь этип, юсюнде тепсерге. Нартла аны кюл этгинчиге дери тепсерге керек болгандыла. Дагъыда, жыйырма бла он суу ташны келтирип, аланы төбе этип, аны юсюне минип, аны жерге батдыргъынчыгъа дери тепсеп болгандыла, нарт боллукъ эсе кяарайыкъ деп, ол не да бу жаш*» (Н, с. 215) — «В то время у нартов был такой обычай: привозили тридцать колючих стволов, складывали их вместе и плясали на них босыми. Нарты были обязаны плясать до тех пор, пока дрова не обратятся в золу. Затем они привозили тридцать бубажников, складывали их в кучу и плясали на ней до тех пор, пока камни не проваливались в землю, чтобы посмотреть, станет ли нартом тот или иной юноша, или нет».

Таким образом, нартские пляски на камнях и колючках можно истолковать как отголосок обряда инициации, посвящения в воины, точнее, одной из частей обряда: пляшут юноши, еще не признанные в качестве воинов, взрослых членов племени; пляски связаны с ежегодным пиром, для которого в доме Аликовых приносят в жертву громадного быка. На таком же пиру пляшут Рачикау и Сосурук, причем это первый приезд Рачикау к Схуртуковым, — он обязан пройти инициацию. В тексте уточняется, что пир длился всю ночь, а пляски начались на другой день, утром (Н, с. 215).

Этот обряд напоминает описание знаменитого танца нестинаров (хождение по огню) в Болгарии, участники которого, юноши и девушки, танцуют в неглубокой яме на горячих углях и тоже босыми. Вероятно, это часть общего наследия, поскольку древние болгары приняли участие в этногенезе и современных болгар, и карачаево-балкарцев. Но если современные болгары и практикуют обряд до наших дней, то карачаево-балкарцы сохранили только память о нем в своем эпосе. Что касается пляски на бубажниках, возможно, это просто часть той же пляски, но не просто на углях, а на раскаленных камнях, т. е. некогда единый танец описан как два разных (или яма обкладывалась камнями).

Подготовка к пиру — дело всех нартов; в текстах, образующих начало эпоса — всего рода. Аликовы во главе с сыном Фука намерены на этом ежегодном празднестве отравить Ёрюзмек: «После того, как он (Ёрюзмек) вернулся с небес, сын Кызыл Фука, с целью погубить Ёрюзмек, повелел: «Пусть в каждом доме готовят бузу и сыра (темное пиво), мы должны устроить пир». Собравшись всем селением, зарезали откормленного быка Аликовых. Он был так велик, что во время зноя в его тени отдыхало сорок коров» (Н, с. 94).

В другом тексте теми же словами описан бык Усхуртуковых — т. е. до примирения двух мощных родов ежегодный пир они проводили раздельно, но могли пригласить и гостей. Так, Ёрюзмека зазывают к Аликовым, а Рачикау попадает на пир к Схуртуковым, хотя отец и предупреждает его, чтобы он не поддавался на уговоры и не заезжал к ним. Испытывая богатыря, Усхуртуковы угощают его отдельно от остальных пирующих:

*Жылкыыгъа тогъуз жаш болуп кетдиле,
Къысыр туу байталны алып жетдиле.*

*Битеулей къазаннга туурап салдыла,
Биширип, къазанны отдан алдыла.*

*Рачикъау барын этни ашады,
Сюек-мюегин да жерге ташлады.*

*Аш юйге тогъуз жаш бирден кетдиле,
Деу къошун бозаны алып келдиле.*

*Байталны ашады, бозаны ичди,
Сора, саламлашып, кетерге тюшдю (Н, с. 237).*

*Девять парней отправились к табуну,
Скоро вернулись, пригнав яловую кобылу.*

*Всю ее, разрубив на части, положили в котел,
Сварив (мясо), сняли котел с огня.*

*Рачикау все это мясо съел,
А кости бросил на землю.*

*В кладовую девять парней отправились,
И вернулись с огромным кувшином бузы.*

*Кобылу он съел, выпил всю бузу,
Потом попрощался и решил ехать (дальше).*

В сказании о Жёнгере и Ширдане сохранилось, хотя и очень краткое, описание того, как заканчивался пир:

*Къыркъ бугъаны да ашагъандыла,
Ичгилерин да ичгендиле,*

Тилеклерин да Тейриден тилегендиле,
Танг да атып, кюн да тийгенди,
Шырдан атына миннгенди,
Минип, юйюне кетгенди (Н, с. 341).

Съели они (нарты) «быка сороков»,
Выпили свое питье,
И вознесли свои молитвы к Тейри.
Настал рассвет и взошло солнце,
Ширдан сел на своего коня,
Сел и отправился домой.

Животное называлось «бык сороков» потому, что служило в обряде олицетворением сорока самых холодных дней в году, по народному календарю (с 16 января до 25 февраля). Обряд жертвоприношения быка совершался балкарцами даже в XIX в., в дни весеннего равноденствия, и был зафиксирован русскими учеными В. Миллером и М. Ковалевским. Нартский праздник, вероятно, длился неделю (см. ниже) и заканчивался утром молитвой, после чего нарты разъезжались по домам. И, наверное, это был достаточно строгий ритуал, поскольку нигде не говорится, что кто-то из нартов напился допьяна — в сознании народа имя богатырского племени, видимо, никак не связывалось со столь постыдным делом.

Единственное исключение составляет эпизод с Ерюзмеком, которого враги хотели опохмелить, а затем и расправиться с ним. Вещая Сатанай, заранее все предвидя, дала ему медную трубку, которую он вставил в горло и в которую он выливал отравленную бузу, чтобы она стекала на подушки для сиденья. Наблюдавшие за Ерюзмеком нарты решили, что он захмелел и мочится под себя. Но и в этом случае все объясняется заговорщиками же не тем, что Ерюзбек был пьяницей, а тем, что он постарел и ослабел. Добавим, что таким же строгим был праздник «Голлу» — захмелевших сразу же изгоняли с великим позором.

Строгий ритуал и сдержанное поведение нартов на пиршестве противопоставлены буйству и безудержному пьянству злых великанов. И если нарты пируют в помещении, то эмегины принимают свадебный кортеж Алаугана, прибывший к ним за невестой, в большой долине. Угощают их мясом оленей, для питья приносят огромные котлы своего напитка, приготовленного из конопки, чемерицы и девясила, от которого великаны хмелели. Алауган предупреждает нартов, что если они выпьют эмегенского напитка, то сойдут с ума. Поэтому нарты пьют привезенное с собой в бурдюках из шкур зубров пиво, а эмегенам дают попробовать его, добавив сок рододендрона, отчего некоторые из них впадают в бешенство, а другие затевают между собой потасовки (Н, с. 153).

О пище нартов в эпосе сведений мало. В целом можно заключить, что это обычная пища народа, ведущего скотоводческо-земледельческий образ жизни: баранина, конина, говядина, мясо диких

животных — оленей, туров, косуль, зубров, отварное или вяленое, солонина, сыр, молоко, айран, хлеб, буза, пиво из ячменя, рыба, пироги, мясной бульон, толокно.

Почти не упоминается домашняя птица, если не считать того, что белого коня братьев Индиевых сторожат, вместе с собаками, несколько петухов. Полностью отсутствуют упоминания об употреблении в пищу свинины или содержании дома свиней, хотя в этнографических материалах, да и в мифологических текстах сведений о том, что в не столь отдаленные времена, до принятия ислама, балкарцы и карачаевцы ели свинину, много. (Выше уже приводилось магическое действие — сжигание свиной кожи при обращении к божеству.) Вероятно, их предки этих животных не разводили.

РАЗВЛЕЧЕНИЯ

Досуг нарттов, заполненный играми и состязаниями, — одна из любимых тем карачаево-балкарского эпоса. Дух состязательности присущ богатырям в той же мере, что и любовь к приключениям и опасностям. О различных состязаниях, играх, забавах очень часто говорится во многих сказаниях. Прежде всего это скачки, которые устраивались по самым различным поводам; но у нарттов есть и ежегодные скачки, приуроченные к определенному времени. «В это время у соседних народов их нарты (точнее, Схуртуковы. — М. Д.) объявили, что устраивают скачки на призы, и что тот, кто возьмет первый приз, может жениться на дочери первого нарта — Сосрука», — говорится в публикации П. Острякова. Скачка эта была длительной: «Задача состояла в том, что получает приз тот, кто первый, по какой хочет дороге, доедет в течение двух недель до известного места, сделает там дневку и затем через две недели вернется первым к первоначальному пункту» (КБФДЗП, с. 50).

В других сказаниях правила скачек уточняются: «*Нартланы заман-заманда тюрлю-тюрлю чаришлери болгъанды. Бир кере он-бешкюнлюк узакъ жолгъа чариш салгъандыла. Сайлама атланы жыйгъандыла*» (Н, с. 183) — «Нарты время от времени устраивали разные скачки. Однажды они установили для скачек долгий пятнадцатидневный путь. Собрали (для этого) отборных коней».

Согласно еще одному тексту, перед скачками проходили и другие состязания — кто сумеет пробить стрелой черную скалу, в толкании камня, а участники скачек преодолевают путь не за две недели, как говорилось выше, а за 99 дней. Путь начинался у особого камня — *Чариш Таш* «Камень Скачек», шел по Синему морю, причем эта часть занимала половину маршрута, потом сворачивал к горе Эльбрус и уже оттуда всадники возвращались к исходному пункту на берегу Каспийского моря (Н, с. 189–192). Фактически здесь как раз очерчены границы Страны Нарттов.

В сказании «Как Ёрюзмек пришел к нарттам» назван уже целый комплекс спортивных состязаний. Когда Ёрюзмек, сирота, блуждая

по пустынным местам, набредает на одно из нартских селений, его жители в это время состязаются в толкании камня, стрельбе по зеркальцу, прикрепленному к Полярной звезде, борьбе, беге и поднятии тяжелых валунов (Н, с. 75). О том, что состязания нартвов составляли комплекс, говорится и в сказании об Ёрюзмеке (публикация 1881 г.): «На общественные игры, устраиваемые нартами в свободные от джортуулов (походов. — М. Д.) время, собирались и нартские дети для упражнений в бегании взапуски, в борьбе между собою, в играх в алькики, в бросании камня и других». Об этих «общественных играх» говорится и в сказании «Шауай» (КБФДЗП, с. 61, 64).

В цикле сказаний о Сосуруке есть описание борьбы этого богатыря с могучим эмегеном. По условиям поединка, если побеждает Сосурук, то эмегены должны отпустить угнанных в рабство нартских женщин и детей. Борьба эта весьма своеобразная — эмеген вышел на единоборство в борцовских одеждах и «борцовских рукавицах» (как, вероятно, и Сосурук) — возможно, борцы смазывали тело маслом, и рукавицы нужны были для того, чтобы руки при захватах не скользили (Н, с. 130).

Нарты часто состязаются с великанами, причем не только с целью выручить своих соплеменников (как в данном случае), а чтобы посрамить чванливых и глупых эмегенов. Обычно это соревнование в толкании камня, инициаторами которого всегда выступают великаны, для испытания силы героя. Чаще всего в этой роли выступает одинокий всадник Карашауай.

Скачки у нартвов входят не только в обряды инициации или брачных испытаний, они — не только развлечение, но и часть поминального обряда. Сатанай вручает шкурку чернобурой лисы, из-за которой спорили три нарта, трем старикам: «Ала уллу хазнаны аталарыны хапчугуна салдыла. Аталары ёлгенден сора, анга чариш кьюрадыла. Аны мюлкюн юч юлюшге юлешдиле. Тюлкю терини биринчи юлюшге салдыла. Алгъа келген атха биринчи юлюшню берирге оноу этдиле. Уруш-туйюш чыгъармай, тюлкю терини алай юлешдиле» (Н, с. 396) — «Они (старики) присовокупили это большое сокровище к имуществу своего отца. После смерти отца они организовали скачки, посвященные ему. Все его имущество они разделили на три части. Лисью шкуру положили в первую часть. Решили, что первую часть отдадут тому, чей конь придет первым. Так, без ссоры-драки они поделили лисью шкуру». Таким образом, здесь указывается и на обычай делить имущество умершего — оно становится призом для победителей в скачках как части поминального обряда.

В стрельбе по живой мишени состязаются нарты в сказании о Ширдане и Нёгере — Ширдан выставляет для этого своего сына, поставив условие: «...если никто в него не попадет, стреляя с утра до вечера, то каждый из них (стрелков-нартвов) приведет к нему пять невольников-подростков». Но это, разумеется, не обряд, а спор, пари, затеянный жадным и хитрым Ширданом.

Нарты участвуют и в состязаниях, которые проводятся у других народов, в частности, брачных испытаниях:

Ол атланып кетгенди,
Ауар ханнга баргъанды,
Анда илишан аталла,
Къызын ёчге салгъанды.
Кюзгюню башына ийне чанчып,
Анда илишан аталла,
Илишанны киши урмайды.
Болат-Хымыч атханды,
Ийнени белинден кыркыгъанды (Н, с. 279).

Он (Хымыч) отправился верхом,
Приехал к аварскому хану,
Там стреляли по мишени,
Призом он (хан) выставил свою дочь.
Воткнув над зеркалом иглу,
Там стреляют по (этой) мишени,
Никто в мишень не попадает,
Выстрелил Болат-Хымыч,
Иглу сломал пополам.

Многие эпизоды нартского эпоса дают основание полагать, что у предков балкарцев и карачаевцев существовала ритуальная игра с быком — тавромахия. В частности, об этом говорится в нескольких вариантах сказаний о Карашауае. Мать нартвов Асений (точнее, она является таковой только для рода Усхуртуковых) ждет, присматривая за младенцем, растущим в ледяной расщелине, до тех пор, пока он не станет сильнее своей матери-людоедки. Испытывая его, она заставляет мальчика бороться с пятигодовалым быком. Мальчик побеждает, но после долгой борьбы. Спустя какое-то время ему вновь предстоит бороться, но уже с восьмигодовалым быком. Схватив его за рога, герой взмахивает им в воздухе с такой силой, что рога остаются у него в руках, а бык падает где-то далеко от него (Н, с. 71).

Отправляясь на ежегодные скачки Усхуртуковых, Карашауай встречает стадо коров, принадлежащих этому роду. Заметив громадного быка, нарт спрашивает пастуха, что это за чудовище. Тот отвечает:

— Схуртукланы уллу къара бугъа деген олду,
Аны къабыргъа узуну юч къулач болады,
Арт омуруу он къулач болады,
Мангылай кенги беш къулач болады, — дегенди, —
Аны ауанасында жюз ийнек салкъын этеди.
Ерюзмек, Сосурукъ, Сибилчи къыш
Атларын асырайла, жазгъа жарау этелле,

Жаз болса уа, келип, ол бугъаны юсюне уруп ойнайла.
Ёрюзмек Къоланны эки ал аягъын
Бугъаны сыртына салады,
Секирип тюшюп сермесе, Сосурукъ
Эки ал аягъын жерден ёрге алады (Н, с. 120).

— Это и есть большой черный бык Схуртуковых,
Ширина его бока — три размаха рук,
Длина последнего его позвонка — девять размахов,
Ширина его лба — пять размахов, — сказал он, —
В его тени отдыхают сто коров.
Ёрюзмек, Сосурук, Сибилчи зимой
Готовят своих коней, выезжают их к весне,
А когда наступает весна, приезжают и играют,
Наезжая конями на быка.
Ёрюзмек заставляет своего Колана (Пегого)
Класть передние ноги на хребет быка,
Соскочив с коня, Сосурук рывком
Отрывает передние ноги его от земли.

В ту же игру с быком вступает и Карашауай, показывая свое превосходство над именитыми нартами Усхуртуковых перед их пастухом: его Гемуда несколько раз перескакивает через быка, затем Шауай, схватив быка за ногу и взмахнув в воздухе, ударяет его оземь (Н, с. 121).

Игра с быком происходит ежегодно, весной, т. е. тогда, когда нарты устраивали большой пир с жертвоприношением *къыркъ бугъа*: речь идет о животном, которое откармливалось именно для ежегодного жертвоприношения, и что перед этим с быком играли; происходило это, по всей вероятности, в дни весеннего равноденствия. Выше уже говорилось, что обряд жертвоприношения быка был зафиксирован у балкарцев В. Миллером и М. Ковалевским, правда, без упоминания об игре. Быка откармливали всем селом от весны до весны (КБФДЗП, с. 109). Бык олицетворял зимнюю стужу, а весенние игрища и последующее его заклатие символизировали победу весны и тепла.

Поэтому тавромахия была не развлечением, как представляется в эпических текстах, а частью целого комплекса обрядов, включавших в себя и тавромахию, и пиршество, и состязания, и пляски на огне — инициации. В целом же все это напоминает карачаево-балкарский карнавальная праздник, проводившийся как раз в дни весеннего равноденствия и посвященный умирающему и воскресающему божеству, которое представлялось в виде небесного всадника на белом коне, одетого в золотую шубу — Голлу. Праздник длился неделю и включал в себя и пир, и состязания в силе и ловкости, песни и пляски, — но и поминки по предкам. Поэтому еще одним отголоском это-

го же праздника является поверье *нар кьопхан* «вставание солнца». То, что сказителям и нам представляется времяпровождением, отдыхом, развлечениями нартов, для предков балкарцев и карачаевцев таковыми вовсе не являлись – ритуалы и обряды для них были важным и очень серьезным делом, предназначенным сохранять порядок в окружающем мире, установленный его Творцам.

Излюбленным развлечением нартов является охота (а не только одним из хозяйственных занятий). Охотятся нарты как пешими, так и верхом. Для одного из сыновей Дебета охота – профессия. В стихотворном переложении на русский язык о нем сказано:

Гу, второй сын Девета, пас отцовское стадо;
Цехни – третий, – ходил со стрелами и с луком,
По горам ходил, по лесам бродил,
Птиц, зверей бил; старика-отца дичиной кормил (КБФДЗП, с. 422).

Нарты – большие любители плясок, и не только ритуальных. О танце пирующих говорится в сказании о том, как женился Рачикау. Поскольку приезжего не пригласили в круг, он верхом врывается в центр круга, и нарты должны в качестве штрафа выставить для него отдельное угощение – девять туш зубров, зажаренных целиком, и огромную чашу бузы (или мясо кобылы) (Н, с. 241).

Случайно попав в плен к эмегенам, Ёрюзмек, Сосурук, Ногай и Алауган спасаются, благодаря хитрости, из глубокой ямы, в которую их посадили великаны. Нарты просят разрешения устроить пляски, чтобы размять кости. Великаны разрешают. Алауган мастерит себе дудку из стебля борщевика, Ёрюзмек – *кьыл кьобуз* (разновидность домбры), со струнами из конского волоса, Сосурук отбивает такт двумя камнями. Вечером, с наступлением темноты к пляшущим нартам присоединяются бесы, а ночью глупые великаны, засмотревшись на это зрелище, упускают своих пленников (Н, с. 225).

Как о замечательных танцорах говорится в эпосе об Ёрюзмеке и его приемном сыне Сосуруке. Встретив в ночном странствии пляшущих чертей, Ёрюзмек присоединяется к ним:

*Ёрюзмек шайтанла бла тепсейди,
«Онгча», – деселе, онг жанына барады,*

*«Солча», – деселе, сол жанына барады,
Бир ариу кьыз да: «Мени ал», – деп кьадалады (Н, с. 111).*

Ёрюзмек с ними (бесами) танцует.
Когда говорят: «Правым ходом», – вправо танцует,

Когда говорят: «Левым ходом», – влево танцует,
Тут одна красавица пристаёт к нему: «Женись на мне».

В другом варианте в роли партнера бесовок-красавиц на их плясках выступает Сосурук, причем, несмотря на всю их ловкость, сначала высмеивает искусство чертей:

— Эй, ишигиз аман болсун, аманла! —
Деди Сосурукъ былагъа, —
Тепсеген алаймы болады, сылыкъла?!
Къарачыгъыз бери! — деп ол башлады,
Ала да сейир этип къарай эдиле (МКН, с. 67).

— Эй, пусть ваше дело не сладится, дрянные! —
Так сказал им Сосурук, —
Разве так танцуют, безобразные?!
Поглядите-ка сюда! — так сказав, начал он (плясать),
И те глядели на него, дивясь.

Более того, не только о нартах говорится, что они любили танцы. В сказании «Сын Созука» упоминаются две собаки старого пастуха: «Эки ити да болгъанды Созукну: бири — Жетер, бири Тутар деп. Сора ол итлери бла ойнап болгъанды. Сыбызгъыгъа уа бек уста эди Созук. Ол Жетер деген ити аякъ бюге, Тутар деген ити уа сюзюлюп бара эди, дейдиле, ол сыбызгъы сокъса» (Н, с. 255) — «Были у Созука и две собаки: одна по кличке Жетер, другая — Тутар. И вот он иногда с ними забавлялся. А играть на дудке Созук был большой мастер. И когда он играл на дудке, Жетер выделял ногами «ножницы» (популярное в темповых карачаево-балкарских танцах мужское па. — М. Д.), а Тутар шел плавным ходом».

Традиционное карачаево-балкарское застолье немислимо как без танцев, так и песен, причем песни исполнялись и исполняются чаще всего мужчинами, пирующими отдельно от женщин (поют и женщины, но гораздо реже; обычная прежде форма совместного пения, представлявшая импровизацию — песенный диалог между мужчиной и женщиной, которая называется «айтыш», ныне почти исчезла). Однако в сказаниях о пении на пирах сведений в эпосе нет. Скорее всего это случайность, поскольку сохранились не только гимны-обращения нартов к богу неба Тейри, богу грозы Элие и богине Умай-бийче, походные песни «Охота на зубров» и «Возвращение из похода», но и несколько отрывков из величальных песен, сложенных в честь того или иного героя. Единственным местом, где их исполняли, могли быть праздники и пиры, о чем и сказано в одном из текстов: славя подвиг Сосурука, нарты на празднике вручают ему «чашу мужества» Агуну и поют сложенную в его честь песню (Н, с. 271).

Из трех десятков музыкальных инструментов, которыми пользовались карачаево-балкарцы, в сказаниях упоминаются немногие. В публикации С. Урусбиева молодой Карашауай, зайдя к Схуртуковым, «увидел висящую на стене балалайку Урызмека (который удивительно хорошо играл) и, не говоря ни слова, снял ее со стены и

заиграл и запел звучным голосом» (КБФДЗП, с. 76). Встреча Шауая с дочерью Ёрюзмека Агундой описана и в другом сказании, но здесь витязь играет не на «балалайке», а на своей дудке (*сыбызгы*). Об искусном музыканте балкарцы и карачаевцы говорят: «Он заставляет инструмент разговаривать». Здесь эта метафора истолковывается буквально. В ответ на предложение Агунды, пригласившей неузнанного ею музыканта в дом, спеть, тот отвечает, что она все поймет по звукам дудки, и выпевает на ней насмешливую песенку. Поняв ее смысл, Агунда дает ему остроумный ответ, т. е. здесь описан своеобразный *айтыш* (импровизация) (Н, с. 150).

Игра батыра-шамана на дудке описана именно как искусство завораживающее: «*Къарашауай, факъыра кийимле кийип, акъ суюкден этилген сыбызгысын алып, нарт элдеде айланнганды. Ол сыбызгы согууп тебиресе, агъачда къанатлыла, жаныуарла тохтап тынгылагъандыла. Сыбызгыны ариу тауушу нарт элдеде эшитилгенди*» (Н, с. 148) — «Карашауай, одевшись в нищенскую одежду и взяв с собой сделанную из белой кости дудку, бродил по нартским селениям. Когда он начинал играть на ней, птицы и звери в лесах слушали, застыв на месте. Прекрасные звуки дудки были слышны (в окрестных) селениях нартов». В другом варианте уточняется, что дудка была из слоновой кости и досталась Шауаю от отца, Алаугана (Н, с. 149).

На этом же инструменте любят играть и пастух Созук, и рыболов Бёдене, отец Рачикау:

*Мараучу садаггы гитче Бёденени
Бойнунда, дейди, о-хоу,
Жез сыбызгысы гитче Бёденени
Къолунда, дейди, о-хой* (Н, с. 311).

*Охотничий лук маленького Бёдене
За спиной (на шее), говорят, о-хоу,
Дудка из желтой меди у маленького Бёдене
В руках, говорят, о-хой.*

Эти два инструмента — домбра и дудка — и были, вероятно, самыми популярными. Но, учитывая, что систематическое собирание карачаево-балкарского эпоса началось с большим опозданием (конец 50-х годов), вполне возможно, что утраченные тексты внесли бы поправки в этот вывод.

Нарты в карачаево-балкарском эпосе живут полнокровной жизнью, и в ней, полной тревог и опасностей, приключений и подвигов, труда и забот, искусство — танец, пляски, песни величальные и походные, гимны-обращения к божествам, музыка — занимает свое, особое место.

Об изготовлении каменных изваяний в честь богов или героев, предков, свойственном древним и средневековым тюркским

племенам, в нартских сказаниях не говорится. Но в примечаниях Е. З. Баранова к балкарским сказкам (1897), на основе распросов информаторов, сообщается: «По преданиям горцев, за несколько сот лет до нашего времени в честь эмегенов перед их изваяниями приносились жертвы, чтобы расположить их к людям. По народному поверью, в настоящее время эмегенов в горах нет: они переселились куда-то за море» (КБФДЗП, с. 169–170). Здесь, как и в эпосе, смешаны представления об эмегенах, как мифологических существах, духах предков, которым поклонялись, и представления об иноплеменниках, изображенных в виде великанов.

БОЛЕЗНИ

О недугах на протяжении всего эпоса говорится редко, что и понятно — речь о народе богатырей, людях несокрушимого духовного и телесного здоровья. У нарттов, даже играющих в сказаниях третьестепенную роль, нет каких-либо увечий. Если же о недуге сообщается, то мельком.

О младшем из сыновей Дебета — Созуке (Соджукке, Созукку, Сесюмеке) сказано, что в юности он был помешанным — целыми днями, сидя на земле, он раскладывал камешки и угольки, говоря всем, что пасет овец (Н, с. 255). Согласно другому сказанию, Соджук помешался после того, как его любимая сестра убежала с рыбаком Бёдене (Н, с. 322). Ёрюзмок излечивает от слепоты некоего мудрого нарта по имени Хайырсюле, помазав ему глаза желчью козла, принадлежавшего убитому Ёрюзмеком великану (Н, с. 233). Сатанай-бийче лечит больных снадобьями из лекарственных трав (Н, с. 243).

Из всех главных героев эпоса только об их вожде Ёрюзмеке дважды говорится, что он сильно заболел, но названия болезней не приводятся. В одном случае Сатанай обнаруживает его, лежащего без сил, в большой пещере, в горах, при помощи волшебного предмета (жек), который показывает его владельцу все, что он пожелает (Н, с. 244). В другом случае, Ёрюзмок заболевает после возвращения из похода непонятной болезнью, от которой его не может спасти даже Сатанай-бийче, и только блюдо из золотой рыбки, добытой Сосуруком, помогает ему поправиться (Н, с. 257). Целыми днями лежит в навозной куче нарт Нёгер, правда, только притворяясь больным, говоря, что таким способом лечится от ревматизма (Н, с. 344).

Болеет и враги нарттов — эмегены. Старый великан говорит Ёрюзмеку, что своих больных они в прежние времена укладывали на подстилку из соломы и веток, под голову клали камень, а лучшими лекарствами им служила теплая человеческая кровь и бульон из человечины (Н, с. 232). Волшебный жезл, изготовленный Дебетом, насылает на эмегенов болезни, от которых они мрут, а нарттов этот жезл, наоборот, излечивает (Н, с. 384).

Подробнее говорится в эпосе об эпидемиях. Вероятно, это отзвуки реальных бедствий, перенесенных предками балкарцев и карачаевцев. Большей частью эти упоминания встречаются в сказаниях, образующих окончание эпоса. В сказании о Созаре говорится: «Гезоховых было 60 всадников. Они от болезни все вымерли, осталась одна беременная женщина» (КБФДЗП, с. 262).

Как уже отмечалось выше, причиной исчезновения нарттов с лица земли (по второму варианту) стала какая-то страшная эпидемия. В сказании «Воскресение нарттов» поясняется: «Мен эшитгеннге кёре, нартла эмеген мыллыккладан жайылган ийисли, чирик аурууладан кырылып тауусулгандыла» (Н, с. 440) — «Как я слышал, нартты погибли от зловонных, гнилых болезней, которые распространились от трупов (убитых нарттами) эмегенов».

То же самое в другом тексте: «Кырылган эмегенлени мыллыктары бир бёлек кюнден, чирип, дунияны аман ийис алганды. Андан нарт элге кыра ёлет киргенди. Кырылган ауруп, башлары тели айланп, юч кюнден кёп жашамай, кырылып башлагандыла» (Н, с. 442) — «Через несколько дней, когда трупы погибших эмегенов сгнили, всю окрестность охватило зловоние. Тогда в нартских селениях началась черная холера. Животы у них сводило, головы кружились и, не прожив и трех дней, заболевшие гибли».

ЧАСТЬ IV

ЭПОС И МИФОЛОГИЯ

ФЕТИШИЗМ И «ВНЕШНЯЯ ДУША»

В эпосе балкарцев и карачаевцев сохранились достаточно ясные отголоски фетишизма — «поклонения неодушевленным предметам, которым приписываются сверхъестественные свойства. Фетишами могли быть любые предметы — камни, палки, деревья, в том числе и предметы, созданные человеком» (АС, с. 463). Почитание растительных фетишей в Балкарии было отмечено русскими учеными В. Миллером и М. Ковалевским даже в XIX в., как и у осетин. В 1884 году они записали рассказ о волшебной ореховой палке балкарских князей Абаевых, которая обеспечивала им благополучие и удачу во всех предприятиях. В свою очередь, она досталась им «в качестве выкупа от ее прежнего владельца, осетина Элеу, попавшего в плен к балкарцам во время неудачного набега» (КБФДЗП, с. 108).

Круг фетишистских представлений карачаево-балкарцев, разумеется, во много раз шире, чем то, что зафиксировано в их эпических сказаниях, включая в себя как сведения, непосредственно переданные информаторами-старожилами, так и различные реминисценции древних верований в других жанрах фольклора. Ценность сведений, сохранившихся в эпосе, в том, что зачастую только нартские сказа-

ния позволяют прийти к разгадке тех или иных поверий (и наоборот). Иногда же они уникальны, и без них наше знание карачаево-балкарской языческой религии и мифологии было бы неполным.

Элементы фетишизирования проглядывают, в первую очередь, в описании оружия, поскольку нарты — воины и основное их занятие — война. Так как нарты, по эпосу, являлись первыми людьми на земле, то и предметы, созданные ими, рассматриваются как первопредметы, обладающие особыми качествами, тем более, что большей частью они созданы богом кузни и прародителем нартов Золотым Дебетом. О них сказано:

*Къылычлары ташланы, сапынныча, кесгендиле,
Окълары уа Минги Таудан ётгендиле.*

*Кюбелернн къылыч алмагъанды,
Садакъ окъ да андан ёткуп болмагъанды (МКХПЧ, с. 27).*

*Мечи его рассекали камни, словно мыло,
А стрелы его пробивали Минги Тау.*

*Панцири его меч не брал,
И стрелами их пробить было невозможно.*

Особо эпос выделяет боевые качества меча предводителя нартов Ёрюзмека; как уже говорилось выше, Дебет нашел младенца Ёрюзмека, когда он выпал из разбившейся при ударе о землю кометы. «Кузнец Дебет расплавил оба куска камня, упавшего с неба, и получил железо. Из него он выковал прославленный среди нартов меч-сырпын, который мог вытягиваться на длину нескольких размахов рук, и отдал его Ёрюзмеку, чтобы он сразился с врагом нартов Кызыл Фуком. А из остатков небесного железа кузнец Дебет, изготавливая для нартов мечи, стрелы и другое оружие, добавлял понемногу к земному железу. Потому и было таким прочным оружие, выкованное Дебетом» (МКХПЧ, с. 30).

Кроме отзвуков представлений о небесном, божественном происхождении вождя, эпос сохранил в этом сказании и память о древней стадии железного века, когда для выплавки металла использовалось именно метеоритное железо. Меч Ёрюзмека, как и он сам, имеет небесное происхождение. Это меч-фетиш, он обладает своим нравом. Когда на званом пиру, куда Ёрюзмека приглашают сторонники убитого им Кызыл Фука, чтобы напоить и убить богатыря, его просят показать свой меч, нарт отвечает: «Я должен вас предупредить, что мой сырпын имеет то свойство, что если раз выйдет из ножен, то уже не войдет обратно даром!» (КБФДЗП, с. 86). То же самое говорится об оружии других нартов. Меч Алаугана, выкованный его отцом Дебетом, блещет в бою, как молния, его удары гре-

мят, как гром, он сам собой поднимается в руке нарта на эмегенов (КБФДЗП, с. 425–426).

По совету колдуньи Байрым-кызы Алауган добывает себе меч нартов, хранящийся в черном сундуке; он выкован из железа, добытого на горе Налмас-тау (Алмазная гора). Меч по желанию владельца вытягивается на огромное расстояние, но может и сжаться до крошечных размеров, так что Алауган носит его под пяткой, сложив всемеро. Ничто не может устоять перед ним, даже горы и скалы меч рассекает легко, словно курдюк.

Эпос никогда не жалеет слов, доходя до описания оружия. Перед решительным сражением с великанами-эмегенами нартские старцы отправляют несколько человек к своему прародителю Дебету, живущему отрешенно в кузнице, с просьбой выковать для них особый меч:

*Аллай кылыч ишлетигиз Дебетге:
Ауурлугъу доммай тенгли болгъан,
Узунлугъу узун болгъан тау кьолдан,
Кенглиги уа кенг болгъан чана жолдан (МКХПЧ, с. 55).*

Такой меч закажите Дебету:
Весом равный весу зубра,
Длиною – длиннее горного ущелья,
Шириною – шире санного пути.

Меч закаляют в море; пробуя его, Дебет одним ударом рассекает высокий утес. Со словами: «Пусть он будет для врагов подобен молнии!» – кузнец передает его нартам. Конечно, и в данном случае, где скорее можно говорить не о фетишизации меча, а лишь о его гиперболизированном описании, и во всех других случаях действие оружия уподобляется действию стихийного явления, оружие наделяется его мощью – в большинстве случаев молнии.

Прочее оружие нартских богатырей также чудесного происхождения. Например, кольчугу для Карашауая сделал змей (КБФДЗП, с. 180). Соотнесенность образа змея и дракона с подземным миром, а тем самым с рудой, не вызывает сомнений (Успенский, с. 144–148). Видимо, по этой причине и приписывается змею изготовление кольчуги для богатыря, вскормленного, согласно этому сказанию, молоком дракона.

Связь оружия и его владельца-нарта мыслится неразрывной. Нарт Чюерди, перед тем, как отправиться в странствия, оставляет брату стрелу, сказав: «Если я погибну, с этой стрелы закапает кровь. Если же буду жив, с нее будет капать молоко» (КМФ, с. 58).

Кроме оружия, нарты владеют и различными талисманами. Так, Чюелди, оставшись сиротой, находит приют у братьев матери. Те, как сказано в тексте, «чтобы никто не мог прижать его ребра к земле», т.е. одолеть в схватке, сделали тилсим (от арабского «тилсам» –

талисман, чародейское изображение), прикрутив его проволокой к запястью мальчика. Пока оно с ним, эмегены не могут одолеть нарта (МКХПЧ, с. 46).

Но описываются и другие сокровища, отношение к которым героев эпоса напоминает отношение к общественным фетишам. Таков, например, волшебный бочонок Агуна. На пиру нартов в большом доме Аликовых, каждый рассказывает о своем наиболее замечательном подвиге. «При этом у них был бочонок «агуна», который наливался до половины питьем, и если рассказ был правдив, то после рассказа этот бочонок сам собой наполнялся и три раза переливался через край (КБФДЗП, с. 81). Одно замечание: название волшебного предмета (*кишилик аякъ*) правильно переводится не как «бочонок», а как «чаша (или кубок) мужества». Ту же роль — определять правдивость рассказа — играют в эпосе осетин чаша Уацамонга, и кадка с белым вином — в эпосе адыгов. На почве карачаево-балкарского языка термин объяснения не нашел. Возможно, он как-то связан с именем божества-покровителя виноградарства и виноделия Агуна, почитавшегося в Западной Грузии (МНМ, т. 1, с. 36). Но в какое время и как он был заимствован — если это так — сказать затруднительно.

В том же доме Аликовых висит на цепи громадный котел нартов, в котором можно сварить за один раз мясо сорока быков. Согласно одному из сказаний (переложение на русский язык осуществлено еще до революции), котел достался нартам благодаря Алаугану. Преследуя эмегенов, он встречает красавицу-великаншу и берет ее в жены. Верный Гемуда осуждает решение нарта, и когда хозяин сажает на него громадную красавицу, под тяжестью которой стальной хребет Гемуды сгибается, как лук, говорит Алаугану:

Чем хребет мой сломать под эмегеной,
Ты меня нагрузи дорогой добычей, —
Тем котлом с сорока медными ушками,
Что старик-эмеген в пещере спрятал.
В тот котел и мяса класть не надо:
Лишь водой налить да огонь разложить, —
Сорока быков наполнится он мясом (КБФДЗП, с. 427).

Загадочен предмет, о котором упоминается только в двух текстах — жек. Иногда, впрочем, говорится, что это был не предмет, а некая сила. Из контекста и кратких пояснений сказителей сделать определенный вывод трудно.

Колдунья Байрым-кызы, давая Алаугану совет, как спасти отца и братьев, которых великанши утащили в подземелье, говорит: «...если ты всего этого не сделаешь, они при помощи жека съедят тебя». Сказитель пояснил: «Жек — это сила, до которой не может додуматься ум человека, творящая все мощью воздуха». Эта сила находится в руках девушек-великанш. Но в сказании «Поход на Тихтенген» вещая Сатанай-бийче при помощи жека извещает ушед-

ших в поход нартов о том, что в их отсутствие эмегены увели в плен женщин и детей, и угнали скот нартов. Примечание второго сказителя: «Это означает, что она дала знать нартам по воздуху или силой внушения» (Н, с. 408). К сожалению, более подробно собиратели информаторов не опросили.

Жеками в мифологии балкарцев и карачаевцев именуются и карлики, обитающие в лесах, живущие племенами. На зиму они уходят под землю. Несмотря на малый рост, изображаются как существа сильные и добрые. По одному из вариантов сказания о рождении Сосурука именно жеки закалили в сталь тело рожденного камнем богатыря и вырастили его, по просьбе Сатанай-бийче.

В мифологии волжских татар «шке» означает «гнома, старика маленького роста, обитающего под корнями деревьев. Термин считается заимствованным из марийского, где *шига* или *шика* имеет значения «леший; гном» (Ахметьянов, с. 48). Оттуда же, видимо, и карачаево-балкарский термин *жек* «карлик, гном», заимствованный в эпоху каких-то тюрко-угро-финских контактов. Слово «жекбаш» означает «ветреный, легкомысленный». Может быть, в древности эти гномы мыслились как недобрые духи, вселяющиеся в человека, и побуждающие его к разным опрометчивым поступкам. Имеет ли все это отношение к волшебной силе (или предмету) «жек», неясно.

Упоминаются в эпосе и просто бытовые предметы, обладающие магическими свойствами. Таково полотенце, принадлежащее жене врага нарта Ачемеца — Кубы: когда она трет израненное тело мужа этим полотенцем, пули сыпятся из него как град. В другом варианте Куба исцеляется при помощи черного оселка. Таковы ножички Тауаса — стоит ему бросить их на землю, как ножички превращаются в юношу и девушку, его слуг, и т.п.

В одном из сказаний присутствует мотив живой и мертвой воды. Они находятся в двух бочках, в замке эмегенов, захвативших в плен многих нартов. Во время единоборства силач эмегенов и Сосурук пьют из них, — одна увеличивает силу, другая убавляет. Пленная нартская девушка меняет бочки местами и эмеген, ослабев, уступает победу нарту (МКНТ, с. 113).

Чудесные предметы, которыми владеют враги нартов, чаще всего связаны с представлением о «внешней» душе. Так, нарт Сосурук не может отрубить голову эмегену, которого он хитростью и волшебством заморозил в лед, пока не приносит, по совету самого же эмегена, его меч или шашку. Эмеген, давая такой совет, надеется, что его меч-самосек погубит нарта, но тот осторожен, и открывает сундук, в котором хранится оружие великана не руками, а длинной жердью (КБФДЗП, с. 176).

Отчетливо выражен взгляд, согласно которому душа может находиться в каком-либо предмете, в сказании о том, как юный Ачемез отомстил Кубе (Хубуну) за гибель своего отца Ачея. Прельщенная красотой и молодостью нарта жена Кубы оживляет его, брошенного Кубой во дворе дома. Когда он приближается к комнате, в которой лежит его враг, Куба просыпается, дрожа от страха:

— Никого здесь нет, — успокоила его жена, — а если он здесь,

то ничего тебе не может сделать: там, в огромном сундуке лежат двадцать сундучков, вложенных один в другой, и в последнем, двадцатом сундучке лежит тот черный нож, который один грозит тебе смертью (КБФДЗП, с. 30). В другом варианте сказания душа Хубуна находится в «гиде, висящей над дверью» (гида — обоюдоострый боевой топор). Смерть Хубуна наступает в тот же миг, как Ачемез прикасается к секире (КБФДЗП, с. 56).

Очень часто мотив «внешней души» встречается в карачаево-балкарских сказках, там этой внешней душой обладают и положительные герои. По мнению Джеймса Фрезера, появление подобных представлений связано со взглядом, согласно которому предпочтительнее на случай опасности иметь душу не «в себе», а в каком-либо тщательно спрятанном предмете. Вероятно, существовали и какие-то магические ритуалы «перенесения» ее в эти предметы (Фрезер, с. 654). Возможно также, что это вызвано вообще появлением самого понятия о душе, мыслившейся в ту отдаленную эпоху как нечто материальное, как, скажем, и мысль. То, что внешней душой наделяются в основном враги нарттов, видимо, призвано лишний раз подчеркнуть их коварство. Но и кроме того, если источник силы и мужества богатырей-нарттов — в них самих, сила и мужество их врагов — вне их, чем еще раз подчеркивается превосходство человеческого начала, космизирующего, упорядочивающего мир, над силами тьмы и зла, разрушающими его.

ТОТЕМИЗМ

В самом общем виде тотемизм (на языке североамериканских индейцев оджибве «от-отем», букв. «его род») определяется как «одна из ранних форм религии, суть которой — вера в сверхъестественное родство между человеческими группами (родами) и животным и растительным миром» (АС, с. 448). Ю. И. Семенов считает, что следует различать две формы этого явления — раннюю, когда тотемизм — почитание животного или птицы — является способом, которым человеческий коллектив осознает свою общность, и более позднюю, религиозную, «когда на первоначальное его ядро насплоились новые моменты», когда появляется вера в тотемистических предков. Эти предки, происшедшими от которых считают себя члены рода, обычно рассматриваются как «существа, которые являются одновременно и людьми, и животными (растениями)» (Семенов, с. 336).

Заслуживает внимания точка зрения Р. З. Тилова (устно), согласно которой тотемизм появился в результате забвения смысла первых имен. Первые имена, которыми люди стали наделять друг друга — и это логично и убедительно — были «звериными» или «растительными» — скажем, Тигр, Кабан, Тополь, Выдра, Олень и т.д. Чем больше времени проходило от момента смерти основателя рода, тем больше забывалось, что это был человек. Образ прародителя

все более мифологизировался, и, в конце концов, рассказы о нем стали пониматься как мифы о прародителе или прародительнице, имевших облик животного, птицы или растения, а стало быть, появились представления о родстве человеческих групп с теми или иными животными или растениями. Если Р. З. Тилов прав, — что вполне вероятно, так как сторонники традиционной точки зрения никак не могут объяснить причину появления тотемизма, видя ее в сознательном желании первобытных людей закрепить в памяти понимание своей общности — тотемизм надо рассматривать как вторую стадию развития культа предков.

Поскольку карачаево-балкарцы в настоящее время исповедуют одну из мировых религий — ислам, а их ближайшие предки — северокавказские аланы, асы, болгары еще в X в. приняли христианство под влиянием Византии, впоследствии ассимилированное вновь окрепшим язычеством, трудно ожидать, что тотемистические верования сохранились в их фольклоре в столь явном и архаичном состоянии, чтобы о них можно было бы говорить как об отдельной части их духовной культуры. Это только отголоски некогда обширного, по всей видимости, мира тотемистических мифов, чаще всего — следы почтительного отношения к тому или иному зверю или птице, их покровительство герою, его перевоплощение в животное или птицу и т.п.

Отчетливые следы оставило в нартском эпосе балкарцев и карачаевцев почитание волка. В первую очередь оно связано с циклом сказаний о предводителе нартвов Ёрюзмеке. Согласно одному из них, родоначальник народа богатырей-нартвов, бог кузнечного дела Золотой Дебет, отправившись в горы за рудой, заночевал в пещере. Неожиданно небо прочертила яркая комета (*къуйрукълу жулдуз* «хвостатая звезда») и со страшным грохотом упала далеко в горах. Прибыв туда, Дебет увидел, что звезда, расколовшись на две части, лежит на дне горного озера, высохшего от ее жара. Между обломками сидел мальчик-богатырь и сосал молоко волчицы. Вокруг, дивясь на эту картину, стояли звери и птицы со всей округи. Старый орел рассказал Дебету, что мальчик вывалился из нутра кометы при ее падении. Волчица подошла к нему, чтобы съесть, но мальчик одолел ее.

Дебет взял мальчика с собой, а по пути заехал к пастухам, которые сказали ему: «У тебя и так 19 сыновей. Зачем тебе еще и этот волчий выкормыш, отдай его нам. Всосав волчьего молока, он породнился с волками, и теперь они не будут нападать на наши стада — если мальчик будет жить с нами». Дебет оставил мальчика бездетной чете (*Усхуртуку* и *Асенеи*). До повзреления, говорится в сказании, он пас овец и его звали *Бёрю эмчек* «Волчий питомец».

Иначе рассказывается о появлении Ёрюзмека среди нартвов в другом тексте. Дебет отправляется во главе богатырей (скорее всего, своих 19 сыновей) в дальний путь. Поскольку песня целиком не сохранилась, причина их поездки неизвестна. Можно только предположить, что целью ее был поиск жен для 19 братьев — родоначальников нартского народа:

Орайда, бара, жорта кетдиле, жолда уа была сейирден ёлдюле:
Орайда, бир жашчыкъ да бир бёрюню эме тургъанын кёрдюле.

Орайда, ол бёрю да ычхыналмай бу жашчыкъны къолундан,
Орайда, нарт аскери тохтап къарай эди бара тургъан жолундан.

Орайда: «Жашчыкъ, кимсе, не адамса?» —
деп да соргъан эди нарт Дебет.

Орайда: «Ёрюзмекме, мен а ёксюз ёсгенме,
Орайда, сабийликден бёрю сют ичип ёсгенме.

Орайда, атам кимди, анам кимди — танымайма, билмейме,
Орайда, жер-жерледе излейме да, адам халы кёрмейме» (Н, с.54).

Орайда, ехали, скакали они, в пути чуть не умерли от удивления:
Орайда, увидели они, что какой-то мальчик сосет молоко волчицы.

Орайда, та волчица не могла вырваться из рук этого мальчика,
Орайда, войско нартвов, остановившись, смотрело на них.

Орайда: «Мальчик, кто ты, что за человек?» —
спросил нарт Дебет.

Орайда: «Ёрюзмек я, вырос сиротой я,
Орайда, с малых лет рос, питаюсь волчьим молоком.

Орайда, кто отец мой, кто мать моя — не знаю их, не ведаю,
Орайда, повсюду ищу и не нахожу людского следа».

Будущий предводитель нартвов, сын звезды, вскормлен молоком волчицы, т. е. священного животного, которое, естественно, мыслится как покровитель людей и их защитник от всякой нечисти. В одном из текстов говорится: «Бёрю уа шайтан къозлагъан заманда шайтанны баласын алып къачады. Элтип, бир жерде ашайды» (МКХПЧ, с. 150) — «Волки, когда бесовки рожают, уносят их детёнышей. Потом съедают их в каком-нибудь месте». Прямой иллюстрацией к этому поверью служит одно из сказаний, повествующее о встрече Ёрюзмекса с бесами, пляшущими вокруг костра, в безлюдном месте (известно около десятка вариантов этой песни). Ездит Ёрюзмек в накинутой на плечи волчьей шубе.

— Иш къолай болсун, аманла!

— Сау бол, сау кел, Ёрюзмек!

Юсюнгдеги желпегей, желпегейни къоймасанг, — дейди, —

Бизни мында тапмазса, — дейди.

— Терк кьорагъыз, аманла, бёрю тонум не этеди?

Желпегейни тешгенди, тойларына киргенди, дейди (Н, с.116).

— Пусть спорится ваше дело, никчемные!

— Спасибо, добро пожаловать, Ёрюзмек!

На тебе накидка, если накидку не сбросишь, — говорят, —

Нас здесь не найдешь, — говорят.

— Скорой гибели вам, никчемные,

Чем вам мешает моя волчья шуба?

Накидку сбросил он, в пляску их вступил, говорят.

Тотем столь ненавистен чертям и внушает им такой ужас, что они не осмеливаются даже произнести слово «волк» или «волчья шуба». В других вариантах они говорят, указывая на нее: «Сначала сбрось то, что на тебе». В том варианте, где Ёрюзмек пляшет с бесовками, не снимая шубы, те взвизгивают, когда развевающиеся ее полы случайно касаются их. Один из вариантов этого сказания был рассмотрен А. З. Холаевым, который заметил, что шуба, вероятно, спасала Ёрюзмека от действия чар нечистой силы, что, на наш взгляд, ошибочно, поскольку сам исследователь приводит далее упомянутое выше поверье о том, что волки съедают новорожденных бесенят. В цитированном здесь варианте Ёрюзмек танцует с бесовками без шубы; есть сказание, в котором он снимает по требованию чертей и меч. Да и то, что он танцует в шубе, не останавливает женолюбивого нарта в стремлении взять в жены одну из красавиц.

Приводит А. З. Холаев и данные из языческой обрядности балкарцев и карачаевцев, свидетельствующие о бытовании у них культа волка, например, применение в качестве оберега волчьих клыков (Холаев, 1974, с. 30). «При заболеваниях кожными болезнями подвешивали волчьи астрагалы. Бытовало поверье, «что отданная в руки вора волчья жила вызывает судороги различных частей тела», помогая тем самым обнаружить его. «От этого поверья сохранилось выражение: «Кьолунга бёрю сингир берге эдим» — «Дать бы тебе в руки волчью жилу» (Биджиев, с. 116).

Избегая поединка с Ёрюзмеком, небожитель Фук улетел на небо, где у него был стеклянный дворец. По его воле дожди в стране нартвов прекратились, не рождались дети, не жеребились кобылы, не плодились стада. Следуя совету нартских колдуний, богатырь взлетает на небо. Колдуны предупреждают его, что дворец Фука охраняют 9 рысей и 9 волков, и что он не сможет одолеть небожителя, если не снимет с рысей шкуры и не наденет на себя. Богатырь так и поступает — убивает рысей, подвешивает их шкуры к поясу, а затем побеждает Фука. Но волки не трогают Ёрюзмека, и он также не трогает их (Н, с. 96). В песне «Нартский праздник «Голлу» Ёрюзмек, отправляя молодых нартвов на охоту, велит им оставить долю старому волку — предводителю стаи (Н, с.112).

О магических свойствах волчьей шубы Ёрюзмека говорится и в

другом сказании. Как представитель и глава рода Усхуртуковых, Ёрюзмек враждебно относится к соперничающему роду Аликовых. Мстя за смерть нескольких братьев от руки Ёрюзмека, остальные сыновья Алаугана приглашают его на пир, чтобы отравить. Когда эта хитрость им не удастся, они подрезают подпруги, чтобы, когда он упадет с коня, расправиться с ним силой оружия. Однако, когда Ёрюзмек садится в седло, рукава его накинута на плечи волчьей шубы вдруг намертво обхватывают подпруги, скрепив их так, что Ёрюзмек ничего не заметил и спокойно уехал домой (Н, с.124).

Тотемное происхождение мифологического образа волка в эпосе явствует еще и из того, что этот образ связан не только с Ёрюзмеком, но и со всем нартским родом. В гимне древней богине материнства Умай-бийче, создание которого народ приписывает нартам, говорится:

*Нарт улулары — Тейри кьуллары,
Нарт улулары — жигит балалары,
Нарт улулары — бёрюд аналары,
Бек суйгенлери — Умай-бийчеди (Н, с.378).*

*Нарты — слуги Тейри,
Нарты — его смелые дети,
Нартов праматерь — волчица,
Их любимица — Умай-бийче.*

Волчьим молоком вскормлен вождь нарттов; волчица названа «матерью нарттов»; шуба из волчьих шкур обладает волшебными свойствами; волки признаются существами, истребляющими нечистую силу; волчьи клыки, астрагалы, шерсть и жилы используются в качестве оберегов и в судебной обрядности. Все это в совокупности заставляет нас прийти к выводу, что волк, несомненно, являлся одним из главных тотемов балкарцев и карачаевцев.

Другое животное, о котором можно уверенно сказать то же самое — чернобурая лиса. «Примечательно, что вплоть до 1940-х годов почти в каждом балкарском доме можно было найти пучок шерсти чернобустрой лисы как признак добродетели и изобилия, — писал А. Ж. Будаев. — Считалось, что чем больше пучок, тем больше изобилия, богатства в доме. Такое понятие о чернобустрой лисе, как нам известно, сохраняется у балкарцев и по сей день» (Будаев, с. 176).

Алауган, отправившись на поиск невесты, встречается коварного Ширдана вместе со своими братьями-нартами. Убив на охоте чернобурую лису, они спорят, кому должна принадлежать ее шкурка. Далее следует примечательная речь Алаугана:

*— Бу къара тюлкюню нек ёлтюргенсиз? Къылычбий къабакъда хантус
сюзюп иче тургъанлай кёргенем, — дегенди.
— Кет, кет, эл алдагъан, жер жалагъан, аман Шырдан!*

Дунияда адам излеп тапмагъан къара тюлкюню ёлтюргенсиз!
Бу болгъан жерде да байлыкъ кюймейди!
Бу болгъан жерге да, ой, ач кирмейди,
Ой, адам излеп тапмагъан къара тюлкю! (Н, с. 92).

— Зачем вы убили эту чернобурую лису?

Я увидел это, когда сидел в селении Кылычбиево,

цедя пшенный суп, — сказал (Алауган). —

Эх ты, всех обманывающий, землю лижущий (т.е. подлый) Ширдан!

Вы убили чернобурку, которую все ищут и не находят!

Там, где она, богатство не сякнет (букв. «не горит»)!
Там, где она, голода не бывает!

О, чернобурая лиса, которую все ищут и не находят!

Если образ предводителя нартв Ёрюзмека прочно связывается с волком, то образ его жены Сатанай-бийче — с чернобурой лисой. Встретив однажды на охоте белую олениху, нарт начинает ее преследовать, но та, ускользнув от погони, скрывается в белом замке, где оборачивается в красивую женщину, хозяйку замка. Она бранит Ёрюзмека, но все же прячет его, когда является ее муж, великан огромного роста и силы. Великан не трогает Ёрюзмека, велев ему приготовить ужин из принесенного им с охоты оленя. Ночью нарт, весьма равнодушный к женскому полу, не может уснуть — жена эмегена трижды высовывает из-под одеяла ногу, от сияния которой в доме становится светло, как днем. Эмеген, разгневанный тем, что Ёрюзбек, ворочаясь, не дает ему уснуть, ударом войлочной плети превращает его в охотничьего пса.

Вещая Сатанай, проведая о несчастье, постигшем ее мужа, обернувшись чернобурой лисой, является к замку. Ёрюзбек, обращенный в собаку, начинает ее преследовать. Отдалившись от замка, Сатанай-бийче принимает свой прежний облик и научает мужа спасительной уловке. Прокравшись в спальню эмегена, Ёрюзбек крадет волшебную плеть, и, хлестнув себя ею, вновь становится человеком (Н, с. 205).

В эпосе весьма подробно описывается и подчеркивается магическая сила, которой наделена Сатанай-бийче. Ее именуют вещей, чародейкой, оборотнем, колдуньей и т. п. Но способности ее к оборотничеству иллюстрированы только в этом случае — ни в какое другое животное или в предмет она больше не оборачивается.

Есть основания утверждать, что еще одним тотемом древних карачаево-балкарцев был орел. Остановимся на некоторых моментах сказания «Сосурук в подземном мире». Нарт Сосурук, сброшенный завистливыми братьями в пропасть, встречается на ее дне женщину, у которой спрашивает совета, как выбраться наверх. Она советует дождаться того момента, когда возле пропасти будут проходить два гигантских барана — один белый, другой черный, вечно бьющихся между собой. Если Сосурук сможет ухватиться за рог белого бара-

на, тот рывком выбросит его наверх, если же, промахнувшись, схватится за рог черного барана, тот зашвырнет его в нижний мир. Со-сурук промахивается и попадает в нижний мир, где спасает птенцов гигантской орлицы от страшного дракона, каждый год пожиравшего их (по совету жителей нижнего мира, которых он избавил от эмегена, преградившего течение реки, требуя дани людьми). Благодарная орлица, не зная, как обласкать богатыря, несколько раз проглатывает и извергает его, и с каждым разом нарт становится сильнее и краше. Затем она поднимает его в средний мир (Н, с. 260).

Два барана, проходящие по краю пропасти, соединяющей средний мир с нижним — вероятно, олицетворения дня и ночи, света и тьмы. Орлица, наделяющая нарта еще большей силой и красотой — вероятно, отзвук тотемистических представлений, точнее, обряда инициации, тесно связанного с ними, когда юношей, достигших совершеннолетия, заставляли пройти через изображение животного-покровителя, после чего они считались взрослыми членами рода. И здесь мы снова должны отметить связь тотемизма и культа предков — юноши как бы рождаются вновь; неслучайно речь идет именно об орлице.

В упомянутом уже сказании о вражде Ёрюзмека и небожителя Фука, нарт, чтобы взлететь на небо, по совету Сатанай-бийче или нартских колдуний, влезает в жерло старинной пушки Аликовых и после выстрела попадает во дворец Фука; в другом варианте фигурирует не пушка, а кузнечный мех, и богатыря поднимает в небо ветер, поднятый при раздувании меха. Но в наиболее архаичных вариантах Ёрюзбек надевает орлиные крылья (Н, с. 168–177). Известная параллель к этому имеется в одном из сказаний цикла Алаугана. Чтобы спасти своего отца Дебета и младших братьев, Алауган вынужден жениться на дочери колдуньи Байрым-кызы, и по ее совету обзаводится черным мечом нартвов. Кроме того, он добывает оперение птицы *Таурус* — по объяснению сказителя, это был сказочный двуглавый орел. В ее оперении он уничтожает целое войско крылатых эмегенов и освобождает отца и братьев (Н, с. 16–20). Слово *Таурус* объяснения пока не имеет. Но вполне возможно, что оперением этой птицы воспользовался и Ёрюзбек, чтобы взлететь на небо в погоне за Фуком.

Заслуживают внимания сведения о почитании еще одной птицы, сохранившиеся в эпосе, — черной вороны. В гимне, с которым нартты обращаются к богу молнии и покровителю воинов Элии, ворона названа спутником божества и его вестником. На страну нартвов со стороны Эдиля — Волги — надвигается какой-то могущественный враг. Песня заканчивается словами:

*Нарт батырла къзаутдан къайтырламы, Элия?
Нарт элине тынчлыкъ келип, солурламы, Элия?*

*Къара къаргъа жол нёгерлик этерикди, Элия!
Хапар берге санга айланып кетерикди, Элия! (Н, с. 380).*

Нартские батыры из битвы вернутся ли, Элия?
Народ нартов, обретя покой, отдохнет ли, Элия?

Черная ворона будет спутником нашим, Элия!
С вестью к тебе вернется, Элия!

В сказании «Поход нартов на Тихтенген» нарты, вернувшись из дальней страны, обнаруживают, что их женщины и дети угнаны в плен, в их селениях никого нет. Не зная, кто это совершил и где искать родных, богатыри подъезжают к Нартскому камню, стоящему у входа в одно из селений. Сидящая на камне ворона каркает, обернувшись в ту сторону, куда ушли со своей добычей враги. Нарты отправляются в путь и освобождают пленников (Н, с. 409). Крик вороны с белой отметиной предвещал, по понятиям балкарцев и карачаевцев, удачу. Вильгельм Прёле, венгерский ученый, записал в 1913 году карачаевское поверье: «Если каркает ворона, люди говорят: «Она вещает о будущем» (КБФДЗП, с. 314).

Почитание вороны, видимо, связано не только с тем, что она была некогда тотемной птицей, покровительницей какого-то рода, но и с тем, что птица-трупоед рассматривалась в качестве медиатора, посредника между миром живых и миром мертвых. Неслучайно и сейчас, когда хотят сказать о ком-то, что его дела плохи, что кончина его близка, употребляют выражение: «Къазыгына къаргъа къоннганды» — «На кол его (плетня) уже села ворона».

В сказании «Сосурук в игре с колесом» интересна концовка, показывающая отношение к разным животным и птицам. Богатырь, которому острое железное колесо перерезало ноги, истекая кровью, поочередно обращается к орлу-стервятнику, зайцу и голубю с просьбой сообщить его приемной матери Сатанай-бийче о несчастье, постигшем его. Стервятник отказывается, говоря, что Сосурук ничего не оставлял ему из охотничьей добычи. Отказывается и заяц — он боится, что по пути его может съесть волк. И только голубь сразу отправляется в путь, и Сатанай, прибыв туда, излечивает раны нарта (МКНТ, с. 103).

Орлы-стервятники, часто уносившие ягнят, а по рассказам старожилов, иногда и жеребят, могли, вследствие этого, рассматриваться как птицы недобрые. Заяц же традиционно считается животным, приносящим несчастье. Увидеть, находясь в пути, зайца, по поверью балкарцев и карачаевцев, означает потерпеть неудачу, особенно если он пересечет путь. Старики так и говорят: «Огъурлу жаныуар туююлдю ол» — «Это животное недоброе». Голубь, также традиционно, считается символом добра и красоты. Говорят: «Кёгюрчюн — огъурлулукъну саугъасыды» — «Голубь — вестник (букв. «дар») добра» (КНС, с. 124).

В заключение — о том, почему в сказании о борьбе Ёрюзмека с Кызыл Фуком непременным условием его победы было обряжение в skóry рысей: вероятно, потому, что в образе рыси в карачаево-балкарской мифологии олицетворялось грозное существо — Жан Алыучу («забирающий души»), вестник смерти. Существует

поверье, что человеку, который убил рысь, следует держать при себе ее коготь, поскольку кончина его будет мучительной. Чтобы прекратить мучения, следовало показать ему этот коготь. Человек, который держал этот коготь перед глазами умирающего, кроме того, еще и переряживался в шкуру рыси. Смысл, таким образом, ясен — в образе Ёрюзмека, с подвешенными к поясу шкурами рысей, к небожителю Фуку является сама смерть.

Мы не касаемся здесь вопроса о главном тотемном животном карачаево-балкарцев — барсе, ограничимся лишь некоторыми, но весьма красноречивыми фактами. Само это слово является по происхождению тюркским. Ныне оно в карачаево-балкарском языке перешло в разряд архаизмов, из-за табуирования священного для наших предков имени тотема, заменившись другими — *къаплан*, или просто *ала*, *алан* «пятнистый зверь». До наших дней дожило обыкновение пастухов не произносить слово «волк», заменяя его словом *атайтмаз* «неназываемый»; причина табуирования здесь иная — из опасения, что волк нападет на стадо. Неслучайно и то, что согласно средневековым письменным источникам, страна алан на Кавказе называлась *Барсилия* — от карачаево-балкарского *Барс Эл* «страна барсов» (алан), как неслучайно и то, что в русских летописях часто проводится сравнение средневековых тюрков-половцев именно с барсами (или гепардами): «Куманин пардус есть». Ср. в «Слове о полку Игореве: *«По Русской земли прострошася половци акы пардуже гнездо»*. Однако при чем здесь половцы?

Дело в том, что половцы русских летописей — это не отдельный тюркский народ, как полагают; анализ их (как и других источников) показывает, что это общее название одного большого этноса, располагавшегося к югу от Руси, с которым славяне и воевали, и торговали, и рождались, словом, знали его отлично, состоявшего, как и другие народы, из нескольких больших племен — гуннов, хазар, авар, печенегов, болгар, куман, алан, асов, кипчаков, и пр. Вот эти-то племена и были объявлены специалистами отдельными, не связанными друг с другом народами. Почему? Они, видите ли, воевали друг с другом. Но ведь русские княжества, скажем, воевали между собой, может быть, еще чаще — летописи полны сообщений об этом — притом настолько яростно, что превращали целые города и области в пепелища, но никто не объявляет на этом основании полочан и киевлян, суздальцев и волынян отдельными народами. Такова была эпоха.

Поэтому летописи и именуют весь Юг единым названием — Земля Половецкая. Поэтому и говорится об одном из русских князей, пошедшем в поход на половцев и одержавшем победу, что он из похода привел себе жену — ясыню «бе бо болгарка родом». Так с кем же он воевал? Поэтому в обращении балкарцы и карачаевцы, независимо от пола и возраста и ситуации, употребляют слово «алан», в значениях «сородич, соплеменник, соплеменница, человек»; обращаясь к собранию или к нескольким собеседникам, ставят его во множественном числе: «Аланла!..» — Аланы!.. Поэтому и соседние народы называют карачаево-балкарцев аланами (мингрелы), осами (лашхетские сваны), асами (осетины).

ДРАКОНЫ

Образ хтонического существа — дракона — в карачаево-балкарском фольклоре менее популярен, чем змеены, но все же встречается очень часто — как в сказках, так и в эпосе. Нарт Сосурук, сброшенный своими завистливыми братьями в нижний мир, спасает там от огнедышащего дракона птенцов огромной орлицы, которая в благодарность за это поднимает его в средний мир, к нартам. Часто встречается такой сюжет и в сказках. Змей и змея — типичнейшие хтонические животные, и когда «боги или герои убивают драконов, то драконы здесь всегда являются олицетворением мощи земли», змеевидность «всегда указывает на близость к земле» (Лосев, с. 41). Дракон, которого убивает в нижнем мире Сосурук, противопоставлен как символ низа, земли, орлице, олицетворяющей верх, небо, солнце. Богатырь Чюелди убивает 60 драконов, охранявших владения могущественного нарта Бора-Батыра. Шауай отправляется на гору и убивает двенадцатиглового змея.

Целое войско многоголовых, огнедышащих драконов служит врагу нартв Кёсе-Бурунгуку, давно зарящегося на их сокровищницу — Яхонтовую пещеру. Кёсе-Бурунгук изображается как повелитель какой-то враждебной нартв страны. Сначала он пытается улесть хранителя пещеры, бога-кузнеца Дебека (Дебета). Когда из этой затеи ничего не выходит, он спрашивает совета у своего самого сильного дракона, имеющего восемь голов, передвигающегося по земле, воде и воздуху. Тот посылает к нартв трехглавого змея, но нарт Сибильчи убивает его. Нарты берут из чрева чудища сгустки его огненной крови и, смешав ее с серой, изготавливают огненные стрелы. Тут на страну нартв обрушиваются остальные драконы. Но появляется жена Сибильчи Кюнкыз «дочь солнца». Сияние, исходящее от ее облика, ослепляет драконов, они застывают на месте и издыхают. С тех пор на склонах Эльбруса, в тех местах, где нартв сожгли огненными стрелами трупы змеев, нет снега и не растет трава. В конце концов алчный Кёсе-Бурунгук попадает в ловушку и нартв навсегда оставляют его в Яхонтовой пещере для работы в копи. На выручку прилетает восьмиглавый дракон, в ярости ворочая скалы и землю. Под его лапами вершина Эльбруса становится двуглавой. Но и его поражает огненной стрелой сын Сибильчи (КМФ, с. 12–16). В эпической «Песне нартских батыров» говорится:

*Тобулгъуданд бизни къамичи сабыбыз,
Жугъутур тикгичден — садакъ бауубуз,
Чабырларыбыз — сарыуек териден (МКХПЧ, с. 146).*

Из таволги рукояти наших плетей,
Из турьих жил тетивы наших луков,
Из кожи драконов наши чувяки.

Как можно заключить из материалов сказок и эпоса, дракон представлялся существом змеевидным, часто многоголовым, с огромной зубастой пастью — неслучайно в современном карачаево-балкарском языке *сарыуек* означает также и «крокодил». В эпосе дракона убивают или из-за того, что он не дает людям воду, требуя дани красивыми девушками, или вызывает засуху, выпивая всю воду. Можно заметить и то, что в образе громадного змея олицетворяются горные цепи — Карашауай питается водой, стекающей с сосулук, которые являются сосцами Сарубек. Драконоборцами являются многие герои нартского эпоса балкарцев и карачаевцев — Алауган, Ёрюзбек, Сосурук, Сибильчи, Чюерди, Рачикау, Карашауай.

Из-за близости к земле, мощь которой он и олицетворял, дракон связывался с плодородием и водной стихией, выступая в качестве их владыки, а потом и ветра, бури. Развитие мифологических представлений привело к тому, что в одном образе стали соединяться черты нескольких символов — птицы, змея, рыбы (крылатые драконы). Стихий (огнедышащие змеи), получив в этом качестве универсальное распространение — от Юго-Восточной Азии до Америки доколумбовой эпохи (МНМ, т. 1, с. 394).

Сказанное, как мы видели, подтверждается и примерами из эпоса балкарцев и карачаевцев. От дракона зависит, быть дождям или засухе, т. е. он владыка вод. (Кстати, небожитель Кызыл Фук, повелевающий дождями, ездит на коне-драконе.) Существует выражение: «*Сууну башын тыйгъан сарыуекча*» — «Как дракон, преградивший течение реки» — так говорят о человеке, препятствующем исполнению какого-либо дела. Как хтоническое животное, дракон противопоставлен и солнцу — потому и погибают чудовища, не выдержав сияния лика жены Сибильчи. Эмегены и драконы — олицетворения мощи стихий, поэтому, согласно сказаниям, их кровь и плоть обладают огромной силой: натирая глаза жиром эмегенов, нарти обретают способность видеть глубины земли, перепоясавшись кишкой убитого эмегена, нарт многократно увеличивает свою мощь, сгустки огненной крови драконов используются богатырями для изготовления сжигающих все на своем пути стрел.

По мнению ученых, «формирование гибридного мифологического образа дракона относится примерно к тому же периоду, когда более ранние мифологические символы животных как таковых уступают место богам, соединяющим в себе черты человека и животного» (МНМ, т. 1, с. 394), т. е. дракон как персонаж мифологии древнее эмегена, а тем более богов. Так, например, в сказании о рождении Сатанай-бийче бог моря описан в виде дракона:

*Кюндю Сатанайны атасы,
Айды аны тапхан татлы анасы.*

*Айдан аны тенгиз тейри урлагъанды,
Аны аты Суу Желмаууз болгъанды.*

Тенгиз тейри айрыкамда аны жашырганды,
Букьдургъанлай ненча жылла ашырганды (МКНТ, с. 28).

Солнце – отец Сатанай,
Луна – ее родившая нежная мать.

У Луны ее похитил морской бог,
Его имя было Водяной Желмауз (дракон).

Морской бог спрятал ее на острове,
Так она прожила много лет.

В недавнем прошлом у карачаево-балкарцев существовал обряд «окапывания в борозду». Перед первой пахотой к борозде подводили девушку и начинали засыпать ее землей, но старики своими уговорами «выкупали ей свободу» (Шаманов, с. 316). В древности девушку, вероятно, приносили в жертву дракону, покровителю плодородия, вымаливая хороший урожай. Отголосками человеческих жертвоприношений является и мотив ежегодной дани чудовищу людьми, в уплату за воду.

Драконы, как и эмегены, являлись порождением хтонической мифологии, т. е. идеологии уходящей в прошлое эпохи, а потому с ними сражаются представители эпохи героизма – нарты.

АЛМОСТУ

Еще одно мифологическое существо, фигурирующее в эпосе – алмосту. До сих пор очень многие люди верят, что алмосту существуют реально. В широко распространенных быличках они изображаются (чаще всего) как женщины безобразного вида, с головы до ног заросшие густыми волосами, но иногда – как необыкновенные красавицы. Бывают, по мнению информаторов, и мужчины-алмосту, громадного роста и силы, также волосатые; правда, о них быличек мало. И те, и другие могут вступать в брачные отношения с людьми. Алмосту не показываются ни очень смелому человеку – он может поймать ее, ни очень робкому – чтобы не умер от страха. Если человек, поймав демона, отрежет и спрячет прядь ее волос под порогом или за притолокой, алмосту становится служанкой этого человека и выполняет всякую работу по дому – очевидно, такое поверье объясняется представлением о внешней душе алмосту, заключенной в волосах. Если она сумеет отыскать спрятанную прядь – обычно в быличках она узнает это от детей – то забирает ее и уводит, бросив детей в котел. Иногда алмосту изображается в рассказах в качестве домового, которому нужно выставлять на ночь еду и питье.

Для нартов алмосту существа довольно жалкие, слабые и без-

злые. Когда юная Сатанай убегает от похитившего ее в детстве дракона, повелителя моря, и скитается в лесу, ее подбирают алмосту.

*Алмостула кёрюп, аны алгъандыла,
Къара орманга элтип, ашла салгъандыла.*

*Алмостула тамыр ашла бергендиле,
Сатанайны сыйлы, ариу кёргендиле.*

*Алмостула сёлеширге билмейдиле,
Сатанайны бирда эрши кёрмейдиле.*

*Бир кюн ала чаба-жорта кетдиле,
Билмегенлей бир тебеге жетдиле.*

*Увидев ее, алмосту взяли ее с собой,
Отведя в глухой лес, положили перед ней пищу.*

*Алмосту дали ей еду из корнейев,
К Сатанай они относились хорошо, чтили ее.*

*Алмосту разговаривать не умели,
Но ни разу ее ничем не обидели.*

*Вот однажды бежали они, скакали,
И нечаянно наткнулись на какой-то холм.*

Холм оказался старым эмегеном, прожившим в лесу 700 лет. Алмосту в страхе разбежались, а чудовище попыталось съесть Сатанай (ее имя — *Сатан Ай* — означает «ясная луна»; см. ниже), но ослепленное сиянием ее лика, свалилось в пропасть (МКНТ, с. 30–31). Здесь алмосту — племя человекоподобных существ, обладающих разумом, но не речью, бродящих по лесу и питающихся кореньями. Несколько иные черты этого мифологического существа, о которых речь пойдет ниже, вырисовываются в варианте сказания о борьбе Ёрюзмека с небожителем Фуком. Сатанай советует мужу, прежде чем вступить в схватку с Фуком, затаиться в камышах и поймать живущую там алмосту. Приманкой для нее должен послужить заяц — алмосту питалась этими зверьками. Содрав с алмосту шкуру, нарт должен надеть ее и, засев в отхожем месте, дожждаться прихода туда своего врага.

*Эрлай тыш къабын сыдыргъанды,
Барып, Фукну аякъ жолунда олтургъанды.*

Танг атаргъа Фук келди аякъ жолгъа,
Ёрюзмек алмостуча алды аны къолгъа.

Къызыл Фукну эси аууп къалгъанды,
Бармагъында алтын мухур болгъанды.

Алтын мухурун Ёрюзмек алгъанды,
Сатанайгъа хапар айтып баргъанды (МКНТ, с. 25).

Живо шукуру с нее содрал (Ёрюзмек),
Пошел и засел в нужнике Фука.

На рассвете Фук пришел в отхожее место,
И Ёрюзмек взялся за него, как алмосту.

Кызыл Фук свалился без чувств, —
На пальце у него была золотая печатка.

Золотую печатку его забрал Ёрюзмек,
Пришел к Сатанай с рассказом.

Хотя в тексте прямо об этом не говорится, мы можем высказать предположение, что одним из источников могущества Кызыл Фука являлась именно эта золотая печатка. Лишить его этой печатки — лишить силы. Только в этом случае эпизод приобретает смысл. И если прежде Фук насмехался над Ёрюзмеком, напоминая ему о том, как он отнял у 12-летнего нарта его овец, то теперь уже Ёрюзмек начинает насмехаться над пугливым небожителем.

Но для чего Ёрюзмеку нужно было переряживаться в алмосту? Вероятно, образ алмосту в сознании творцов эпоса связывался с образом вестника смерти; имя демона — *алмосту*, *албосту* — очень близко по звучанию к *ал-бус-ту*; поскольку *ал* означает «брат, взять», а термин *бус*, *мус* означает в карачаево-балкарском одну из семи сил человеческой души и так как все эти семь терминов являются синонимами, *ал бус* будет пониматься как «взять душу». Поэтому-то, устранившись вестника смерти, Фук и падает без чувств, чего не случилось бы, если бы Ёрюзмек не прибег к переряживанию. Этот вывод подтверждается и приведенным выше вариантом этого же сказания, когда Ёрюзмек является в небесный дворец Фука с подвешенными к поясу шукурами убитых им девяти рысей. Рысь, как мы уже говорили, является в мифологических представлениях балкарцев и карачаевцев персонификацией смерти.

Намеченная (ложноэтимологическая) связь образов рыси и алмосту продолжается, как мы увидим ниже, и приводит к пониманию алмосту как существа демонического, вредящего людям. Вполне возможно, что рысь являлась тотемом какого-то враждебного

предкам балкарцев и карачаевцев племени. Алмосту питаются зайцами (в цитированном сказании), как и рысь.

Вторым истоком образа алмосту является другой тотем – волк. Как мы уже видели, реликты почтительного отношения к нему сохранились до наших дней, а потому и алмосту в этом случае рассматриваются как существа добрые. В 1909 году венгерский ученый Вильгельм Прёле записал мнение карачаевцев об этом существе: «Алмасты – черный бес с длинными волосами; человека он сводит с ума. Алмасты живет в сарае или на старой мельнице» (КБФДЗП, с. 314).

Взгляд на алмосту, как на существо злобное и вредоносное, для современных быличек нехарактерен. Говорят лишь, что человека, причинившего ей вред, алмосту проклинает и ее проклятие всегда сбывается.

В эпосе алмосту упоминаются неоднократно. Об их происхождении существует отдельное сказание. Нарт Алауган женится на эмегенше, она каждые два месяца рождает двух – четырех детей, которых тут же съедает. Но однажды женщина из нартов, упрекнув ее, говорит, что по обычаю надо рожать над очажной трубой. Подобрав трех новорожденных, упавших в отверстие очага, женщина пускается наутек, боясь, что эмегенша погонится за ней. Утомившись в пути, она оставляет двух детей – мальчика и девочку на склоне Эльбруса. Их подбирает волчица и вскармливает своим молоком. «Вот от них-то, от вскормленных волками детей и произошли алмосту. Поэтому они стали густоволосыми, волосатыми, могучими. Разговаривать они не умели, но речь людей понимали. Ни холода, ни жары они особо не различали, как и сырого и вареного. Жили на стойбищах, в глубоких пещерах, в безлюдных местах, грязных и темных, питаюсь обедками. Наши отцы в прежние времена, из уважения к нартам, оставляли им первую долю из котла. Ее клали под порог дома или относили в хлев и оставляли в углу, между камней в стене. Алмосту съедал пищу, и если был доволен, насытившись, произносил такое благопожелание:

Пусть очаг твой будет прочен, как звезда Темир-Казак (Полярная),
Пусть твой тейри дарует тебе лучших животных из стада Апсаты.

Если же алмосту не оставляли доли, разозлившись, она (он) произносила проклятье:

Пусть на подворье твоём даже сенной трухи не будет,
Пусть над могилой твоей только глина будет, без камня (надгробного?).

И благословение, и проклятье алмосту всегда сбывались. «Там, где алмосту, бесов нет. Почему – потому что бесов видят только алмосту, и еще волки. Алмосту, зная, что бесы пытаются навредить человеку, прогоняют их. А волк, когда бесовки рожают, уносит чертенка и где-нибудь съедает» (МКХПЧ, с. 149–150). Но в сказании

«Ночи асуат» говорится, что в первое время после сотворения мира, когда звезд еще не было, нарты жили, сражаясь в непроглядной тьме ночей с эмегенами, львами, барсами, агъач киши и алмосту (МКХПЧ, с. 57).

Образ алмосту (ялбасты, алмасты, и т. д.) распространен на огромных пространствах, присутствуя, по данным Р. Г. Ахметьянова, в мифологиях всех тюрков и монголов, но, кроме того, у многих иранских и кавказских народов. Причем наблюдается совпадение как функций, так и внешнего облика. В основном функции алмосту сводятся к следующему:

- 1) злой дух;
- 2) домовый;
- 3) злой дух в образе женщины, вредящий роженицам (в карачаево-балкарской мифологии это представление отсутствует);
- 4) дух огня — у ираноязычных народов, а также у якутов, турок, армян, крымских татар, туркмен.

По мнению Р. Г. Ахметьянова, сам термин появился в результате сложной эволюции образа. В основе его лежит персонификация смерти, имевшая облик барса. У киргизов, крымских татар, османских турок термин имеет форму *албарсты* — в значении «существо, одержимое албарсом». У алтайских тюрков-шорцев *ала парс* или *ала марс* — сказочное существо в образе кошачьих животных, которое изображалось на рукоятке шаманского бубна. У киргизов термин *албарс* означает «булатный меч» — по предположению Р. Г. Ахметьянова, по причине того, что на рукоятках таких мечей изображалось демоническое существо албарс. (Интересно, что и на рукояти меча нарта Чюелди изображены лев и барс.) В целом термин, состоящий из двух иранских по происхождению слов — *ал* «огонь» и *барс* «барс», означал, таким образом, «огненный барс» и служил для обозначения демонического существа в образе большой кошки, которое вселялось в некоторых женщин. Сближение с древнемесопотамским «алмосту» — «злая богиня», по мнению ученого, реальной почвы под собой не имеет (Ахметьянов, с. 16).

Л. Р. Кызласов, однако, такую связь усматривает. Анализируя древние наскальные рисунки, найденные на территории Хакассии, в том числе и скульптуры, изображающие морду какого-то свирепого хищника, пожирающего беременное чрево Матери-прародительницы, автор отмечает, что «в древней Месопотамии большую известность имело хтоническое божество Ламасту, изображавшееся то страшной и уродливой женщиной с головой львицы или птицы», то свирепой волчицей. «Ламасту насылала родильную горячку, губила новорожденных и даже вырывала у рожениц внутренние органы». Л. Р. Кызласов сопоставляет эти данные с обрядом протаскивания ребенка под шкуру волка, сохранившимся у ряда тюрко-монгольских народов (в том числе у балкарцев и карачаевцев. — М. Д.), для предохранения его от нападения демона. «Древняя богиня Ламасту пережила тысячелетия, ее образ сохранился в представлениях о демонической женщине-собаке Алмасты у разных народов Евразии. Это существо якобы и сейчас наносит вред не только беременным

женщинам и новорожденным детям, но и самкам животных и их приплоду (Кызласов, с. 212–213).

Приведенные материалы позволяют объяснить обряд поклонения мечу, зафиксированный греческими и римскими авторами у воинственных тюркских народов – скифов, алан, гуннов; древние авторы именуют его мечом Марса, древнеримского бога войны. Сходство в именовании меча с изображением почитаемого зверя – барса – вводило их в заблуждение, потому и получалось, что скифы, аланы и гунны поклонялись чужому богу. И, вероятно, они поклонялись не любому мечу, а только имеющему изображение барса. Неслучайно и то, что Геродот, перечисляя имена скифских богов и называя их соответствия в мифологии греков (Папей – Зевс, Апи – Гея и др.), ничего не говорит о том, кому соответствовал греческий Арей или Арес; вероятно, скифского бога войны звали так же. Неслучайно карачаево-балкарского бога войны и ветра зовут Эрирей, в краткой форме – Эрей. Неслучайно страна алан на Кавказе называлась Барсилия, от тюркского *Барс Эл* – Страна барсов (аланов). Известно и племя барсилов – вероятно, это те же аланы.

Сделаем выводы:

1. Имеющиеся материалы с несомненностью доказывают, что дух смерти персонифицировался балкарцами и карачаевцами в облике рыси. Выше мы уже касались этого вопроса и сейчас только перечислим данные.

2. Убивать рысь запрещалось – считалось, что человек, нарушивший этот запрет, будет страшно мучаться перед смертью.

3. Поэтому он должен всегда носить с собой коготь убитого им зверя – если коготь показать ему, он якобы сразу умирает.

4. Коготь рыси показывали умирающему для того, чтобы определить, долго ли он еще проживет, причем делал это ряженный.

5. По другой разновидности этого же обряда, умирающему показывала засушенную лапу рыси знахарка, сопровождая действие заклинанием, в котором просила принять его в число мертвых (МКХПЧ, с. 210–211).

Отсюда же, видимо, отрицательное отношение к кошке. Именно ее облик принимают, по карачаево-балкарским поверьям, злые оборотни – буры, чтобы подкрасться к колыбели и задушить младенца или выпить его кровь. Но ведь и алмосту – существо, вредящее роженицам; такова же роль хищников, изображенных на древних рисунках в Хакасии.

Все перечисленные выше обряды, поверья и мифы восходят, на наш взгляд, к эпохе тотемизма, к тому периоду развития мировосприятия, когда все окружающее осмыслялось через метафору убивания и поедания, когда считалось, что «тотемы умерщвляют и умерщвляются, съедают и съедаются, оживляют и оживают» (Фрейд-денберг, с. 51).

Протаскивание младенца под шкурой волка также, видимо, не что иное, как символическое действие, означающее приобщение к тотему – ребенок «проглатывается» волком, обретая неуязвимость, как и орлица несколько раз проглатывала и извергала Сосурука,

отчего нарт становился еще сильнее и краше. Но в эпоху развитой мифологии подобные обряды могли получить отрицательный оттенок, прежний объект почитания, тотем — осмысляться как злобное и жестокое существо, в силу того, что изменились представления общины, и смерть и воскресение, например, стали пониматься как ряд новых рождений, или снов и пробуждений, а не поглощений и извержений из чрева. Тотем, некогда даровавший неуязвимость и силу новорожденному или юноше, проходящему обряд инициации — теперь их убийца, враг, шире — дух смерти, имеющий облик рыси (волка, львицы и т. п.).

Интересующий нас образ алмосту, по материалам карачаево-балкарского эпоса, явно связан с древними тотемами — волком и рысью, сохраняя двойственность, приобретенную впоследствии. С одной стороны, согласно записи В. Прёле, это «черный бес», с другой — изгоняет бесов; алмосту, вскормленные волчицей, благословляют людей, опекают юную Сатанай-бийче и т. п. Тотемический по происхождению образ волка не претерпел существенного снижения и переосмысления, как это случилось с другим образом — рыси.

Что касается самого термина алмосту (алмасты), нужно обратить внимание на то, что всегда, во всех рассказах и текстах в первую очередь подчеркивается наличие у демона густой гривы волос. Вероятно, это не случайно, и слово можно объяснить как общетюркское *ялбасты/ялбаслы* «с гривой на голове, гривастая». Поскольку в иранских языках «ал» означает «огонь», образ стал осмысляться у иранских народов, заимствовавших его у тюрков, в связи с огнем. Если же принять версию об иранском происхождении персонажа, придется прибегнуть к слишком сложным и неубедительным построениям, допуская, что вначале был образ огненного барса, который вселялся в некоторых женщин, отчего те и становились *алмасты/албарсты* «одержимые огненным барсом». Неясным останется, почему барс огненный и почему он вселялся в женщин, не говоря уже о других моментах, перечисленных выше. Появлению такого представления мы обязаны народной этимологии.

Таким образом, алмосту, по карачаево-балкарскому эпосу, — существа двойственные: их прародителями были нарт Алауган и вскормлены они волчицей, тотемным животным — но, с другой стороны, их прародительница — уродливая великанша людоедка и в их имени содержится, по народной этимологии, имя вестника смерти — «ал бус».

БЕСЫ

Нашли в эпосе отражение и представления о духах, называемых пришедшими с исламом терминами «шайтан» и «джинн». Эти существа враждебны нартам, но в чем конкретно заключался их вред, не сказано. С ними встретился нарт Ёрюзбек во время одного из своих странствий. Заметив костер, вокруг которого веселятся шайтаны

(или джинны), он подъезжает к ним. Те охотно принимают богатыря, уверяя, что были дружны с его отцом, просят снять волчью шубу и меч. Ёрюзбек танцует с бесовками и собирается жениться на одной из них, об этом просят его сами черти. Нарт говорит, что ему прежде надо посоветоваться со своей женой Сатанай. Бесы принимают его условие, но Ёрюзбек должен вернуться к ним до рассвета. Вещая Сатанай наводит на него чары, уложив спать, — за окном все время видны звезды. Когда чары рассеиваются, оказывается, что солнце давно встало (МКНТ, с. 49–51).

По другому варианту, Ёрюзбек едет после пляски с джиннами к их царю, пирует с ним, а в разгар веселья похищает его дочь. Джинны пускаются за ним в погоню и ранят его коня Колана. Богатырь оставившись, вступает в сражение и, перебив джиннов, возвращается домой и женится на дочери царя джиннов (Н, с. 217). В некоторых вариантах вместо Ёрюзбека фигурирует его приемный сын Сосурук. Заснув в объятьях бесовки, наутро он обнаруживает, что лежит в обнимку с обрубком дерева (МКНТ, с. 117–119).

Ни Ёрюзбек, ни Сосурук не обманываются, приняв бесов за людей — они с самого начала знают, что это шайтаны или джинны. Ступни у них обращены пятками вперед, они рогаты — это самые характерные признаки, которыми шайтаны наделяются и в быличках. Считается, кроме того, что шайтаны — существа очень слабые, почти эфемерные. В сказаниях же ничего такого не говорится, наоборот, Ёрюзбек женится на дочери царя джиннов, пирует с ними, танцует, сражается, они ранят его коня, и все эти действия не являются наваждением. Шайтаны и джинны наделены речью, они страстные любители танцев и музыки, как и сами нарты. В сказании «Нартский праздник «Голлу» шайтаны являются на празднество нартов вечером и просят у бога-громовника Элии позволить им участвовать в нартских плясках. На рассвете они исчезают — до следующего вечера (Н, с. 392).

Шайтаны однажды выручают нартов, попавших в плен к эмеганам, которые держат их без воды и пищи в глубокой яме. Чтобы спастись, нарты идут на хитрость, сказав великанам, что хотят поплясать. Те охотно соглашаются. Во время пляски к нартам присоединяются бесовки, и Ёрюзбек уговаривает одну из них помочь нартам. Те принимают их облик, а сами богатыри ускользают под покровом ночи (Н, с. 400).

В мусульманской мифологии шайтан — одно из имен дьявола (Иблиса), а также одна из категорий джиннов (черных). Шайтаны, по представлениям арабов, могли появляться в облике людей, некоторые из них имели имена. Людей сопровождают ангелы и шайтаны, побуждая их соответственно к добрым или нечестивым поступкам (МНМ, т. 2, с. 636).

Джинны и шайтаны, согласно мусульманским представлениям, были созданы Аллахом из огня и представляют собой обладающие разумом огненные или воздушные существа, способные приобретать любую форму и исполнять любые приказания. Делятся они на добрых и злых — белых и черных. Они были известны в мифологии

арабов еще в доисламскую эпоху. Рассказы о джиннах «являются постоянной принадлежностью фольклора народов, исповедовавших ислам; джинны действуют в народных преданиях и верованиях, выступая как пережиточные формы домусульманских мифологических представлений» (МНМ, т. 1, с. 374).

Сказанное справедливо и в отношении верований балкарцев и карачаевцев. Джинны и шайтаны различались — отсюда поговорка: «Шайтан — башха, жин — башха» — «Одно дело — шайтаны, другое дело — джинны».

Несмотря на то, что эти существа именуются арабскими терминами, в них проглядывают черты доисламских представлений. Например, в этих же сказаниях бесов именуют *кьабышханла* «мерзнущие, коченеющие, мерзляки». С появлением света, восходом солнца, они исчезают — вероятно, потому, что представлялись предкам балкарцев и карачаевцев духами зимы, холода, тьмы. После принятия ислама прежнее именование их было вытеснено арабскими терминами, а сами представления о них переплелись с мусульманскими.

В одном из сказаний рассказывается о битве нарттов с гигантскими пауками. Пауки эти обитали в долине реки Тызыл, в глубоких ущельях по обе стороны хребта Шаушюгют (близ современного балкарского селения Кёнденел). Были они величиной с большую корзину, плели прочную, как аркан, паутину. Из людей, попавшихся в нее, они высасывали кровь. По словам сказителя, в этой местности до сих пор еще находят черепа людей, ставших жертвами пауков. Прослышав о том, что делается в Тызыле, Сатанай сказала об этом Сосуруку, и тот с дружиной отправился на битву с пауками. В сражении погибло много нарттов, но чудовища все же были истреблены. Сатанай велела собрать всю паутину, привезти в страну нарттов и соткать из нее холст. Из этого холста сшили одежду, которой не было износу, она не пропускала воду, ее не брали ни меч, ни стрела, она сверкала на солнце. Вскоре у нарттов разгорелась битва с эмегенами. Нарты загнали великанов в то же самое ущелье. Голодные великаны набросились на разлагающиеся трупы пауков, стали жадно поедать их и перемерли все до единого (МКХПЧ, с. 52).

Трудно сказать, лежат ли в основе сказания какие-то реальные события, например, столкновение с племенем, самоназвание которого напоминало предкам балкарцев и карачаевцев слово губу «паук», т. е. оно появилось в результате ложной этимологии. Об этих пауках старики — балкарцы и карачаевцы — рассказывают как о реальных существах, обитавших в отдаленные времена в горах Кавказа. Спасаясь от них, люди строили жилища на вершинах гор — пауки не умели карабкаться по склонам. В долины люди спускаться не рисковали.

Эмегены – основные противники народа нарттов. Образ эмегена очень популярен не только в эпосе, но и в сказках балкарцев и карачаевцев, часто упоминается он и в пословицах и поговорках.

И в сказках, и в эпосе эмегены – антропоморфные (или зоо-антропоморфные) существа огромного роста и силы, злобные и глупые. Характеризуя представления о них, Е. З. Баранов писал в примечаниях к опубликованным им записям балкарских сказок: «...под этим именем известны одноглазые великаны, скрывавшиеся в пещерах и занимавшиеся разведением коз. Злые и жестокие, они отличались необыкновенной прожорливостью и особенно любили лакомиться человеческим мясом: поэтому людям, чтобы оградить себя от их нападения, приходилось вести с ними постоянную борьбу. Не отличаясь особым умом, эмегены легко поддавались обману человека, который, благодаря своей хитрости, часто побеждал их. Эмегены были от одноглавых до тысячеглавых. Отрубленные головы их имели свойство сейчас же прирастать к туловищу; точно такое же свойство имели и остальные части их тела. Поэтому, чтобы лишить жизни эмегена, отрубленную часть его тела следовало немедленно сжигать. Жизнь эмегенов зависела также и от разных предметов, как, например, от оселка, черной палочки сандалового дерева или пояса, носимых ими при себе; если эти предметы человеку удавалось уничтожить, то эмеген немедленно умирал» (КБФДЗП, с. 169).

В этой краткой и выразительной характеристике многое верно. Но она требует дополнений и уточнений. Во-первых, эмегены, как они изображены в фольклоре балкарцев и карачаевцев, не обязательно одноглазы и не всегда о них говорится как о козопасах. Не у всех эмегенов отрубленные части тела имеют свойство прирастать к туловищу, и не всегда их обязательно сжигать. Во-вторых, жизнь этих злых великанов не всегда зависит от разных предметов, заключающих их души. Часто нартты одолевают эмегенов в простом единоборстве или сражении, и убивают их, как простых противников людей.

Следует заметить, что в отличие от сказок, например, в которых эмегены присутствуют как некая данность, эпос во многих случаях считает необходимым сказать об их происхождении, нравах, привычках, именах, местах обитания и т. п. В одном из нартских сказаний говорится, что они произошли из желчи небесного бога, помимо его воли, и, расплодившись, завладели всей землей. Чтобы положить конец их владычеству, бог создает Золотого Дебета из кусочка своего сердца и дарует ему 19 сыновей, от которых пошло многочисленное потомство. Этому народу бог повелевает сражаться с безобразными и злыми великанами, драконами и прочими силами зла, до полного их истребления (КБФДЗП, с. 421).

В другом сказании – «Бог Солнца Кайнар» – время появления эмегенов и нарттов определяется в такой очередности: «Адам улуну башы нартла эдиле, эм алгъа ала жашап башлагъандыла. Нартла жайылырдан алгъа, нартла бла бирге жер юсунде бек эрши не

зселе да, айтыргъа унутханма, «харрала» болур дейме, ала жашагъандыла. Ала бла нартланы кюрешлери тохтамагъанды. Харрала адамлагъа ушайыракъ, уллу, къызыл тюклюле болуп, хар затны айырмай ашагъандыла». — «Начатком человеческого рода были нарты, первыми на земле начали жить они. Перед тем, как распространиться нарты, и вместе с нартами на земле жили безобразные какие-то существа, кажется, называемые «харра». Борьба между ними и нартами не стихала. Харра были похожи на людей, огромные, заросшие огненно-рыжими волосами, ели все без разбору».

Согласно сказанию, металлы на земле — испражнения бога солнца Кайнара. Далее в тексте говорится: «*Деуэт-нарт Кюн Къайнарны кирин билип, ташдан темирни айырып, сауут этгенден сора, нартла харраланы жер юсюнден думп этгендиле*». — «Когда Деуэт-нарт узнал об испражнениях солнечного Кайнара и отделил железо от камней, а затем выковал из него железо, нарты истребили харра с лица земли» (Н, с. 10).

В данном случае мы, вероятно, имеем дело с отголоском событий глубокой древности. Археолог И. М. Мизиев, обосновывая мысль об этнической привязке археологической культуры, называемой древнеямной и анализируя контакты древних ямников, которых он считал праторками, между прочим, приводит слова академика Б. В. Струве. «Согласно одному из наиболее правдоподобных толкований, термин «арий» восходит к слову «харри» — названию многочисленных неиндоевропейских племен, разбросанных на большой территории и подвергавшихся в течение веков сильнейшему воздействию со стороны различных племен и смешавшихся с ними. Если это лингвистическое истолкование правильно, из него следует, что племена ариев (т.е. древних индоевропейцев. — М. Д.), пребывавшие некогда в близком соседстве с племенами «харри», настолько смешались с ними, что приняли их этническое название, хотя сохранили свою языковую систему» (Мизиев, с. 43).

В данном случае мы можем только высказать предположение, что в сказании отразились военные контакты древнеямников-праторков с этими племенами, позже изображенных в эпосе как племя злых великанов, с которыми враждуют нарты (которых балкарцы и карачаевцы представляют в эпосе в качестве своих предков). Двойственность в описании эмегенов, намеченная в этих двух примерах, получает свое продолжение и во всем эпосе — с одной стороны, мифологические персонажи, неудачные создания небесного богатворца, с другой — представленные в образах злых великанов иноплеменики.

Один из сказителей подробно описал обличье эмегенов. По его словам, их было три разновидности. Первая — с пятью-шестью длинными, как змеи, хвостами, выше пояса их тело напоминало человеческое с четырьмя-пятью головами на длинных шеях. Головы были похожи на головы мулов. Шкура их блестела как змеиная чешуя, глаза, зубы, язык также напоминали змеиные. Другие эмегены — огромные, как холмы, безобразные и вонючие, на двух ногах. Глаза

и пасти — как у лягушек, сами волосатые, с растрескавшейся кожей, очень прожорливые. Жили в пещерах и на болотах, ели мясо, коренья, плоды. Были чрезвычайно глупы, едва-едва умели разговаривать.

Третьи — шести- или семипалые, с острыми, как у барсуков, когтями, ходили на двух ногах, напоминавших медвежьи лапы, с длинной, свисавшей, как у козлов, шерстью. Головы напоминали большие тыквы. Эти эмегены были безносыми, узколобыми, одноглазыми. Глаз эмегена по ночам горел, как звезда, днем был покрыт слизью, весь красный. Из огромных, до ушей, ртов, торчали длинные клыки. Эти-то эмегены и были самыми ярыми врагами нартов, любимой их едой была человечина. Каждый из них был вдесятеро сильнее любого нарта. Спали они неделю, затем три недели бродили в поисках пищи. К холоду были они непривычны, и зимой засыпали на полгода. Большую часть эмегенов истребили нарты, другая часть погибла от голода (Н, с.11).

Интересно, что эмегены, согласно эпосу, делятся еще и на сухопутных, водяных и летучих. Нарту Алаугану, чтобы освободить отца и братьев из плена, приходится сразиться с целым полчищем крылатых чудовищ. Сын Алаугана Карашауай, резвясь на своем Гемуде в волнах Черного моря, натывается на водяных эмегенов. Те, в ответ на вопрос, как добраться до Хазнарского моря, отвечают: «Здесь есть подземный проход в это море. На его берегу живут Схуртуковы». Но пропустить нарта в этот проход, соединяющий оба моря, они отказываются. Когда Карашауай берется за меч, вещий Гемуда говорит ему: «Мечом ты не сможешь одолеть эмегенов. У них нет плоти — одна сплошная кость, которую не берут ни меч, ни стрела. Глаза у них тверже алмаза, а внутренности, как у рыб» (Н, с.144).

В сказании «Ёрюзмек и одноглазый эмеген» великан рассказывает предводителю нартов о своем племени: «Мы, эмегены, не умеем носить одежду, как вы. Живем в пещерах. Если кто-то из нас заболевает, обкладываем его снизу и сверху хворостом и соломой, под голову кладем камень. Лекарство для нас — теплая человеческая кровь, или отвар из человечины». Живут эмегены по триста лет. Кровь их обжигает как огонь (Н, с. 223).

Эпос всячески подчеркивает античеловеческую природу злых великанов. Когда Алауган приезжает к ним со свадебным кортежем, чтобы увести свою невесту-великаншу, их угощают эмегенским напитком, сваренным из конопли, чемерицы и других ядовитых трав. Алауган предупреждает нартов, что если они выпьют этого напитка, то сойдут с ума.

Причина чрезвычайной прожорливости эмегенов еще и в том, что они не знают соли. Нарт Чюелди приносит им соль, и они насыщаются гораздо быстрее (Н, с. 424). Скот эмегенов впятеро крупнее, чем скот нартов, кони еще больше. Иногда эмегены имеют собственные имена. Так, великана, которого Сосурук хитростью и волшебством заморозил в лед, зовут Чолак Чомур, жену-великаншу нарта Алаугана — Зинзиуар, ее отца — Кючсадак и т.д.

Чаще всего герой встречается с великанами в горах, возле пещер,

в которых те обитают, в лесу. Но почти столь же часто говорится, что те или иные эмегены имеют свои кошары, загоны для табунов, дома и даже замки и дворцы. Так, Ёрюзбек в погоне за белой оленухой приходит к белой башне, в которой живут красавица-оборотень и ее муж-великан.

Многим эмегенам ведомы законы гостеприимства – в течение трех дней они угощают нартов мясом оленей, но затем требуют угощения от своих гостей; съедая сначала их коней, они намереваются съесть и их самих, и нартов спасает только хитрость. Кроме гостеприимства, они пытаются подражать и другим человеческим установлениям – например, у Алаугана эмегены требуют уплаты капыма добытой на охоте дичью. Они обладают речью, причем иногда говорится, что их речь отличалась от языка нартов. Часто эмегены изображаются как могучие всадники на необыкновенно рослых и резвых конях, вооруженные луками и стрелами, у них волшебные мечи-самосеки.

В некоторых случаях легко распознается, что в образе эмегена олицетворено какое-либо природное явление. Например, нарт Чюерди, отправляясь в поисках лекарства для матери к эмегену, владельцу снадобья, обнаруживает в его жилище прекрасную, как луна и солнце, девушку – дочь Ёрюзбека, похищенную эмегеном. Во время беседы нарта с девушкой небо вдруг темнеет, и на землю опускается туча, которая оказывается громадным великаном. Нарт вступает с ним в схватку и одним ударом отсекает ему голову. Кровь, хлынувшая из шеи эмегена, окрасила небо подобно алым облакам, всю землю залило кровью (МКХПЧ, с. 127–128). Видимо, речь идет о герое, спасающем красавицу (т.е. солнце) от черной грозовой тучи, закрывающей небесное светило.

К числу эмегенов причисляется и чудовище *Желбыдыр* «Ветряное Брюхо». Этот двуглавый великан всячески досаждал нартам, особенно тем, что благодаря своему волшебному кузнечному меху напускает на их поля ветер и бури, уносящие почву и губящие посевы. Обладание этим мехом дает ему такое могущество, что даже бог диких животных Апсаты вынужден платить ему ежегодную дань, чтобы его стада не погибли от голода. В конце концов, нарты, живущие возле горы Коштан-тау, во главе с Сосуруком, следуя мудрому совету Сатанай-бийче, убивают чудовище. Мех Желбыдыру подарен Богом Ветра, которому он приходится сыном. Сосурук, обращаясь к эмегену, так и называет его: *Жел Тейрини уланы* «сын Бога Ветра» (МКХПЧ, с. 96). Причина того, что сын бога ветра и войны Эрирея изображен как прожорливый эмеген самого безобразного вида, в сказании не объясняется. Возможно, существовал миф о женитьбе Эрирея на эмегенше (подобно тому, как на эмегеншах дважды женился нарт Алауган) и о том, что у них родился сын-эмеген. Можно предположить и другое – что это реликт той эпохи, когда покровители стихий, будущие пластические и очеловеченные божества мыслились еще как существа чудовищно-стихийные, как и их дети.

В сказании «Ячмень, который сеяли нарты» говорится, что у эме-

генов были свои поля. Правда, семена для посева они украли у нартов, когда мужчины были на охоте. Зерна нартского ячменя были вдвое больше обычного, давали огромный урожай. Набрав зерен, эмегены спалили все поля. После этого изобилие у нартов исчезло. Нарт Батыраз постарался вернуть своему народу этот ячмень, но погиб, не успев принести зерна домой (Н, с. 416).

Любимая забава злых и глупых великанов — состязание в толкании камня (один из видов народного спорта, напоминающий толкание ядра). Обычно в этих эпизодах они предлагают наткнувшемуся на них герою посостязаться с ними, чтобы испытать его силу.

В нескольких сказаниях говорится о войске эмегенов. Так, например, нарты бьются с армией Темир-Капу («Железных Ворот», т.е. Дербента), состоящей из одноглазых великанов, мечущих острые камни из расщепленных на концах длинных жердей (*сыйыртхыч*). У каждого на спине кожаные мешки с запасом камней (МКХПЧ, с. 44).

У одного из нартских властителей, богача Бора-Батыра, охрана из шестидесяти драконов. Его враги — шестьдесят эмегенов, которые ждут удобного момента для нападения на своего хозяина. Боясь драконов, великаны стараются привлечь на свою сторону табунщика Бора-Батыра — нарта Чюелди, чтобы захватить его богатства (МКХПЧ, с. 130). Часто говорится об эмегенах, живущих, как и люди, семьями, осознающих единство своего рода-племени. Говорится и о нескольких братьях-великанах или об одиноких эмегенах-козопасах.

Конец непримиримой вражды нартов и эмегенов описывается по-разному. В 1897 году Е. З. Баранов писал: «По народному поверью, в настоящее время эмегенов в горах нет: они переселились куда-то за море» (КБФДЗП. с. 170).

В одном из сказаний говорится, что однажды во времена нартов вследствие засухи начался страшный голод. Дождя не было несколько лет. Эти годы были названы потом «белыми» (*акъ жылла*). Нарты отправились в поход. Мучимые голодом эмегены, прознав об этом, нападали на селения нартов и поедали женщин, стариков и детей. Тогда старый Батырбаз, который возглавлял нартов во время отсутствия Ёрюзмека, велел приготовить отравленную еду из последних запасов, в огромных казанах. Голодные великаны опорожнили их — некоторые умерли, другие, помешавшись, стали биться друг с другом. Так настал конец эмегенам (МКХПЧ, с. 152). В другом варианте, истребив эмегенов в решительном бою, погибли и сами нарты. От трупов эмегенов исходило страшное зловоние, среди нартов начались эпидемии, они бежали прочь со своей земли и нашли гибель в морских волнах (МКХПЧ, с. 153–154).

Наиболее подробно о гибели эмегенов рассказывается в третьем варианте. Чтобы отомстить за разорение нескольких нартских селений, Ёрюзбек трубит в «турбин» (длинная боевая труба с громким и грубым звуком, именуется также *сур быргъы* «грубая труба»), сзывая богатырей со всего *Кырк-суу* — страны нартов. Войско богатырей входит в ущелье гор Куф, где обитают великаны, и начинают

поражать их. Те мечут в нарттов обломки скал, бревна, обрушивают камни. Наконец, после окончательной победы над чудовищами, нартты во главе с Ёрюзмекком добираются до глубокого ущелья:

*Нарт Ёрюзмек чыкъгъан эди, къарай жоллагъа,
Жыйыны бла кирген эди терен къоллагъа.*

*Къарап кёрдю къолну толтуруп бир жатханны,
Терекленн юзюп, кётюрюп, юслерине атханны.*

*Ол болгъанды эмегенлени уллу анасы,
Терен къолла болгъандыла аны къаласы.*

*Аууз тылпыуу болгъанды Кёсе-тауну туманы,
Олду, дегендиле, эмегенлени аمانы.*

*Кёсе-тауну жастыкъ этип салгъанд ол башына,
Нарт этлени къошуп ашагъанды ашына.*

*Хар юч айдан жюз эмеген тапханды,
Ач болгъанда, жартыларын къапханды.*

*Бир-бирлерин агъач къоллагъа атханды,
Нарт эллени кёп адамын жутханды.*

*Жангыз кёзю кечеледе жаннганд, ай кибик,
Чючкюргени жауун болуп жаугъанд, жай кибик.*

*Къарап, аны нарт Ёрюзмек кёргенди,
Садагъын тартып, къылычы бла бергенди.*

*Садакъ бла жангыз кёзюнден ургъанды,
Эмегенни чинг арты ма бу болгъанды (Н, с. 448).*

Нарт Ёрюзмек отправился поискать пути,
Вместе со своим отрядом вошел в глубокие ущелья.

И увидел лежащую в ущелье, заполнив его,
Ту, которая швыряла в них вырванные с корнем деревья.

Это и была прародительница эмегенов,
Глубокие ущелья были ее твердыней (убежищем).

Дыхание ее уст поднималось туманом над Кёсе-тау,
Вот она-то, сказали, и есть самая зловредная из эмегенов.

Кёсе-тау вместо подушки под олову она подкладывала,
Пищу свою ела, добавляя в нее мясо нартов.

Каждые три месяца она рождала сто эмегенов,
Если была голодна, съедала половину из них.

Некоторых она зашвыривала в лесные овраги,
Многих людей из нартских селений она поглотила.

Единственный глаз ее светился по ночам, как луна,
Когда она чихала, шел дождь, как летом.

Поглядев на нее, нарт Ёрюзмек
Лук свой натянул, мечом своим ударил.

Стрелой поразил ее единственный глаз,
С ее смертью и настал конец эмегенам.

Хтоническая природа мифологических образов злых великанов проступает в описании их праматери совершенно явственно: это одновременно и женщина, и сама земля, порождающая и поглощающая. При сравнении с изложенной выше версией сказания о происхождении эмегенов из желчи небесного бога, эта более архаична, поскольку источником силы и действенности чудовищ мыслится сама Хтон, т. е. Земля. Правда, и там эмегены нарождаются из желчи бога помимо его воли, т. е. бог как бы и не участвует в их сотворении.

Таким образом, в обрисовке эмегенов наблюдается очевидная из приведенных материалов тройственность. Выделим в обобщенном виде отдельно черты хтонизма и черты очеловеченности, которыми наделены злые великаны:

1. Гигантская сила и рост.
2. Живут по нескольку сот лет.
3. Безобразная, зооантропоморфная внешность, двуприродность.
4. Необыкновенная прожорливость и пристрастие к человечине.
5. Чрезвычайная плодовитость — эмегенши рожают двух, трех, четырех или больше детей, а их прародительница — сразу сто.
6. Злоба и глупость в резком противопоставлении уму и доброте людей.
7. Их кровь, желчь или внутренности обладают страшной силой — обжигают, как огонь; кишка эмегена, которой нарт обматывает дерево, перерезает его пополам; желчь эмегена излечивает от слепоты и т. п.
8. Перед смертью пускаются на хитрости. Отсюда поговорка: «Эмегенле ёле туруп, хыйлагъа ёч боладыла» — «Эмегены перед гибелью горазды на коварство».

9. Не знают никакого ремесла, не имеют одежды и обуви.
10. Живут в пещерах, лесах, болотах, охотятся на оленей, туров и т. п.
11. Женщины-великанши латают трещины земли.
12. Эмегены пользуются огнем, варят или жарят пищу.
13. Вступают в браки между собой, а одна из них выходит замуж за нарта Алаугана и рождает богатыря Карашауая. Живут семьями.
14. Выполняют человеческие установления – гостеприимство, уплата калыма и т. п.
15. Живут в домах, башнях, дворцах, хранят награбленные богатства – золото, серебро, драгоценные камни и т. п.
16. Разговаривают на своем языке.
17. Признают богов. Эмегенша в одном из вариантов сказания о женитьбе Алаугана, его будущая теща, услышав его клятву именами богов Неба, Земли, Воды и Огня, переспрашивает его о том, что это за божество Огня, но не об остальных – т. е. знает о них (МКХПЧ, с. 76). В другой песне эмегены сетуют, что боги помогают нартоам.
18. Ездят на конях, пользуются оружием, имеют свои поселения.
19. Иногда владеют средствами магии (как великан, ударом волшебной войлочной плети превративший Ёрюзмека в пса).
20. Не все эмегены описываются как существа безобразные: например, первая жена Алаугана в одном из вариантов – неслыханная красавица.
21. Осознают единство своего племени в его резком противопоставлении народу нартвов, которому они всячески стараются навредить.
22. Совершают набеги на селения нартвов, угоняют жителей в плен.
23. Устраивают состязания.
- Общее, чем наделяет эпос великанов и той и другой группы – людоедство, злобный нрав, сила и непримиримая вражда к нарттам.
- Нужно отметить, что великанши именуются в эпосе и в сказках только эмегенами, великанов же часто называют и *алауганами*. По той, вероятно, причине, что имя старшего сына Дебета стало нарицательным, приобрело значение «великан». В обыденной речи *алауганом* называют рослого и сильного человека.
- Встречи нартвов с их постоянными противниками происходят по различным поводам. Иногда герои натываются на них случайно во время странствий в поисках приключений, или намеренно идут на них походом, или в набег. Если герой чувствует, что он слабее, он прячется, а эмеген, почувствовав запах нарта, в таких случаях неизменно восклицает: «*Ас ийис, адам ийис!*» – «Асский дух, человеческий дух!» – точно так же, как в русских сказках людоед говорит в таких случаях: «Русским духом пахнет!». (Ас – одно из самоназваний аланов, тюркоязычных предков балкарцев и карачаевцев. Неслучайно их соседи – осетины, рачинцы, лашхетские сваны, мингрелы называют их асами или аланами.)

Встречи нарттов с эмегенами почти всегда кончаются боевой схваткой — или нарт умеет перехитрить великана, или эмегены боятся героя, проявляющего огромную силу; при встрече же с великаншей нарт, прикоснувшись к ее груди губами, усыновляется ею. Если мужчин-эмегенов нартты могут встретить в любое время, в любой обстановке — в бою, сражении, поединке, в состязании и т. д., то встреча нарта с женщиной-великаншей всегда описывается одинаково. Нарт застаёт ее в тот момент, когда эмегенша латает трещины земли; вместо иголки с ниткой у нее в руках толстое бревно с канатом или арканом, или медными прутьями. Герой старается незаметно подкрасться к ней и приложиться к ее груди, чтобы великанша усыновила его, что и происходит во всех без исключения случаях.

Чтобы найти истоки образа эмегена, обратимся к мифологическим воззрениям родственных по языку и происхождению народов. Эмегельджи, Эмегельчи, Эмегельджин, Эмегельджи-эджи, эмеген — «прабабушка», «бабушка»; эмегельджи-дзаячи «прабабушка-создательница» — так называются в мифологиях монгольских народов, а также тувинцев, домашние божества типа матери-богини. Этими же словами назывались у тувинцев онгоны — изображения семейных и родовых предков-женщин, покровительниц детей, их счастья и здоровья. Этим онгонам тувинцы молились, вымаливая детей. У алтайских тюрков они называются эмегендер (энекелер), -дер, -лер — показатель мн. числа. Термин означает «бабушки», а сами онгоны считались у алтайцев воплощениями предков-женщин (МНМ, т. 2, с. 661). В калмыцкой мифологии шулм эмгн — демонические существа в образе женщин (Неклюдов, с. 113). Карачаево-балкарское амака — «бабушка».

В этой связи вспомним примечание Е. З. Баранова к публикации карачаево-балкарских сказок: «По преданиям горцев, за несколько сот лет до нашего времени в честь эмегенов пред их изваяниями приносились жертвы, чтобы расположить их к людям» (КБФДЗП, с. 169). Из сказанного можно сделать вывод, что одним из компонентов при сложении образа злых великанов послужили представления о древних покровительницах рода и семьи — духах прародительниц, мыслившихся как женщины гигантского роста и силы, «прабабушках». Одно существенное замечание в пользу сказанного. Нартты часто и довольно легко расправляются с великанами-ужчинами или умеют перехитрить их, но с эмегеншами дело обстоит иначе. При встрече с ними богатыри чувствуют себя неуверенно. Например, тот же могучий Алауган, увидев великаншу, латающую трещину земли, думает: «Как быть? Побегу — эмегенша погонится за мной и непременно съест. А не бежать и подойти к ней — еще страшнее» (МКНТ, с. 138).

То же самое мы видим и в сказках — герой при встрече с эмегеншей старается стать ее молочным сыном. Более того, и в сказках и в эпосе о глупости эмегенш ничего не говорится — наоборот, они часто выступают в роли советчиц героев. Например, в сказке «Жена охотника», опубликованной в 1897 году Е. Барановым, три сестры-эмегенши спасают героя и помогают ему поймать могучего коня,

а затем и жениться на дочери царя (КБФДЗП, с. 153–155). В сказке «Завистливые братья» герой в поисках пропавших коней встречается эмегеншу и благодаря ее советам отыскивает свой табун, а потом женится на дочери царя змей, которые захватили его коней (МХЖ, с. 14–16).

Все это – и превосходство эмегенш над непобедимыми героями, и устойчивый мотив их усыновления великаншами, и их мудрые советы, и латание земли – на наш взгляд, отражение древних представлений о покровительницах рода, предках-женщинах. Но в чем причина того, что представители сил хаоса, противостоящие представителям и установителям порядка – нартам и богам, стали называться эмегенами (бабушками), и не только великанши, но и великаны?

В карачаево-балкарской мифологии женские божества занимают большое место. Это покровительницы материнства Умай-бийче и Байрым-бийче, это целый класс богинь-матерей во главе с покровительницами стихий Матерью Земли – *Дауче*, Ветра – *Химикки*, Воды – *Дамметтир*, Матерью Неба – *Кёк Анасы*, Матерью Снов – *Чомпараш* и др. Укорененность культа богинь-матерей была столь сильна, что мужские божества – *тейри*, мыслящиеся как существа более высокого ранга, боги-творцы, не смогли их вытеснить вовсе (так же, как и богов-отцов), и в сознании народа они оставались существами весьма могущественными, часто и грозными. Вот что писал по этому поводу Е. З. Баранов, характеризуя представления об отце-Воды и матери-Воды: «Существа они вообще добрые – спасают утопающих: *су-анасы* – детей и женщин, а *су-атасы* – мужчин. Если же из людей кто утонет, то говорят, что утонувший чем-нибудь рассердил *су-атасы* и *су-анасы*, смотря по тому, кто утонувший: мужчина или женщина» (КБФДЗП, с. 170).

Им поклонялись и приносили жертвы, считая, что от их воли зависит – быть дождю или ветру, урожаю и т. п. Несомненно, культ богов-отцов и богинь-матерей – реликт чрезвычайно древней эпохи, когда происхождение любого явления или предмета, или даже стихии осмыслялось как результат акта рождения. Еще старше, вероятно, культ богинь-матерей; от тех времен, когда роль отца в акте рождения не осознавалась, а земля и ее недра трактовались «как вообще начало и конец всякой жизни», а позже, вероятно, так же трактовались и другие стихии – вода, воздух. «У Платона выражается общегреческая мысль, когда говорится, что «наша земля – наша мать», что «ею рождены люди» и что в «беременности и рождении не земля подражает женщине, а женщина – земле» (Лосев, с. 61).

Отсюда и появление матрилокально-матрилинейного рода, социальной организации, в которой женщина занимает равноправное и почетное положение в качестве единственной продолжательницы рода, и, как отражение такого состояния общества, появление культа мудрых прародительниц, «бабушек». «В результате переноса общинно-родовых отношений и всего того, что человек наблюдал в жизни своего рода, на природу (а не переносить их на природу первобытный человек не мог, поскольку они были для него единственно близкими и понятными), окружающий мир наполнился живыми су-

ществами, но по своей огромности и силе уже бесконечно превосходившими человека и поэтому часто получавшими вид всякого рода чудовищ и страшилищ» (Лосев, с. 9).

Этой, идущей от глубокой древности, хтонической мифологии, с ее засильем чудовищно-могущественных образов была уготована участь быть оттесненной при переходе к производящему хозяйству, в котором мужчина играет гораздо большую роль, чем прежде. Конечно, он и при старом методе хозяйствования – собирательно-охотничьем – был главным кормильцем, но теперь он сосредоточил все основные хозяйственные и социальные функции в своих руках. К этому, вероятно, присоединилось и понимание того, что продолжение рода невозможно без участия мужчины. Женщина теряет свое прежнее равноправное положение в обществе, претерпевает снижение и вся связанная с прежним матрилокально-матрилинейным родом хтоническая мифология.

Но смена господства одной формы идеологии другой не происходит вдруг, без борьбы. Эти смены, которые А. Ф. Лосев называет революциями человеческого сознания и мышления, в истории мифологии происходили неоднократно (Лосев, с. 33). Успехи реальной практики – начало земледелия, скотоводства и ремесла – привели к росту уверенности человека в своих силах, а главное действующее лицо той эпохи «с тех пор навсегда получил название героя. Наступил век патриархата и тем самым век героизма». Этот герой, появляясь в мифологии, «расправляется со всеми теми чудовищами и страшилищами, которые прежде рисовались воображению первобытного человека» (Лосев, с. 70).

Процесс борьбы и смены идеологий, отражающих две ступени развития социально-экономических отношений, явился причиной того, что прежние, почитаемые и ублажаемые богини, чудовищные олицетворения природных сил – эмегены – частью обрели более пластические образы богинь-матерей и, соответственно, мужей – богов-отцов, частью стали осознаться в качестве враждебных человеку существ. Сам термин стал в результате долгой эволюции пониматься в значении «злой великан, великанша, чудовище», с одной стороны, с другой, как мы видим из приведенных материалов, понимание его в качестве именованья мудрых покровительниц сохранялось неопределенно долгое время.

Н. А. Криничная, отмечая полисемантизм образа великана в фольклоре и мифологии разных народов, выделяет его соотносительность с горами, скалами, камнями (по воззрениям многих народов, великаны – полулюди-полугоры), особенно связь с родовой горой и ее духом, оказываясь вследствие этого «в одном типологическом ряду с тотемными, в том числе и зооморфными персонажами» (Криничная, с. 133).

Связь образа эмегенши с тотемными покровителями в карачаево-балкарском фольклоре ясно не прослеживается. Но такую преемственность отрицать не приходится. Как показали исследования многих выдающихся ученых (В. Я. Пропп, К. Леви-Строс, Ю. И. Семенов и др.), почти все персонажи развитой мифологии и ее обрядность

восходят к образам и обрядам тотемической стадии. И более чем вероятно, что антропоморфным покровительницам рода, эмегенам, «прабабушкам», предшествовали покровители-тотемы. Неслучайно в той характеристике народных представлений об эмегенах, которая была приведена выше, отмечаются змеиные, лягушачьи, медвежьи черты, двуприродность этих персонажей.

Эмеген — образ синкретический. Попытаемся выстроить схему его трансформаций:

1. Образ мудрой родоначальницы, имевшей «звериное» или «растительное» имя.

2. Животное-тотем, покровитель рода (когда забывается, что имя родоначальницы или родоначальника носил человек). Тотемизм, следовательно, результат деградации культа предков.

3. Зооантропоморфные покровители гор, скал, природных стихий, великанша, позже, с концом хтонической мифологии, и великан. Раздвоение древнего образа (боги-отцы и богини-матери; злые великаны и великанши).

4. Мифологизированный образ иноплеменника, врага.

В карачаево-балкарском фольклоре отчетливо различимы три типа эмегенов — покровительницы родов, покровители и олицетворения природных объектов и сил, и враги-иноплеменники.

Итак, в основе нартского эпоса балкарцев и карачаевцев лежит конфликт, возникший в идеологии их далеких предков, конфликт между прежними персонажами их мифологии, могущественными и кровожадными, и противостоящими им героями, народом героев, как представителями новой, человеческой идеологии. На эту основу впоследствии наслаивалось все, что так или иначе вовлекалось в орбиту эпического творчества, вплоть до той эпохи, когда устное народное творчество достаточно далеко удаляется от своих мифологических корней и появляются поэмы, в основе которых — конфликт между самими людьми и в которых эмегены не играют никакой роли («Ширдан и Нёгер», «Рачикау, сын Бёдене», «Ачемез, сын Ачея»). Основное содержание карачаево-балкарского эпоса о нартах, его самых больших циклов составляет борьба с эмегенами («Дебет и его сыновья», «Алауган, сын Дебета», «Карашауай, сын Алаугана», «Ёрюзмек и Сатанай-бийче», «Сосурук, сын Созука»), и сказания об отдельных героях, которые сражаются с врагами-кровниками или иноплеменниками.

КРЫЛАТЫЙ КОНЬ ГЕМУДА

Особо следует рассмотреть сказания, в которых ярко и подробно обрисован образ крылатого коня нарта Алаугана, перешедшего затем к его сыну Карашауаю — Гемуды. Ни в одной национальной версии Нартиады и ни одному коню не отведено столько места. Гемуде посвящены целые песни, имеющие варианты, «биография» коня прослежена от начала до конца. Это, видимо, связано не только

с тем, что коневодство было одним из основных занятий карачаево-балкарцев и их предков, но и с тем, что конь являлся одним из тотемов, и кроме того играл большую роль в их космологических воззрениях.

Наиболее ранняя публикация текста, в которой содержится краткая характеристика коня, принадлежит Сафар-Али Урусбиеву (1881). Алауган, говорится в нем, «вывел свою лошадь Гемуду, которая обладала способностью говорить человеческим голосом и принимать вид всякого другого животного и которую до этого времени он держал в подземелье, кормя железными опилками» (КБФДЗП, с. 65).

О том, как Алауган добыл себе коня, говорится в другой дореволюционной публикации, принадлежащей А. Н. Дьячкову-Тарасову (1898). Не в силах прокормить богатыря, односельчанин по совету одной старухи отводит его на берег моря. Сказав, что с моря ему будет доставляться пища, они уходят. На третий день Алауган увидел, что по морю скачут три жеребца-тарпана – вороной, белый и золотистый, гоня перед собой множество рыб, которые в испуге бросались на берег. Алауган вдоволь наелся и стал думать о том, как поймать белого скакуна. Это ему не удалось и он поймал золотистого. Конь просит Алаугана испытать его – отрубить ногу. Алауган исполняет просьбу, но нога коня тут же срывается. Затем Гемуда с корнем вырывает 40-аршинную, толщиной в 20 вершков ель. Нарту, перепуганному мощью своего коня, Гемуда говорит: «Тебе не придется кормить меня: я питаюсь только железом, а если его нет, то нахожу в горах железную руду и грызу ее». Живет Гемуда на вершине горы, а не в селении. Но стоит Алаугану позвенеть над водой уздечкой, как он тотчас является к нему (КБФДЗП, с. 178).

Колдунья Байрым-кызы советует Алаугану обзавестись конем, чтобы победить войско великанов: *«Минги Тауну башында сегиз аякълы, эки башлы, къарыш къулакълы, алты къулачлы, темир туякълы бир ат барды. Ол ат, кюнлюм жанына узалып, суусабына Къара тенгизни ичеди. Чегет жанына айланып, жалпакъланы отлап, къара топуракъ этеди. Къуйругъу бла туманланы, булутланы чаады. Сийген заманда, дунияны ырхы элтип, тарлада кёпюр къалдырмайды»* (Н, с. 17) – «На вершине Минги Тау есть конь с семью ногами, двумя головами, с ушами в пядь, длиной тела в шесть размахов рук, с железными копытами. Повернувшись на север, он выпивает Черное море. Повернувшись на юг, он обгладывает склоны, оставляя черную землю. Хвостом он разгоняет туманы и тучи. Когда он мочится, начинаются наводнения, в ущельях сносит все мосты».

Происхождение Гемуды связано или с морем (озером), или с горами. Так, в сказании «Как Алауган поймал жеребенка» говорится, что возле нартского селения было огромное озеро, откуда по утрам появлялись два жеребенка. Порезвившись, они снова уходили на дно. Многие нарты пытались поймать их, но удалось это только могучему Алаугану. Пытаясь набросить аркан на сивого жеребенка, он ловит гнедого. Жеребенок натягивает толстый аркан с такой силой, что он становится тонким, как нитка. Пространство, которое прочие

кони преодолевали за месяц, гнедой жеребенок покрывал одним прыжком (Н, с. 30). В сказании «Сын Алаугуна и Рачикау» богатырь Алаугун, заметив на берегу моря, в камышах, целый табун жеребят, ловит одного из них — Гемуду (Н, с. 103).

Как видим, во всех этих сказаниях Гемуду добывает Алауган. Однако есть текст, согласно которому волшебный конь принадлежал уже его отцу, богу кузни Дебету. Не найдя для своих 19 сыновей 19 сестер-невест, кузнец приводит 18 девушек. Старшему жена не достается, и Дебет, чтобы утешить Алаугана, дарит ему вещего Гемуду (Н, с. 21). Но в основном Гемуда связан с сыном Алаугана и девы-эмегенши — Карашауае, идеальным героем нартского эпоса балкарцев и карачаевцев.

Во всех сказаниях подчеркивается превосходство Гемуды над всеми другими конями, но есть тексты, в которых мотив добывания его снижен. Так, в сказании «Алауган и Карашауай» отец просто ловит в табуне нартов жеребенка и дарит его пятилетнему Карашауаю. Они тут же дают друг другу клятву:

(Гемуда:)

*Сенден башхагъа иер салдырмам,
Сырытима башха адам къондурмам.*

(Къарашауай:)

*Сенден башха атха кёз къаратмам,
Сенден башха атны да суюмем (Н, с. 49).*

(Гемуда:)

Никому, кроме тебя, оседлать себя не позволю,
Никому, кроме тебя, сесть на себя не позволю.

(Карашауай:)

Ни на одного другого коня не позарюсь,
Ни одного другого коня не полюблю.

Но во множестве других сказаний всячески подчеркивается необычность этого коня, именно то, что конь этот — космический, вселенский. В сказании «Генджакешауай», опубликованном А. Н. Дьячковым-Тарасовым, Гемуду дарит Карашауаю Алауган. Конь, испытывая нового владельца, бросается в море и плывет на другой берег. Пытаясь повернуть его, юный богатырь раздирает удилами рот коня, но выплывя на берег, обнаруживает, что рот Гемуды цел. Решив отпустить подпруги, он подходит к Гемуде. «Но не подпруги он увидал: с боков коня подымались огромные орли-

ные крылья; хотел Генджакешауай поправить нахвостник — смотрит, вместо хвоста — длинный рыбий хвост» (КБФДЗП, с. 181).

Вероятно, в этом описании отразились представления балкарцев и карачаевцев о мироздании, как о теле огромного животного — конь изображается как уменьшенная копия вселенной, как ее символ, соединяющий в себе три стихии — землю, воду, воздух; если же учесть, что Гемуда — конь огнедышащий, то и все четыре стихии. Он же соединяет три слоя мира: нижний — живет в подземелье, питаясь железной рудой, средний — он в нем служит нартам, и небо — поскольку конь крылат.

Народ — создатель эпоса, предпочитающий в повествовании лапидарность, проявляет всю меру фантазии, творя множество вариантов различных сказаний, когда речь заходит о Гемуде. Когда рождается Карашауай, одна из кобылиц в нартском табуне жеребится Гемудой. У него три ноги, он вещий и обладает человеческой речью. Праматерь Усхуртуковых Асений растит жеребенка в подземелье (Н, с. 71).

Выросший в расщелине ледника Карашауай, охотясь, видит озеро на вершине горы, а в озере — жеребенка, рожденного от водяных коней. У Гемуды твердые, как железо, копыта, глаза блестящие и круглые, как у рыбы, без ресниц, дышит он жабрами, шерсть его не намокает (Н, с. 72). Здесь соединены оба варианта — морское происхождение Гемуды и происхождение небесное (гора, мировая гора, которую балкарцы и карачаевцы отождествляли с Эльбрусом, и которая неслучайно именуется *Минги-тау* «Вечная гора», *Алтын Тау* «Золотая Гора»). В сказании «Скаун батыра Шауая» сказано, что на горе Эльбрус есть глубокое озеро *Саулукь-суу* «Вода здоровья, Вода бессмертия». Человек, выпивший этой воды, не умирает. Из этого озера и появляется Гемуда, которого ловит Карашауай (Н, с. 73). В сказании «Карашауай добывает себе коня» — Гемуда рождается от трехногой кобылицы, обитающей на вершине Эльбруса (Н, с. 74).

Интересно описание того, как Карашауай растит Гемуду — жеребенка степных кровей. Каждый день он дает ему ведро оленьего молока, 5 соколиных яиц, чашку молока эмегенши, кормит его овсом, растущим на южных склонах Эльбруса, поит осадком пива, сваренного из ячменя, растущего в Нарт-Бора и хмеля из Хумалана (местности в Балкарии). Моет он Гемуду мылом, которое употребляет каджарский (иранский) шах. Готовя коня к подвигам, Карашауай приучает его спать на льду, в реках и озерах, в жарких песках, на ветру (Н, с. 74).

Одно сказание целиком посвящено описанию Гемуды, прославленному не только в селениях нартов, но и в самых отдаленных странах. «Гемуда, — говорится в сказании, — родился от жеребца Бога Зимы и кобылы Бога Лета. Эта кобыла жеребилась раз в девять лет. Гемуда был ее третьим жеребенком. Двух ее жеребят съела птица Анкар». Карашауай похищает Гемуду и тот вырастает в богатырского коня. «Гемуда был о трех ногах, медноухим, с булатными копытами. Одним глазом он видел все, что в небесах, за тучами днем, другим

видел волос, плывущий ночью на дне реки или моря. Потянувшись через вершину Минги Тау, он объедал траву на пастбищах Предкавказья. Вершина Минги Тау раздвоилась оттого, что он терся об нее шеей. Когда трава в предгорьях высыхала, он пасся на горных склонах Южного Кавказа, оставляя после себя голой земли. Навоза его хватало на удобрение всех полей в нартских селениях. Когда он мочился, наводнением сносило все мосты в ущельях. На скачках он мчался быстрее ветра, достигал раньше звука. От его ржания жеребые кобылы скидывали плод, неплодные кобылы зачинали, жеребцы от страха теряли производительную силу. Камни, вылетавшие из-под его копыт, превращались в звезды на небе. Воздух, вылетавший из одной его ноздри, приносил лето, из другой — зиму. Сам он был хромым, трехногим» (Н, с. 72).

Гемуда здесь причастен к миру богов и сам наделяется творящей силой, причем творит зиму и лето, времена года. Но дело этим не ограничивается. Гемуда — мироустроитель, его действия определяют целые ландшафты, т.е. в его действиях ясно проступают черты древнего тотема, предка и покровителя, культурного героя:

*Ура-бере, кёзкёрмезге бардыла,
Тик къяягъа жетип ёшюн урдула.*

*Тик къяяны жарып эки этдиле,
— Малкъар аузу ма бу болсун! — дедиле.*

*Чирик кёлню аны туягъы ачханды,
Солууу бла турч къяяланы чачханды.*

*Дых тауунда кючсюннгенди, кекиргенди,
Алайдан а Тыхтеннгенге секиргенди.*

*Тенгизледе чабакъ кирик ойнагъанды,
Жулдузланы бек бийигине учханды (МКХПЧ, с. 93).*

*Ехали, скакали они, достигли окоема,
(Гемуда) ударил грудью отвесную скалу.*

*Отвесную скалу надвое раскололи они:
— Пусть это будет Малкарским ущельем! — сказали.*

*Озеро Чирик-кёл его копыто пробило,
От его дыхания рушились утесы.*

*На Дых-тау он заржал, загремел,
И оттуда скакнул на Тихтеннген.*

В морях он резвился, как рыба,
Взлетал до самых высоких звезд.

Таким образом, рельеф Балкарии, по сказанию, — плод деятельности священного коня. Говоря о мифологии австралийских аборигенов, Е. М. Мелетинский отмечает: «Рельеф местности в районе прохождения маршрутов тотемных предков является своего рода памятником их жизнедеятельности» (Мелетинский, с. 179). Нечто подобное мы видим и здесь.

В цитированном выше сказании, согласно которому Гемуда — потомок коней богов Зимы и Лета, (текст наделен чертами этиологического мифа) — очевиден перенос с представлений о мироздании, как о теле громадного коня, на представления о годовичном круге. Конь в представлениях балкарцев и карачаевцев был тесно связан с солнцем. До сих пор бытует выражение: «Атны башы — кюндю» — «Голова коня — солнце». Поэтому категорически запрещалось бить коня по голове. По рассказам стариков, их отцы и деды, увидев такое, буквально приходили в ярость. По той же причине, чтобы вызвать дождь, опускали в реку подвешенный на веревочке череп коня. Очевидно, он символизировал солнце, скрывшееся за дождевыми тучами. Поскольку конь (Гемуда) связан с солнцем, постольку и год, видимо, в какое-то время олицетворялся в образе коня, или коней (ср. созвучия: *жыл* «год», *жылкы* «конь; табун», *жылгы* «годовичный»). Бог Лета ездит на кобыле (лето, плодоношение, плодородие), Бог Зимы — на жеребце. Гемуда соединяет в себе черты обоих родителей (МКХПЧ, с. 91).

Подобно тотемным первопредкам — культурным героям в мифах других народов, Гемуда также двуприроден, соединяя в себе зооморфные и антропоморфные черты. Он наделен человеческими разумом и речью от самого рождения:

*Гемуда жаз башында, Тотур айда туугъанды,
Бек суйгени Къарашауай болгъанды.*

*Туугъанынлай адам тилни билгенди,
Тейри да аны ариу кёргенди* (МКХПЧ, с. 92).

Гемуда родился весной, в месяце Тотура,
Любимцем его был Карашауай.

От рождения он знал человеческий язык,
Благосклонен к нему был и Тейри.

Р. С. Липец, анализируя эпосы тюрко-монгольских народов, приходит к выводу, что в них конь выступает «как покровитель и руководитель хозяина, превосходящий его в даре предвидения, быстроте реакций в сложных ситуациях, обладающий твердой волей, под-

чиняющей себе всадника в минуты, когда тот проявляет слабость. Даже в чувстве долга он иногда стоит выше, чем героический батыр. Такова эта пара, созданная гением коневодческих народов на заре раннеклассового общества». Выше исследовательница отмечает (это подтверждается и материалами карачаево-балкарского эпоса), что связь коня и всадника преломлена через архаичные представления о тотемических отношениях, «о какой-то родственной связи» между ними, и что культ боевого коня во многом продолжал опираться «на древние тотемические функции патрона», доказательством чему служат многочисленные в фольклоре этих народов сказания и сказки о рождении того или иного батыра кобылицей (Липец, с. 124–125).

Действительно, отношения Алаугана и Гемуды, а затем и Карашауая и Гемуды напоминают отношения подопечного и покровителя. По совету коня, приложившись к груди эмегенши, т. е. став ее молочным сыном, Алауган избегает верной гибели; конь предупреждает Алаугана о семи стражах-великанах, когда нарт отправляется добывать золотую шубу, он же учит способу, как обмануть их; отбирает для Карашауая лучших коней в табуне, угнанном им; воодушевляет своих хозяев в трудные минуты, даже стыдит.

То же самое относится и к чувству долга. В дореволюционной записи — переложении сказания о женитьбе Алаугана, — нарт, отправляясь в поход на эмегенов, на дальний север, обещает своему отцу Дебету не щадить ни одного из них. Но соблазненный красотой речной девы-великанши, он, по ее просьбе, отпускает родителей (расавицы):

Лишь сказал Алавган те речи,
Вдруг кольчуга грудь его сжала,
Его голову шлем отвернул от девицы,
И сырпын (меч. — М. Д.) сам в руке на старуху поднялся,
А отцовский конь, вещий Гемуда,
Сильно в камень копытом ударив,
Ему молвил человеческой речью:
— Помни, нарт, ту великую клятву,
Что отцу ты дал перед отъездом... (КБФДЗП, с. 426).

Но Алауган не слушает его совета, привозит домой жену-эмегеншу и с ней в безгрешный род нартвов входит зло.

Есть в карачаево-балкарском фольклоре и произведения, героев которых рождают кобылицы. Такова сказка «Байтал улу Къайтал» — «Кайтал, сын Кобылы» — о супружеской чете, у которой, кроме одной кобылы, не было никакого скота. Кобыла ежегодно жеребилась, но в тот же миг наплывала черная туча и уносила жеребенка (как в некоторых вариантах о рождении Гемуды жеребят уносил огромный орел или птица Анкар). Однажды во сне какой-то голос повелел бедняку подбросить вместо жеребенка теленка. Туча уносит его, а кобыла жеребится сначала жеребенком, а следом, держась

за его хвост, рождается мальчик. Мальчик стал богатырем, а жеребенок его верным конем. Перед отъездом в набег Кайтал оставляет старикам стрелу, наказав следить за ней — если с ее наконечника закапает кровь, значит, с ним случилась беда. По дороге Кайтал находит себе друзей, которых зовут Батыр, сын Дерева, и Жалгау, сын Камня. Они набредают на какое-то селение, где обнаруживают трех красавиц и сватаются к ним. Но внезапно их окружает войско чудовищ, которое охраняло девушек. Батыры убивают их, но и сами погибают в сражении. Услышав плач стариков, кобыла прилетает на поле битвы. У нее три души и она отдает их мертвым батырам, а сама падает бездыханной. Завернув в саван, богатыри хотят ее похоронить, но вдруг кобыла оживает и улетаает в небо (МХЖ, т. 2, с. 205–208).

Гемуде уделено столько места в эпосе еще и потому, что он — родовой конь, переходящий от отца к сыну (Дебет — Алауган — Карашауай). То, что первоначально он служит богу кузни, связь Гемуды с металлом (питается рудой, железом, огнедышащий, у него чугунные или стальные копыта или челюсти, он выкован из черной стали и т. п.), объясняет происхождение образа Дебета (см. ниже). Кроме того, вероятно, здесь присутствуют еще и черты духа-покровителя какой-то горы, скорее всего Эльбруса.

В сказании «На берегу Хазнарского моря» говорится, что от шагов Гемуды дрожит земля, хвост его во время скачки вытягивается как хвост кометы, далекие степи, сжавшись, вмещаются в его шаги. Пар из ноздрей Гемуды превращается в густой туман, капли воды из-под его копыт проливаются дождем. В то же время Гемуда говорит о себе и другом коне — Генжетае, на котором Карашауай ездил прежде:

*Тенгизледе чабакъча жюзюп, чабакъланы озарма,
Ёшюнүм бла уруп, суу къаяланы чачарма,
Къара кёкде къушча учарма,
Алай жерде Генжетайча болалмам,
Алай тенгизледе, кёлледе уа
Алчылыкъны Генжетайгъа бералмам.
Генжетай къыр атладанды,
Мен а суу атладанма.
Аны ючюн мен суулада озама,
Ол да къырлада хар бир атны озады (Н, с. 147).*

В морях, резвясь, как рыба, я обгоню рыб,
Ударив грудью, могу разрушить морские скалы,
Лететь в темном небе, подобно птице,
Но на земле мне не сравниться с Генжетаем,
В морях и озерах же
Я первенства Генжетаю не уступаю.

Генжетай — из степных коней,
А я из водяных.
Поэтому я обгоняю в воде,
А он обгоняет в степи всех коней.

Эпос балкарцев и карачаевцев последователен в описании служения Гемуды нартскому роду, как и в описании истории самого народа богатырей. Выше уже говорилось, что с окончанием своей миссии, определенной для них Тейри — истреблением враждебных человеку существ в среднем мире — часть нартвов во главе с Ёрюзмеком улетает на небо верхом на крылатых конях, часть опускается в нижний мир. Но Карашауай и Гемуда остаются на земле: «Рассказывают, что ни Карашауай, ни Гемуда не умерли, что они живы. Говорят, они живут в окрестностях Минги-тау. Если спросите: «А почему Карашауай попал туда?» — то это потому, что в детстве для него ледники Минги-тау были (материнскими) сосцами, он сосал их и так вырос. Говорят, что где бы и как бы ни жил человек, когда он начинает стариться, его тянет в места, где он родился и рос. Говорят, на вершине Минги-тау, среди ледников есть целебный источник. В самую жаркую пору лета вокруг него растет ярко-зеленая трава. В эту пору Гемуда идет к источнику, пьет из него и пасется там несколько дней. Собираясь уходить, он набирает этой целебной воды и дает попить Карашауаю. И вот так они оба, не старясь, не умирая, живут в окрестностях Минги-тау» (Н, с. 154).

Это еще один отголосок представления об Эльбрусе как о мировой горе, центре мироздания, с источником бессмертия на вершине. Само сказание, находясь в связи со многими другими, требует отдельного анализа, поэтому останавливаться на нем подробно мы не будем. Заметим, что на земле остаются идеальный конь и идеальный герой, каковыми в карачаево-балкарском эпосе являются Гемуда и Карашауай; говоря о бессмертном богатыре и его родине, народ имеет в виду себя и свое бессмертие.

По другому варианту, совершив множество подвигов, Гемуда и Карашауай приходят к подножию Эльбруса, и конь говорит: «По повелению Тейри я должен жить на вершине этой горы». Расставаясь, оба плачут (кажется, это единственный случай в эпосе, когда один из нартвов плачет), и Гемуда улетает. На вершине Эльбруса били два ключа, теперь они скрыты. Возле родничков стояли две кочки, покрытые травой. Пока он съедал траву на одной из них, другая вновь зарастала ею. Человек, или животное, или птица, напившиеся воды из этих ключей, не умирают (Н, с. 152).

Остановимся на одной детали образа Гемуды — способности к оборотничеству. Одинаково свободно передвигающийся во всех трех стихиях, когда это нужно его хозяину, Гемуда в обычное время имеет вид захудалой вислоухой клячи, еле передвигающей ноги, а Карашауай — вид оборванца, в котором никто не может признать богатыря, о котором даже вождь нартвов Ёрюзбек говорит, что Карашауаю может победить только бог. А. И. Алиева отмечает в

примечаниях к одной из дореволюционных публикаций: «Свойство коня эпического героя принимать любой вид – то богатырского скакуна, то захудалой клячи – уникальная черта карачаево-балкарского нартского эпоса. Эта особенность Гемуды помогает его хозяину одержать много побед и продемонстрировать свое превосходство над нартами» (КБФДЗП, с. 69). Следует уточнить, что самый сильный, но и самый скромный из богатырей демонстрирует свое превосходство не над всеми нартами, а лишь над представителями соперничающего с родом Аликовых рода Усхуртуковых или над случайно встреченными наглецами.

Способность к оборотничеству – также одна из черт, наводящих на мысль о прежней роли коня как тотема. Когда неузнанные и недооцененные Карашауай и Гемуда одерживают очередную победу эта недооценка принявших жалкий вид коня и батыра – старая роль прежнего могущественного покровителя-тотема, с его способностью к оборотничеству, в новых условиях воспринимаемая как нечто нарочитое и объясняемая в самом эпосе то ли скромностью этой неразлучной пары, то ли стремлением посильней уязвить соперников.

Но если волшебные свойства и магические способности коня идут из мира тотемистических верований, то каковы истоки таких же магических способностей Карашауая? Скорее всего, эти черты в его облике можно истолковать как отголоски представлений о герое-шамане (см. ниже). В тексте сказания, опубликованного С. Урусбиевым, есть одна деталь, показывающая, что Гемуда рассматривался как существо, способное принимать не только облик захудалой клячи: Алауган, приведя сына в подземелье, говорит, что его конь «...понимает человеческую речь и сам может говорить, что он может принимать вид всякого животного» (КБФДЗП, с. 68). Если учесть, что шаман, по верованию народов, сохранивших шаманизм в качестве религии, обязательно обладает ездовым животным или птицей (оленом, конем, орлом, лебедем и т. д.), на котором объезжает миры во время камлания в поисках души больного, похищенной духами, то можно сказать, что в образе Гемуды проступают черты и такого ездового животного героя-шамана (т. е. Карашауая).

Выше уже отмечалась устойчивая связь образа Гемуды с водной стихией. Поскольку Карашауай вырос в расщелине ледника, питаясь водой, стекавшей с сосулук, Гемуда, соглашаясь служить нарту, говорит ему: «Ты и я вскормлены одною матерью – водяною» (КБФДЗП, с. 181). Это, видимо, неслучайно. В попытке этимологизировать кличку коня, мы приходим к выводу, что оно состоит из двух слов – «кем» и «ата». *Кем*, *гем*, *кам*, *кум* – термин, означающий «река, вода». Ср. гидронимы в Балкарии и Карачае: *Чегем* от чек кем «пограничная река», *Мысты кам* «кислая река», *Уллу кам* «Большая река», старое название селения Верхний Баксан – *Ючкумель* «Трехречное село» – поскольку возле него сливаются три реки и т. д. От этого же корня, вероятно, образованы слова *кемеуол* «поворот», *кемюл* «утонуть, погрузиться», *кеме* «корабль, судно», *кемюк* «пена», *кемейиу* «иссякание». *Ата* – «отец». Таким

образом, кличка коня означает «Отец воды». Современная форма имени появилась в результате слитного произношения обоих слов, развиваясь по линии: *Кем Ата — Кемата — Кемута — Гемуда*. Свою «роль» сыграл и перенос ударения. Как правило, ударение в карачаево-балкарском языке падает на последний слог (при раздельном произношении *Кем Ата* ударение падает на звук *е*).

Иными словами, и в данном случае звучат отголоски представления о прежнем тотеме, коне — покровителе водной стихии, первопредке и культурном герое, о его реинкарнации (владение человеческой речью и т. п.).

В карачаево-балкарской мифологии присутствует целый класс покровителей различных стихий, именуемых ата «отец» — *суу ата-сы* «отец воды», *жер ата-сы* «отец земли» и т. д. Они мыслятся как существа антропоморфные.

Если наш вывод о древней роли коня как покровителя (отца) водной стихии верен, мы можем сказать, что класс этих существ уходит своими корнями еще в тотемистическую эпоху и появился вследствие взгляда, согласно которому все явления и стихии имеют своих родителей, предков — вначале зооморфных, а затем и антропоморфных.

Поскольку предки (покровители рода, общины) на ранних стадиях представлялись в облике животных-тотемов, а затем и двуприродными, соединяя в себе черты и животных и человека, и, поскольку у явлений природы есть свои «родители», то и они должны были мыслиться в облике животных, в данном случае — коня. Конь связывался с водной стихией в мифологических представлениях многих народов.

Например, у древних греков, в гораздо меньшей степени, чем турки, занимавшихся коневодством, владыка моря Посейдон имеет, по мнению ученых, архаические черты, показывающие, что это божество некогда выступало в облике коня или быка (МНМ, т. 2, с. 323).

Заметим также, что в облике Гемуды наиболее выпукло подчеркнуты именно «рыбьи» черты.

Космогонические мифы балкарцев и карачаевцев повествуют о происхождении всего сущего из воды, моря, но не земного, а небесного.

И неслучайно, видимо, в большинстве тюркских языков слова, означающие «небо» (а также «бог») — *тейри, тенгри, тенгир*, созвучны слову «море» — *тенгиз* (см.: Джуртубаев, 1991). Вполне возможно также, что созвучие слов, означающих «конь» — *ат* и «отец» — *ата*, возникло в результате взгляда, согласно которому человек происходит от коня, что его прародитель, тотем-предок — именно конь.

Что касается еще одного значения слова *ат* — имя, то оно убедительно объясняется другой причиной. У средневековых тюркских племен существовал обычай, согласно которому мальчик, достигнув определенного возраста, получал оружие, коня и «настоящее», взрослое имя (Плетнева, с. 78). Реликты этой традиции сохранились

в быту балкарцев и карачаевцев до настоящего времени: нарекающий именем дарит крестнику рубашку – как прежде, видимо, доспехи. Кодекс «Ёзден Адет» говорит: «Ат атагъан атха миндирир» – «Нарекающий именем сажает на коня» (т. е. дарит его). Дать подростку имя одновременно означало и подарить ему коня.

Теперь мы с уверенностью можем сказать, что образ Гемуды каким он представлен в эпосе, многослоен. В нем соединились разновременные представления, тесно связанные с бытом и верованиями предков карачаево-балкарцев. Вся линия развития этого образа выстраивается таким образом:

1. Животное-тотем, объект охоты и почитания.
2. Олицетворение вселенной, представляемой в виде гигантского коня.
3. Тотем – предок-мироустроитель.
4. Зооморфный покровитель (отец) водной стихии.
5. Медиатор, соединяющий все четыре сферы мироздания, ездовое животное героя-шамана.
6. Покровитель, мудрый советчик героя и его богатырский конь.

В описании других богатырских коней мифологический момент гораздо слабее, в основном повторяется то, что говорится о Гемуде. Например, в сказании «Набег на Дых-тау» о коне нарта Сосурука сказано: «Конь, на котором ездил Сосурук, назывался Дульдур. Дульдур родился от сестры Гемуды. И Дульдур по своему желанию мог становиться двуногим или шестиногим, когда нужно – говорил по-человечески. От его ржания мелкие жеребцы издыхали, жеребые кобылы скидывали плод, а неплодные жеребились. Длина его тела была равна девяти размахам вытянутых рук, высота – пяти, уши были длиной в пядь» (МКХПЧ, с. 99).

Пеший батыр – не батыр, конь и всадник составляют единое целое, и совершение подвига – их общая заслуга. Нарты мыслятся конным народом уже в тех сказаниях, которые образуют начало эпоса. Дебет совершает свои поездки на огромном, под стать хозяину, коне. Ветер, вылетающий из одной его ноздри, покрывает воды льдом, из другой выходит горячий пар, от которого тают льды, льет дождь и наступает весна (Н, с. 16). Вероятно, речь идет все о том же Гемуде. Но и у остальных нартов были отменные кони, немногим уступавшие крылатому Гемуде. Перед тем, как отправиться на скачки к Усхуртуковым, Шауай моет, чистит, кормит и поит коня, а затем спрашивает его, могут ли они теперь участвовать в состязании. Гемуда отвечает, что могут, но предупреждает: «...смотри, там кони будут хорошие и мне придется скакать так, как я тебя еще ни разу не возил» (КБФДЗП, с. 50).

Вторым по своим качествам у нартов признается конь Ёрюзмека – Колан (Пегий), которого богатырь получает в наследство от своего приемного отца Усхуртука. О нем тоже говорится, что он крылат, и он, как и скакуны Шауая или Ачемежа, стоит в подземной конюшне (КБФДЗП, с. 62). В отличие от многих героев, кони которых безымянны, когда речь идет об Ёрюзмеке, почти всегда упо-

минается и Колан (оседлал Колана, сел на Колана и т. д.). Любовь к коню доходит у нартов до самопожертвования: когда эмежены хотят зарезать Колана, сын Ёрюзмека предлагает принести в жертву его, а не отцовского коня. Крылатым и вещим является буланый конь Ачемеза (у его отца Ачея три любимых коня, из них Ачемез выбрал буланого) – может быть, потому, что его отец погиб в поединке с Хубуном, сражаясь верхом на этой лошади (КБФДЗП, с. 89). Насколько прекрасными представляются кони нартам, настолько вид их неприятен эмеженам-козопасам, которые называют нартских коней «безобразнейшими» (КБФДЗП, с. 92).

Других скакунов эпос описывает редко, хотя во многих сказаниях кони богатырей наделены человеческой речью и мудростью и являются советчиками своих хозяев; перед тем, как выехать на поиски подвигов, они дают друг другу клятву верности и т.д. Одним словом, обладание вещим, разумеющим человеческую речь, крылатым конем – неперенный признак нарта, условие его богатырства. Характерно, что в поэме «Ширдан и Нёгер» коварный Ширдан говорит нарту Нёгеру, у которого нет такого коня:

*Нёгер, сени кишилигинги билеме:
Кюндюз болса, багушлада жатаса,
Кече болса, бешкъарышла сатаса,
Жанынга жарагъан ат а тапмайса (МКХПЧ, с. 123).*

Нёгер, я знаю о твоём мужестве:
Днем ты валяешься в навозных кучах,
По ночам продаешь «пятипядевых»,
А коня по душе себе найти не можешь.

(«Пятипядевые» – дети пяти пядей ростом, которых Нёгер похищал по ночам и продавал в рабство. В свое время Нёгер убил сына Ширдана. Зная, что сам он с нартом не справится, Ширдан подговаривает разбойника, притворяющегося больным – потому он и лежит днем в навозе, уверяя, что лечится от ревматизма, – увести белого крылатого коня братьев Индиевых, а потом подсказывает им, где искать пропажу. Братья убивают Нёгера).

Почти в тех же выражениях описан конь нарта Рачикау:

*Атын уруп, тебиндирди таулагъа,
Къоркъуу салды ол жерледе жаулагъа.*

*Атны аякълары жерге батдыла инчиклеге дери,
Ат чапханда, чыкъдыла зылдыла кёкге дери.*

*Ешюн уруп, ачханд къая тарланы,
Бурун жели эритгенди къарланы.*

Ол кърладан черек суула акъдыла,
Кёк тенгизле ол сууладан толдула (МКХПЧ, с. 120).

Хлестнув коня, он направил его к горам,
Страх вселяя во врагов, живущих там.

Ноги коня провалились в землю до лодыжек,
Когда конь поскакал, куски дерна взметнулись до неба.

Ударом груди он пробивал в скалах ущелья,
Пар из его ноздрей растапливал снега.

Из этих снегов потекли речные воды,
Синие моря наполнились теми водами.

Волшебными конями владеют не только нарты. У могучего Кубы, протви́ника юного Ачеме́за, шестиногий вороной конь: когда он скачет, «как черный ворон летит, пыль столбом вздымает, из ноздрей пар валит; под ним земля тяжело дышит, на лбу звезда горит, в глазах огонь блестит, по бокам зайцы играют, из-под ног чайки вылетают» (КБФДЗП, с. 127). Часто коней имеют в сказаниях и великаны-эмегены, в тех случаях, когда они олицетворяют каких-то реальных врагов, с которыми, вероятно, приходилось сталкиваться предкам балкарцев и карачаевцев, а не являются мифологическими персонажами. Обычно нарты, победив великанов, пригоняют домой табуны таких коней.

Эпос, по большей части весьма кратко описывающий даже, казалось бы, очень важные моменты, щедр на слова, когда речь идет о внешних приметах коней, их достоинствах и недостатках. Масть богатырского коня, например, указывается обязательно. Можно с полной уверенностью утверждать, что ни одно животное в эпосе не играет такой роли в эпосе балкарцев и карачаевцев, как конь. Более того, если взять в совокупности, оказывается, что коням в нем уделено больше места, чем некоторым главным героям. Угон табунов является одной из главных целей нартских набегов, наряду с местью врагам. Они же являются главным мерилом богатства нарта.

Несколько слов о птице Анка, которая уносила и съедала жеребят. Это, видимо, образ, пришедший из арабской мифологии — так именуют птиц, которых Аллах создал совершенными, но впоследствии ставших бедствием для людей. Большинство их было уничтожено, по преданию, пророком Ханзалой (МНМ, т. 1, с. 83). Громадные птицы, называемые *анкъа къушла* «орлы анка» или «птицы анка» — упоминаются и в карачаево-балкарских сказках. Они обитают в высоких горах, кольцом опоясывающих мир — *Къап таула* «горы-ограда». Такова сказка «Подлая птица», где ее именуют *Анкъо* (КМФ, с. 113–115). Возможно, впрочем, что в мусульманской мифологии этот образ также является заимствованным. В армянской мифоло-

гии присутствует божество Ангех (слово означает «гриф»), образ которого, по мнению ученых, связан с тотемистическими представлениями армян (МНМ, т. 2, с. 521).

Здесь же скажем несколько слов о двух сказочных собаках, называемых самырами, поскольку они также несколько раз упоминаются в нартских сказаниях. В 1913 году В. М. Сысоев записал со слов карачаевцев: «Голова Джелмаус была некогда отрублена нартом Кыйынлы, теперь она пытается проглотить луну; если бы это удалось, тогда она проглотила бы и все человечество» (Сысоев, с. 75–76).

Само сказание о Кыйынлы и Желмаус было записано М. Алейниковым в 1883 году. Содержание вкратце таково.

В одной семье рождается девочка, и в ту же ночь пропадают со двора телок и ведро воды. Так повторяется несколько раз. Девочка оказывается эмегеном, но справиться с ней уже невозможно. Она принимается за людей. Брат ее бежит на берег моря и живет там, промышляя рыболовством. Однажды он поймал огромную рыбу и внутри ее нашел двух борзых щенят, которые потом становятся его верными друзьями. Они владеют человеческой речью и настолько ловки, что ловят птиц на лету.

Поехав провести родных, Кыйынлы (букв. «горемыка») находит в селе только людоедку и кузнеца, у которого Джелмаус точит свои железные зубы. Она преследует его, но верные собаки разрывают ее на части, и только голова людоедки улетает вместе с вцепившимися в нее самырами на луну. «С тех пор голова эмегена сделалась вечным врагом луны, а собаки ее верными стражами: круглый год они не смыкают глаз и оберегают луну от головы эмегена и только один раз в течение года, утомившись, засыпают. Голова эмегена, пользуясь этим случаем, набрасывается на луну, отчего та темнеет; тогда карачаевцы, видя такое явление, тотчас же начинают стрелять в воздух и как можно громче кричать, чтобы разбудить верных стражей» (КБФДЗП, с. 29–101).

Эти же собаки, видимо, упоминаются в сказании об отце Сосурука – Созуке. Упоминаются собаки-самыры и в сказках.

БОГИ И НАРТЫ

Прежде чем перейти к рассмотрению роли божеств в эпосе, следует дать общую картину иерархии мифологических существ, какой она предстает из многообразного материала, сохранившегося до наших дней. Эта иерархия выстраивается как на основе представлений о могуществе мифологических персонажей, так и прямых указаний (например, в одном из гимнов богу грозы Чоппе прямо указано, что он второй после самого Тейри). Всего мы насчитали 8 классов:

1. Великий Тейри, бог неба, творец и владыка мира, вершитель судеб.

2. Класс тейри (богов), повелителей стихий и природных явлений.

3. Класс богов-отцов (воды, земли и т. д.), их сыновья и дочери.

4. Класс богинь-матерей, мыслящихся женами богов-отцов.

5. Зооморфные олицетворения природных явлений и стихий (бык воды, бык огня, небесный волк Хохурий и др.).

6. Духи-хозяева мест и вод.

7. Чудовища (драконы, эмегены и пр.).

8. Демоны, не имеющие облика (Бастырык, Азмыш и др.) (Джуртубаев, с. 176).

Тейри изображается полновластным и надмирным существом, неявно антропоморфизированным, и в этом смысле единственным (как его и именуют в одном из гимнов-обращений). Это всевластие, являясь следствием господства прамоотеизма, не было поколеблено культами других богов и богинь; единственное, что удалось язычеству — представить Тейри главой обширного пантеона. Приведем пример, в котором он упоминается, правда, первым, но все же в ряду других божеств (о других см. ниже). Нарт Алауган, встретив могучую великаншу, уверяет ее: «Клянусь богами Неба, Земли, Воды, которых я почитаю, а также богом Огня, что я не питаю к вам никакой вражды». Эмегенша спросила: «Ты почитаешь бога Огня? А кто это такой?» — «В одном из нартских селений случился пожар и оно сгорело. С тех пор мы знаем, что есть тейри Огня», — сказал Алауган (МКХПЧ, с. 76).

Взгляд, согласно которому вся природа делится на 4 великие стихии, пронизывает всю карачаево-балкарскую мифологию и разнообразно отражается в эпосе. Покровители этих стихий равны друг другу по своей мощи, Тейри Ветра здесь не назван, заменяясь тейри Неба, верховным божеством — вероятно, воздух, ветер, ассоциировались у предков балкарцев и карачаевцев с верхом, небом, отчего и произошло замещение. Но тейри Ветра также упоминается в сказаниях, например, в сказании о борьбе нартвов с чудовищем Желбыдыр (см. выше).

Приведем другие примеры упоминания покровителей стихий. Нарт Чюелди перед поединком с убийцей своего отца, насильником Губу, трижды целует свой меч, на рукояти которого изображены лев и барс, обращаясь с мольбой, трижды кланяется тейри Неба и трижды — тейри Земли: «Сделайте меня сильным и смелым, как львы и барсы!» (МКХПЧ, с. 132). Нарт Рачикау перед поединком с семиглавым эмегеном обращается к тейри Неба, тейри Земли и Матери Воды с просьбой даровать ему победу (МКХПЧ, с. 118).

В двух последних примерах бог земли еще присутствует, но других покровителей стихий уже нет. Как говорилось выше, культ женских покровительниц природы в мифологии балкарцев и карачаевцев был настолько укоренен и разработан, что в ее последующем развитии мужские божества-тейри, покровители 4 стихий, не смогли их заслонить, и мыслятся в качестве супругов древних богинь, чем и объясняется то, что Рачикау обращается не к тейри Воды, а к Суу Анасы.

Поскольку нарты в эпосе балкарцев и карачаевцев исполняют волю Тейри, естественно, божества всячески помогают нартам. В этом и видят эмегены причину своих поражений, не сомневаясь, что без помощи богов одолели бы героев. В одном из сказаний эмеген говорит Сосуруку:

*Нарт элени биз артларын этерек,
Тыпырларын, отларын ёчюлтюрёк –*

*Тейрилелле онгубузну алгъанла,
Нарт элlege къарыу-кючню салгъанла.*

*Кёк Тейрисид жауубузгъа болушхан,
Нарт элlege ариу кёзден къарагъан (МКХПЧ, с. 49).*

Нартские селения мы разорили бы дотла,
Погасили бы в них огни в очагах –

Боги – вот кто мешает нам,
Кто наделяет нартские селения силой и мощью.

Тейри Неба – вот кто помогает нашим врагам,
Кто на селения нартов взирает благосклонно.

В сказании о походе нартов на Тихтеннген главным покровителем нартов является тейри Земли. Вернувшись из дальнего похода, нарты видят перед собой опустошенную страну. Ворона с пестрой шейкой указывает им, в какую сторону ушли грабители. Нарты решают обратиться за помощью к божеству. Ёрюзбек натирает глаза жиром эмегена, отчего его зрение приобретает особую силу, и, вглядевшись, видит в глубине земли спящего бога. Протрубив в боевой рог, он будит его и просит: «Наше войско утомилось. Коням негде пастись, они не могут идти. По воле тейри Неба не светят ни луна, ни солнце, он преградил нам путь. Помоги нам, молим тебя, дай нам еды». Тейри Земля советует нартам в рассветное время всем сделать по одному выстрелу в небо. Если стрелы упадут обратно окровавленными, значит, они убили небесного бога: станет светло, пойдет дождь. Тейри Земли говорит, что тогда он даст рост травам, размягчит землю, а на деревьях появятся плоды. Нарты поступают согласно совету и убивают тейри Неба, а затем находят предводителя насильников – эмегена Тёртлеме «Четырехглавого». Ёрюзбек вступает с ним в поединок и одолевает чудище, но опять-таки с помощью бога Земли. Нарт вбивает эмегена до самых плеч в почву, ставшую по воле тейри Земли мягкой, как тесто, а затем она застывает как камень и убивает эмегена. Нарты освобождают пленных и возвращаются домой (МКХПЧ, с. 101–104). Возникает вопрос: почему

тейри Неба, создатель вселенной и главный покровитель нарттов, изображен здесь как враждебное божество? Разгадка содержится в самом сказании – тейри Неба назван «богом эмегенов», т. е. это тоже небесный бог, но другого племени, враждебного.

На наш взгляд, в трех сказаниях о трех нартских походах – на Коштан-тау, Тихтенген и Дых-тау – речь в мифологизированно-художественной форме идет о столкновениях предков карачаево-балкарцев – аланов – с какими-то горными племенами Закавказья.

Направление походов – в глубину гор, противники, как и во всем эпосе, называются эмегенами, племенем великанов. Им противодействует чужой бог чужого неба, и нартам приходится убить его.

Стоит отметить, что и свои божества, как явствует из текста, тоже могут быть убиты, но только чужими богами. Сказание начинается с того, что Ёрюзмеку в походе снится вещий сон о том, что враги разорили страну нарттов.

Нарты тревожатся, что эмегенский тейри неба убил их бога Земли. Чтобы удостовериться в том, что он жив, герои стреляют в землю и их стрелы вылетают с другой стороны земли чистые и блестящие, незапачканные кровью погибшего божества. Эпизод показывает и представления древних карачаево-балкарцев о земле, как о некоей плоскости.

В нескольких сказаниях упоминается имя покровителя воинов, грозного божества Элии, в котором исследователи видят ассимилированный язычеством образ библейского Ильи-пророка (Лавров, с. 109). Это вызывает, по ряду причин, большие сомнения, но останавливаться здесь на этом мы не можем. В гимне Элие говорится, что он «вместе с Тейри живет на вершине неба», что нартские старцы перед смертью обращают последние мольбы к нему, что Элия оказывает нартам покровительство в битвах, просят его явиться им перед сражением с грозным врагом, надвигающимся на них со стороны Эдила, радуются его помощи:

*Кёкде ойнай, жарыкъ эшик ачханса сен, Элия!
Жау аскерни, бир ургъанлай, чачханса сен, Элия!*

*Санга къарап, кюч, къарыу да биз тилейбиз, Элия!
Сени кибики, кишини да сюлмайбыз, Элия!*

*Играя в небе, светлую дверь открыл ты, Элия!
Вражеское войско одним ударом разметал ты, Элия!*

*Обращаясь к тебе, силы и мощи просим мы, Элия!
Как тебя, никого полюбить мы не можем, Элия!*

Элия участвует и в пирах нарттов, вкушая шашлык из мяса зубра и черный сыр – пиво (МКХПЧ, с. 147–148). Он же сопровождает

нартов на охоту, его спутник — черная ворона. В эпической песне «Охота на зубров» говорится:

*Элия къанаты башыбыздады,
Ойра, орира, уой!
Нарт жолубузну ол жарытады.
Ойра, орира, уой!*

*Элия болсун бизге кюч берлик,
Ойра, орира, уой!
Къара къаргъа болсун бизге жол берлик,
Ойри, орира, уой! (Н, с. 379).*

Крыло Элии — над нами,
Наш нартский путь оно освещает.

Пусть Элия даст нам силу,
Пусть черная ворона указывает нам путь!

Элия упоминается и в сказании «Созар Гезохов», переведенном Н. П. Тульчинским по записи С. И. Урусбиева и опубликованном в 1904 году в «Терском сборнике». Нарт Созар, сын Гезоха — мститель за своего отца, убитого Темир-Чоккой, именующегося в тексте «князем нартов». Однако Созар не вступает с ним в поединок, а поступает по совету своего коня, который говорит ему: «У Элия на берегу Эдыля есть несметное количество лошадей, отправимся туда и их пригоним. Если мы их с верхней стороны Нарозина (правильно: *Нар ёзена*, «Солнечной долины». — М. Д.) пригоним, то нартского князя Темир-Чокка молния убьет, и тем ты совершишь кровную месть за своего отца». Созар угоняет табун, благодаря победе своего коня над крылатым белым жеребцом, возглавлявшим табун, и Элия поражает молнией Темир-Чокку (КБФДЗП, с. 265).

Причина, по которой Темир-Чокка убил Гезоха, в сказании не указывается, как и то, почему Созар избрал такой способ мести. Не упоминается в других сказаниях и князь нартов Темир-Чокка, на которого Элия, возложил обязанность охранять коней. Еще одним охранником табуна, попытавшимся известить Элию об угоне табуна и убитым Созаром, назван коршун (во всех других текстах птицей-вестником Элии является ворона). Сказание, или точнее, сохранившееся ядро большой эпической поэмы, таким образом, еще не именует Элию покровителем нартов, хотя и признает его божеством молнии и грома, грозным и скорым на расправу небожителем.

Иногда Элия выступает в эпосе в роли своеобразного «заместителя» самого верховного бога Тейри, исполняет его поручения. Так, во главе других богов он является на нартский праздник «Голлу», объявив нартам, что прислан сюда Тейри, чтобы оценить удаль и смелость героев. (*Голлу* — языческое божество весны, радости,

изобилия, умирающее и воскресающее. Представлялось в образе прекрасного, одетого в золотую шубу небесного всадника на белом коне.)

От огромной поэмы «Нартский праздник «Голлу», исполнение которой, по словам сказителя, занимало два часа, сохранился только отрывок, не более двух сотен строк. Тем не менее впечатляющая картина богатырского праздника там дана. Боги во главе с Элией восседают на вершинах гор, взирая на состязания и развлечения героев. В конце праздника нарты обращаются к божествам с просьбой показать им свое искусство поединка. Вызов другим божествам бросает бог смерти Кюйсюз Тейри «безжалостный тейри», а принимает его Элия. Под ногами могучих противников дрожит земля и сотрясаются горы. Наконец, не выдержав жара, испускаемого огненным кинжалом Элии, бог смерти пускается в бегство, ко всеобщему ликованию нартвов.

Эпизод неслучаен. Существует выражение, которое употребляют, услышав первый весенний гром: «Кёк кюкюресе, жер бууаз болады» – «Когда гремит гром, земля беременеет». Это отголосок того времени, когда в сознании народа небо персонифицировалось мужское начало, земля – женское, появление растительности рассматривалось как рождение, разрешение матери-земли от бремени, а гром и молния – как космический половой акт. В одном из сказаний о рождении Золотого Дебета об этом так и говорится:

*Эртте-эртте, дорбунлада тургъанда,
Таш тегене, агъач челек болгъанда,*

*Кёк Тейриси Жер Анасын алгъанды,
Кёк кюкюреп, жер бууаз болгъанды (Н, с.13).*

*Давным давно, когда (люди) жили в пещерах,
Когда корыта были каменными, а ведра деревянными,*

*Бог Неба женился на Матери Земли,
Прогремел гром, и земля зачала.*

Поскольку «Голлу» – праздник весенний, праздник рождения, «воскресения» природы, торжества жизни, то и поединок бога грозы с Кюйсюз Тейри – поединок жизни и смерти, в котором побеждает жизнь.

Особенно дружен Элия с предводителем нартвов Ёрюзмеком. В только что упомянутом тексте Элия приглашает Ёрюзмека воссесть рядом с ним. Согласно другому сказанию, Элия и вождь богатырей время от времени встречались. Чтобы дать знать о том, что он ждет громовника, Ёрюзмек пускал в небо три стрелы и, положив на плоский камень угощение для него, ждал. Как уже говорилось

выше, Ёрюзмек родился из разбившейся при ударе о землю кометы. При одной из встреч с Элией он говорит ему: «Элия, брат мой, теперь я стал стареть, много тягот я испытал на земле, познал голод и плен. Из нартского племени создал я непобедимое войско, ведя за собой. Научил их решать споры не кинжалами, а на тёре. Эмегеновы мы почти одолели. И теперь я хочу уйти с земли на небо, туда, где живут мои отец и мать, если только можно». (Термин «тёре» имеет несколько значений: 1) народное собрание; 2) представительный орган самоуправления в средневековых Балкарии и Карачае; 3) суд; 4) обычай.)

Элия говорит, что у богов свой тёре, решения которого он должен испросить. Но боги отказывают Ёрюзмеку в его просьбе — он долго жил с людьми, перенял их пороки и, несмотря на большие заслуги, ему еще рано переселяться на небо, его сердце пока не очистилось от земной скверны (Н, с. 252). Только после решающего сражения с эмегенами нарти улетают, во главе с Ёрюзмеком, на небо. В этой битве боги также принимают участие:

*Нарт Ёрюзмек токъсан кюнню урушханды,
Кёк да, жер тейри да анга болушханды (МКХПЧ, с. 156).*

Нарт Ёрюзмек (во главе войска) сражался девяносто дней,
Тейри Неба и Земли помогали ему.

Одним словом, нарти находятся под постоянной опекой богов, готовых прийти им на помощь в самую трудную минуту — ведь и те, и другие выполняют одну и ту же задачу, искореняя зло на земле. Забота богов о нартах продолжается и после смерти того или иного героя. Богатырь, погибший в бою с врагами, считается у нартвов приближенным Тейри (см. выше). Но, несмотря на то, что нарти — подопечные богов, они не выглядят просто орудием в их руках, скорее, союзниками. Эпос, в отличие от мифологической поэзии, возвеличивает и воспекает не богов, а человека — его ратные деяния и труд, отражая его успехи в практической деятельности, рост уверенности в своих силах и становление личности.

ТЕЙРИ, КАЙНАР И ДЕБЕТ

Главой карачаево-балкарского пантеона является небесный бог Тейри. Именно он назван создателем мира и его владыкой; он же возлагает на нартвов долг очищения земли от чудовищ, враждебных людям, т. е. они рассматриваются как сила, посредством которой Тейри борется с представителями древней матриархально-хтонической мифологии, как войско Бога. Поэтому столь часты в эпосе обращения нартвов к своему создателю и покровителю.

Но Тейри, согласно эпосу и мифам, не просто бог в ряду других,

наиболее могущественный — это божество единовластное, вездесущее и всемогущее, от которого, по воззрениям народа, зависели каждый шаг человека, его судьба, все стихии; другие божества подчиняются ему беспрекословно, фактически являясь исполнителями его воли. Одним словом, Тейри представлен в мифологии и эпосе карачаево-балкарцев как Высшая Инстанция (в отличие, скажем, от главы олимпийских богов Зевса, над которым довлеют рок и решения мойр). Речь идет о сложном процессе и разгадка всевластия главы пантеона заключается в происхождении образа небесного творца, на что впервые обратил внимание Эндрью Лэнг, создатель теории прамонотеизма (Токарев, с. 123).

В результате деградации прамонотеизма религия карачаево-балкарцев накануне принятия ими христианства, а позднее — ислама, находилась на той стадии, для обозначения которой существует термин «супрематеизм» — безраздельное господство одного божества при более или менее равноправном положении остальных (Крывелев, т. 1, с. 59). Поэтому, согласно мифологическим текстам, к Тейри обращаются с мольбами и люди, и божества (Джуртубаев, с. 162). Тейри постоянно покровительствует нартам, которые клянутся его именем — поскольку в карачаево-балкарском языке тейри означает не только «бог; божественный; небо; небесный», но и «клянусь богом!» — и обращаются к нему с просьбами. Но более тщательный анализ показывает, что значение «бог» термин приобрел позже; действительное же его значение «небесный, небожитель». Каково было истинное имя небесного творца в карачаево-балкарской и вообще тюркской религии, неизвестно. Вероятнее всего, оно было табуировано. Образ всевластного Творца всегда ощущается за всеми действиями, происходящими на страницах эпоса; именно его присутствие придает смысл всем поступкам нартов — так мыслили сказители, как, надо полагать, и те древние поэты, которые создавали эпос.

В отличие от всех других богов карачаево-балкарского пантеона, которые являются действующими лицами эпоса и о которых есть также отдельные мифы и гимны, все тексты, повествующие о Дебете, относятся к нартскому эпосу (за исключением пословиц и благопожеланий, где его имя употребляется в качестве символа мастерства и трудолюбия). Более того, бог кузнечного ремесла — одна из самых ярких фигур, созданных народной литературой, а цикл сказаний о нем — важная часть карачаево-балкарского эпоса, начало эпоса. Причина подобной популярности бога кузни, прежде всего, конечно, в том, что именно он является прародителем нартов, их покровителем, кующим для них оружие и изготавливающим орудия труда. В фольклорной памяти, по этой причине, образ Дебета неотделим от нартов. Почти во всех сказаниях это бог, и обращение с ним всех других героев соответствующе почтительное, дистанция между ним и всеми остальными персонажами всегда остается явственной.

Тексты, составляющие в эпосе цикл Дебета, условно можно разделить на три группы:

1. Песни и сказания о рождении кузнеца и его последующих деяниях в качестве культурного героя — добыче и обработке металла; в них же прославляется мастерство, трудолюбие и доброта мастера — фактически их можно рассматривать как гимны или песни-славы.

2. Песни и сказания, описывающие Дебета, как патриарха, родоначальника нартов, его заботу о сыновьях и внуках, поиск невест для них, изготовление снаряжения для Карашауа и т. п. Здесь Дебет обрисован как персонаж, действующий в бытовой сфере.

3. Эпизоды, в которых нарты, попадая в трудную ситуацию, обращаются к Дебету с просьбой выковать чудесное оружие. Дебет, согласно этим текстам, живет в отдалении от нартов, не участвуя в их повседневных делах.

Больше всего сказаний, относящихся к первой группе. Рассмотрение вариантов, описывающих рождение кузнеца, позволяют прийти к выводу о глубокой древности образа. В одном из них, вероятно, наиболее архаичном, Дебет является сыном Бога Неба и Богини Земли, которая вынашивает его в своем чреве девять лет и девять дней, причем и здесь, в отголоске древнего представления о браке неба и земли, богиня еще не мыслится отдельно от самой земли, она и есть эта богиня; вначале говорится о ее вступлении в брак, но рождает сына сама Земля. Кормилицей Дебета становится Мать Воды, пестуя его вместе с Богом Воды; боги земли и огня дают ему разумение языка камней и огня. Благодаря такому дару, кузнец впоследствии обладает способностью сразу же распознавать руду, камни в его руках становятся мягкими, как тесто. У горы Кармур он впервые добывает железо, из которого кует доспехи и оружие, закаляя его в роднике Бора или в Черном море. Он же изобретает наковальню, молот, клещи, впервые подковывает коня и одевает его в броню и т.д. (Н, с. 11–16). Таким образом, процесс, который в развитии мифологии занял целую эпоху, сжат здесь в пространстве одной песни — хтоническое, порожденное Землей божество превращается в культурного героя, благодетеля людей.

Очень архаична, что касается и языка, другая песня, в которой Дебет рождается из звездного зерна (*жулдуз тюк*), пробившегося из черного камня, когда в нем зародилась жизнь. Кожа у младенца, по воле Тейри, железная, он ест горячие угли, легко пережевывает металл. Растит кузнеца богиня — Мать Земли. Колени у кузнеца железные, перед сиянием его лика меркнет солнце, его дыхание заменяет кузнечный мех, силой он равен Богу Солнца. Мощной дланью он выжимает из земли ее сок, и, напившись, обмывает крылья ветру (Н, с. 10–12) — вероятно, речь в этой песне-славе шла об усмирении ветра, чтобы заставить его работать в кузне. Еще в одном варианте Дебета творит и вкладывает в него душу Тейри, а другие божества ему помогают: Бог Воды поит его водой, Бог Огня вкладывает в его сердце огонь, Бог Солнца озаряет, освещает его тело своими лучами, а затем и Бог Луны; ему поклоняются, как новому созданию самого Тейри, камни и звезды (Н, с. 15–16). В одной из дореволюционных записей Бог создает Дебета из кусочка своего

золотого сердца, т. е. солнца, природу же — из других частей своего тела (КБФДЗП, с. 421).

Сюжет о пленении Дебета и его 18 сыновей великаншами — это, вероятно, отголосок древнего мифа о пленении солнца его врагами, в которых можно видеть олицетворения грозowych туч (перекличка с мифом о Кайнаре, где тучи не пропускают солнечные лучи на землю); неслучайно эмегенши, обитательницы пещеры, изображены крылатыми и Алауган сражается с ними не на земле, а в воздухе (Н, с. 20). В одном сказании Дебет предстает не только кузнецом-отшельником, но и хранителем сокровищницы нартов, Яхонтовой пещеры (*Накъут дорбун*), в ней же находится и его кузня. Пещера располагалась у подножья горы Эльбрус и была так велика, что внутри нее могло разместиться целое поселение. Здесь грудами лежали жемчуга, золото, яхонты, запасы меди и железа. Польстившись на эти богатства, пещерой попытался овладеть иноземный царь Кёсе-Бурунчук, но был побежден нартами и в наказание за алчность оставлен работать в копи (Н, с. 245).

В заключение следует отметить типологическую близость Дебета к таким образам кузнецов из мирового фольклора, как древнегреческий Гефест, древнеиранский Кавэ, древнеримский Вулкан и др., с тем, однако, отличием, что ни один из них не играет в эпосах этих народов столь выдающуюся роль, какая отведена в карачаево-балкарском эпосе Дебету.

В своей работе «Нартовский эпос осетин» В. И. Абаев писал: «Можно мыслить нартов без любого из героев, даже главнейших, но нельзя их мыслить без Сатаны» (Абаев, с. 21). Это утверждение справедливо и по отношению к карачаево-балкарскому эпосу, в котором образ Сатанай есть «центр и средоточье нартовского мира» (В. И. Абаев). Но точно также его нельзя представить без Дебета — ведь это начало мира нартов.

Трудно представить, как могло бы устное народное творчество иначе и лучше отразить наступление эры железа, чем создать монументальный образ солнечного бога-кузнеца и сделать героев его сыновьями и внуками. Мифология и эпос карачаево-балкарцев связаны между собой столь неразрывно, что образуют нерасторжимое единство.

КОСМОГЕНИЯ И КОСМОЛОГИЯ

Эпос является той частью фольклорного наследия предков балкарцев и карачаевцев, благодаря которой мы имеем достаточно полное представление о космогонических и космологических воззрениях народа. Космогонические мифы, описывающие, как возникла вселенная (диахронический аспект) и космологические представления (синхронический аспект) об актуальном ее состоянии, как считают исследователи, тесно связаны между собой, являясь двумя проявлениями одной сущности: «...то, что порождено в ходе созда-

ния и устройства космоса, и является его составом; все, что входит в состав космоса, возникло в ходе его развития», хотя вторые и не выводятся полностью из первых, а выявляются также «отчасти при анализе ритуалов, языковой семантики и т. п.» (МНМ, т. 2, с. 6).

Отметим, что если в достаточно многочисленных мифологических текстах — песнях-обращениях к тем или иным божествам, гимнах, этиологических мифах и т. п. — нам приходится иногда прибегать к реконструкции, опираясь на отдельные строки из них, упоминания, намеки, то в эпосе перед нами, по большей части, связно изложенные повествования. Но и здесь нам придется прибегнуть к этому приему, широко используя и представления, бытующие в мифопоэтическом творчестве родственных по происхождению и языку народов. Речь идет о гимне в честь богини Умай-бийче, матери мира. У древних тюрков-тугов она олицетворяла женское начало и плодородие, была покровительницей воинов и супруги кагана. У огузов, шорцев, телеутов, казахов, киргизов Умай или Май, Май-энеси, Умай-эне «мать Умай» — покровительница детей, домашнего очага, урожая (МНМ, т. 2, с. 547).

По мнению М. И. Боргоякова, образ богини, которую тюрки Саяно-Алтая представляли в образе красивой женщины, спускающейся с неба, восходит к древнейшему мифологическому образу водоплавающей птицы, единственного живого существа, способного передвигаться по суше, по воде и по воздуху. Чаще всего называют утку, гоголя, лебедь (общетюркские названия лебедя — гуу, куу, хуу). Согласно распространенным у многих народов мифам, мир был сотворен из камней и песка, которые птица достала со дна мирового океана. Птица, таким образом, мыслится как творец мира. По другим вариантам, водоплавающая птица снесла мир в виде яйца.

Термин Хума, Хумай, Хубай, Кубай, Уман, Кумай имеет, как пишет М. И. Боргояков, несколько значений — «мифическая или сказочная птица, лебедь, лебедь-девица, мифическое женское существо, охраняющее младенцев». У киргизов и хакасов Кумай и Хубай-хус означает также крылатую собаку, детеныша хищной птицы — грифа (или вылупившуюся из утиного яйца). Антропоморфизация древнего образа лебеди и привела, по мнению М. И. Боргоякова, к появлению образа и культа богини Умай (Боргояков, с. 135–140). Заключение автора представляется убедительным и правомерным.

Причина наделения Умай функцией покровительницы материнства, видимо, в том, что древнейшим вариантом космогонического мифа был рассказ о порождении мира водоплавающей птицей, в виде яйца. С прибавлением к термину гуу, хуу слова бай — бог, богиня, хозяйка, теоним обрел звучание Умай, Кумай. У предков балкарцев и карачаевцев к нему был прибавлен термин бийче «богиня», после того, как теоним стал пониматься как одно слово — Умай-бийче. Из общетюркской мифологии идут, видимо, образы мифической птицы Хумай, чья тень, падая на человека, дает ему удачу — у иранцев, и вещая птица Гамаюн русской мифологии (МНМ, с. 547).

В карачаево-балкарском эпосе образ Умай-бийче связан с нартами, что, по-видимому, отражает какую-то достаточно древнюю

особенность ее культа — выше уже отмечалось, что у древних тюрок-тугов она считалась, кроме всего прочего, покровительницей воинов. Приведем текст гимна целиком:

Нарт улулары — Тейри кьуллары,
Нарт улулары — жигит балалары,
Нарт улулары — бёрюд аналары,
Бек суюгенлери — Умай-бийчеди.
Умай-бийче уа — Тейрини кьызыды,
Умай-бийче уа — бир сейир-тамаша:
Аны санлары — марал сыфатлы,
Аны жюрюшю — жулдуз учханлай,
Аны мюйюзю — ай жабышханлай,
Аны кёзлери — танг жулдузунлай,
Аны териси — кюн жарытханлай,
Юч аякьлы тамаша Умай,
Юч аякьлы акь марал Умай! (МКХПЧ, с. 146–147).

Нарты — слуги Тейри,
Нарты — его смелые дети,
Мать нартов — волчица,
Больше всего они любят Умай-бийче.
А Умай-бийче — дочь Тейри,
А Умай-бийче — такое диво-дивное:
Тело ее подобно телу оленихи,
Ее бег — как полет звезды,
Ее рога — как прилипший (к ее лбу) полумесяц,
Ее глаза — как утренние звезды,
Ее шкура — как сияние солнца,
О трех ногах дивная Умай,
О трех ногах белая олениха Умай!

Высказывалось предположение, что Умай считалась супругой верховного бога тюркского пантеона Тенгри (МНМ, т. 2, с. 547). В нашем тексте богиня является его дочерью. Заметим и другое: если у киргизов произошло соединение черт двух почитаемых существ — птицы и собаки, то у карачаево-балкарцев — птицы и оленихи, вероятно, двух тотемов. Можно уверенно утверждать, что Умай-бийче фигурирует в карачаево-балкарской мифологии и как дочь божества диких животных Апсаты, прекрасной Байдымат. На это указывает, кроме сходства имен, то, что Байдымат имеет или принимает точно такой же облик, как и Умай — златошерстной, трехногой оленихи, с золотыми рогами, и глазами, сияющими, как утренние звезды, перелетающей с вершины на вершину (МКХПЧ, с. 229). Присутствие образа Умай в карачаево-балкарской мифологии и ее популярность

(Байдымат) позволяют думать, что у карачаево-балкарцев был и миф о порождении мира водоплавающей птицей. Об этом можно судить и по некоторым другим данным.

Согласно одному из мифов, первые люди на земле – Адам и Хауа – появились на свет из раковины. У них родилось 25 мальчиков и 25 девочек. Пережившись между собой, эти дети положили начало человеческому роду (личный архив А. М. Теппеева). У хакасов в состав охранительного амулета ребенка входила и раковина каури, которая, по мнению ученых, являлась «атрибутом и одновременно изображением богини Умай, покровительницы детей» (ТМТЮС, с. 119). Может быть, в древнем мифе рассказывалось о том, что лебедь достала со дна мирового моря вместе с илом, песком и камнями раковину, из которой появились на свет перволюди, названные в карачаево-балкарском мифе именами библейских прародителей человечества.

Следы представления о существовании мирового моря и происхождения из него всего сущего, обнаруживаются и в том, что балкарцы, например, верили, что «после заката солнце опускается в море на краю земли, охлаждается и утром восходит с противоположной стороны неба, в противном случае все живое и неживое на земле сгорело бы» (Азаматов, 1980, с. 147). Название лебеди – *куу* – в праформе должно было звучать *кун*. Но это же слово означает во всех тюркских языках еще и «солнце». Отсюда вывод: в образе лебеди, нырявшей в мировой океан, олицетворялось солнце. Представление о мировом море сохраняется – оно обтекает кругом всю землю, которая некогда явилась из его вод.

Миф об Умай-бийче и ее прообразе – божественной водоплавающей птице лебеди, тотеме, связан, как мы видим, с эпосом о нартах. Нарты почитают ее, восхваляют, возводя свое происхождение и к ней, и к волчице. Добавим, что слово *гун*, *хун*, *кун* слышалось тюркским народам древности и в одном из их же этнонимов – *гунн*, *хунн*, *куман*.

Гораздо более определенно связь эпоса и мифологии балкарцев и карачаевцев выражена в сказании «Бог Кайнар». Сотворение мира описано в нем как ряд последовательных действий. Кайнар, бог солнца, творит Солнце, Тейри Земли – Землю, после них появляются моря, видимо, сотворенные богом воды (в тексте об этом не сказано). Потом боги сотворили человека; далее в тексте уточняется, что до людей на земле уже жили эмегены-харра. Тейри Неба, Земли, Воды дали друг другу обязательство кормить, поить, согревать людей. Кайнар, который здесь назван верховным богом, дает повеление богу Неба проливать дожди. Далее говорится, что Кайнар-тейри явил горы, земли, воды и звезды. После сотворения мира земля сотрясалась, моря волновались, ударяя в берега. Нарты семь лет отбивали поклоны Кайнару, умоляя остановить разбушевавшиеся стихии. Кайнар создал горы, вбил их в землю как клинья, и землетрясения прекратились. Мощный держатель вод, небес и земли, Кайнар посылает летом на землю зной; зимой, отбавляя часть своего тепла, посылает его в Мир Сирот, т. е. в мир мертвых.

Однажды, когда туманы, обложив всю землю, не стали пропускать лучей солнца, оно загремело и извергло в гнев дождь золотых и серебряных камней из своего нутра. Так появились металлы. В результате ряда творческих актов богов последовательно были созданы солнце, земля, моря, эмегены, и наконец, нарты (Н, с. 10).

Время творения осмысливается и изображается в эпосе как эпоха хаоса, беспорядка. В упоминавшемся выше сказании «Ночи асуат» говорится, что на только что сотворенной земле вначале царил непроглядный мрак, звезд еще не было. Когда Золотой Дебет нашел на горе Кармур железную руду и стал ковать из нее оружие, осколки раскаленного металла, вылетающие из-под его молота, прилипли к небесному своду и превратились в звезды. Ночи стали ясными и нарты начали одолевать диких зверей и эмегенов. Следовательно, небо представлялось в виде твердого купола, покрывающего плоскость земли.

После того, как оружия было изготовлено достаточно, Дебет, сказав, что сидеть без дела не может, улетает на крылатой колеснице на небо. Там он кует железо для людей верхнего мира. Звездодопады – это искры, вылетающие из-под его молота. Верхний мир населен точно такими же людьми, как и средний.

Элементы космогонии и космологии зафиксированы и в первой по времени публикации карачаево-балкарских сказаний о нартах, принадлежащей П. Острякову (1879): «Как только Творец создал Кавказ и лучший его перл – величественный Эльбрус, то и дозволил у подножья этой горы селиться людям; первыми поселенцами были Ной со своим семейством, ковчег которого после всемирного потопа остановился на Эльбрусе. Мало-помалу селения разрослись, но у подножья Эльбруса поселилось самое честное и воинственное племя, представителем которого был маститый старец Дебет, обучивший своих соплеменников ковать железо. За трудолюбивую жизнь, честность и веру в бога Дебет был награжден девятнадцатью сыновьями-героями» (КБФДЗП, с. 48).

Налицо совмещение древнего сказания о происхождении нартов с библейским сказанием о потопе. Здесь же впервые зафиксировано бытование у балкарцев и карачаевцев представления о мировой горе, одной из древнейших моделей мироздания. В. Н. Топоров, обобщая материалы, имеющиеся в мировой мифологии, приходит к выводам, которые подтверждаются и в нашем случае. Эта гора мыслилась как центр мира, пуп земли. Она трехчленна – на ее вершине обитают боги, под ней злые духи, а посередине, на земле – люди. Часто она соотносится с реальной горой, например, у алтайских тюрков мифологизируются и почитаются различные вершины горной системы и сам Алтай; гора может мыслиться как золотая или железная (МНМ, т. 1, с. 311–314). Такой мировой горой балкарцам и карачаевцам представлялся Эльбрус. Об этом говорит и то, что сотворение Кавказа и Эльбруса является одним из первых актов создания мира, а также карачаево-балкарские названия горы – *Минги-тау* «Вечная гора», *Алтын-тау* «Золотая гора», *Шат-тау* «Ясная гора» и др.

К сказанию о том, как провел детство Карашауай, выросший в ледяной расщелине, где вместо материнской груди сосал ледяные сосульки, обладавшие особой, магической силой, П. Остряков сделал примечание: «Горцы (балкарцы. — М. Д.) и теперь убеждены, что на вершине Эльбруса есть озерко с водой бессмертия, так что тот, кто постоянно будет пить только эту воду, тот не умрет никогда, в подтверждение чего они приводят долголетнюю жизнь орлов и воронов, будто бы постоянно пьющих воду из озерка, а смерть их объясняют случайностью, заставляющей птиц напиться другой воды» (КБФДЗП, с. 50). И, конечно, это озерко, именующееся *Саулуксуу* «Вода здоровья», расположено на вершине мировой горы, как и кузница Дебета, первожителя земли, располагалась на склоне Эльбруса. С этой же горы стекает *Бора шаудан* — родник, в красной воде которого Дебет закаляет выкованное им оружие (МКХПЧ, с. 58). Неслучайно и то, что в этом мифе присутствует мотив всемирного потопа — как отголосок представлений о горе, поднявшейся из вод мирового моря.

Все три текста, на наш взгляд, представляют собой три стадии трансформации космогонических представлений. В реконструированном виде мы получим следующий вариант первого мифа. Вначале ничего не было, кроме воды. Над нею в образе лебеди летала Умай (в более раннем варианте — просто лебедь, древний тотем). Нырнув на дно моря, лебедь достала оттуда и вынесла на поверхность ил, песок, камни и раковину. Ил стал землей, камни горами, а из раковины появились первые мужчина и женщина. От их 50 детей пошел весь человеческий род.

Этот исходный космогонический миф затем переосмыслиется: в центре мира — Золотая или Вечная гора, у ее подножья живут люди, вокруг суши — моря, на ее вершине — источник или озеро с водой бессмертия. На более высокой стадии развития мифологическо-религиозных представлений мир мыслится как сотворенный Богом-Творцом Кайнаром («живое солнце»); в космическом творческом акте принимают участие и другие боги. Перволюди-нарти живут у подножья мировой горы, сражаясь с хтоническими чудовищами и дикими зверями, т. е. продолжают борьбу с хаосом, начатую богами. Представления, выработанные на одной стадии развития, пополняются и видоизменяются на другой, сохраняя в качестве компонента ту или иную деталь, которая из главной становится частью: образ горы сохраняется, но она не плод усилия лебеди или Умай, а творение Кайнара, как и другие горы.

В 1962 году В. М. Гатцук обнаружил в архиве акад. Вс. Миллера текст нескольких карачаево-балкарских сказаний в стихотворном переложении на русский язык. По мнению А. И. Алиевой, рукопись принадлежала В. Гатцуку. Знание им карачаево-балкарского языка «делает возможным предположение, что он выполнил перевод текста с балкарского оригинала» (КБФДЗП, с. 31). Вероятно, В. Гатцук собирался составить сводное переложение всей кавказской Нартиады. Поэтому в текст карачаево-балкарских сказаний им вплетены некоторые детали из других национальных версий эпоса: фамилия

Аликлары приведена в осетинской форме — Алигата, а вместо Тейри фигурирует адыгский Тха.

Текст, опубликованный В. Гатцуком, интересен тем, что позволяет заметить появление в мифологии балкарцев и карачаевцев антропоморфизации вселенной, поскольку сам творец мира Тейри — божество неявно антропоморфизированное. Согласно мифу, небо вышло из дыхания уст бога, тучи — дым его трубки, земля сделана из клочка его кожи, горы сотворены из осколка его кости, из волос выросли деревья; из желчи бога, помимо его воли, произошли злые великаны-эмегены. Не желая отдавать им во власть цветущую землю, Тха (Тейри) творит из частицы своего сердца Золотого Дебета, учит его добывать железо и ковать оружие, а затем дарует ему 19 сыновей-нартов, наказав им и их потомкам истребить всю нечисть на земле (КБФДЗП, с. 420–421).

В этом тексте, как и в сказании о Кайнаре, наблюдается определенный порядок в ходе творения не только неживой природы, но и живой: сначала появляются небо, тучи, море, земля, горы, деревья, птицы и звери, эмегены, и лишь после всех — нарты. Перед нами распространенный по всему миру мотив творения вселенной из расчлененного тела гигантского существа, иногда после победы над ним (если существо хтоническое или зооморфное), одержанной богами, а при развитии мотива — из тела первочеловека или бога. Таковы индийский первочеловек Пуруша, скандинавский Имир, китайский Пань-гу — перволюди, из плоти которых был, согласно мифам этих народов, сотворен мир (МНМ, т. 1, с. 228). По скандинавским мифам, «плоть убитого богами первопредка великана Имира стала землей, кости горами, небом — его череп, морем — кровь». Близкие мотивы в иранских и ведийских текстах, в древнерусской «Голубиной книге», в мифологии африканского племени догонов и многих других (МНМ, т. 1, с. 88). По другим мифам, бог-творец приносит в жертву самого себя или извлекает части творимого им мира из себя (МНМ, т. 2, с. 8).

Это мы и видим в карачаево-балкарской мифологии. Отдельные части мира ассоциируются с частями тела Тейри, добровольно приносящего себя в жертву. Прибегая к аналогиям, указанным выше, можно думать, что существовал миф о том, что Тейри принесли в жертву другие боги, или о том, что в жертву было принесено другое божество (такие материалы имеются, но поскольку они вне нашей темы, здесь мы их касаться не будем). С этим мифом, надо полагать, связано балкарское название радуги — *тейри къылыч* «божественный меч», карачаевское *джанкъылыч* «меч жизни». Предки балкарцев и карачаевцев, вероятно, рассматривали радугу как тот небесный меч, которым было разрублено на части тело жертвы: и здесь мы находим еще один из источников возникновения скифо-алано-гуннского обряда поклонения мечу-албарсу; Геродот писал, что меч устанавливали на громадном холме из колючих кустарников, что тоже неслучайно — в карачаево-балкарском языке наблюдается полное созвучие в названиях колючего кустарника (*чыгъана*, от *чугъана*) и *чууана* «святилище», «высота, возвышение» (восходит к *чугана*).

Причина появления того варианта мифа, который дошел до нас, видимо, в том, что на поздних этапах развития культа Тейри принесение его в жертву другими богами стало восприниматься как парадокс – ведь Тейри всемогущ и всесилен. Поэтому, хотя мотив жертвоприношения и сохранился, противоречие было устранено благодаря осмыслению жертвенной роли бога как принятой им добровольно. По другим материалам, в жертву был принесен или пожертвовал собой бог ветра и войны Эрей, Эрирей, одна из ипостасей самого Тейри.

В правомерности сделанных выводов убеждает нас и одна из записей, сделанная В. Прёле в 1909 году: «Къылыч турса, къарачайлыла айтадыла: «Къылыч турду, бий ёлдю», — деп» (КБФДЗП, с. 294) — «Когда появляется радуга (къылыч «меч, сабля»), карачаевцы говорят: «Появилась радуга, (значит) умер бий». Слово бий, как уже отмечалось, означает в современном языке балкарцев и карачаевцев «князь, господин», но ранее оно означало «бог, владыка, господь». Таким образом, выражение, записанное Прёле, надо переводить: «Радуга появилась — значит, божество умерло», — чтобы возродился мир и оно само. Ср. народный афоризм из «Ёзден адет»:

Жашамагъан туумайды,	Что не живет, то не рождается,
Туумагъан ёлмейди.	Что не рождается, то не умирает.

Очевидно, принесение божества в жертву — акт ежегодный, повторяющий то, что было в самом начале, это непереносимое условие устойчивости мироздания, по принципу «то, что было в начале, должно быть всегда». С началом года мир творится заново, но по имеющемуся образцу.

Мы уже цитировали сказание о порождении Богом Неба и Матерью Земли Дебета, как и сказание о рождении Сатанай-бийче, Сатанай-богини, «матери нартов», как она часто именуется в эпосе, родителями которой являются Солнце и Луна. Это так называемый «священный брак» земли и неба, согласно мифологическим представлениям, периодически воспроизводящийся в «таких природных явлениях, как дождь, молния, порождая уже не всю вселенную, а ежегодно возобновляющиеся блага, такие, как злаки или мигрирующие в течение года животные» (МНМ, в. 2, с. 423).

Желмауз, похитившая юную Сатанай, в мифологии балкарцев и карачаевцев — существо, имеющее облик эмегенши со стальными зубами, враг луны, которую старается проглотить, отчего, по народному воззрению, и случаются затмения; но собаки, стерегущие светило, успевают отогнать ее (КБФДЗП, с. 99–101). Но в сказании о детстве Сатанай имя Желмаууз употреблено в значении «дракон, морской бог», как и в некоторых сказках. Когда родители Сатанай, горя по своей дочери, проливают слезы, лики их темнеют, затмеваются. Когда Луна плачет, на земле проливаются дожди, когда солнце, вспомнив о ней, гневается на похитителя, на земле наступает страшный зной и горят травы. Космогонические представления здесь тесно переплетены с этиологическим аспектом мифа.

Если попытаться выстроить все приведенные варианты в один ряд, то, на наш взгляд, он выглядел бы так:

1. Древнейшим вариантом, вероятно, надо признать зооморфную модель, поскольку в ней не говорится о сотворении — мир как данность, без объяснения причины его появления: мир — тело огромного коня.

2. Небо и Земля — космическая пара, порождающая все живое и олицетворяющиеся в образе быка (ветер, небо) и коровы (земля, низ).

3. Священный брак богов Неба и Земли; причем сказано, что в брак вступают божества, а беременеет сама Земля и рождает Дебета также она, т. е. сохраняются архаические представления о браке самой Земли и самого Неба, а не их персонификаций.

4. Еще одна версия о порождении мира — лебедь сносит мир в виде яйца в водах мирового моря.

5. Лебедь (или Умай, богиня-лебедь) достает со дна моря ил и камни, которые превращаются в землю, горы и т. п.

6. Тейри творит вселенную из частей своего тела. Еще ранее — боги творят ее из расчлененного тела Тейри (Эрирея).

7. Тейри и другие боги создают мир волевым творческим усилием (словом).

Мировая гора, как мы могли убедиться, часто упоминается в нартских сказаниях балкарцев и карачаевцев, в том числе и как вертикаль, соединяющая верхний и средний мир, т. е. как ось. Другая ось мира — мировое древо — в нартском эпосе прямо не называется, но отражение представлений о нем в сказаниях все же есть. Мировое древо зато часто фигурирует в других жанрах фольклора, например, в колыбельных:

*Къабагъынгда Алтын Терек орналсын,
Тюп тамыры Ташлы Сыртдан къарасын,
Баш булчугъу жулдузланы санасын,
Салкъынында жюз жолоучу тохтасын,
Барысын да суусап бла къандырсын (МКХПЧ, с. 252).*

У ворот твоего дома пусть Золотое Дерево укоренится,
Пусть его корни будут проглядывать у Ташлы-Сырты,
Пусть макушка его звезд касается,
Чтобы в тени его сто путников отдыхало,
Чтобы оно их жажду утоляло.

Ташлы-Сырт — эпический топоним, местность на склоне Эльбруса, где проживала часть нартвов. Последнюю строку в тексте, видимо, надо понимать в том смысле, что у основания дерева или из-под него вытекал ручей.

В другой колыбельной говорится также:

*Чапырагъы сау къарыш болсун,
Салкъынында минг жолоучу солусун (МКХПЧ, с. 57).*

Листья его пусть будут в пядь длиной,
В тени его пусть тысяча путников будет отдыхать.

В другой колыбельной о Золотом Дереве говорится:

*Чапырагъы къары жарым болады,
Аны салкъынында минг атлы къонады.*

*Тюп тамыры ярабатдан къарайды,
Баш булчугъу кёкде жулдузланы санайды (МКХПЧ, с. 125) .*

Листья его в пол-локтя длиной,
В его тени располагается на отдых тысяча всадников.

Корни его проглядывают из ярабата (значение слова неясно. – М. Д.),
Макушка его звезд касается.

Вероятно, об этом же Золотом дереве говорится во многих богатырских сказках и в одном из сказаний об Алаугане. Дерево это растет где-то далеко, его охраняют злые великаны. От него исходит чудесная музыка, в такт ей хлопают листья дерева. Богатырь, обманув сторожей, добывает дерево и сажает его возле окон или ворот дома своего царя-отца, который и посылал его за ним (МХЖ, т. 2, с. 18). То же самое говорится о золотой шубе, которую добывает Алауган: ее, висящую на дереве, охраняют великаны. Воротник шубы играет на свирели, рукава хлопают в такт. Алауган похищает ее и привозит к нартам (КМФ, с. 29–31). Эта золотая шуба, скорее всего, – одна из ипостасей мирового, волшебного, золотого дерева, что и отразилось в сказании.

В мифологиях других тюркоязычных народов, например, у саяно-алтайских тюрков, в качестве мирового древа обычно выступает береза, в их эпических произведениях – тополь (ТМТЮС, с. 23). Карачаево-балкарское Золотое Дерево, несомненно, также представлялось лиственным деревом. Даже в песне-обращении к священной сосне *Жангыз Терек* «Одинокое Дерево», которое ассоциировалось карачаевцами с мировым деревом, говорится:

*Алтын чапыракъла къымылдайдыла тѣппенгде,
«Чоппа» этедиле сени тѣгерегингде (МКХПЧ, с. 202).*

Золотые листья колышутся на твоей вершине,
«Чоппа» танцуют вокруг тебя.

При отсутствии такой ассоциации, стойко закрепленной в сознании, в обращении к хвойному дереву говорилось бы о «золотых иглах», а не о листьях. (*Чолпа* — бог грозы и плодородия, в честь которого вокруг дерева исполняли песню-танец.)

У балкарцев и карачаевцев, как и у многих других народов, было распространено поверье, согласно которому с рождением человека на небе загорается новая звезда, а с его смертью она гаснет или падает. В этой связи мы должны обратить внимание на мантические обряды, в которых часто используются ветки или листья ивы. Например, в одном из вариантов гадания на суженого, девушки шли ночью к реке, срывали с ивы по два листочка, мыли их в воде, а потом, набрав в новую чашку воды и опустив туда золотое кольцо, поднимали листочки над чашей и бросали их. Если листочки опускались в чашку, верили, что судьба соединит девушку с милым. Для других обрядов использовались ветки или вода из родника, протекающего возле дерева. Считалось предпочтительным сажать у ворот именно иву, и т. д. (Информаторы — Непеев Л. И., пос. Эльбрус, и Кудаяев М. Ч., Нальчик). Все это вряд ли можно считать простой случайностью.

Мировое древо, в котором можно видеть образ Млечного Пути, листья, которые ассоциируются со звездами — все это наводит на мысль, что аналогом мирового древа у балкарцев и карачаевцев изначально мыслилась ива. Ива, с ее густой листвой, растущая обычно по берегам рек, как нельзя лучше отражала связи деталей моделей мира, о которых мы говорили выше — мировое море, поднимающаяся из его вод гора или дерево, звезды-листья и т. п. Таким образом, мировое древо балкарцев и карачаевцев могло именоваться не только *Алтын Терек* «Золотое Дерево», но и *Алтын Тал* «Золотая Ива». Нартский эпос позволяет проследить и трансформацию этого, сначала олицетворяющего, как и мировая гора, вселенную, а затем мыслящегося как ось мира, образа. Мы имеем в виду название Полярной звезды — *Темир-Къзакъ* «Железный Кол». Алтайцы именуют ее *Алтын Казык* «Золотой Кол» (Алексеев, с. 189). Представление об оси мира, острием которой считалась звезда *Темир-Казак*, отразилось в детской песенке:

*Чолпан жулдуз жулдузланы башыды,
Темир-Къзакъ кёкню тепмез ташыды.*

*Жетегейле — жети жулдуз,
Темир-Къзакъ — кеси жулдуз* (МНС, с. 27, 50).

Чолпан (Венера) — предводитель звезд,
Темир-Казак — непоколебимое основание неба.

Жетегей (Б. Медведица) — семь звезд,
Темир-Казак — сама звезда (одна).

Представление о Полярной звезде, как острие оси, вокруг которой вращается небесный свод, звучит в тексте о происхождении алмосту; благословляя человека, оставляющего им пищу, они желают ему, чтобы его очаг был прочен, как Темир-Казак (см. выше). Упоминание и благословение очага неслучайны. Исследователи подчеркивают, что особая роль и тесная взаимосвязь очага и дерева со всей очевидностью проявилась в ритуально-мифологической практике южно-сибирских тюрков. Так, специальная свадебная постройка *одах* (очаг) у алтайцев представляла собой составленный из девяти молодых березок конус с разожженным в центре огнем. Сходный обычай наблюдался и у хакасов. Такой дом наделялся у них теми же свойствами, что и священное дерево, обычно растущее или устанавливаемое на горе. Вся вселенная в целом соотносилась с жилищем; те же хакасы, например, считали, что небо имеет вид купола юрты, а Полярную звезду называли «дымовое отверстие юрты» (ТМТЮС, с. 60–61).

Дом мыслится как маленькая модель огромного Космоса, упорядоченного мира, а свисающая над ним очажная цепь – та же самая ось, только маленькая, подобие огромной цепи, свисающей с неба. Когда нарты, говорится в эпосе, расправились со всеми своими врагами в среднем мире и ушли из него в нижний и верхний миры, их прародительница Сатанай-бийче осталась на земле, обучая людей печь хлеб, шить одежду, гадать и т. п. Наконец, когда ей стало невозможно жить без нартов, она взмолилась к Тейри, чтобы он забрал ее на небо. Ночью ей послышался голос, произнесший: «Поднимись на гору, к святыням нартов». Она поднялась, на гору, куда с неба опустилось на шелковой веревке подобие орлиного гнезда, села в него и гнездо поднялось на небо (МКХПЧ, с. 157).

Не исключено, что в других вариантах сказания, если бы они сохранились, фигурировала бы цепь, а не веревка, как, например, в мифе о *Сынжыр Тёре* «Суде Цепи». В нем рассказывается, что в отдаленные времена с небес на землю свисала цепь. Если кого-либо подозревали в совершении преступления, то приводили к цепи и заставляли прикоснуться к ней. Виновного это парализовало, а невиновный оставался невредим. Но однажды хитрый бедняк, который украл у богатого соседа горсть золотых монет, приведенный туда богачом, прежде чем прикоснуться к цепи, передал тому посох, в котором были спрятаны монеты. После такого коварства бог поднял цепь на небо и больше она не опускалась (КМФ, с. 62).

Из приведенных материалов мы можем увидеть трансформацию представлений о мировой оси: Золотая Гора – Золотая Ива – Железный Кол – Железная цепь – Шелковая веревка. Развитый у многих народов, и особенно на Кавказе, культ очага и надочажной цепи, видимо, связан с этими представлениями. Добавим, что и в двух наиболее важных и распространенных мантических обрядах балкарцев и карачаевцев – как и у других тюркских народов – гаданию по лопатке жертвенного животного и по камешкам, в той схеме, которой оперируют гадалки, центральный сектор называется *тыпыр* «очаг».

ВОИН И ВОЙСКО

ВОИН И ЕГО ВОСПИТАНИЕ

Многие из главных героев карачаево-балкарского эпоса – сироты; другие, хотя и имеют родителей, воспитываются не ими, и волей судьбы становятся приемышами. Например, Карашауай, сын Алаугана, которого отец (или Сатанай, Матчалыу, Мичилиу) спасает от матери-людоедки, вырос в расщелине ледника, питаясь сосульками и был приведен домой, когда ему уже было 12 лет или больше (КБФДЗП, с. 50). Родившийся из упавшей на землю железной кометы Ёрюзмек становится приемным сыном пастуха Схуртука и его жены Асений. Сосурук, рожденный из камня, воспитывается не у своего отца Созукку, а у подземных духов, пока его не усыновляют Ёрюзмек и Сатанай. Неизвестны и родители Бёдене, переселившегося к нартам (правда, существует один текст, формально не относящийся к эпосу, в котором многое совпадает с элементами «биографии» Бёдене; но доказательство идентичности героев сказки и эпических сказаний требует отдельного исследования). Своего незаконнорожденного сына Рачикау от служанки одной знатной госпожи, нарт Бёдене вылавливает в реке, обнаружив младенца в ларце. Неизвестны родители Нёгера и его сестры Гоши. Растет без отца, у родичей матери, нарт Чюерди. У богатыря Ногая – одна мать, как и у Ачемеца. Без отца, воспитанником Аксак-Темира растет нарт Созар, сын Гезоха. Созар, Чюерди и Ачемец рождаются после того, как погибают их отцы (в поединке или от болезни). Исключение составляют только Алауган, его сын Карашауай, и Сибильчи, сын Ёрюзмека.

В дореволюционных публикациях, как и в последующих, детство героев описывается лаконично, а иногда и вовсе опускается. При всей специфике эпоса как повествования неторопливого, для которого одинаково важны все детали, эпос как бы спешит перейти к главным сюжетам, подвигу и подвигам. Но все же и в этом «быстром детстве», когда нарт, разломав люльку, бежит играть в альчики с другими детьми и ему говорят о долге свершения кровной мести, а уже в следующем эпизоде он становится могучим богатырем и сражается с кровником, довольно много подробностей, которые необходимо отметить, особенно относящиеся к воспитанию будущего воина.

Выше уже упоминалось об обычае при достижении совершеннолетия брить мальчику голову и давать ему оружие. Карашауай, которому при встрече с отцом исполнилось 12 лет, получает от него вещего коня Гемуду (КБФДЗП, с. 50). Детство Ёрюзмека описывается подробнее; оно заканчивается в тот день, когда он решается на противостояние Кызыл Фуку и перестает участвовать в общественных играх, которые устраивались «в свободное от джортуулов

(походов. — М. Д.) время» и куда собирались и дети «для упражнений в беге взапуски, в борьбе между собою, в играх в альчики, в бросании камня и других». Когда он сообщает своему отцу Схуртуку о намерении бороться с Фуком, тот отдает ему свою пегую лошаадь, седло и меч, т. е. признает его совершеннолетним, воином (КБФДЗП, с. 62).

Бёдене является к нартам уже взрослым; до этого он был юным батраком нартского пастуха Созукку. О сыне его Рачикау в публикации С. Урусбиева сказано кратко: «Рачикау рос быстро и сделался славным нартом» (КБФДЗП, с. 79). Нарт Сосурук, переданный на воспитание подземным джиннам, живет у них, а не у приемной матери Сатанай. Джинны «закалили все его тело как сталь, исключая двух колен». «Каждую ночь они приносят младенца к Сатанай, чтобы она его видела, до тех пор, пока он не сделался большим» (КБФДЗП, с. 84). В публикации М. Алейникова нарт Ачемез рождается после смерти отца, «через неделю стал ходить, а через две, к удивлению всех, уже участвовал в играх детей». Узнав о том, что его отец был убит Хубуном, он сам седлает буланого отцовского коня и берет его оружие (КБФДЗП, с. 89). Детство Карашауая (публикация А. Н. Дьячкова-Тарасова) проходит чуть медленнее — в течение года он, питаясь молоком дракона, становится богатырем, убивает этого дракона и отец дарит ему Гемуду (КБФДЗП, с. 180). Очень кратко говорится о детстве Созара: в чужой семье, «эмчеком» (воспитанником) Аксак-Темира он «день-деньской рос». «Живя таким образом, Созар сделался всадником и в дружбе сотоварищам присягу дал» (КБФДЗП, с. 262).

В переложении нартского сказания на русский язык, выполненном В. Гатцуком, сказано:

У старого нарта, у Девета Золотого
Деятнадцать сынов народилось
(Дочерей считать — не нартское дело).
Как вступал молодец в мужеский возраст,
По обычаю ему голову брили,
Надевали оружие, на коня садили, —
И теперь ведь у нас так же ведется (КФДЗП, с. 424).

По одному из вариантов, Дебет находит младенца Ёрюзмек не в тот момент, когда тот, выпав из ядра кометы, сосет молоко волчицы, а в пути, и Ёрюзек уже не грудное дитя. Он говорит Дебету, что живет сиротой в диких местах, не видя и следа человеческого жилья (Н, с. 162). В другом тексте Ёрюзек сам приходит к нартм во время их состязаний. Победа в них принесла ему почет и уважение в обществе, а когда он вырос, говорится в сказании, то построил себе башню и женился на прекрасной Сатанай (Н, с. 164). В целом описание детства будущего вождя нартм восстанавливается довольно полно: до женитьбы он совершает свои первые подвиги — убивает барса, а потом и великана, живущего в пещере, на высокой горе,

побеждает небожителя Фука и только после этого женится на Сатанай (таким образом, здесь прослежена и юность нарта).

Некоторые сведения о том, как и какие воспитывались воинские качества, даются в цикле сказаний о Сосуруке. В качестве наставника выступает его приемная мать Кырс-бийче:

*Алай бла, нарт Сосурукъну аналгыы Кырс-бийче болгъанды,
Сосурукъну батырлыкъгъа, жигитликге, кертичиликге,*

*Чыдамлыкъгъа, чабаргъа, атаргъа, урушха юйретгенди,
Хар ашны ашаргъа, аш айыртламазгъа къаты эс бергенди.*

(Н, с. 292).

Вот так приемной матерью Сосурука стала Кырс-бийче,
Она учила Сосурука храбрости, смелости, правдивости,

Выносливости, умению бегать, стрелять, сражаться,
Крепко наказала есть любую пищу, быть неприхотливым в еде.

О воспитании воинских качеств говорится в одном из сказаний о Чюелди. Родич его матери по имени Курша растит будущего витязя до пятнадцатилетнего возраста: «Ол аны къарангы, сууукъ, бийик жерлеге элтип, уугъа, жаныуарланы кёргюзтүп, чыранладан, бугейледен ётгерип, аркъан бла къаяладан салындырып, аладан къалай этип кутулургъа боллукъду, садакны ойнатыргъа керекди деп, кёп затланы юйрете келгенди. Алай Курша, сууда, тенгизде кеси жюзе билмегени ючюн, Чюелдини да жюзерге юйреталмагъанды. Ол себепден Чюелди уллу суудан къыл аркъан бла ётерге керек болгъанды. Ашатырдан алгъа, ары-бери чапдыргъанды. Уллу ташланы кётюртгенди, олтуртмай, ёретин ашатханды, жыйыны биллик туююлдю деп, исси затланы ашатмагъанды. Арпа, тары, хорхус, салат гыржынланы чийли-бишли ашатханды. Чийли-бишли этлени да чайнатханды, жутдургъанды. Аз жукъларгъа да юйретгенди. Кёзлери ахшы кёрюрге къара дугум ашатханды, къулакълары шыхыртны иги эшитир ючюн, жумарукъ, бедене жаула жакъдыргъанды къулакъларына, къулакъ мюйюзле салдыргъанды» (Н, с. 433). — «Он стал обучать его многим навыкам — отводил его в темные, холодные, высокие места, на охоту, показывал разных зверей, учил переходить через ледники и расщелины, способам спускаться со скал при помощи аркана, играючи стрелять из лука. Но так как Курша сам не умел плавать, то не смог научить этому и Чюелди. Поэтому Чюелди переправлялся через большие реки при помощи волосяного аркана. (Этот герой утонул во время переправы именно из-за неумения плавать. — Д. М.) Перед едой он заставлял его бегать. Заставлял поднимать большие камни, утолять голод стоя, не давал ему есть горячего, чтобы он не потерял способности различать

запах. Ячменные, просяные, а также лепешки из сырой ячменной муки и квасной хлеб он давал ему есть полусырыми. Давал жевать и глотать полусырое мясо. Учил мало спать. Чтобы его зрение стало острее, он велел есть черную смородину, чтобы хорошо слышать — мазать уши жиром уларов и куропаток, пользоваться рожком (прикладывая его к уху)».

Кратко говоря о детстве героев, эпос все же не снижает до скороговорки, плавно переходя в развернутое повествование об их подвигах. Но после этого время как бы останавливается — батыр совершает подвиги, женится, у него рождаются дети, но возраст его не меняется. Достигнув «эпического возраста», нарт продолжает пребывать в нем до конца повествования. Об Алаугане, старшем сыне Дебета говорится, что он стар, но ничего старческого в его поведении нет. Эпос интересуется старостью в той же степени, что и детством — это поэма о деяниях, посильных только для зрелых и опытных воинов.

Язык и фольклор карачаево-балкарцев сохранили память о воинских званиях средневековья; воины делились на семь разрядов — *къазакъ*, *аскерчи*, *чора*, *жанкиши*, *нёгер (джёнгер)*, *азнау* и выше всех — непобедимые бойцы, *батыры*, основатели будущих княжеских родов. Это звание было столь высоким, что присоединялось к имени витязя — Бора-батыр, Ачей-батыр и др. Разумеется, батыров много быть не могло; поэтою даже о нартах говорится:

Нартда барды беш батыр, У нартв пять батыров,
Бири биринден бек батыр... Один другого отважнее...

ОРУЖИЕ И ДОСПЕХИ

Сведений о повседневной одежде нартв в эпосе мало, если не считать упоминаний о волчьей шубе Ёрюзмека или продранной шубейке Карашауая, богатырских бурках, шапках и воротниках из лисьих шкур. Видимо, эта одежда представлялась сказителям такой же, как у их современников. К тому же воины-нартв чаще одеты в доспехи, и о снаряжении в сказаниях говорится часто и достаточно подробно, пусть это занимает и гораздо меньше места, чем, скажем, описание и восхваление коней. Каким оружием пользуется богатырь, каковы были его доспехи, указывается непременно. В первую очередь нужно назвать меч и саблю (*сырпын*, *къылыч*), излюбленное, наряду с луком и стрелами (*садакъ*, *садакъ окъ*), оружие нартв. Владельцем лучшего меча, выкованного Дебетом из небесного железа, является Ёрюзбек. Дебет кует и панцири (*кюбе*), щиты (*къалкъан*), наконечники для стрел, одевает в броню коней. Размеры оружия гиперболизируются только иногда, чаще — его превосходные качества.

Луками, как и мечами, вооружено все нартское войско. Однажды, во время многолетней засухи, именуемой «Белые годы»,

нарты в поисках добычи ушли на восток и запад. Но часть осталась охранять страну, во главе со старым нартом Батырбазом: «Войско Батырбаза было многочисленным. Луков у них было достаточно, но часть наконечников стрел была из острых кремешков, а у некоторых — из мягкой бронзы». Возможно, это включение из весьма древнего сказания.

Стрелы нарты держат в колчанах (*гепхана, жепхана, садакь орун*). Меткость в стрельбе — одна из определяющих в характеристиках героев. В последнем сражении с великанским войском у горы Кёсе Тау нарты добиваются победы, пользуясь луками и мечами (Н, с. 447). Говорится о пользовании ядами: «*Сатанай-бийче тенгиз жагъада къамишли кёллеге барып, уу жилияланы тутханды. Ала-ны, боюнларын бууп, ууларын жыйганды. Къысха алып келип, Дебет темир устагъа бергенди. Дебет ишлеген окъларыны, къылычларыны ауузларына ол ууладан сюртюп къатдырганды. Ол окъладан, къылычладан не аз да жара тюшген зат кёбюп, кёгерип, къаралып, ёлюрча этгенди*» (Н, с. 244). — «Сатанай-бийче пошла к заросшим камышом озерам на берегу моря и наловила ядовитых змей. Сдавливая за шею, она собрала их яд. Спешно вернувшись, она отдала его железных дел мастеру Дебету. Дебет же закалял выкованные им мечи и наконечники стрел, предварительно смазав их лезвия и острия этим ядом. Малейшая рана, нанесенная этими стрелами и саблями, приводила к тому, что любое существо распухало, синело, чернело и умирало».

Несколько раз встречаются названия тяжелого (питого) копья (*гебох*), дротика (*мужура*), пики (*сюнгю, сюнне*) — ими пользуются, например, Сосурук и Батыраз. Нартские копья «пробивают скалы, словно это сыр» (Н, с. 381). У кровника Ачемеца — Хубуна — над дверным косяком находится боевой обоюдоострый топор с длинной ручкой (*гида*). Упоминаются праща (*дормусхул, дорбасын*), самострел (*чыкъен*). Щиты у нартов стальные (Н, с. 219, 275). Сосурук носит поножи из железных пластин, сшитых бронзовой проволокой; отправляясь в поход, он надевает ноговицы из чистой меди с булатными подвязками (Н, с. 292). Ёрюзмек, находясь на богатырской заставе, на границе Страны Нартов, держит в руках огромную, как чинара, палицу (*чокур, чонкур*). Голову героя защищает металлический шлем (*такъыя, темир бёрк*). Пользуются нарты и кинжалами (*къама*). Но многие другие, известные по фольклорным и этнографическим записям виды оружия, в эпических текстах не встречаются. Таковых несколько — боевая сеть (*буугъалыкъ*), секира (*айбалта*), и др. Имена своему личному оружию нарты не дают. Есть только одно исключение — в одном из сказаний Ёрюзмек именует свой меч *Зулпагаром* (явное включение из мусульманских легенд о халифе Али, меч которого назывался *Зульфикар*).

В одной из песен о Дебете говорится:

*Генжетагъа кюбе этип бергенди,
Садакъ бла аны уруп кёргенди.*

*Къылыч бла атны уруп сынагъанды,
Ол кесмей, аузу сынып, къамагъанды* (Н, с. 15).

Для Генжетая он панцирь изготовил и одел его (на коня),
Потом испытал его, выстрелив из лука.

Ударив коня мечом, проверил он прочность (брони),
Меч не взял ее, лезвие обломалось, затупилось.

Вероятно, это косвенное свидетельство того, что у предков карачаево-балкарского народа была тяжелая конница.

Одним из любимых боевых приемов воинственных средневековых тюрок было набрасывание на врагов прочного аркана из конского волоса, чтобы сбросить противника с седла или взять в плен. В сказании о последней битве Ёрюзбек взбирается на вершину Дыхтау с помощью заброшенного аркана. Улетев со своей дружиной на небо, он продолжает сражаться и там:

*Аркъанын душманлагъа атса, элия болады,
Ол, ычхынып, жерге да тиеди* (Н, с. 449).

Когда он набрасывает на врагов аркан, сверкает молния,
Иногда, сорвавшись, его конец ударяет и по земле.

Тяжесть оружия и доспехов лишний раз подчеркивает мощь богатыря. Например, сбруя коня нарта Рачикау так тяжела, что ее не выдерживает железный крюк на столбе.

Обычно оружие, как и конь, достается батыру по наследству, от отца. Иногда волшебные мечи-самосеки они добывают в бою или их кует, по заказу нартов, Дебет. О ритуале вручения оружия сказано кратко: ...каждому сыну, по достижении им совершеннолетия, следует брить голову и давать оружие» (КБФДЗП, с. 48). Этот ритуал, надо полагать, включал в себя и наречение воина взрослым именем, отменяя прозвище, которым мальчика именовали до тех пор. По карачаево-балкарскому обычаю, человек, нарекающий ребенка именем, дарит ему рубашку (одежду), в прошлом, вероятно, кольчугу или панцирь, или коня. Об этом и говорит афоризм из «Ёзден Адет»: «Ат атагъан атха миндирир» – «Нарекающий именем сажает на коня». Поэтому слово *ат* означает и «конь», и «имя».

ЭТИКА

Что еще, кроме понимания своих действий, как выполнения поставленной самим Тейри задачи, дает героям силы сражаться, каковы те устои и ценности, во имя которых нарты постоянно рискуют жизнью и часто идут на верную гибель? Конечно, их активность и во-

индивидуальность во многом объясняется кипением огромной жизненной энергии, — того, что даруется народу только его молодостью и что В. В. Вересаев в своей известной книге назвал «силой живой жизни». Нарты ищут, по выражению С. Урусбиева, «таких приключений, в которых им можно было бы во всю ширь выказать свою удасть и силу». Поэтому высшей ценностью для них является свобода: «Сердце мое, — говорит Ёрюзбек, — не может переносить мысли о том, что храбрые нарты подчиняются козлинобородому трусливому Пуку, и я не успокоюсь до тех пор, пока не сделаю нартов свободными». И далее он еще раз повторяет: «Не будь я молодым нартом, если не отрублю голову этому трусливому козлинобородому Пуку, если не сделаю всех нартов свободными» (КБФДЗП, с. 62).

Нарты высоко ставят честь народа и дорожат ею, осознавая долг борьбы с чудовищами и каннибалами как свой, личный. Нарт Алауган, обращаясь к отцу за благословением, говорит ему:

Отпусти меня, батюшка, на дальний Север ехать,
Избивать безбожных эмегенов.
Надо мной уж люди смеются,
Что я, дома сидя, просидел свою нартовскую удасть (КБФДЗП, с. 424).

Дебет рассматривает просьбу сына именно как его желание угодить небесному Творцу неукоснительным выполнением своего воинского долга. Упоминание «безбожных эмегенов» не является случайностью; В. Гатцук пришел к выводу, что вечная война нартов в карачаево-балкарском эпосе вызвана не их буйством и не стечением обстоятельств, а имеет идеологическую основу. Нарты созданы богом Тейри по его образу и подобию:

Все мы, нарты, одной с тобой крови,
Каждым суставом тела нартов подобны твоему.

Но душу в них вдохнул также Тейри. Обращаясь к нему, Дебет говорит:

Тейри! Я твой слуга, и я — нарт!
Тейри! Тебе я присягал, одному тебе покоряюсь! (Н, с. 15).

Можно сказать, что нарты благочестивы, и их войны — это борьба за более человечный мир, за утверждение единобожной религии — тенгрианства. Как один поднимаются нарты и на защиту родной земли, Страны Нартов:

Къарт Дебет алгыш этди жашына:
— Нарт эллени къайгы келмез башына!

*Жортуулгъа нартла аллында чыгъарса,
Нарт эллени хар палахдан сакъларса! (Н, с.77).*

Старый Дебет благословил своего внука:
– Больше беды не обрушатся на поселения нартов!

Будешь впереди нартов выступать в походы,
Будешь оберегать нартские селения от всех бед!

О Карашауае говорится, что он воевал со всеми врагами, которые приходили на землю нартов. Когда у Алаугана спрашивают, не намерен ли он жениться, нарт отвечает, что его мысли не о женах и девицах, а о том, как избавить народ от набегов эмегенов.

Антагонизм между нартами и эмегенами-каннибалами исключает всякое примирение – это два мира, ни в чем между собой не сходные. Поэтому в эпосе исключена измена, переход в другой лагерь кого-либо из нартов – они не мыслят свою судьбу вне судьбы всего народа. Даже Сосурук, не самый высоконравственный среди нартов, на предложение жителей нижнего мира жениться на их красавице и жить в золотом дворце, отвечает: «Мне ничего не нужно. Я нарт, и хочу вернуться к своему народу, дорожке которого для меня ничего нет» (Н, с. 260). Престарелый князь Ачей, услышав о приближении вражеского войска к границам его владений, встает с одра и велит седлать его верного коня:

*– Эй, мен кесими къарт-къарыусуз сундурмам, – дейди, ой, –
Къылычым сынмай, къара аргъамакъдан жыгъылмам (Н, с. 351).*

– Эй, я не позволю считать себя старым и слабым, – говорит, –
Пока меч мой не переломится, с вороного аргмака не упаду.

Если же нашествие врагов случается, когда нарты в походе, за оружие берутся старики, женщины и дети. Верность товарищескому долгу всячески подчеркивается, когда говорится о том или ином витязе, как и обо всех нартах:

*Нёгерликни жүреккледе жүрютебиз,
Къарыусузгъа къарындашлыкъ этебиз (Н, с. 380).*

Чувство товарищества мы носим в сердце,
Слабым помогаем по-братски.

Нарты до конца верны понятиям чести и долга не только на миру, но и там, где нет никого, кто потом мог бы укорить их. Изменить своему долгу, клятве, уронить свою честь означает для них перестать быть самими собой, лишиться внутренней цельности. Нарт Ёрюзмек,

завидев темной ночью горящий вдалеке костер, и опасаясь, что возле него греются эмегены, размышляет:

*Кесим бараман да — башым тас,
Жауларым ёлтюрелле нёгерсиз,
Бармай къалама да — бетим тас.
Алай, болса да, онг жауурунумда къачым бар,
Жауладан къоркъуп, бугъуп къалмазгъа да антым бар* (Н, с. 211).

Поеду один — головы лишусь,
Одного, без товарищей, враги убьют меня,
Не поеду — честь потеряю.
Но у меня ведь на правой лопатке крест,
И я ведь дал клятву не прятаться от врагов.

Крест на правой лопатке — знак посвящения в воины, говорящий о том, что человек прошел инициацию. В качестве особой меты крест был выбран предками карачаево-балкарцев неслучайно. Дело в том, что названия креста (*къач*, *жор*) входят в некоторые важные военные термины: клятву после посвящения давали, стоя в круге, перечеркнутом свастикой, знаком счастья и удачи (*къынгыр къач* «ломаный крест»), поэтому *къач* имеет еще и два других значения (присяга; честь). Второй термин ложно (народно-этимологически) присутствует в словах: *жортууул* «поход», *чора*, *джора*, *жура*, *шора* «друзинник, воин», *жоралау* «посвящение», *жорукъ* «принцип, правило». Ставили знак на правой лопатке тоже намеренно, вдумываясь в смысл слов. Лопаточная кость называется *жауурун*, *жауорун*. Поскольку дифтонги, в частности -ау, в тюркских языках появились поздно, слово должно было звучать как *жанорун*, что полностью созвучно *жан орун* «вместилище души». По той же причине возник обычай гадания по лопатке жертвенного животного, распространившийся от тюрков у многих народов Евразии. Кроме того, слово *онг* означает в карачаево-балкарском не только правую сторону, но и «сила, возможность». По преданиям, состоящим членом рода Меровингов, первой династии французских королей, считался только ребенок, родившийся со знаком креста на лопатке или под сердцем. Вероятно, это отзвук обряда, получившего распространение после завоевания Европы гуннами и аланами.

В сказаниях, главной темой которых является кровная месть, подчеркнуто, что нарты дорожат честью своего рода. «Дорогая мать, — говорит юный Ачемез, — священный долг требует отомстить за отца, и я оставляю тебя» (КБФДЗП, с. 124). Ценностями высшего порядка представляются нартам честь и слава самого героя, за них они готовы идти на смерть. Ради сохранения своей чести Ецемей в одиночку сражается с дружиной Сосурука, оскорбленный его требованием отдать жену убитого им Кубы: «Не рождался еще

у Ецеевых такой трус, который отдал бы встречному свою жену» (КБФДЗП, с. 131).

Победа, достигнутая нечестным путем, в понятии нарттов не является победой. О том же Сосуруке говорится, что после убийства Ачемеца «он честь и славу потерял и стал служить посмешищем для всех». И, наоборот, Ецемей (Ачемез) эту славу заслужил: «...верный сын отца, исполнив священный долг свой, погиб в неравном бою, и долго-долго сохранится в предании память об его славных подвигах» (КБФДЗП, с. 131).

Таким образом, нартты, как народ, в карачаево-балкарском эпосе откровенно идеализируются. Причем эта идеализация народа богатырей прослеживается от самого начала до самого конца. И только в одном из последних сказаний, при описании какой-то страшной, сводившей с ума, эпидемии, постигшей нарттов, когда они кинулись в поисках спасения с родной земли, ставшей кладбищем, говорится: «Они шли, грабя и разрушая все, что попадалось на пути. Никогда до той поры нартты не допускали насилия — ни по отношению к другим, ни к себе». Как видим, и здесь буйное поведение нарттов объясняется только помешательством.

Показательно отношение к женщине и ее положение в нартском обществе, которое нужно признать высоким. Любви, как духовного чувства, соединяющего мужчину и женщину, в эпосе еще нет. (Она появилась позже и с большой силой была воспета в поэме о несчастном охотнике Бийнёгере, поэме XVII в. «Каншаубий и Гошаях» и народной лирике XIX–XX вв.) Браки сугубо моногамные, поэтому об исключениях говорится особо. Ёрюзмек хочет жениться на красавице-бесовке, вероятно, потому, что у Сатанай нет детей, да и то оговаривается, что он должен был сначала спросить у нее разрешения. У Болат-Хымыча две жены, он также бездетен, и приводит третью, дочь царя аваров. Многоженство, следовательно, у нарттов не запрещено, но должно было иметь основание. Женщина в карачаево-балкарском эпосе не бессловесное существо, не только кухарка, портниха и нянька — скорее, хозяйка дома и подруга.

В сказаниях нет ни одного случая насилия над волей свободной женщины. Ёрюзмек умыкает силой дочь царя джиганов, но ни один нарт не похищает чью-либо дочь или сестру. Оскорбленная насмешкой своего мужа Айючу, красавица Акбилек обрекает его на гибель. Агунда совершенно свободно говорит с пришедшим в гости Карашауае, принимая его вызов на состязание в остроумии. Ничего не говорится о том, что родители принуждают дочерей или сыновей вступать в брак против их воли — выбор за ними. Наглый богатырь Ширдан сватается к Агунде, суля огромный калым, но это ни на кого не производит никакого впечатления, как и на саму девушку. О сестре Нёгера Гоше сказано, что у нее находились ключи от всех кладовых семи братьев Индиевых, и даже от конюшни, где стоял крылатый белый конь. Некоторые женщины имеют замки и командуют дружинами (*Кырс-бийче, Ак-бийче*).

Иным является положение рабынь. Сатанай посылает к красавцу-соблазнителю, заключившему пари с ее мужем, свою рабыню, дав

ей свою одежду; ни той, ни другой не приходит в голову отказаться от такого поступка. Нарт Бёдене насилует нахальную рабыню знатной госпожи, которая поддразнивала старого Созукку.

ВОЖДЬ И ТЁРЕ

После того, как Ёрюзмек из рода Схуртуковых убивает небожителя Фука, Аликовы во главе с сыном Фука дважды безуспешно пытаются расправиться с ним, но дело кончается их полным разгромом. На этом активная борьба двух великих родов-племен заканчивается, так как у Аликовых, кроме старого Алаугана, не остается батыров, способных на противостояние (до рождения Карашауая). Ёрюзмек становится вождем всех нартв, предводителем нартского войска, им же и созданного, тогда как вначале он был только лидером одного рода (Схуртуковых). Ослабление Аликовых отмечено сразу в нескольких сказаниях. Например, когда неузнанный Карашауай участвует в скачках Схуртуковых, их колдунья Мичилиу говорит сородичам, что первым приближается конь, принадлежащий враждебному роду, и те удивляются: «Мы же их всех истребили. Неужели, по-твоему, на скачки появился (престарелый. — М. Д.) Алауган?» (Н, с. 82).

Несмотря на междоусобицы, все нарты осознают свою принадлежность к одному народу, и тот же Карашауай, посрамивший всех Усхуртуковых своей доблестью и силой, в ответ на вопрос Ёрюзмека говорит:

*Мен да, сизча, — нарт улума,
Алтын Дебетни туудугума.*

*Нарт Алауганды мени атам,
Эмеген къатынды мени анам (Н, с. 125).*

*Я, как и вы — нарт,
Я внук Золотого Дебета.*

*Мой отец — нарт Алауган,
Моя мать — женщина-великанша.*

Подлинным главой всех нартв Ёрюзмек становится только после женитьбы Шауая на его дочери Агунде, чем совершилось примирение двух сильных родов. Но в мирное время власть его ограничена, и в полной мере он обладает ею только в случае большой войны, похода или при защите от нашествия врагов. Во всех прочих ситуациях нартские герои действуют каждый на свой страх и риск, не спрашивая никого — идут ли в набег, мстят ли за кровь или затевают междоусобицы. В мирное время народом управляет Тёре. Этот

термин имеет несколько значений: народное собрание, выборный судебно-законодательный орган, закон, традиция. До установления власти царской администрации (в середине XIX в.) Тёре являлись высшими органами самоуправления в Балкарии и Карачае, с решениями которых вынуждены были считаться и князья; Тёре мог сместить любого из них и заменить другим человеком. Имел он и право отменять одни и вводить новые законы (Малкондуев, с. 57–68).

В дореволюционных записях эпоса термин встречается дважды. Ёрюзмек, как сказано, «...брезгуя торе, его не посещал» (КБФДЗП, с. 236). В другой записи Ёрюзмек заявляет Пуку, что если Тёре не отменит уплату ему дани, он снесет ему, Пуку, голову с плеч. Люди стали осуждать Тёре за нерешительность (КБФДЗП, с. 259).

Вопрос об уплате дани находится в ведении Тёре; это не народное собрание, а выборный представительный орган. Сообщество богов мыслится таким же, как и нартское, и, как уже говорилось выше, у богов тоже есть свой Тёре, воспретивший Ёрюзмеку до срока возвратиться на небеса, и свой повелитель – Теири. На земле Ёрюзмек пока таковым не является, даже будучи земной ипостасью небесного бога, сошедшего на землю в комете.

Решения Тёре принимает на площади (*ныгыш*), на своих заседаниях: «И вот, в один из дней, именитые старцы нартвов собрались на площади. На этом собрании был и Ёрюзмек. Там нартвы решили прекратить уплату дани Фуку» (Н, с. 176). Собрались только именитые старцы, за исключением Ёрюзмекта – ведь вопрос поставлен им. Женщины на сходы нартвов, а, тем более, на заседания Тёре, не допускаются. Лишь однажды, когда Фук стал грозить наслатъ на них засуху, нартвы пригласили на совет мудрую Сатанай-бийче:

*Фукну ол жаныуларын нартла билдиле,
Кюрешни мадарын излей, ныгышха келдиле:
— Ол мадарны Сатанай табар, — дедиле.*

*Аны чакъырыргъа Сосурукъну жибердиле,
Нартланы Тёрелерине келсин, дедиле (Н, с. 177).*

Об этих угрозах Фука нартвы узнали,
И чтобы найти способ бороться (с ним), пришли на площадь:
— Этот способ найдет Сатанай, — сказали они.

Позвать ее послали Сосурука,
Попросив ее прийти на Тёре нартвов.

Сельская площадь – это место сходов и собраний Тёре, а не только место досуга. Глава нартского Тёре, вероятно, восседал на особом, почетном месте: «Ол кезиуде Ёрюзмек, сырпынын чыгъарып, Къызыл Фукну бойнуна ургъанды да, баш токъмагъын хобусталай чартлатханды. Аны бла Фук ёлгенди да, Ёрюзмек Фукну

орнуна оноу этиучю ташха олтургъанды» (Н, с. 196) – «В это время Ёрюзбек, вынув меч, ударил им Фука по шее и отсек ему голову, как кочан капусты. Фук погиб, и Ёрюзбек воссел вместо Фука на камень управителя».

Логично предположить, что военный предводитель являлся одновременно и главой Тёре. Более определенно об этом говорится в другом сказании: «Ол «Тёре таш» деп бир уллу ташха олтуруп туруучу эди, дейдиле, жамычысын кийип, мыйыкълары да къырпакъ этип. Хар төрени да, адетни да ол салгъанды, дейдиле» (Н, с. 198) – «Он, говорят, обычно восседал на большом камне, называемом «Камень Тёре», накинув бурку, с усами, покрытыми инеем. Говорят, что все законы и обычаи установлены им (Ёрюзбеком)».

Выше уже упоминалось, что Тёре в Балкарии и Карачае могли отменять одни обычаи и вводить вместо них другие. Вероятно, об этом и говорится в тексте – Ёрюзбек является законодателем в качестве главы Тёре, а не как самовластный правитель. О Тёре – органе периода военной демократии – говорится и в тексте нартского гимна богу Элие:

*Биз а энди нарт Тёреге жыйылгъанбыз, Элия!
Биз а энди уллу оноула этерикбиз, Элия! (Н, с. 381).*

*А мы теперь собрались на нартское Тёре, Элия!
Мы сейчас примем важные решения, Элия!*

Речь идет о том, что нужно сделать для отражения вражеского нашествия и, поскольку далее говорится обо всех нартах, это, видимо, не заседание выборного органа, а народное собрание, в котором участвуют все взрослые мужчины.

Воля одного – вождя, предводителя племени – неизбежно должна была встретить сопротивление давней традиции представительного управления. Должно было произойти столкновение двух принципов – единоличной власти с народным собранием или его выборным органом эпохи военной демократии, реликтом которой долго являлась власть Тёре в феодальных Балкарии и Карачае. И точно так же, как князьям не могло нравиться влияние Тёре (об их борьбе остались сведения в средневековых песнях и преданиях), оно не нравится и Ёрюзбеку – «брезгую торе», он его не посещает, а если и посещает, то держа в руках палицу.

Следует сделать одно примечание. Ёрюзбек в сказаниях именуется вождем, главой нартов, отцом нартского войска, и очень редко – князем – бий или нартским князем – *нарт бий*. Иногда князьями величают и других героев – Ачея, Сосурука, Бора-батыра. В большинстве случаев это не наслоение феодальной эпохи, а результат того, что термин *бий* изначально имел значения «военный предводитель», «глава племени или рода», «предводитель дружины». Что же касается применения титула в отношении Ёрюзбека или Сатанай (*бийче* – княгиня) или Фука (небожителя), то, как говорилось выше,

это вызвано тем, что все они являются божествами; исконное значение слова *бий, бай* – «владыка, хозяин, бог, божество».

Об отношении Ёрюзмека к Тёре говорится и в другой, уже современной записи сказания:

*Къаялада чыпчыкъ аякълы,
Тёреледе багъыр жаякълы,*

*Экеу кенгеш къурмагъан,
Кеси тёреден турмагъан* (Н, с. 168).

На скалах он – с птичьими ногами (цепок),
На Тёре он – медноскulptый (твёрд в мнении),

Вдвоем совета не держащий,
Почетного места не покидающий.

Здесь Ёрюзбек, хотя и посещает Тёре, но твердо отстаивает свое мнение, ни с кем отдельно советоваться не желает и, уверенно занимая почетное место, становится бессменным, почти единоличным повелителем. В одном из сказаний приводится пример законотворческой деятельности этого вождя: «*Бир бёлек жыл Къызыл Фукну ортадан къоратхандан сора, Ёрюзбек бир жангы тёре къурагъанды: жылдан бир жылгъа асырап, «къыркъ бугъа» деп, мирзеуню иги битдирир ючюн, хар жылдан, сабанла жыйылгъагъандан сора, бир тёртлю бугъа кесип тургъанды*» (Н, с. 196) – «Через несколько лет после того, как Кызыл Фук был истреблен из среды нартов, Ёрюзбек ввел новый обычай: приносил каждый год в жертву четырехгодовалого быка, откармливая его в течение года, для того чтобы зерно давало хорошие всходы, и называя его «бык сорока», после уборки урожая».

Сорок самых холодных дней, которые в народном календаре именуются *къыш чилле* «зимняя сороковка» или *къыркъ сууукъла* «холод сорока (дней)», – это период с 16 января по 25 февраля. Вводя новый обычай, Ёрюзбек подразумевал, что жертвенный бык является олицетворением не этого периода, а другого, летнего, поскольку сорок самых жарких дней в году – с 16 июля по 25 августа – также именуются *жай чилле* «летняя сороковка» или *къыркъ иссиле* «зной сорока (дней)» – ведь жертвоприношение совершалось после уборки урожая. Кроме того, Ёрюзбек увековечивает в сознании нартов свой подвиг – победу над Фуком (Пуком; бугъа – бык). В старину балкарцы и карачаевцы праздновали в дни осеннего равноденствия праздник, посвященный богу ветра и войны Эрирею (Эрею), что и отразилось в цитированном отрывке (Джуртубаев, с. 126–130; 226–229).

Однажды нарты приходят к Ёрюзмеку с жалобой на бесчинства нарта Даурбия. Тот сначала увещевает Даурбия, призывая одумать-

ся, но тот и ухом не ведет. Тогда Ёрюзмек уже угрожает: «— Юноша, ты доброго слова не желаешь слышать, а народ на тебя жалуется. Дело твое попало в Тёре. Соберутся судьи, будут теперь разбирать твое дело в Тёре, — сказал он. Даурбий на угрозу Ёрюзмека и внимания не обратил: «А, их разбирательство меня не заботит, угостить их — вот забота». Тёре в данном случае выступает как более высокая инстанция, чем вождь нартов, хотя Даурбий и не боится судей, уверенный в том, что они пойдут на подкуп.

Интересен текст, который так и называется — «Тёре нартов». Здесь Тёре представлено уже в его древнем (исконном) смысле, как народное собрание, а не судебный или законодательный орган, состоящий из именитых нартов (правда, в самом начале сообщается, что на Тёре собрались нартские батыры, но из дальнейшего ясно, что речь идет о собрании народа, на котором присутствуют и самые знаменитые герои):

*Биз Тёреге даулашыргъа келгенбиз,
Терсни-тюзню айыыргъа суйгенбиз.*

*Аз ишледик тау башында къалала,
Гюрбежиле, сауут-саба, къамала.*

*Жауларыбыздан нарт эллени тыярбызмы?
Тёгерекни, онгну-солну жабарбызмы? (Н, с. 339).*

*Мы пришли на Тёре, чтобы спорить,
Мы хотим определить правых и виновных.*

*Мало мы построили на вершинах гор башен
И кузниц, мало выковали доспехов и кинжалов.*

*Отстоим ли от врагов нартские селения?
Прикроем ли (от врагов) все вокруг, слева и справа?*

В целом отношение эпоса к власти Тёре отрицательное. До цитаты, которую мы привели выше, в песне сказано, что собравшиеся стали спорить, винить друг друга и даже браниться, и пресек перебранку только Ёрюзмек (цитировалась его речь). О таком отношении говорят и другие примеры — возможность подкупа, игнорирование авторитета Тёре самим Ёрюзмеком. В этом же сказании нарты, занятые решением весьма важных для всего народа вопросов, едва завидев выскочивших из леса лису и оленя, с детской непосредственностью, забыв обо всем, начинают стрелять в них, а потом еще и затевают спор о том, чьими стрелами они убиты (Н, с. 399).

И совсем уже насмешливое отношение к коллективному способу вынесения решений выражено в сказании «Шкура чернобурой лисы». Лису убивают на охоте Ёрюзмек, Сосурук и Сибильчи, причем стре-

лы всех троих попадают в добычу одновременно. Нарты начинают спорить, кому должна достаться шкурка. В конце концов Ёрюзмек говорит, что здесь они не смогут прийти к единому мнению и лучше отправиться на площадь — может быть, члены Тёре найдут верное решение. Услышав о споре охотников, к ним выходит мудрая Сатанай. Нарты говорят ей, что идут на *ныгыш*, чтобы их спор разрешили «старшие и народ». Ответ Сатанай показателен: «Это не черная лиса, как вы думаете, а просто черный щенок, забежавший из (соседней) деревни. Зачем вам идти на *ныгыш* из-за шкурки черного щенка? Вы же умные люди. Есть у нас такое присловье: «Если шкуру зубра вынести на *ныгыш*, из нее не выкроить и одной ноговицы» (т. е. спорам не будет конца. — М. Д.). Там многие будут судить и рядить о многом. Ваш спор на этом не закончится».

В доказательство своей правоты она выносит на площадь другую шкуру — какую, не сообщается. Один из стариков говорит, что из нее получится десять подметок, другой это отрицает. Тогда Сатанай расстилает шкуру среди широкой долины и сзывает весь народ, и все собравшиеся умещаются на этой же шкуре. Так она убедила героев в правоте своих слов. Суть насмешки заключается не только в нелепости высказанных по поводу огромной шкуры мнений, но и в созвучии слов Тёре и тери «шкура». И в то же время воля одного человека (Сатанай) заставила весь народ уместиться на одной шкуре (Н, с. 395). Эпос явно тяготеет к принципу единовластия.

ВОЙСКО

Нарты в карачаево-балкарском эпосе являются воинами не просто в силу сложившихся обстоятельств, ситуации, но именно по призванию; и мыслят они себя народом-войском. Когда Алауган приходит к своему отцу Дебету, прося благословить его в поход на эмегенов, тот отвечает, что если Алауган решил угодить Богу,

Что, создав нас, крепко заповедал
Не щадить того проклятого отродья, —
Я на тебя дам благословенье,
Дам благословенье — а с ним все вооружение (КБФДЗП, с. 424).

Рассмотрим, какими представлялись создателям эпоса организация войска и военное дело у нартов. Вначале о дореволюционных записях и публикациях.

В публикации П. Острякова участниками одного из набегов представлены 19 сыновей Дебета. В публикации С. Урусбиева сказано: «Нарты перед жортуулами собирались у Урызмекка и уже оттуда отправлялись в странствования под его предводительством». Набег имеет чисто грабительский характер — нарты будут угонять любую добычу, которую встретят. Очевидно, набегников много — гово-

рится, что среди собравшихся в наезд были именитые богатыри – Сосурук, Рачикау и другие (КБФДЗП, с. 69–70). В публикации М. Алейникова дядя Ачемеза едет мстить Хубуну с целым отрядом нартов, среди которых и знаменитые витязи, названные в тексте «предводителями» (КБФДЗП, с. 89). В публикации А. Боташева мстить убийце отца Ачемеза отправляется не его дядя Насыран, а сестра Ачея со своей дружиной. Подъезжая к ним, Ачемез видит, что среди «долины, под сенью ветвистого дерева были раскинuty шатры княжны Ецеевой». Угнав табуны кровника, Ачемез велит своей тете и ее войску гнать их домой. Противник его, грозный Кубу, также имеет свою дружину, которую Ачемез частью истребляет, часть берет в плен, обращая в рабов. Свою дружину имеет и Сосурук, который, «...выступив против героя, стал с ним сражаться с целым своим войском» (КБФДЗП, с. 125–131). Заподозрив Сатанай в супружеской измене, Ёрюзмек уезжает из дому. Через некоторое время его верная жена получает от него послание, в котором он просит прислать «сто однорогих быков и четыреста кочкарей (баранов)». «Сатанай догадалась, что Орюзмек требует войска. Она (его) послала. С этим войском Орюзмек отбил много добра в чужих странах» (КБФДЗП, с. 201).

Таким образом, по дореволюционным публикациям, у нартов следующие формы организации военного дела:

1. Группа удальцов, численность которой колеблется от нескольких человек до целого отряда. Достаточно разойтись вести о том, что какой-то витязь собирается в набег, как к нему стекаются другие наездники.

2. Личная дружина витязя, о численности которой, правда, ничего не сообщается (Сосурук, Ёрюзмек и др.).

3. Войско, состоящее из всех боеспособных мужчин, собираемое в случае крупного похода или войны.

Никаких фантастических цифр о численности нартских дружин или войска (как и вражеских армий) карачаево-балкарский эпос не называет. Цифры вполне реальные – 500 человек, которых Сатанай послала на выручку Ёрюзмека или несколько туменов (тумен – десятитысячное войско), которые участвуют в последней битве с эмегенами. Ту же картину мы видим и в текстах, записанных после революции, но несравненно более подробную и насыщенную, поскольку в этом случае мы имеем дело с оригиналами сказаний и их во много раз больше.

В одной из песен о Дебете говорится, что кузнецу заказывали оружие сотни нартов и что он полностью обеспечил им все нартское войско:

*Чий темирни болат этип бергенди,
Нарт аскерге кёп садакъла этгенди.*

*Нарт аскерни сауут кючю ёсгенди,
Къылычлары къаяланы кесгенди (Н, с. 15).*

Сырое железо он превращал в булат и отдавал (нартам),
Для нартского войска он изготовил множество луков.

Сила оружия нартского войска росла,
Их мечи разрубали скалы.

Нарт Алауган, отправляясь к эмегенам за своей невестой Зинзиуар, отбирает среди нартов двести самых сильных и храбрых батыров (Н, с. 43). Нарты, которые отправляются в набег во главе с Ёрюзмеком, названы его дружиной (*жыйын*), причем в этом значении термин употребляется и далее, а в самом начале сказания он употреблен вполне конкретно: Карашауай, одетый в лохмотья (чтобы Усхуртуковы его не узнали), приезжает к тому «месту, где стоит вооруженная дружина Ёрюзмек» — «Ёрюзмекни сауутлу жыйыны тургъан жер» (Н, с. 124). В другом варианте число дружинников Ёрюзмек, названных в тексте «братьями» — поскольку они все из рода Усхуртуковых, — уточняется. Вещий конь Гемуда говорит Шауаю: «Усхуртуклары деп бир тукъум барды. Аланы алмыш жашлары барды. Таматалары Ёрюзмек, кичилери уа — ёхтем Рачыкъау» (Н, с. 141) — «Есть род Усхуртуковых. У них шестьдесят молодцев. Старший Ёрюзмек, младший — гордец Рачикау».

Это число, скорее всего, не конкретное, а эпическое, применяемое для указания численности родовых дружин — «Гезоховых было 60 всадников» (КБФДЗП, с. 262), как, скажем, об Ачевых говорится то же самое (Н, с. 367).

Однажды Дебет, по просьбе Сатанай, изготавливает в течение суток тысячу мечей, тысячу луков и двадцать тысяч закаленных в яде стрел. Сама она за это время успевает сшить одежду для целого тумена. Здесь же встречается еще один военный термин. Армии нартов, остановившихся перед битвой с захватчиками на берегах рек Хызны и Аргун, Сатанай отдает распоряжение: «...бир тогъай аскер мени бла къалыгъыз, къалгъаныгъыз кетигиз» (Н, с. 245) — «...пусть со мной останется один круг, остальные отходите». Круг — сто воинов.

Перечисляя перед покровителем воинов, божеством Элией, свои заслуги, Ёрюзмек говорит: «Нарт тайпадан киши хорлаялмазча аскер къурагъанма, ызымдан тизип. Даулашларын къама бла айырмай, нарт Тёреде айырырча этгенме» (Н, с. 251) — «Из нартского племени, ведя его за собой, я создал непобедимое войско. И еще я сделал так, чтобы они разрешали свои тяжбы на нартском Тёре, а не кинжалами».

В сказании о нартских междоусобицах сообщается, что самая сильная дружина была у Сосурука (Н, с. 295), во главе нартского войска он истребляет гигантских пауков, а затем, там же, у входа в Баксанское ущелье — отряд великанов (Н, с. 266). Целое войско имеет и властная красавица Ак-бийче, живущая в своем замке (Н, с. 309). Насран-батыр отправляется мстить за смерть своего брата Ачи-батыра (Ачея); войско собирается по призыву вождя и в его состав входят все, способные держать оружие.

*Бир онглу болгъан а не биреу келсин!
Эки онглу болгъан а не экеу келсин!*

*Юч онглу болгъан а ючеу келсин!
Ахыры да болмагъан а жарсыгъан этсин! (Н, с. 357).*

*Кто один – пусть прибудет один!
У кого двое (воинов) – пусть прибудут вдвоем!*

*У кого трое – пусть прибудут втроем!
У кого нет никого – пусть горюет!*

В сказаниях о трех нартских походах Сосурук, Карашауай и Ёрюз-мек названы тремя братьями и изображаются тремя владетелями – у каждого своя, подвластная ему область, дружина и население. Но все они поддерживают друг друга, причем третий поход в глубь гор они совершают вместе и сражаются против эмегенов в едином строю. Предводителем целого войска является нарт Чюелди. Большим войском командует в битве князь Ачей. В сказании «Почему погибли нарты» все войско делится на три части: две отправляются в поисках добычи на восток и на запад, одна остается охранять страну (Н, с. 441). Следует добавить, что сказители редко путают термины *жыйын* «дружина, отряд» и *аскер* «армия». В решающем сражении с эмегенами участвуют все нарты, представляя собой внушительную организованную силу, войско:

*Минги Таудан, Къазман Таудан къопдула нартла,
Жылкъылада къоймадыла минилмеген атла.*

*Нарт жыйынла тюмен-тюмен кетдиле,
Уллу Дыхны къолларына, туман кибики, кирдиле (Н, с. 446).*

*От (окрестностей) Эльбруса и Казбека поднялись нарты,
В табунах не осталось ни одной неоседланной лошади.*

*Нартские дружины отправились, разбившись на тумыны,
И вошли в ущелья Большого Дыха, подобно туману.*

НАБЕГИ И СРАЖЕНИЯ

Набеги иносказательно называются в текстах *кёнчекликге барыу*, как и в историко-героических песнях, что можно перевести как «езда за сукном для штанов» (ср. сходное выражение донских казаков – «за зипунами»). Их описание в карачаево-балкарском эпосе обычно довольно краткое. После сбора наездников у кого-

нибудь из героев, они выезжают, часто наугад, на несколько дней или больше. При ночевке разбивают шалаши, младший остается и готовит пищу, остальные рыщут в поисках табунов. В других случаях, когда цель намечена заранее, наездникам приходится вышибать ворота, а затем сражаться с преследователями (Ёрюзмек и Ногай, Ачибатыр с братьями). Если им сопутствует удача, они гонят табун к месту дележа, где каждый получает свою долю, или пригоняют и делят добычу между всеми сородичами. Младшему – тому, кто прислуживал, – достаются самые худые кони (КБФДЗП, с. 74). Карашауай, неузнанный Схуртуковыми, прислуживает им в набеге, но потом, выведенный из терпения их спесью, показывает им свою силу и объявляет, что разделит табун, угнанный им самим, по-своему, и что как *шапа* (прислуживающий) возьмет только раненых лошадей (Н, с. 75).

Так же кратко описываются и крупные сражения. Вот, например, как рассказывается о битве войск правителя, овец которого пас молодой Бёдене, с войском Ак-бийче: «Хозяин Бёдене, во главе многочисленного войска, и Бёдене, во главе войска Ак-бийче, долго сражались там. Наконец, войско Ак-бийче, возглавляемое Бёдене, уничтожило войско князя до последнего человека. А потом Бёдене, подозревая к себе князя, убил и его» (Н, с. 311).

Более подробно описано сражение с войсками Темир-Капу (Дербента). Из-за болезни Ёрюзмек нартами командует его жена Сатанай, принявшая его облик. Нартское войско собирается по сигналу боевой трубы (*турбин, сур быргъы*). Перед тем, как отправиться навстречу врагу, Сатанай обращается к воинам: «Нартские батыры! С востока на нас надвигается войско Темир-Капу. Если вы настоящие нарты, вы не пропустите их в Страну Нартов!»

Передовая часть вражеской армии состоит из великанов, а уже за ними движутся люди. Нарты встречаются с противником на берегу Аргуна (*Аргъын-суу*). Эмегены обрушивают на них град камней из камнеметалок (*сыйыртхыч*), нарты обстреливают их из луков, но их стрелы до эмегенов не долетают. Во избежание урона Сатанай велит своему войску отступить, но перед этим сварить и оставить в лесу сто котлов с отравленным мясом. Проголодавшиеся великаны набрасываются на мясо и все до единого погибают. Тогда нарты обрушиваются на подошедшую армию Темир-Капу и громят ее – половину истребляют, половину берут в плен, и возвращаются с богатой добычей (Н, с. 245).

В другом сказании старый полководец Батырбаз применяет ту же хитрость, что и Сатанай, и эмегены гибнут от отравы. Вполне возможно, что это два варианта одного и того же сказания (Н, с. 441). На последнее сражение с эмегенами нарты собираются со всех пределов страны по сигналу боевой трубы. Битва длится девятью днями, нартам помогают боги Земли и Неба, далее уточняется, что помощь оказывали и другие божества (тейри). Поскольку нарты являются не только нападающей, но зачастую и обороняющейся стороной, им приходится возводить башни и крепости (см. цитированные выше отрывки из гимна Элие).

Мифологизация исторических событий, которые отразились в сказаниях о битвах нарттов, когда все или почти все враги изображаются в виде скопищ злых великанов, привела к тому, что отдельные эпизоды сражений, как и герои, которые проявили особое мужество, совершили подвиги, оказались забытыми. Битвы выглядят просто столкновениями двух мощных сил — нарттов, представляющих культуру и организацию, и эмегенов, воплощение сил хаоса и дикости, зла. Показательно, что в песне о последней битве названы местности, реки, горы, ущелья, но не упоминается по имени ни один нарт, кроме Ёрюзмека — он полководец. Чем ближе эпос подходит к завершению, тем крупнее события, тем больше роль массы, и тем меньше роль героической личности. Если в предыдущих циклах тотальная война с эмегенами была основным мотивом, на фоне которого разворачивались судьбы отдельных героев, их поединки, подвиги, раздоры, походы и набеги, то в конце эпоса этот фон выступает на первый план, затеняя героев-батыров; эпос итожит сам себя.

Ясно обозначился финал, завершение той задачи, которая была поставлена перед нартами их создателем и покровителем Тейри, и теперь все нарты в этой решающей битве одинаково сильны, мужественны и едины в своем порыве. Концовка карачаево-балкарского эпоса, если можно так сказать, эсхатологична — часть нарттов опускается в нижний мир, другая улетает на небеса, чтобы очистить и их от темных сил, т. е. для нарттов наступает конец света и начинается новая жизнь в иных мирах.

В течение многих столетий своего бытования и развития, от эпохи бронзы и начала железного века до позднего средневековья, нартский эпос карачаево-балкарского народа вобрал и отразил черты, присущие обществу как в период родового строя и военной демократии (в основном), так и в эпоху феодальных государств. Творчество безымянных певцов век за веком продолжало творчество их предшественников, дополняя эпос новыми сюжетами и именами, но оставаясь верным древней традиции. В громадном пространстве эпоса органично сошлись, получили единое имя («солнечные», нарты) и судьбу герои и племена, действовавшие на исторической арене в разные периоды.

Эта древняя традиция была прервана катастрофой, изменившей судьбу карачаево-балкарского народа, уничтожив его государство (Аланию) — нашествием войск Тамерлана в конце XIV в. И конечно, изменилась и форма художественного осмысления действительности, началась другая эпоха, нашедшая свое яркое отражение в историко-героических песнях (некоторые из них утрачены, сохранилось около 70 песен). Эпос о нартах был завершен, стал пониматься как поэтическое повествование о деяниях предков и дожил до наших дней как наивысшее и емкое выражение народного духа.

Мотив кровной мести — один из основных в карачаево-балкарских сказаниях о нартах. Это еще одно подтверждение того вывода, что основное ядро эпоса сложилось в эпоху родового строя, до государственной консолидации, поскольку государство, с его формальным принципом взаимоотношений между людьми и полной передачи ему судебных функций, непримиримый враг родовых отношений, неотъемлемой частью которых является вендетта. Иначе и быть не может в обществе, где род и его члены рассматриваются как одно целое, и вина одного возлагается на весь род.

Конфликт Аликовых и Усхуртуковых, сторонников двух разных культов, начавшийся после убийства Фука Ёрюзмеком заговором Аликовых (сторонников Фука) против главы Усхуртуковых, заканчивается их разгромом. Карашауай из рода Аликовых отказывается от мести — для него достижение сплоченности и единства нартов, к чему стремится Ёрюзбек, важнее, чем долг мести за родичей. По этой же причине исключены поединки, как единственная форма свершения кровной мести, которую эпос признает законной, справедливой, между ним и воинами из рода Схуртуковых; могучий сын Алаугана легко может расправиться с кровниками, но ограничивается их посрамлением в разных ситуациях. Схватка Карашауая и Рачикау (он является зятем Усхуртуковых и держит их сторону) заканчивается быстро — победитель связывает Рачикау, отвозит к родственникам его жены и бросает во дворе. Это еще один отголосок кризиса родового строя, отрицание одной из его краеугольных установок.

Наиболее детально, поскольку это составляет основной сюжет сказания, отражен мотив кровной мести в цикле «Ачей и Ачемез». Кубу убивает отца Ачемеза, а также его братьев, в поединках. Но, по другому варианту, вина лежит на самом Ачее, который угоняет табуны Хубуна. Еще в одной песне Ачей и два его брата, Кобал-батыр и Кичи-батыр, угоняют коней Тюкпесхана, а тот настигает их и убивает в трех единоборствах. Из-за угона табуна отец Чюерди вступает в поединок с Кубу, но терпит поражение. Причина, по которой убит Гезох, отец нарта Созара, не указана.

Отношение героев к кровной мести выражено в словах Ецеменя (Ачемеза): «Дорогая мать, священный долг требует отомстить за отца, и я оставляю тебя» (КБФДЗП, с. 124). И, поскольку месть за отца или другого родича — священный долг, не имеет особого значения, был убитый прав или виновен в возникновении вражды.

Схема сюжетов о кровной мести в общем виде такова:

1. Ссора из-за того, что один из героев угоняет табун другого.
2. Поединок и гибель одного из героев.
3. У погибшего был малолетний сын (или он находился во чреве матери).
4. Мальчик случайно узнает об обстоятельствах гибели отца.
5. Будущий богатырь выпытывает имя убийцы у своей мате-

ри (обычно сжав ей руку, в которой она подносила ему жареные зерна).

6. Герой укрощает отцовского коня и надевает доспехи.

7. Конь — вещий, он испытывает всадника и они заключают союз.

8. Герой находит кровника и побеждает его в поединке.

Поединки, согласно ритуалу поединка, всегда начинаются с того, что один из витязей говорит: «Если ты — это ты, то я — это я», что означало вызов. Затем тот, кого вызвали, задает врагу вопрос: «Теперь все ясно мне, — сказал Куба, бросив презрительный взгляд на своего противника, — ну, стрельба или борьба?» — Борются бабы у нас, — насмешливо отвечал Ецемей. Отъехав на ружейный выстрел, Куба молча слезает с коня и подымается на соседний холм. Ецемей, повинувшись обычаю старины, проворно вытащил винтовку и первым выстрелил из нее» (КБФДЗП, с. 128). Интересно, что герои эпоса в таких же ситуациях ни разу не выбирают борьбу, предпочитая оружие и отвечая на вопрос теми же словами, что и Ецемей.

Поединок подчиняется установленным правилам: первым стреляет Ецемей — потерпевший. После первого дня, который враги провели в ожесточенной перестрелке, Куба едет домой, Ецемей остается ночевать в степи: «Прошла мучительная ночь. Куба, прискакав, разделил с Ецемеем порох и пули и снова вступил с ним в битву» (КБФДЗП, с. 129). О таком же рыцарском поведении Кубу говорится и в другом варианте: «Эрттенликде Къубу, келип, окъланы жамычыгъа къуюп: — Хайда, энди тенг эт да, юлюшюнгю ал! — дег айтхан эди, дейди» (Н, с. 370) — «Наутро Кубу приехал и, высыпав пули на бурку: — Давай, раздели пули поровну и возьми свою долю! — сказал, говорят».

Согласно кодексу «Ёзден Адет», ритуал поединка запрещал нападение на безоружного противника, и кровники исполняют это правило неукоснительно, несмотря на то, что бьются без свидетелей. Несколько иначе описан поединок между нартом Чюелди и Губу. Сначала они двое суток неустанно мечут друг в друга стрелы, потом берутся за мечи, и на пятые сутки Чюелди сражает Губу (Н, с. 436).

Если противники-люди предпочитают решать конфликт в поединке с помощью оружия — лука или меча, то эмегены, надеясь на свою физическую мощь, выбирают борьбу. В сказании «Три нарта и три эмегена» великан принимает трех нартов как гостей, угощает их, хотя те предупредили через вестника, что идут биться с ним. На вопрос великана, что они предпочитают — стрельбу или борьбу — нарты оставляют выбор за ним, и он борется с Ёрюзмеком, который бивает эмегена в землю (Н, с. 411).

Обычно герои мстят за отца, иногда за братьев. Нарт Турту мстит за своего брата Нёгера, изрубив и бросив в котел жену и детей Гилыхсыртана, виновника гибели Нёгера; Турту отвечает коварством на коварство. Карашауай мстит убийце своего табунщика.

По одной версии, нарты (или их часть) вымирают от какой-то страшной эпидемии; по другой, художественно более оправданной и мотивированной, нарты, исполнив свою миссию в среднем мире — истребив всю нечисть, переселяются на небеса, другая часть — в нижний мир, чтобы довершить очищение вселенной. В тех мирах они ведут ту же, полную опасностей и подвигов жизнь, что и на земле. Но, кроме этой, общей для всего народа судьбы, есть индивидуальные судьбы героев, которые, независимо от их участи на земле, бессмертны, и продолжают свое существование в загробном мире, ежевечерне собираясь на свои пиры. Три мира, вместилище живых, есть преддверие иного мира, в который переселяются нарты после гибели в бою (сказание «Месть Карашауая»).

Первым на небеса возносится кузнец Дебет, исполнив свою задачу — снабжение нартов оружием и орудиями. Последней — Сатанай-бийче, обучив людей магии, умению шить одежду, готовить пищу и т. д. Нечаянно убив своего брата Цехни, обращается в птицу второй сын Дебета — Гуу. Многие дети или внуки Дебета погибают на званом пиру от руки Ёрюзмека. Погибает приемный отец Ёрюзмека Схуртук. Железнодорожный Сосурук тонет в реке (или обращается в камень). Также два варианта гибели Рачикау вызывает его цикл сказаний: убит во время молитвы неизвестным; умирает от чрезмерной гордыни, сокрушаясь, что не смог одним ударом сразить Гиляхсыртана. Убит братьями Индиевыми нарт Нёгер, угнавший их белого коня. В поединках с братьями-великанами погибает Ногайчик. В бою с дружиной Сосурука находит свою смерть Ачемеуз. Погибает от переутомления, спасая зерна богатырского ячменя, нарт Батыраз. Вместе со всей своей дружиной тонет в море Чюелди. О судьбе некоторых ничего не сообщается — таковы Алауган, Бёдене, Хымыч, Созукку, Тауас, Асений, Матчалыу, Созар, Сибилчи, Бора-Батыр, Акбилек и др. Учитывая тенденцию, и очень явную, карачаево-балкарского эпоса к последовательности в повествовании и завершенности каждого цикла, как и эпоса в целом, когда судьбы и народа, и отдельных батыров прослеживаются от начала до конца, такое положение является, вероятно, следствием поздней фиксации сказаний, когда уже слишком многое было утрачено. Разумеется, эпизодические персонажи могли быть «забыты», но вряд ли это могло случиться, например, с Алауганом или Хымычем. Из именитых нартов на земле остается только Карашауай, продолжающий жить на склонах Эльбруса со своим верным Гемудой, продлевая свою жизнь благодаря источнику бессмертия.

Нарты в карачаево-балкарском эпосе не знают над собой власти судьбы, как некоей непостижимой и всемогущей силы, поскольку Высшей Инстанцией для них является воля Тейри, их создателя, чем и объясняется почти полное отсутствие недовольства своей участью.

Говоря о судьбе воина в тюрко-монгольской эпике, Р. С. Липец отмечает, что «в самых различных эпосах есть особо жизненный

для батыра мотив минутной слабости, изнеможения не только физического, но и духовного, что придает его образу живость и человечность». Иногда батыр жалуется на свою судьбу, хотя эта «минутная слабость на его поступки не оказывает никакого действия; он продолжает идти к нелегкой цели» (Липец, с. 116). Так, и Ёрюзмек, обращаясь к покровителю воинов Элие и перечисляя свои заслуги, говорит, что его одолевает старость, что он перенес много бед, а теперь хотел бы вернуться на небо (Н, с. 251). В нартском гимне в честь того же Элии, встречается указанный мотив минутной слабости, но не отдельного героя, а всего народа. Эта слабость выражается не в сетованиях на судьбу, а в появлении сомнения в победе и мольбе о помощи:

*Нарт элинде уруш барад кёп заманны, Элия!
Атларыбыз арийдыла, не этейик, Элия?*

*Кёк кюкюреп, тейри эшиги ачылырмы, Элия?
Жау аскери, кьуш тьогюнлей, чачылырмы, Элия?*

*Адил суудан жау келеди, бизге айланып, Элия!
Сен болмайын, тыярбызмы биз а аны, Элия?*

*Нарт батырла кьазауатдан кьайтырламы, Элия?
Нарт элине тынчлыкь келип, солурламы, Элия?*

*В стране нартвов уже долго идет война, Элия!
Наши кони притомились, что нам делать, Элия?*

*С громом не раскроются ли небесные врата, Элия?
Вражье войско не рассеется ли, как птичий пух, Элия?*

*Со стороны реки Адила на нас надвигается враг, Элия,
Сможем ли мы остановить его без тебя, Элия?*

*Вернутся ли нартские батыры из битвы, Элия?
Отдохнут ли, когда в Стране Нартвов наступит покой, Элия?*

Но это только то, что Р. С. Липец назвала «мотивом минутной слабости», никак не влияющим на целеустремленность героев. Что же касается сетований на судьбу, то их в карачаево-балкарском эпосе нет. Нартам даже не приходит в голову обвинять судьбу или думать о другой жизни. Монгольского героя Гесера и якутского Нюргуна Стремительного (как и карачаево-балкарских нартвов) боги предназначили для борьбы со злом на земле. Однако непоколебимое мужество не избавляет того же Гесера от ропота на свой образ жизни воина:

От самого рождения
До старости лет
Прожить жизнь
В войнах со всякими земными врагами,
Какой я несчастливый, — сказав,
Голову руками обхватив,
Сидел, говорят (Липец, с. 117).

В карачаево-балкарском эпосе нарты сетуют на отсутствие потомства или на отсутствие коня, который превосходил бы всех других коней (как Алауган или Нёгер), но никогда — на судьбу. Они не знают и не желают другой участи, кроме участи воинов; более того, нарты продолжают свои битвы еще и в двух других мирах. Но и погибшие нарты, переселившись в мир мертвых, являющийся потусторонним по отношению к трем мирам живых, ведут тот же образ жизни. Даже в цитированном выше отрывке из гимна Элие герои сомневаются в победе, мечтают об отдыхе, просят о помощи, но не о другой жизни. Вероятно, потому, что их действия санкционированы высшей инстанцией — богом неба Тейри, причем само божество в образе Ёрюзмека возглавляет их войско, советницей их является лунная богиня Сатанай, а прародителем — солярное божество, кузнец Золотой Дебет.

Ясное понимание поставленной цели, как и полная определенность в том, кто является врагом, ощущение нарастающей мощи исключают сомнения в своем предназначении. Поэтому в карачаево-балкарском эпосе трагичны судьбы некоторых отдельных героев, но не судьба всего народа нарттов, — он представляется таким же бессмертным, как и мир. Заметим, что можно представить себе умершим или погибшим любого нарта, кроме нескольких, самых главных — Дебета, Сатанай, Ёрюзмека. Потому что это божества, фигуры, связывающие мифологию и эпос, и в этом качестве обладают полным бессмертием, и не могут умереть в одном мире, чтобы родиться в другом; их бессмертие — истонное.

В центре внимания нартского эпоса балкарцев и карачаевцев — свободная личность; свободная настолько, насколько это возможно в условиях родового строя. Контроль государства отсутствует, поскольку нет самого государства; природа, несмотря на частые засухи и лютые зимы, щедра на урожаи и корма для скота достаточно, реки полны рыбой, а леса — зверьем, есть металлы, оружие, орудия, есть самое главное — полная определенность в том, что нужно делать. Нет мелочной опеки старших и гнета знати — старики почитаются, но не замечаются, а знать еще не сформировалась как сословие. Принадлежность героя к роду накладывает на героя определенные обязанности, но весьма необременительные и чаще всего совпадающие с личными устремлениями, и в то же время род гарантирует личности защиту, дает ему силу.

Герои карачаево-балкарского эпоса живут в согласии с Богом, войском которого они себя мыслят, в достаточно упорядоченном

мире, в согласии с собой, обществом и природой, причем создание этого порядка во многом их заслуга и долг. Диссонанс вносят различные чудовища, но так как борьба с ними является смыслом жизни нартвов, это опять-таки то, что служит устранению разлада из их сознания, неизбежного в случае поиска этого смысла, рефлексии. Эпос с огромной силой передает ощущение жизни вольной, в полном смысле этого слова — ничто не сдерживает выхода энергии героев, направляемых только долгом, который личность возлагает на себя — будь то война с чудовищами или месть за отца, брата, друга. Власть народного собрания или Тёре невелики, как и власть вождя — каждый решает сам, пойти ли ему в поход или в набег; Ерюз-мек не обязывает нарттов собраться на последнюю битву с эмегенами — он их сзывает.

От своевольтва нарттов ограждает их приверженность к славе, чести — своей и рода, народа, племени, боязнь потерять честь и славу — т. е. общественное мнение. Это воля, но не буйство. Буйными, своевольными изображены в эпосе противники нарттов — эмегены-каннибалы, напивающиеся на свадьбе Алаугана допьяна, затевающие между собой драки по пустячным поводам, не имеющие понятия о чести и достоинстве. Поведение нарттов в карачаево-балкарском эпосе аристократично в принципе, это настоящие рыцари. Если эмегены склонны разрешать конфликты, не откладывая, и пользуясь тем, что попадетсЯ под руку — камнем, дубиной, вырванным с корнем деревом, то нартты сходятся в поединках, соблюдая правила, или обращаются за разрешением спора в Тёре.

ЧАСТЬ VI

ГЕРОЙ

ШАМАНСКИЕ АТРИБУТЫ

В нартском эпосе балкарцев и карачаевцев сохранились отчетливые следы связи с более древней эпохой художественного творчества, когда главную роль играл не герой-богатырь, а герой-колдун, шаман, черты которого сквозят в образах многих нарттов. Остановимся на анализе происхождения нескольких предметов, упоминающихся в сказаниях.

Прародитель нарттов, бог-кузнец Золотой Дебет, которому был ведом язык зверей и птиц, однажды изготовил для своих потомков-воинов чудесную палку (или жезл, посох). Она была красного цвета. Этой палки эмегены боялись, как огня, запах, исходивший от нее, был для них непереносим, нартты же, наоборот, им исцелялись. Палка наводила на эмегенов страшные болезни. Нартты обязательно брали палку с собой в битву, обращаясь к ней с заклинанием:

Къызыл таякъ, уу таякъ,
Эмегенни жыкъ, таякъ!

Жаны чыкъсын, сен тийгенлей,
Ууунгу ий, анга жетгенлей!

Сен нарт тейрини таягъы,
Дулдур атны туягъы,
Къарт маралны жаягъы!

Эмегенле, сизни ёлюм таууссун,
Тукъумугъуз къурусун!

Нарт эллери сизден солусун,
Тамырыгъыз къурусун!
Къызыл таякъ, тий, таякъ,
Эмегенлени къыр, таякъ! (МКХПЧ, с. 148).

Красная палка, ядовитая палка,
Эмегенов вали, палка!

Пусть жизнь их покинет, едва ты их коснешься,
Испусти свой яд в миг касания!

Ты – палка нартского бога,
Копыто коня Дульдур,
Челюсть старой оленихи!

Эмегены, пусть смерть истребит вас,
Пусть сгинет ваш род!

Пусть нартские селения отдохнут от вас,
Пусть корень (вашего рода) иссохнет!

Красная палка, бей, палка,
Эмегенов истреби, палка!

Эпос сохранил и восхваление, с которым нартты обращались к своему фетишу, вероятно, после победы. В обоих текстах явственно слышны отголоски представлений о древе жизни, одном из вариантов мирового древа. Мифологическое сознание самых различных народов нашло аналогию линиям человеческой жизни в растительном мире, «точнее, среди деревьев, особенно таких, чей срок жизни значительно превышал сроки человеческой жизни»; в древе жизни,

«в самой его сердцевине упрятаны жизнь и ее высшая цель — бессмертие». Но там же находится и смерть. Бессмертие «передается во времени и пространстве», «оно мыслится как особая жизненная сила» (МНМ, т. 1, с. 396).

Видимо, по этой причине текст именуется фетиш «палкой жизни». Поскольку нарты и эмегены представлены как два полностью противоположных, антагонистических мира, постольку и посох, дарующий нартам жизнь и исцеление, несет великанам смерть и болезни. Посох предотвращает голод, который, кстати, представлен в тексте живым существом. И конечно, несмотря на то, что посох изготовлен Дебетом, он рассматривается как дар бога Тейри своим любимцам-нартам. Упоминание в тексте Дульдурра — клички мула халифа Али, зятя пророка Мухаммеда, объясняется, видимо, тем, что Али в фольклоре народов, исповедующих ислам, приобрел черты сказочного героя, а его мул соответственно стал представляться богатырским конем.

Но самое главное — это то, что волшебная палка именуется «челюстью старой оленихи»; прямой реликт эпохи шаманизма, как, впрочем, и именование ее «копытом». Бубен шамана символизировал ту птицу, а затем и животное, на котором он путешествовал по мировому древу или по различным мирам, из которых состояла, по мифологическим воззрениям, вселенная, во время камлания, в поисках души больного, похищенной духами. Чаще всего таким ездовым животным считался олень, позже его сменил конь. Колотушка, которой шаман стучал по коже бубна, также имела свою символику. Енисейские кеты, например, называли ее «ногой» бубна. Алтайские тюрки обшивали деревянную палку, непременный атрибут шамана, шкурой с ноги лося, марала, дикого козла; якуты вырезали на рукоятке бубна изображение волчьей головы (Басилов, с. 95).

Очевидно, предки балкарцев и карачаевцев вырезали на такой рукоятке изображение головы оленя или оленихи, а именование колотушки «ногой» как раз и сохранилось в упоминании «копыта коня». Колотушку, вероятно, выкрашивали в красный цвет, но, возможно, в этом отразилось почитание кустарникового дерева *сипи*, ветви которого использовались балкарцами и карачаевцами в еще не столь отдаленное время для гадания. Оно росло по берегам рек, ветви его ровные, прямые, красного цвета (краснотал). Срезать их для другой цели возбранялось, животных от них отгоняли. Гадатель брал в руки 9 или 12 прутьев и предлагал желающему вытянуть, не глядя, один из них. Соответственно этому и выносилось прорицание. Вполне возможно, что колотушка делалась из *сипи* (информатор — Непеев Л. И., пос. Эльбрус).

Почитание кустарника *сипи* отразилось и в одной из сказок. Человек, который знал язык птиц и животных, гнал однажды по краю обрыва быка и осла. Услышав, как осел сказал быку: «Не подходи к обрыву близко, не то свалишься и мне придется тащить тебя!», — этот человек засмеялся. Жена стала приставать к нему, требуя, чтобы он сказал ей причину смеха; муж отказался, говоря, что если он выдаст эту тайну, то умрет. Но женщина была настойчива, и он

пообещал ей рассказать об этом утром. Дома, выйдя во двор, он услышал, как петух похвастается перед курами: «Видите, наш хозяин не может справиться и с одной женой, а сколько вас слушается одного меня! Ответит он ей и умрет. Ему же нужно взять три ветви сипи, высечь жену, и тогда он избежит смерти». Человек поступил в точности так, как говорил петух — высек жену, потом рассказал ей, почему смеялся, и остался жив (КМФ, с. 303). Трудно сказать, почему раскрытие тайны должно было кончиться гибелью человека. Порка — это, возможно, имитирование обряда очищения, или инициации, после которой человек может приобщиться к тайным знаниям.

Следует сказать, что появление в эпосе «нартской палки» (только в одном тексте) вызвано лингвистическим казусом. В карачаево-балкарском фольклоре, в том числе и в эпосе, много раз упоминается волшебная золотая чаша (кубок) нарттов. «Чаша, кубок» — *аякъ* (это же слово означает «нога»). Словосочетание *нарт аякъ* «нартская чаша» кто-то из сказителей (причем в давние времена) понял как *нарт таякъ* «нартская палка».

В одном из сказаний Карашауай хитростью отбирает у эмегенов три вещи, из-за которых у великанов произошла ссора. Первая — ночная шапочка (*кечеги бёрк*). Надев ее, можно видеть все, что делается на земле, под водой и в небе, она сама извещает владельца о готовящемся на него нападении. Вторая — волшебная веревка (*жыжым*); стоит только забросить один ее конец, как животные со всей округи собираются в кольцо. Третья — войлочная плеть (*кийиз кьамичи*). Обмотав ею предмет, можно в мгновение ока перенести любую тяжесть в любое место (МКХПЧ, с. 88).

Трудно сказать что-либо о втором предмете. Под ночной шапочкой, возможно, подразумевалась шапка шамана. Что касается войлочной плети, то это предмет настолько популярный во многих жанрах карачаево-балкарского фольклора, что о нем нужно говорить отдельно. Способность переносить любые тяжести на далекие расстояния приписывается войлочной плети только в этом сказании — во всех мифах, сказаниях и сказках она устойчиво связана с мотивом оборотничества. Ударив Ёрюзмека такой плетью, эмеген превращает его в охотничью собаку. В свою очередь Ёрюзбек, наученный Сатанай-бийче, ударом плети превращает эмегена в лошадь. Обладание войлочной плетью — одно из условий победы Алаугана над войском крылатых эмегенов.

Особенно часто войлочная плеть упоминается в сказках. Именно с ее помощью совершается целая вереница превращений в сказке «Магомет Индырбаев», опубликованной Е. З. Барановым в 1903 году. Любовник неверной жены Магомета превращает его сначала в серого жеребца, на котором всю ночь скачет по горам. Уходя, он ударяет Магомета плетью, и тот вновь обретает прежний облик. На вторую ночь Магомета превращают в черного жеребца, и опять седок носится на нем до утра. На третью ночь Магомет ранит кинжалом волшебника, но его жена успевает превратить его в белого пса, и той же плетью исцелить своего любовника. Затем, после описания приключений Магомета в образе собаки, жена превращает мужа в

филина. По совету спасенной им однажды колдуньи, Магомет-филин влетает в башню, трется о плеть, превращается в человека и обращает неверную жену и ее дружка в ослов (КБФДЗП, с. 189–192).

Возникают два вопроса: почему предметом, который может превратить человека в любое животное или вещь, является плеть? Почему плеть войлочная? На наш взгляд, речь опять-таки идет об одном из постоянных атрибутов шамана. Как уже говорилось выше, путешествие во время камлания (шаманской пляски) он проделывал «верхом» на бубне, который символизировал какое-либо животное или птицу, чаще всего оленя, а прежде – орла, гуся, лебедя и т. п. Позже образ древнейшего ездового животного-оленя сменился. «В верованиях монголов, якутов, хакасов, бурят бубен считался чудесным конем шамана. Конь – поздний образ, пришедший в шаманскую мифологию лишь с распространением коневодства. У ряда народов он занял место оленя или лося в символике бубна».

Процесс замены птицы оленем, а потом и конем был долгим, иногда черты двух или трех образов совмещались, например, «положенному в могилу с покойником коню придавались черты оленя». «В рога той маске оленя был погребен конь в скифском Пазырыкском кургане Алтая». Когда в эпосе говорится, что у Гемуды были уши в пядь длиной (Гемуда наделен чертами ездового животного шамана, как и его хозяин Карашауай, он искушен по части волшебства), это, вероятно, деталь прежнего его облика – оленя.

«Когда утверждалось представление о бубне – ездовом животном шамана, колотушка превратилась в плеть, которой шаман погоняет своего чудесного оленя-коня. «Золотой плетью» называли колотушку алтайские камы (шаманы. – М. Д.)» (Басилов, с. 84, 95). Примечательно, что когда герой сказки, превращенный в филина, влетел в башню, где спали его жена и ее любовник, то увидел, что плеть висела «у их изголовья и блестела, как золото» (КБФДЗП, с. 192). Карачаево-балкарские шаманы, вероятно, тоже именовали плеть «золотой», что и отразилось в фольклоре.

Отголоски шаманизма сохранились и в языке, в виде отдельных терминов, правда, переосмысленных. Например, если в якутском термин *ойуун* означает «камлание», то в языке балкарцев и карачаевцев *оюн* «игра». *Камчы* у алтайцев – «шаман», карачаево-балкарское *камчы-чамчы* «весельчак, шутник». Это и неудивительно, если учесть, что камлание якутского шамана, например, представляло собой «многоактное, драматическое, порой комедийное, действие, не лишенное театральности» (Алексеев, с. 187). Материалов, свидетельствующих о том, что предки балкарцев и карачаевцев в развитии своей духовной культуры и системы религиозно-мифологических воззрений прошли стадию шаманизма, гораздо больше, чем мы можем их привести здесь.

В заключение стоит остановиться еще на одном термине, связанном с шаманизмом, и, возможно, с названием почитаемого растения *сипи*. Речь идет о названии шапки-невидимки – *сибил бёрк* «волшебная шапка». Оно, видимо, происходит от слова *сибял*, *себил*, означающем в языках алтайцев, каракалпаков, киргизов «одеяние ша-

мана» (Ахметьянов, с. 69), т. е. оба карачаево-балкарских термина связаны со сферой магического, колдовского. Иначе говоря, *сибил* означает «волшебный, колдовской, колдун». Неслучайно хитроватый сын Ерюзмека носит имя *Сибильчи*, где *-чи* – аффикс деятеля, а имя означает «жрец». (*Сибилчи* – один из семи разрядов тенгрианских священников; другие назывались *машакъ* (*машук*), *камчы*, *тыпчы*, *байчы* и др.). Конечно же, шапка-невидимка – это шапка шамана. Одно из сказаний о нартах так и называется «*Сибил нартла*» – «Нарты-волшебники», «Нарты-колдуны» (КБФ, с. 127). Именно в этом сказании Сибильчи – главный герой. В том, что анализируемый термин прилагается в качестве определения ко всем нартам, еще раз говорит о той несомненной связи, которая существует между нартским эпосом карачаево-балкарцев и далекой эпохой шаманской мифологии, в которой и находятся его (эпоса) корни.

ШАМАНКИ И ШАМАНЫ

Отзвуки эпохи шаманизма сохранились в эпосе не только в различных упоминаниях атрибутов, но и в часто встречающихся фигурах *къуртха* (ведунья), *обур* (вещунья, оборотень, волшебница), *билгич* (ясновидящий) и т. д., хотя особой роли в сказаниях эти персонажи не играют. Уже в публикации П. Острякова говорится о волшебнице, которая спасла младенца Карашауая от его матери-людоедки – так публикатор перевел слово *обур* или *къуртха* (КБФДЗП, с. 49). Волшебницей является молодая жена грозного Кубы, кровника нарта Ачемеца. После поединка ее муж приезжает домой и жена начинает тереть его тело полотенцем. «Как град сыпались на ковер свинцовые пули из тела израненного Кубы» (КБФДЗП, с. 128). Знахарки, ведуньи, колдуны в карачаево-балкарском эпосе часто изображаются старухами, в нужный момент дающими нартам мудрые советы, снадобья и т. д. В публикации А. Н. Дьячкова-Тарасова нарты избавляются от Алаугана, обладавшего непомерным аппетитом, благодаря совету столетней старухи (КБФДЗП, с. 177). Нарта Ёрюзмека привлекает в свой дом волшебница-красавица Шаулух-Инджи, настав на него вьюгу (КБФДЗП, с. 182).

Чтобы излечить младшего сына Дебета от помешательства, нарты спрашивают совета мудрых женщин и мужчин, ведунов и ведуний. Те сказали «...на перекрестке семи дорог выстроить конюшню, поселить там Созука и дать ему семь баранов». Через семь лет, благодаря этому, Созук неслыханно разбогател, поправился и все стали относиться к нему с уважением. В других вариантах сказания Созуку дают еще ведро без донышка, короткую веревку, нелающего щенка и немого подпасака.

Собрание вещей старух учит молодого Ёрюзмека, как победить рыжебородого небожителя Фука. После победы нарт оставляет Фука в живых, держит его в глубокой яме. Но прежнего изобилия нет, и тогда одна из «почитаемых нартами ведуний» советует

отсесть Фуку голову. После казни Фука на земле вновь наступают довольство и веселье (Н, с. 86). По большинству вариантов Ёрюзбек взлетает на небо, следуя указаниям Сатанай-бийче; но в одной из версий советы дает опять-таки собрание ведуний (Н, с. 88). В сказании о нашествии войск Темир-Капу упоминается ведунья по имени Тохана, обладавшая предметом «жек» — чем-то вроде волшебного зеркала (Н, с. 105).

Волшебницы, знахарки, ведуньи иногда выступают и в роли противниц того или иного героя. Например, одна из них, оборотившись золотым кольцом, которое подбирает нарт Сосурук, выведывает его уязвимое место, из-за чего нарт едва не погибает в игре с колесом (Н, с. 138). Колдунья Байрым-кызы вынуждает Алаугана жениться на ее дочери. Но затем выясняется, что они обе — ведьмы-людоедки. Алауган, заподозрив неладное, начинает следить за ними: «Кечени бир заманында къатыны, къобуп, от жагъагъа барды. Акъырын, тыпыр ташны къобарып, тюбунден бир къошунну чыгъарганын эсledi. Сора, къатын, къошунну ичинден бир къара затны чыгъарып, кёзюне-башына сюртдю. Акъырын, гумугъа кирип, андан бир къуш къапны алып, юсюне кийди. Бираз тынгылап туруп, ожакъ бла кёкге чыгып кетди. Алауган: «Бу не сейир ишди?» — деп, кече эшикге чыгып къарагъанында, къатынын, кёкге уча барып, булутла ичине ташайганын кёрдю» (Н, с. 18) — «В какое-то время ночи его жена встала и подошла к очагу. Он заметил, что она неслышно отвалила камень очага и достала из-под него кувшин. Затем его жена вынула из кувшина что-то черное и намазала им лицо и голову. Неплывало она зашла в кладовую и, вынеся оттуда орлиное оперение, надела его на себя. Некоторое время она прислушивалась, а потом взлетела в небо через очажную трубу. Когда Алауган, думая: «Что за чудеса?», вышел во двор и посмотрел, то увидел, как его жена, улета в небо, скрылась в облаках». С шабашей жена Алаугана приносит человечину, пытаясь приучить к ее употреблению и Алаугана, но тот, выяснив, кто его жена на самом деле, убивает ее.

Ведуньей названа в сказании и мать Алаугана — *Матчалыу* (*Батчалыу*). Убегая с младенцем Карашауаем на руках от его матери-людоедки, Батчалыу прибегает к магии, поочередно бросая перед последовательницей иголку, гребень и наперсток, которые превращаются в железный лес, железную сеть и железный плетень, а зеркало — в обледенелую гору. В одном из сказаний упоминается имя главной ведуньи нартвов Усхуртуковых. Они обращаются к ней, чтобы узнать причину небывалого волнения на Хазнарском море, в волнах которого плещутся в это время Карашауай и его конь:

*Нартла: «Бу не сейирди, не аламатды?» — деп,
Къайгыгъа къалгъандыла,
Барып, эллеринде обурла таматасы
Жанханайны чакъырып,
Беш таш салдыргъандыла.
Ол айтханды: «Бюгюн бизге, нарт элге,*

Минги Таудан бир жюйрюк атлы келликди,
Ол жолдады, узакъ бармай жетерикди» (Н, с.191).

Нарты, говоря: «Что за диво, что за чудо?» —
Были в переполохе,
Они пошли и главу всех ведуний в их селе
Жанханай позвали,
Велели ей пять раз погадать им на камешках.
Она сказала: «Сегодня к нам, в нартское селение
С Минги Тау прибудет один стремительный всадник,
Он в пути и приедет спустя немного времени».

В том же сказании главная шаманка Усхуртуковых (*обурла башчысы*) упоминается еще раз, но в другом тексте ее зовут *Мичилиу* (Н, с. 82).

Если в сказании об Ачемеze (дореволюционная публикация А. Боташева) жена исцеляет Кубу с помощью волшебного полотенца, то в другом варианте ее зовут *Боюнчакъ* и излечивает она мужа благодаря своему знахарскому искусству (Н, с. 266). То, что знахарство, колдовство, магия выглядят в карачаево-балкарском эпосе занятиями по преимуществу женскими, — результат влияния длительной эпохи женского шаманизма. Сопоставляя сведения об *обурах*, имеющиеся в эпосе и мифологии балкарцев и карачаевцев, а также в многочисленных быличках, мы пришли (см. выше) к определенному выводу: «...все, что у карачаево-балкарцев рассказывается об *обурах*, у народов Сибири связывается с деятельностью «злых шаманов». Это объясняется тем, «что на самых ранних ступенях развития этой формы религии шаманили женщины, и лишь потом их сменили мужчины. При этом на первых порах они должны были чувствовать себя в этой роли неуверенно, поскольку многовековая традиция не могла не приписывать способностей к шаманству именно женщинам. Логическим следствием мог быть взгляд, согласно которому духи избирают шаманами только женоподобных мужчин, т. е. между «женским» шаманизмом и «мужским» существовал промежуточный период.

Напомним в этой связи о причерноморских скифах — прорицателями у них были, как сообщает Геродот, женоподобные мужчины, по-скифски — *энарει*». Скифский термин легко объясняется на почве тюркских языков: от *эне* «женщина» и уподобительного аффикса *-рий* = «женоподобный»; ср. кар.-балк. *киширий* «мужеподобная» (*Джуртубаев*, с. 92). Возможен и другой взгляд: что изначально не было ни женского, ни мужского шаманизма, а предрасположенностью к этому занятию были наделены двуполые люди — женоподобные мужчины и мужеподобные женщины. Во всяком случае, известно, что и в наше время мужчины-шаманы часто одевались в женскую одежду.

Упоминание главной шаманки вполне может означать, что у пред-

ков балкарцев и карачаевцев знахари и знахарки, ведуны и ведуны, прорицатели и т. д. составляли особую касту. Разумеется, главной шаманкой нартов является Сатанай, которую чаще всего именуют *обур Сатанай*, она же и дает нартам самые мудрые советы. Поскольку Сатанай-бийче – богиня и ее божественное происхождение подчеркивается во всех сюжетах, то неудивительно, что и появление среди нартов обуров и куртха связано с нею же. Говоря об умениях, которым Сатанай-бийче обучила следующее после нартов поколение людей – печь хлеб, прясть пряжу и т. д., сказитель добавляет: «*Къатынланы таш салып, боллукъ затланы жораларгъа, уру, бёрю ашагъан, тас болгъан затланы табаргъа, билирге, тюрлю ёсумледен дарман этерге, хар таша затны билирге, хар жауну хорларча амалланы юйретип, ол къатынлагъа «къуртхала» деп атагъанды. Андан сора да, обурла деп, къарт къатынладан бир затла къурагъанды. Обурла киштик, уку, не тукъум жаныуарны сыфатына кирирча, не болургъа скойсе да, аллай къапха кирирча юйретгенди. Ол обурланы аман къауумлары кече, суймеген адамларыны сабийлерин, жукълап тургъанлай барып, къанларын эмгендиле, киштик сыфатда. Кече тюшлеринде кёрюнюп къоркъутхандыла»* (Н, с. 451). – «Женщин она научила гадать по камешкам, толковать будущее, находить украденное, съеденное волками, потерянное, узнавать (где что), готовить из разных растений снадобья, ведать все тайны. Обучив их способам одолевать всех недругов, она назвала этих женщин «къуртха». Кроме того, она создала из старых женщин нечто, называемое обурами. Она научила этих обуров превращаться в кошек, сов, принимать облик любого зверя или животного, и вообще принимать любое обличье, какое только они пожелают. Недобрые из этих обуров, прокрадываясь по ночам к детям людей, к которым они испытывают неприязнь, сосут их кровь, в образе кошек. Также по ночам они пугают их, являясь во сне».

Подобно тому, как ее муж Ёрюзбек создает из нартов организованное войско, так и Сатанай занимается «просвещением» и организацией женщин, и не только их. «Мужчин, – говорится в том же тексте, – Сатанай научила гадать по лопаточной кости, чтобы, глянув на лопатку, знать о погоде, войне, состоянии мира». Одним словом, Сатанай является наставницей нартов в магии. Говоря о существовании у предков балкарцев и карачаевцев касты женщин-шаманок, обратим внимание на ту разницу между обурами и куртха, о которой говорит сказитель: если первые обладают способностью к оборотничеству (такой способностью наделена и сама Сатанай), то вторые – это скорее ведуны, ясновидицы, знахарки.

Но эпос, часто упоминая женщин-шаманок и колдуний, не подчеркивает гегемонию женщин в этом занятии, поскольку вобрал в себя и отразил изменения, происходившие в обществе на протяжении многих веков, в том числе и то, что шаманством занялись и мужчины. Мудрые советы исходят не только от собраний куртха, но и от отдельных вещей старцев. Знание магии не чуждо и самим богатырям, в частности, метеорологической.

Выше мы цитировали эпизод, в котором рассказывалось об изле-

чении Созука, благодаря совету мудрых мужчин и женщин. Алауган, детей которого съедает его жена-великанша, не зная, как спасти их, идет «к старику очень древнему попросить совета. На ту пору жена Алаугана была тяжела. Старик ему сказал: «Пройдет 9 месяцев и 9 дней, и она родит сына, который будет сильнее тебя и матери. Ты его спаси таким образом: когда наступит время ей родить, пусть она сядет на трубу и так рождает, а ты будь внизу: подменишь ребенка щенком. Пусть она его и сожрет» (КБФДЗП, с. 178).

В эпосе много раз говорится о нартах, владевших магией или обладавших ясновидением. Таков, например, Карашауай. Желая напустить мороз, чтобы проучить чванливых нартов из рода Усхуртуковых, он обращается к духам горы Минги Тау, на склоне которого вырос, с такой мольбой: «Тысячи салымщиков Эльбруса! Прошу вас послать боран (бурю), холод, чтобы испытать и проучить этих гордых чванных нартов!». И вот поднялась страшная буря, настал холод (КБФДЗП, с. 73). Но самого Шауая мороз не берет. В юности, когда его достают из глубокой расщелины, он предсказывает народу наступление страшной засухи: «Змей теперь мне делает кибэ (кольчугу). Я надену ее, как подарок, на Махаре (местность) и тогда будет мне имя Генджакешауай (неизвестного значения). На вершине горы сидит двенадцатиголовый змей Сарубек, он-то и выпивает всю воду. Когда я был в трещине, я питался молоком Сарубек; теперь же Аллах меня послал, чтобы я своим мечом убил Сарубек, — тогда воды везде будет вдоволь». Так сказал Генджакешауай. Прошло пять лет. Наступила засуха: Сарубек сушил землю (КБФДЗП, с. 180).

Заносчивого Рачикау Карашауай отвозит домой, связав по рукам и ногам: «Войдя в дом и применив свой способ и умение создавать холод, Карашауай сделал так, что на улице стало холодно и все покрылось льдом. Так он заморозил Еречикау» (Н, с. 237). Но магией владеет и Рачикау. Несколько месяцев он неподвижно сидит на своем коне под стенами замка Злоязычного Гиляхсыртана, дожидаясь, когда тот выйдет из ворот. Не дождавшись, он замертво падает на землю вместе с лошастью, и тело его начинает разлагаться. «Служанки Гиляхсыртана, спускавшиеся из замка и ходившие за водою, говорили злоязычному, что Рачикау умер и тело его уже подверглось гниению и что следовало бы взять прекрасный панцирь, который был на нем. Но Гиляхсыртан все-таки не соглашался выйти, говоря: «Надует колдун!» (КБФДЗП, с. 82). Так и случилось — когда Гиляхсыртан все же вышел из ворот, Рачикау ожил и кинулся на него с мечом.

Иногда древний мотив магических действий заменяется обращением нарта к богу Тейри — в эпосе несколько раз говорится, что мольбы нартов всегда исполнялись. Так, Сосурук, чтобы заморозить эмегена в озере, просит Тейри наслать холода пяти лет за пять дней, и Тейри исполняет эту просьбу (Н, с. 269). В одном из вариантов эпизод, в котором рассказывается о том, как Карашауай проучил Усхуртуковых, он обращается не к духам горы Эльбрус, а к богу неба, держа в руках стрелу с трехгранным наконечником (Н, с. 124), т. е. совершает какое-то магическое действие. Нарт

Сосурук, наткнувшийся в своих разъездах на останки древнего гиганта, молит Аллаха оживить великана; мольба его исполняется (Н, с. 282). Это сказание, вероятно, было переосмыслено после принятия балкарцами и карачаевцами ислама, а первоначально речь шла о каком-то обряде, и нарт обращался к Тейри (тем более, что и в речи нынешних балкарцев и карачаевцев этот теоним употребляется часто, считаясь одним из 99 имен Аллаха). О применении коллективной магии мы уже говорили выше: проклятый народом, Сосурук, вместе со своим конем, превратился в каменное изваяние (Н, с. 294).

Герой, владеющий магией, — отголосок начальной стадии развития эпоса, когда в центре внимания находится еще не нарт, наделенный необыкновенной мощью и мужеством, а герой-шаман, побеждающий врагов благодаря магическим силам. Из предыдущей, до-героической эпохи богатыри унаследовали свое чудесное оружие и другие волшебные предметы — волчью шубу Ёрюзмека, отпугивающую бесов, войлочную плетть, ударом которой можно превратить человека в животное или предмет и т. п. Отсюда же способность Карашауай принимать облик нищего оборванца на вислоухой кляче. «Нельзя забывать о тесной генетической связи части эпоса с «шаманским» фольклором, хотя было бы глубокой ошибкой сводить к этому весь эпос». И, далее: «Батыр, особенно в наиболее архаичных эпосах, одновременно с воинскими доблестями обладает магической силой и знаниями» (Липец, с. 52).

Сказание «Мсть Карашауай» интересно тем, что в нем достаточно ясно проглядывают следы одной из тем шаманского фольклора — посещение шаманом загробного мира с целью «вернуть душу больного или встретиться с душой умершего» (Липец, с. 54). Случайно заснув возле могилы Рачикау, Шауай слышит голоса давно умерших нартвов, и идет вместе с Рачикау на их пир, узнает о виновнике гибели этого богатыря и выслушивает его жалобу — никто не совершил по нему достойных поминок и т. д. (Н, с. 238).

Разумеется, время наложило свой отпечаток на это сказание, как и на другие: Карашауай встречается с Рачикау случайно, а не намеренно, разыскивая убийцу своего табунщика; потом выясняется, что один и тот же человек убил и табунщика, и Рачикау; но все остальные детали — ежевечерние пиры нартвов в загробном мире, всеведение покойника и прочее, прямо указывают на источник — шаманский фольклор. Карашауай, каким он представлен в карачаево-балкарских сказаниях, и, кроме всего прочего, прекрасный музыкант, вполне соответствует тому образу воина-чародея, который Р. С. Липец находит в тюрко-монгольских эпосах, воина, коему присуще «искусство превращений, которым он широко пользуется; посещение подземного мира и борьба с темными силами; вызывание нужных ему природных явлений (снег, тьма, вплоть до сведения солнца и луны на луку седла); искусство завораживающего пения» (Липец, с. 53). В подземный мир сходит нарт Сосурук; на некоторое время останавливает солнце Сатанай-бийче; искусством завораживающей игры на свирели обладает Карашауай. Сатанай-бийче обращается в

чернобурую лису, а ее муж Ёрюзбек обращен великаном в пегого охоничьего пса (подобно его монгольскому собрату Гесеру, которого его вторая жена обратила в лошадь), и т. д.

АМАЗОНКИ

О женщинах-воительницах в карачаево-балкарском эпосе говорится довольно часто. Однако ни в одном тексте мы не встречаем ни одного имени — некая девушка или несколько девушек, или девушка, переодетая мужчиной. Следует обратить внимание, что всегда говорится именно о девушках, но никогда — о замужних женщинах. С помощью Карашауа одна из таких воительниц убивает двух братьев-великанов, мстя за смерть своих братьев, пьет кровь одного из них и умирает, и Карашауай только перед ее смертью узнает, что это был не мужчина, а девушка (Н, с. 85). Он же встречается в своих странствиях с другой девой, владельницей прекрасной местности. Девушка считается таким великим воином, что даже встречные эмегены предупреждают нарта, чтобы он не останавливался в этой долине. Однако владельница не вступает в бой с витязем, который, приняв ее за мужчину из-за воинских доспехов, вызвал на поединок, а снимает шлем и распустив косы, стыдит героя за то, что он хотел сразиться с девушкой (Н, с. 94).

В другой песне этот же эпизод описан иначе: девушка нападает на Шауаю, но богатырь швыряет ее наземь, шлем слетает с ее головы, и нарт узнает, кто напал на него:

— Аллах-Аллах, быллай бир батырлыкъ этип келиб'а,
Тиширыу бла сермешдим, — деп жарсыгъанда,
Сакъалыны бир жанына акъ чыгъып къалды, дейди (Н, с. 97).

— О Аллах, Аллах, столько подвигов я совершил,
А теперь вот сразился с женщиной, — опечалился он,
И тогда половина его бороды стала седой, говорят.

В той же песне Шауай встречается еще с тремя амазонками, хранительницами волшебного дерева. На нем растут три яблока — белое, красное и зеленое. Первое дает молодость, второе дарует женщинам исцеление от бесплодия, а третье придает мужчинам храбрость в битвах. Карашауай срывает все три яблока и, по совету вещего Гемуды, съедает первое — молодильное. В это время налетают три всадника, один из которых наносит герою легкую рану, и разгневанный нарт сносит ему голову. Два других снимают шлемы и оказываются длиннокосыми девушками, они начинают корить нарта за расправу с их подругой. Тот сокрушается, говоря: «Лучше бы моя рука отсохла!» Девушки говорят ему, что сорвав эти яблоки, он их погубил, а теперь пусть он срубит и дерево (Н, с. 101).

К сожалению, что это за дерево, почему его охраняли девушки и почему срывание яблок так пагубно для них, в песне не сообщается. Возможно, здесь перед нами переосмысленный рассказ о родовом дереве, которое у древних тюркских народов символизировало центр владений рода и племени и называлось *бай терек* «божественное дерево» (ср. название местности в Черекском ущелье — *Байтерек*). Вполне возможно, что этим девушкам была поручена охрана этого священного «волшебного» дерева, плоды которого, как представлялось, давали членам рода или племени молодость, храбрость и исцеление от бесплодия. Вероятно также, что плоды волшебного дерева считались действенными до тех пор, пока их не касалась рука чужака. Вспомним, что у балкарцев и карачаевцев до недавнего времени считалось сильнейшим оскорблением сорвать или повредить надочажную цепь, позднейший аналог родового древа (аналог и символ мировой оси). Ёрюзбек на пиру у Аликовых, прежде чем расправиться с сыновьями Алаугана, перерубает мечом надочажную цепь, на которой висит громадный котел, совершая тем самым символическое, магическое действие, предрекающее разорение дома Аликовых. Так и Карашауай, — сорвав плоды, он лишает дерево его магической силы, погубив тем самым охранниц, которых ждет неминуемая расправа за неисполнение своего долга.

Цвет яблок имеет объяснение, основанное на созвучиях, и здесь стоит отметить, что цвет и функции плодов сказителем соотнесены неверно. Даровать молодость должно зеленое яблоко — в слове *жашил* «зеленый» содержится *жаш* «молодой; юноша»; белое (*акъ*) яблоко должно даровать храбрость: *ах* — «душа». Красное яблоко должно было даровать плодовитость женщинам — созвучны *къызыл* «красный» и *къыз* «девушка». Вполне возможно, что русское выражение «молодо-зелено» и представляет собой кальку с тюркского.

С грозной амазонкой пришлось встретиться и нарту Сосуруку. Это владелица мраморной башни. В ней, в золотом корыте плавают золотые рыбки, одну из которых нарт должен добыть, чтобы исцелить больного отчима, Ёрюзбека. Живет она где-то на юге от страны нарттов, за горами, за морями. Встреченный Сосуруком доброжелатель сообщает ему, что воительница три дня и три ночи проводит в битвах, а потом три дня и три ночи спит, не просыпаясь, и что от ее руки уже погибло много воинов. Нарт похищает золотую рыбку и только благодаря тому, что мог менять коней, избегает гибели от руки золотоволосой красавицы (Н, с. 257).

К нарту Куденту является некий человек, называя себя сыном Барануки, с просьбой о помощи. Кудент помогает ему расправиться с тремя братьями-великанами, отомстив за смерть братьев этого человека, и только потом, в доме незнакомца, узнает, что это девушка, и женится на ней (Н, с. 423).

Легенды об амазонках — особом племени женщин-воительниц, «широко известны во всех частях света, являясь либо порождением местных традиций, либо распространением греческой». Согласно легендам древних греков, племя амазонок обитало в Малой Азии, у

реки Термодонт или в районе предгорий Кавказа и Азовского моря, проводя все свое время в походах и битвах (МНМ, т. 1, с. 63–64).

В карачаево-балкарском эпосе о племени воинственных женщин ничего не говорится, есть только встречи отдельных героев с одинокими воительницами, за исключением встречи Карашауая с тремя девушками. Упоминания о встречах нарттов с одинокими воительницами вызваны, скорее всего, следующими причинами. Геродот, говоря о происхождении савроматов, считает их потомками скифских юношей и амазонок, вступивших в брак в отдаленные времена. Эти юноши вместе с женами отделились от скифов, образовав новое племя. Далее Геродот пишет, что савроматские женщины продолжают традиции своих воинственных прародительниц: «...ездят на охоту с мужьями и без них, выходят на войну и носят одинаковую с мужчинами одежду» — что естественно для людей, передвигающихся верхом. «Относительно браков соблюдается у них следующее правило: ни одна девушка не выходит замуж, пока не убьет врага; некоторые из них и умирают в старости безбрачными, потому что не могли выполнить этого требования». То же самое говорит и другой древнегреческий автор, Гиппократ. Савроматская девушка должна убить трех врагов, но замужние женщины участвуют в войне только в случае крайней необходимости (Латышев. ВДИ, 1947, № 2, с. 280).

Таким образом, упоминания об одиноких девушках-воинах — это отголоски памяти об обрядах инициации, испытаний, которым подвергались молодые люди, чтобы считаться полноправными, взрослыми членами племени. Очевидно, такие испытания были обязательны не только для юношей, но и для девушек — эпоха требовала умения владеть оружием и от них. Неслучайно в эпосе говорится только о девушках, и неслучайно нарт Кудент женится на одной из таких амазонок, убившей трех врагов. Объяснение этого мотива кровной мести возникло в позднюю эпоху, когда такие испытания стали глубокой архаикой. Возможно и другое, не обязательно противоречащее сказанному выше: если в роду не оставалось мужчин, способных отомстить за кровь, этот долг возлагался на девушек.

Что же касается древнегреческих легенд о конном племени амазонок, то, на наш взгляд, причина их возникновения — результат опять-таки ошибки, возникшей при осмыслении чужого слова. На протяжении веков, при отсутствии средств массовой коммуникации, постоянных связей народов друг с другом, когда единственным источником информации часто были только слухи, такие ошибки постоянно порождали мифы, обраставшие затем подробностями и вариантами, весьма затейливыми. Древние греки, услышав о появлении на востоке от них воинственного конного народа — парфян (партов, парфов), осмыслили этот этноним на основе своего слова *партенос*, *парфенос* «дева, девушка». Отсюда и родился популярный миф о племени невероятно воинственных девушек-всадниц, ненавидевших мужчин.

Карачаево-балкарский эпос не идеализирует эпоху нарттов (прошрое), и лишь в одном тексте говорится в нем и о грядущем золотом веке, в форме прорицания: у самой прекрасной из карачаево-балкарских девушек родится сын, который достанет из-под развалин старинной башни нартский лук и собьет с неба украденный дьяволом волшебный золотой ковш; тогда люди будут пить из него, станут понимать друг друга и жить в мире и согласии (Н, с. 454).

Но идеальные герои в карачаево-балкарском эпосе есть. Вошли в него из мифологии и являются божествами, живущими среди людей-нарттов, Золотой Дебет, бог кузни, богиня луны Сатанай-бийче и вождь нарттов Ёрюзбек. Безусловно идеальным героем в карачаево-балкарском эпосе является Карашауай, простой смертный (внук Дебета и сын Алаугана), в образе которого народные представления об идеале человека нашли свое наиболее полное отражение. Все эти герои тесно связаны между собой: младенца Ёрюзбека находит и усыновляет Дебет, Сатанай является женой Ёрюзбека и воспитывает Карашауая, по другим текстам, она — его теща, Алауган — сын Дебета и отец Шауая. Это по сказаниям, какими они дошли до нас; но, как показывает анализ многочисленных деталей, родственные отношения персонажей мыслились прежде несколько иными, более тесными. Таким образом, они являются представителями трех поколений героев.

1. **Золотой Дебет**, одно из олицетворений солнца (наиболее почитаемого божества в древнейший период развития карачаево-балкарского язычества), бог-кузнец и прародитель нарттов, прежде всего, великий труженик, мастер и изобретатель, культурный герой. Он обучает нарттов добывать и плавить руду, ковать металлы, делать орудия труда и оружие, изобретает крылатую колесницу и т. д. Сохранились в нем и черты демиурга: звезды на небе — это искры, вылетевшие из его горна. Никогда и никому Дебет не отказывает в помощи, в просьбе. Он оставляет пастухам своего найденыша Ёрюзбека, и даже Злоязычного Гиляхсыртана спасает, наложив на его череп медную заплатку.

Дебет — заботливый отец и дед. Он женит 19 своих сыновей на 18 сестрах, строит для них дома, снабжает своих потомков всем необходимым, и только после этого удаляется в кузню на склоне горы. Он же — один из главных хранителей морали в обществе. В публикации П. Острякова говорится, что нарты были самым честным и воинственным племенем на земле. Дебет — хранитель заветов Теири, в частности, требования не смешиваться с враждебными племенами, практикующими людоедство; нарушение завета приводит к проникновению зла в среду нарттов. Самого Дебета ни одному из героев упрекнуть не в чем.

Описание облика бога-кузнеца ограничивается возвеличением его физической мощи, какие-либо конкретные детали отсутствуют, если не считать тех, которые отличают Дебета от простых смерт-

ных: руки у него железные, зубами он может крошить камни, ногти бронзовые, грудь его подобна скале, шея напоминает дубовый пень. Все, что выковано руками Дебета, отмечено печатью его гения: «Нартла уста ишленнген адыр кёрселе: «Бу Дебетни кьол ызына ушайды», — дегендиле. Осал ишленнген адыр кёрселе уа: «Ай, муну уа Дебет ишлерге керек кёре эдим», — деп, бюсюремеген-лерин билдиргендиле. Темирчилик Дебетден башланнганды деп, алай да айтадыла» (Н, с. 83) — «Нарты, увидев какой-либо искусно изготовленный инструмент, говорили: «Похоже, это рука Дебета». Если же замечали плохо изготовленный инструмент, говорили: «Эх, это должен был изготовить Дебет», — выражая свое неодобрение. Говорят также, что кузнечное дело началось с Дебета». Исполнив отцовский долг, Дебет удаляется в свою кузню и почти не участвует в повседневной жизни нартвов, полностью отдаваясь любимому труду. Естественно, Дебет не принимает участия и в непрерывных войнах своих потомков. Но благодаря его оружию нарты на равных противостоят великанам, во много раз превосходящим их в физической силе. И они благословляют кузнеца за его трудолюбие и мастерство:

— Эй, жашагын, жарыкь айны жарыта,
Нарт журтуна сырпынланы кьатдыра,
Ёреженнге сауут-саба такьдыра! (Н, с. 13).

Эй, живи (долго), озаряя ясную луну,
Закаляя для нартского народа мечи,
Влагая оружие в (наши) ёрежены!

(Ережен — широкое кольцо на поясе для ношения меча или сабли, заменявшее ножны. По совершенно верному мнению балкарского поэта А. Л. Байзуллаева, именно этот термин упоминается в загадочной для исследователей строке из «Слова о полку Игореве» — «...вонзите свои мечи в ережени!»).

Дебет обладает великими знаниями, но это не результат учения и опыта, не внешнее знание ремесленника, а внутреннее, прирожденное знание художника — взяв в руки камень, он уже знает, что в нем содержится, ему ведом язык природы — и живой, и неживой, птиц и зверей. Характерно, что у Дебета нет ни одного ученика, подмастерья. Иногда ему помогает в кузне Алауган, но это для него только побочное занятие. В том, каким представлен образ Дебета, отразился взгляд народа на природу и долг таланта, его понимание личности, наделенной творческим даром — полная самоотдача, врожденное чувство красоты, отрешенность от повседневной суеты, щедрость, непостижимость творческого начала.

Сохранились в сказаниях о Дебете и черты древнего покровителя-тотема — коня. На это указывает и его владение волшебным конем Гемудой — неслучайно конь питается железной рудой, части его тела из металла, как и у нартского кузнеца, он огнедышащий; кроме того, Золотой Дебет — солярное божество. Выше мы уже приводили бы-

тующее до сих пор выражение: «Голова коня – солнце». Интересно, что ни в карачаево-балкарской речи, ни в мифологии, ни в эпосе с солнцем ни одно другое животное не сопоставляется.

2. **Сатанай-бийче**, главная героиня эпоса – один из самых запоминающихся, многофункциональных и ярких образов. Внешний облик «матери нартов», правда, почти не описан, если не считать поэтических сравнений и эффектов, которые ее вид производит на природу и людей: «Так удивительна была Сатанай-бийче, что ее красота ослепляла все взоры и соперничала с солнцем в небе. Черными и блестящими, словно чернь на серебре, были ее брови, мерцающими были ее глаза, искрящимися на солнце были ее густые волосы, стройным было ее тело. Обладая небывалой красотой, Сатанай-бийче тем не менее не заносилась и не беспокоилась о том, нет ли кого-либо, кто был бы еще прекраснее» (Н, с. 160).

Сатанай, прежде всего, – мудрая советчица, вещунья, культурный герой. Благодаря ее советам Ёрюзбек избавляет нартов от тирании Кызыл Фука, под ее предводительством нарты разбивают войско Темир-Капу, побеждают страшное чудовище Желбыдыр, истребляют гигантских пауков. Она легко разгадывает иносказание своего мужа Ёрюзбека, просившего о помощи войсками; по ее совету кузнец Дебет начал закалять мечи и стрелы в змеином яде. Она же просто и умно разрешает все споры между нартами. Она же – сведущая знахарка и ворожея. Сатанай научила людей (после ухода нартов из среднего мира) печь хлеб и варить бузу, женщин – гадать по камешкам, мужчин – по бараньей лопатке; научила готовить лекарства из трав, толковать сны, оборотничеству и магии. Правда, тут же отмечается, что среди женщин, которых она научила оборотничеству, появились и вредящие людям. Сатанай учит предсказывать погоду и вообще будущее, во сне беседует с жителями верхнего и нижнего миров.

Сатанай – верная и любящая жена и мать. Она несколько раз спасает Ёрюзбека, не склонного к супружеской верности, от гибели, прощая ему измены и подозрительность и не поддается домогательствам неотразимого соблазнителя, заключившего пари с Ёрюзбеком. Она пестует младенца Сосурука, заботится о будущем своей дочери Агунды. В образе Сатанай-бийче зримы не только черты великой шаманки и лунной богини; ее умение обращаться в чернобурную лису говорит о ее прежнем (тотемном) облике.

Сатанай в эпосе является олицетворением интеллектуальной мощи, силы ума. Почтение, с которым к ней относятся все нарты, объясняется именно этим ее качеством. В отличие от Дебета, отрешенного труженика, Сатанай посвящена во все, что предпринимают нарты. Показательно, что за разрешением спорных вопросов они обращаются к ней, а не к Дебету (это, видимо, еще один отголосок эпохи женского шаманизма). Поэтому Сатанай-бийче в карачаево-балкарском эпосе – важнейший персонаж, воплощение мудрости, как в сфере общественной жизни, так и в житейском плане.

Но это присутствие в самой гуще повседневности, пребывание идеала в мире человеческих страстей иногда приводит ее к поступ-

кам, явно несовместимым с понятием об идеале. Если Дебету нельзя вменить в вину ни одного действия, идущего вразрез с народными понятиями о нравственности, то Сатанай, например, помогает своему приемному сыну Сосуруку во главе целой дружины убить юного богатыря Ецемея (Ачемеца): когда жена Ецемея спешит к раненому мужу с волшебным полотенцем, чтобы исцелить его раны, Сатанай говорит Сосуруку: «Не допускай, мой сын, жене Ецемея приблизиться к нему и поспеши скорее снести ему голову с плеч» (КБФДЗП, с. 131). Некоторые из обученных ею женщин стали вампирами, занялись вредоносной магией (Н, с. 451). И в этом также сказывается народный взгляд на природу интеллекта — выйдя из-под контроля совести, не подчиняясь голосу нравственного чувства, он творит зло; без этого контроля интеллект нейтрален и является только орудием.

3. **Ёрюзмек**, третье лицо карачаево-балкарской «Святой Троицы», охарактеризован в эпосе намного подробнее, чем большинство именитых нарттов. Приемный сын Усхуртука и Асенеи, он родился из ядра упавшей на землю кометы. Вскормлен волчицей и был найден Дебетом. После победы над небожителем Фуком становится вождем нарттов и женится на Сатанай. Совершил много подвигов. Истребляет нарттов из рода Аликовых, сторонников Фука. Законодатель нарттов, поэтому мало считается с мнением Тёре. Отец четверых детей — приемного сына Сосурука, Сибильчи, Бюрче и дочери Агунды.

Могучий и смелый, Ёрюзмек горд и самолюбив, грозен и жестокояден; но и подвержен чувству жалости — когда Шауай в образе нищего оборванца просит у него разрешения отправиться с нарттами в набег, чтобы обеспечить свою якобы больную и старую мать, Ёрюзмек отговаривает его, предупреждая о трудностях и опасностях пути, предлагает дорогой подарок для нее, а в набеге отдает Шауаю своего любимого пегого, чтобы тот мог найти коней в холодную, бурную ночь, говоря: «...конь для меня не дороже тебя». Ёрюзмек твердо держит данное слово. Узнав, что Шауай, которому он пообещал отдать в жены свою дочь, является сыном Алаугана, главы враждебного рода Аликовых, он тем не менее от своего слова не отказывается.

Ёрюзмек женолобив и готов изменить своей жене Сатанай, поскольку, как говорит он сам, имел две клятвы — не отступать перед опасностью и не пропускать ни одной красивой женщины. Он хочет жениться на красавице-бесовке и когда Сатанай мешает ему в этом намерении, обидевшись, уезжает из дому. В то же время он безосновательно приписывает измену самой Сатанай и не верит ее доводам. Он же соблазняет прекрасную Акбилек, жену своего приемного сына Сосурука (к тому времени погибшего; поскольку рожденный из камня богатырь был железнотелым, то и не мог иметь супружеских сношений). В борьбе с противниками Ёрюзмек часто прибегает к хитрости, идет на уловки. Предложив Фуку выглянуть в окно, он отрубает ему голову; братьям-эмегенам, не знавшим огнестрельного оружия, Ёрюзмек говорит о ружье, что это труба,

от звуков которой человек молодеет, а затем по одному убивает доверчивых великанов.

Ёрюзмек не только богатырь, но и искусный полководец, чью власть признают к концу эпоса все нарты. Он вождь и в набегах, и в походах, и при защите родной земли. Сохранились и отголоски представления об Ёрюзмеке и как об одном из культурных героев — он изобрел ручную мельницу и научил нартов делать толокно (Н, с. 243). Он великолепный певец и танцор (как и другие нарты), переплясавший даже бесов и бесовок. На стене его комнаты висит струнный инструмент *кьыл кьобуз* — сказано, что Ёрюзмек на нем «удивительно хорошо играл» (КБФДЗП, с. 312). Верность своему слову и долгу товарищества, черты, присущие нартам, проявляются и в заботе Ёрюзмек о матери его спутника по набегу — маленького Ногая, погибшего в схватке с великанами:

*Тебиреди Ёрюзмек, Ногъайны анасын излеп,
Барды, тапды ол аны,
Алып келди ол аны.
— Тюшюрмейик тахтадан аны ёлгюнчю,
Ногъайны анасын, — деди (Н, с. 238).*

Отправился Ёрюзмек разыскивать мать Ногая,
Поехал, нашел он ее,
Привез он ее (домой).
— До самой смерти не снимем ее с престола,
Матушку Ногая, — сказал он.

(В тексте ошибка: вместо слова *тах* «престол, почетное сиденье», написано *тахта* «диван»).

Как и в случае с двумя другими божествами, Дебетом и Сатанай, в образе Ёрюзмек сохранились и черты тотема-волка. Он вскормлен волчицей, носит волчью шубу — черты его облика со временем превратились в атрибуты. Также много деталей, указывающих на его божественное происхождение: он рождается из упавшей на землю кометы, «хвостатой звезды»; в публикации П. Острякова он прямо назван *Тейюром* — это явно искаженное имя небесного бога Тейри; Ёрюзмек, как и два других божества, возносится после победы над эмегами на небеса и встречает там свою небесную мать. Он описан в этом сказании как грозное надмирное существо: его пот проливается на землю дождем, его голос — гром, его боевой аркан — молния. Если же быть точным, Ёрюзмек и Тейри тождественны в том смысле, что вождь нартов является ипостасью небесного Творца, единосущным ему сыном, сошедшим на землю, испытывшим все превратности человеческой судьбы; имеющий слабости и совершающий ошибки, он преодолевает отрицательную часть своей человеческой природы и возвращается к себе. (Сказалось ли здесь влияние христианства, сказать пока трудно.)

И когда он побеждает в борьбе с прежним божеством нартов, Кызыл Фуком, речь идет не о богоборчестве буйного батыра и тем более не о своеволии: Ёрюзмек, земное воплощение Тейри, сражается за утверждение своей власти, за торжество древней прамонотеистической религии — тенгрианства. Трусливого, как его иногда именуют в сказаниях, Фука почему-то не могут победить другие доблестные и сильные нарты — свергнуть его, живущего в хрустальном дворце между небом и землей, может только другое божество. Карачаево-балкарский эпос, как уже говорилось, идеологичен, и это является главным его отличием от всех других версий Нартиады, в которых богатыри сражаются не во имя идеи, а в силу сложившихся обстоятельств, защищаясь или атакуя.

Кроме того, как и другие божества, Ёрюзмек в карачаево-балкарском эпосе является воплощением одного из главных человеческих качеств — воли. То, что три образа — Дебет, Сатанай и Ёрюзмек — и их взаимосвязь и взаимообусловленность неслучайны и рождены взглядом древних мудрецов на психику человека, как состоящую из трех начал — интуиции, интеллекта и воли — подтверждается тем, что сказано об их происхождении и функциях. Золотой Дебет — олицетворение солнца, Сатанай — богиня луны, Ёрюзмек рождается из упавшей на землю звезды.

Волевое начало, доминирующее в характере Ёрюзмек, сказывается в его стремлении к власти, к победе, к верховенству. На протяжении всего эпоса Ёрюзмек остается той личностью, которая в качестве вождя стремится организовать нартский народ в силу, которая смогла бы одолеть эмегенов-каннибалов, олицетворяя волю к единению. Все эпизоды, в которых он показан нерешительным, попадает впросак или совершает нечто предосудительное, связаны с ослаблением этой доминантной черты его характера. Поэтому Ёрюзмеку так нужна Сатанай-бийче с ее способностью находить выход в самых сложных ситуациях, касается ли это быта, внутреннего конфликта или даже войны. Ее присутствие избавляет Ёрюзмек от тягостных для него поисков решения, нередко его дело — только исполнение плана.

В отличие от Дебета и Сатанай, у которых все-таки есть прибежище — у одного кузня, у Стананай-бийче — дом, Ёрюзмек полностью погружен в мир человеческих страстей, в сферу общественных проблем, в политику, а для идеала это не проходит даром, оборачиваясь постоянными засадами и соблазнами, увидеть которые можно только со стороны. Поэтому и мотив «минутной слабости батыра» в эпосе связан с ним. Образ Ёрюзмек — один из самых сложных, динамичных, развивающихся во времени. Перед этим героем стоит весьма нелегкая задача в плане личном — перебороть, преодолеть себя, пересоздать себя. И он с этой задачей справляется. В песне о последней битве нартов и их восхождении на небеса нет упоминаний ни о Сатанай, ни о Дебете, ни о других славных нартах — великий вождь Ёрюзмек сам созывает войско, сам ведет его в сражение и побеждает, воодушевляя воинов и представляя полным олицетворением воли к победе.

Образ Ёрюзмека – свидетельство вступления героического века в новую фазу, предгосударственную. Вождь нартвов, если того требует ситуация, жесток, хитер, красноречив, находчив, смел и мстителен – это политик, вождь, полководец, а не только витязь. Определение, данное ему в эпосе, очень точное – *нарт аскерни атасы* «отец (создатель) нартского войска».

4. **Алауган**, старший из 19 сыновей Дебета – грозный и бесстрашный воин, великий охотник, связывающий львов, как овец, на бегу ловящий зубров. Он приручает вещего коня Гемуду, добывает для нартвов поющую золотую шубу. Никогда не забывает о своем долге – борьбе с эмегенами. Он верный сын и заботливый отец. Каких-либо поступков, идущих вразрез с народными понятиями о морали, он не совершает (если не вспомнить о нарушении им завета Тейри не смешивать нартам свою кровь с эмегенами; женитьбу Алаугана на красавице-великанше эпос расценивает как преступление. Но эта тема для отдельного исследования).

В физическом облике богатыря эпос отмечает его красоту, рост, мощное телосложение, совиные глаза («ночью видит волос, плывущий в реке») и длинную бороду. Одет в шубы из барсовых шкур – явное указание на происхождение образа от древнего, главного тотема карачаево-балкарцев – барса. Его имя – табуированное именование барса – *ала уан* («пятнистое существо», «пятнистый зверь»), от *уан*, *уанг*, *анг*, *ан* «зверь»; слово входит в состав многих карачаево-балкарских зоонимов.

В эпосе Алауган является воплощением физической мощи и мужской красоты. Конечно, огромной силой наделены все нарты, но именно Алаугана эпос наиболее часто и подробно описывает в качестве самого рослого и могучего из богатырей. Его стати отмечаются каждый раз, когда о нем заходит речь: «Скоро приехал он к какому-то народу. Там все стали дивиться росту и красоте нарта» (КБФДЗП, с. 179). Подчеркивается его аппетит: «Он мог сразу съесть целого быка, а хлеба столько, сколько могло выйти из 20 пудов муки» (КБФДЗП, с. 177). Очень подробно описаны именно подвиги физической силы Алаугана (Н, с. 42, 47–48, 49 и др.).

Все, чего он добивается, все его подвиги совершены и победы достигнуты благодаря мужеству и необоримой мощи – освобождение отца и братьев из плена, женитьба на великанше, добывание коня. Он всегда прямодушен. Там же, где он применяет уловку, ее подсказывает ему либо кто-то, либо вещий конь Гемуда.

Алауган возглавляет род Аликовых (поэтому иногда их называют Алаугановыми), как и Ёрюзмек после гибели Усхуртука становится главой Усхуртуковых. В текстах рассыпано много упоминаний с вражде между двумя мощными героями, но до открытого боя дело не доходит. В отличие от Ёрюзмека Алауган совершенно не стремится к власти. В одном из сказаний они противопоставлены: «Ёрюзмек хыйлачы эди, халкъны аузуна къаратханды. Алауган а – хыйласыз; алгъанын кюч бла, къарыу бла алгъанды» (Н, с. 24) – «Ёрюзмек был хитрым, умел привлечь к себе внимание народа (букв. «умел заставить глядеть ему в рот»). А Алауган был бесхитростным, и все,

чего добивался, брал благодаря своей силе, мощи». После рассказа о рождении у него сына Карашауая образ Алаугана бледнеет и отступает на второй план, эстафету в повествовании принимает сын, вместе с передачей ему вещего коня — Гемуды.

5. В четырех из названных героев нашли воплощение народные представления об идеальных носителях различных человеческих качеств. Но, поскольку в характере каждого из них какое-то качество является доминирующим, эти идеальные фигуры несколько одностронни. Полноту, гармонию, благородство олицетворяет в карачаево-балкарском эпосе **Карашауай**. Никаких конкретных деталей облика витязя эпос не сообщает, кроме того, что он был бородат — как и остальные нарты. Он отличается такими же высокими нравственными качествами, как и его дед и отец. Обладая невероятной силой и мужеством, не имея себе равных, этот герой в то же время самый скромный из всех богатырей и остается таковым на протяжении всего эпоса (тройной цикл сказаний «Дебет — Алауган — Карашауай» самый большой в карачаево-балкарском эпосе и образует стержень всей огромной эпопеи).

Карашауай не только бесстрашный воитель с врагами своего народа, но, и в такой же мере, человек, в столкновении с которым отчетливо проявляются достоинства и недостатки его соплеменников. Приняв вид оборванца на вислоухой кляче, он ездит по Стране Нартов и за ее пределами, в полной мере проявляя свою силу при встрече с теми, кто не прочь обидеть слабого: «Никто не мог сравниться с ним, противостоять его мощи. Но при этом он никогда и ни над кем не творил насилия, был спокойным, кротким человеком. Но было у него травило — если приходилось ему видеть нарушение человечности, унижение чьей-либо чести — сразу же дать почувствовать виновному свою огромную мощь» (Н, с. 122).

Как отмечалось выше, Карашауай не мстит Усхуртуковым за смерть своих родичей, он только насмехается над их богатырями. Благодаря его женитьбе на дочери Ёрюзмека прекращается вражда двух родов. Карашауай всегда разъезжает один, никогда и никому не отказывая в помощи. Рыцарь без страха и упрека, он единственный из нартов остается на земле после их ухода в верхний и нижний миры. Нет случайности в том, что он связан со всеми перечисленными персонажами: внук Дебета, сын Алаугана, зять Ёрюзмека и Сатанай-ийиче. Именно Карашауай сочетает в себе огромную физическую мощь, воинскую доблесть, доброту, скромность и щедрость. Он не мастер-художник, как его дед, зато чудесный музыкант, игра которого на дудке из слоновой кости чарует всю природу. Нет случая, чтобы Карашауай совершил какой-либо несправедливый поступок или допустил насилие по отношению к кому-либо, или не защитил слабого. К власти он не стремится, но не стремится и к подчинению, всегда действуя самостоятельно.

Единственный советчик Карашауая — его верный конь Гемуда. Обладая к тому же знанием магии, он представляет собой фигуру, результирующую длинную цепь героев — от тотемного предка (*къара шаккай, къара шахан* «большой сокол») и героя-шамана до

героя-витязя, т. е. является идеальным образом человека, выработанным художественным сознанием народа на протяжении столетий. Эта идеализация ни в коей мере не превращает образ Шауая в пустую абстракцию — это живой человек, но в гораздо большей мере чем другие, осознающий необходимость сопротивления злу и всегда поступающий по велению совести.

Следует подвести итог нашего рассмотрения и составить схему прочитанную нами в эпосе:

Дебет — тотем-конь — солнце — бог кузни — прародитель нартов — интуиция;

Сатанай — тотем-лиса — луна — богиня — мать нартов — интеллект;

Ёрюзмек — тотем-волк — звезда — бог неба — вождь нартов — воля;

Алауган — тотем-барс — покровитель рода — глава рода — плоть;

Карашауай — тотем-сокол — великий шаман — идеальный воин — идеал человека.

Вопрос: есть ли в карачаево-балкарском эпосе личности, которые противопоставлены батырам или идеальным героям? Эмегены, как собирательный образ, включающий в себя представления о хтонических чудовищах и врагах-иноплеменниках, противостоят нартам как враждебная масса, без выделения отдельных личностей, пусть некоторые из них и наделены собственными именами и совершают какие-то поступки. Но все это никогда не выходит за рамки той характеристики, которая дана античеловечному великанскому племени с самого начала.

6. В среде самих нартов также нет героев, которые были бы противопоставлены наиболее выдающимся богатырям — они только уступают им в силе, мудрости и т. д. Таким образом, остаются только те противники нартов, которые изображены как люди, и в этих случаях часто оказывается, что противник ни в чем не уступает нартам. Таков **Хубун**, кровник юного Ачемеза, отца которого он убивает в честном поединке, причем в одном из вариантов виновником разгоревшейся распри является Ачей. Да и в поединке с Ачемезом Хубун ведет себя как настоящий воин, соблюдая все правила единоборства и честно делясь со своим противником всеми привезенными им из дому боеприпасами и провизией. В том варианте, где противником Ачемеза выступает Тюклесхан, в возникновении вражды виновны опять-таки нарты, угоняющие его табун (Н, с. 356). Причем, например, оговаривается, что сначала Ачей и Хубун были друзьями. Вероятно, Хубун (Тюклесхан) был представителем родственного племени, или одним из нартов.

7. **Кызыл Фук**, с одной стороны, именуется трусливым, и действительно, он падает в обморок, когда перед ним в утреннем сумраке является ряженный в шкуру алмосту Ёрюзмек. Спасаясь от тарта, Фук убегает на небо. До той поры он взимал с нартов «дань» (переоформление жертвоприношений божеству грозы и плодородия), силой отобрал у подростка Ёрюзмека его овец. С другой стороны, Фук обладает властью над природой, от него зависит, быть дождям

или засухе. Он бьется с Ёрюзмеком в поединке. В одном сказании говорится, что борьба нарта с ним была продолжительной и велась с переменным успехом, и далее идет описание перипетий вражды двух мощных соперников.

Но Фука нельзя рассматривать в качестве антипода Ёрюзмека — это, вероятно, были достаточно равные по силам противники. Обвинения Фука в насилии над людьми также не всегда подкрепляются примерами; те, что приводятся в сказаниях, скорее всего, исходят из лагеря противников проигравшего культа. Жена Фука — писаная красавица. Услышав, как один из прохожих говорит о том, что больше всего на свете хотел бы обладать его женой, а другой — его властью, он приглашает их к себе. Первого он угощает двумя вареными яйцами — одно из них было с изукрашенной скорлупой — и спрашивает, почувствовал ли он какую-либо разницу. Тот дает отрицательный ответ, и Фук, говоря, что точно так же одинаковы все женщины, отпускает гостей (Н, с. 168).

На Фука работает большая бригада строителей, возводя по его приказу высоченные дома. Почему-то особо подчеркивается, что у этих домов было только по одной двери. Смысл этого строительства неясен. Еще в одном тексте Ёрюзбек бросает побежденного врага в темницу, но Сатанай носит узнику пищу и одежду, уверяя мужа, что Фук давно умер, и вдобавок дает ему совет — построить себе жилище на втором небе и жить там, иначе Ёрюзбек рано или поздно настигнет его. Таким образом, борьба Ёрюзмека с Фуком являлась содержанием не одной большой песни (имеющей несколько вариантов), а целого цикла, продолжившись в сказании том, как сторонники Фука трижды пытались расправиться с Ёрюзмеком. Фактически Фук является врагом рода Усхуртуковых, а не всех нарттов. В его облике явно проступают черты двух древних покровителей плодородия — дракона и быка.

Царь Кёсе Бурунгук фигурирует только в одном сказании. Он жаден и давно зарится на богатства нартской сокровищницы. Сначала он пытается перетянуть на свою сторону ее хранителя — старого Дебека (Дебета), суля ему общую власть над миром, но его посланцы обратно не возвращаются — видимо, погибают от рук нарттов. Тогда он насылает на них огнедышащих же чудищ, однако нарты убивают и их своими огненными стрелами. Затем он прибегает к обману, но сам попадает в ловушку и остается до конца дней работать в копи (Н, с. 250). Бурунгук коварен, злобен, жаден и хитер, но считать его воплощением зла, «отрицательным идеалом» нельзя; он только эпизодический персонаж и слишком мелок, чтобы выглядеть антагонистом эпических героев.

8. Таковым можно считать не одного из противников богатырей, а коварного **Ширдана**. В отличие от Сырдона, играющего в нартском эпосе осетин роль трикстера, то наводящего беду на соплеменников-нарттов, то спасающего их, Ширдан в карачаево-балкарском эпосе творит только зло. Но вопрос о личности Ширдана слишком сложен из-за того, что произошло смешение его с другим образом — Гиляхсыртана. Чтобы прийти к определенным выводам, необ-

ходим скрупулезный анализ всех материалов об этих персонажах. Здесь достаточно привести обращенные к нему слова Алаугана:

— Кет-кет, эл алдагъан, жер жалагъан, уй, аман Шырдан!

— Эх ты, всех обманывающий, землю лижущий (подлый), недобрый Шырдан!

Пока можно лишь предполагать, что в карачаево-балкарском эпосе олицетворением злого начала в человеке является именно он, подлинный антигерой (см. об этом в нашей работе «Происхождение карачаево-балкарского и осетинского народов». Нальчик, 2010). Нартам же, как основной массе, так и виднейшим их представителям, противостоит безличная злая сила в лице великанского племени, в коллективном образе которой сконцентрированы представления обо всем античеловечном — глупости, своеволии, злобе, дикости, людоедстве. Зло в карачаево-балкарском эпосе представлено как начало темное, не поддающееся дифференциации, и потому целиком подлежащее уничтожению.

НАЧАЛО ГЕРОИЧЕСКОГО ВЕКА

В чем причина того, что власть древней хтонической мифологии в сознании общества сменилась господством патриархальной, пусть не сразу и не в полной мере? А. Ф. Лосев, выдающийся знаток античной культуры и истории, называет несколько оснований для такой смены — отделение скотоводства от земледелия, зарождение элементов частной собственности, передача наследства по отцовской линии и, в конечном счете, гибель матриархальной общинно-родовой формации. «Наступил век патриархата и тем самым век героизма» и «в мифологии появился герой»; «непосредственный биологический производитель рода, женщина, перестает быть управителем и организатором». Главой рода или племени становится мужчина, «а если не главой, то, во всяком случае, тем, кто с тех пор навсегда получил название героя» (Лосев, с. 70).

В этом же ряду можно назвать и развитие металлургии. Но то, что складывалось веками и являлось идеологическим фундаментом общества, не могло отмереть автоматически вслед за утратой женщиной главенства. Процесс перехода идеологической власти к мужчине, как можно судить по материалам истории религий, растянулся на долгий период. Шаман, маг, борющийся с прежней полновластной ведуньей, поначалу должен был обладать женскими чертами, обряжаться в женское платье, прежде чем передать эстафету воину-шаману, а тот — богатырю. Можно увидеть известный параллелизм: колдунью сменяет амазонка, которая переряживается мужчиной-воином, прежде чем хтонизм окончательно потерпит крах.

В качестве иллюстраций приведем некоторые примеры. «Руди-

ментом древнейших рядовых отношений, — пишет А. Ф. Лосев, — когда главой рода являлась мать, а отец был ее только случайным посетителем, которого было трудно даже и разыскать, являются позднейшие мифы уже чисто героической эпохи, в которых рассказывалось о поисках отсутствующего и даже неведомого отца. Всем известны поиски Телемахом своего отца Одиссея» (Лосев, с. 68). Этот мотив претерпел потом известное переосмысление, зачастую превращаясь в отдельный сюжет — отец был убит или вынужден уехать, находился в походе, который длится много лет, и т. п. Выше уже отмечалось сиротство многих нартов — Ёрюзмека, Ачемеца, Чюерди, Созара, Рачикау; сиротство Карашауа, растущего в расщелине ледника, объясняется опасностью быть съеденным матерью-эмегеншей, Созара — гибелью отца в поединке и т. д.

Яркой иллюстрацией хтонизма в позднейшем фольклоре являются «мифы и культы, связанные с человеческими жертвами и людоедством» (Лосев, с. 69). Эмегены в их наиболее архаических образах представлены именно женщинами, например, великанша и ее дочь, на которой женится Алауган. В людоедстве уличаются и первая жена Алаугана и его теща, колдунья Байрым-кызы, причем они не эмегенши, а люди (Н, с. 16–18). Человеческие жертвоприношения и людоедство осуждаются в эпосе самым решительным образом, причем это не влияние нравов более поздней эпохи, поскольку главной причиной непримиримости нартов и эмегенов в эпосе с самого начала эпоса является неприятие нартами подобной практики. Заметим, что людоедство и человеческие жертвоприношения были широко распространены во всем мире (дожив кое-где до наших дней), и не только среди так называемых отсталых племен. Знаменитый Фемистокл накануне Саламинской битвы принес в жертву именно людей (Лосев, с. 69).

Еще одним рудиментом общинно-родового строя — брака, который заключался внутри рода — является упоминание о том, что женой нарта Тейюра (Ёрюзмека) была Сатанай, «которая приходилась ему сестрою» (КБФДЗП, с. 51). Правда, более нигде, ни в одном тексте об этом не говорится. Отголосок прежней формы семьи, предшествующей патриархальной, — женитьба 18 сыновей Дебета на 18 сестрах. На эпоху матриархального строя указывают отношения Ёрюзмека и Сатанай; в наиболее архаичных текстах именно она поначалу является фактической правительницей нартов, и Ёрюзбек и шагу не может ступить без ее совета.

Таковыми же рудиментами матриархальной мифологии можно считать, по А. Ф. Лосеву, и ее героизированные формы, т. е. те, на которые уже легла «печать патриархата и героизма», прежде всего легенды об амазонках. Но женщины-воительницы в карачаево-балкарском эпосе не изображаются в виде отдельного женского племени, это одна или несколько девушек, весьма грозных в бою, если даже нарту Сосуруку приходится однажды спастись от такой воительницы бегством.

Наследием умиравшей в эпоху становления эпоса матриархально-хтонической идеологии и мифологии явились не только образы

уродливых людоедов и людоедок, не только ведьмы вроде Байрым-кызы и ее дочери, но и образ величавой и прекрасной Сатанай-бийче – ведуньи, колдуньи, оборотня, знахарки, управительницы рода Схуртуковых. Поэтому ее властность и всеведение все время сменяются почтением и влюбленностью в своего неверного мужа, с заботой о нем, почтительным отношением, и даже ревностью, когда она хитростью не допускает женитьбы Ёрюзмека на бесовке. Это чувство (аналог ревности супруги Зевса, Геры, тем более, что Ёрюзбек и Сатанай-бийче тоже чета божественная) «есть только весьма неглубокий перевод на позднейший бытовой язык когда-то бывшей грандиозной борьбы женщин за свое мировое владычество и отголосок древнего матриархата, сведенного теперь на охрану моногамной семьи и на защиту достойного положения в ней женщины» (Лосев, с. 77).

Черты властной управительницы матриархальной родовой общины в образе Сатанай сохранились достаточно ярко; она выглядит теперь защитницей интересов рода, к которому принадлежит ее муж. Так, она всеми силами защищает Усхуртуковых; отправляя Ёрюзмека на пир к Аликовым, она научает мужа, как избежать гибели от отравы, но ни слова не говорит о том, что надо сделать попытку примирения; ее же усилиями и уловками нарт Рачикау становится зятем Усхуртуковых, хотя его отец Бёдене предупреждал сына, чтобы тот не заезжал на пир к ним (сам Бёдене – зять Аликовых); Сатанай же дает коварному Сосуруку совет, благодаря которому тот убивает Ачемеца и т. д. Оттуда же, но из последней, героизированной стадии умиравшего матриархата – ее умение владеть оружием, когда она становится во главе нартского войска (вместо раненого мужа) и ведет его в сражение. Черты колдуньи-шаманки и прародительницы, богини и правительницы образ Сатанай сохраняет на протяжении всего эпоса в силу его архаичности. Новое в ней – верность мужу, охрана моногамной семьи; к тому же она – культурный герой, поскольку в эпоху героизма расцветает художественное и техническое творчество, и человеческий труд получает «свое планомерное и эффективное устройство» (Лосев, с. 740).

Властительницу рода сменяет мастер-труженик, мастер-художник, изобретатель. По приказу Фука строители возводят очень высокие здания. Нарты строят крепости. Ёрюзбек мастерит ручную мельницу, игрой Карашауая на дудке заслушивается вся природа; Сатанай состязается с молодым нартом – она шьет платье, он делает седло. Колдунья уступает место труженице, поглощенной своей работой и семьей. Главный герой этого периода развития эпоса – Золотой Дебет, творец, бог кузни и настоящий патриарх, в котором и сконцентрировано устремление времени, собственно говоря, еще не героического – это только его преддверие, начало становления патриархальной родовой общины, и Дебет является главой нартов, прежде чем уступить свое место воину Ёрюзбеку и стать просто кузнецом, работающим на благо своих потомков. Его труд, изготовление им орудий и оружия – необходимое условие для выхода нартов на арену истории.

Устный эпос очень редко сохраняет точность фактических деталей, но у него есть другое важное преимущество: «эпос может хранить веками без радикальных изменений ту обобщенную оценку сущности события, которая отложилась в сознании широкой общественной среды» (Азбелев, с. 36). Эпос, возможно, сохраняет и однажды отраженный в устном народном творчестве тип героя данного времени, наиболее для него значимый, в чем-то, конечно, его дополняя впоследствии, но не затрагивая его сути. Следует раскрыть на материале карачаево-балкарских сказаний процесс изменения типа, вбиравшего в себя черты многих реальных деятелей отдельного периода; так создавался обобщенный образ, так сказать, живой лик времени, точнее — герой данного времени, причем образ не теряет индивидуальных черт; Ерюзмек не похож на Алаугана, Ачемез на Рачикау и т. д.

Но какие сказания считать более древними, а какие — более поздними? Какова степень деформации текста в переложении или пересказе, какие детали утрачены? — и т. д. Эти вопросы слишком сложны, чтобы можно было решить их в рамках данной работы; поэтому будем придерживаться той последовательности, которую нам подсказывает внутренняя логика самого эпоса. Как ни расплывчато подобное определение, сам принцип вполне, в данном случае, оправдан, так как опирается на многочисленные указания, в изобилии рассыпанные по всему эпосу (родственные и иные отношения героев), что позволяет с достаточной степенью достоверности располагать циклы последовательно; это, разумеется, не означает, что циклы сказаний создавались один за другим.

Но прежде чем перейти к основному вопросу — изменению образа героя во времени, мы дадим краткую схему процесса перехода от хтонической мифологии к патриархальной, точнее, к героической ее фазе. В самом общем виде процесс смены идеологий в результате перемен в экономике представляется таким:

1) появление пастуха, основного кормильца рода и его мифологического отражения — укротителя и владыки животных, знающего их язык;

2) появление мастера, кузнеца-мага, провидящего свойства природного материала (см. сказания о Дебете), культурного героя;

3) появление шамана-патриарха, отца, прародителя рода-племени;

4) появление воина-мага, побеждающего своих врагов благодаря сверхъестественным способностям и знаниям;

5) появление мужских богов; женские божества сохраняются, их почитают, но в пантеоне они уже не главенствуют, переходя в подчинение к новым божествам и получая более пластичный облик; с другими расправляется (в фольклоре) воин-шаман, а затем его наследник, герой, как и с хтоническими, древними мужскими божествами.

КОНЕЦ ВЕКА ГЕРОЕВ

В карачаево-балкарском эпосе можно увидеть некую черту, отделяющую образы древних, истинных воинов, от других, сниженных или отмеченных чертами вырождения героизма, фигур. К первым относятся Дебет, Ёрюзмек, Бёдене, Алауган, Карашауай, Ачемез; но уже Сосурук — иной, маргинальный тип. Являясь одним из самых смелых и сильных нартвов и превращаясь к концу цикла сказаний о нем в предводителя дружины и владельца замка, он способен и на подлое убийство, и на разжигание междоусобиц. Показательно, что падение постепенно превращающегося в феодала Сосурука начинается со встречи с юным ревнителем родовой этики — Ачемезом.

Очень схож с Сосуруком богатырь Рачикау. Первый — приемный сын Ёрюзмек, второй — вынут из реки собственным отцом, но воспитывается не своей матерью, т. е. фактически тоже приемыш. Совершая подвиги во славу нарттов, Рачикау одновременно разбойничает на большой дороге. Наглый и грубый (за что его и наказывает при встрече Карашауай), погибает он не в битве и не на поединке, а от собственной гордыни, уязвленный тем, что одним ударом не смог поразить Гиляхсыртана Злоязычного. Это, таким образом, начало отрицания героем своей сути, поражение его в борьбе с самим собой. Эпос отражает, и очень отчетливо, процесс умирания героической эпохи. Герой, воитель с чудовищами и иноплеменниками, вырождается в насильника и разбойника.

Завершение этого процесса мы видим в замечательной по своим художественным достоинствам поэме «Ширдан и Нёгер». Нарт Нёгер (Джёнгер), наделенный богатырской мощью, днем валяется в навозе (весьма выразительная деталь), притворяясь больным и немощным, говоря, что так он лечит свой ревматизм, а по ночам угоняет табуны и продает похищенных им подростков в рабство. Ни о каких подвигах Нёгера в борьбе с заклятыми врагами нарттов, его участия в битвах, в защите родной земли, эпос не сообщает. Для Нёгера нет ни своих, ни чужих, и погибает он от руки родичей, братьев Индиевых, за одним из которых замужем его сестра Гоша.

Но истинным виновником смерти Нёгера является Ширдан. Творя только зло, Нёгер не мог не столкнуться с тем, кто это зло воплощает. Конечно же, Нёгер — выродившийся герой: никто из древних батыров не стал бы притворяться больным, а тем более валяться в навозе. Еще одна замечательная деталь: тело мертвого Нёгера не могут сдвинуть с земли, чтобы отнести на кладбище, пока Гоша не произносит над ним *кюй* (песню-плач). Текст *кюя*, к сожалению, не сохранился. Во всяком случае, нельзя не поразиться художественному вкусу и чутью древних певцов, закончивших поэму плачем — по измывавшему герою и по умершей эпохе.

Нарты, о которых повествуется только в одном сказании — Созар, Сибильчи, Кудент — по степени концентрации присущих типу черт не могут быть сравнимы ни с Ёрюзмеком, ни с Карашауаем, ни даже с Рачикау. В этих сказаниях многое уже предвосхищает историко-ге-

роические песни и песни о набегах. Где-то между истыми героями, с одной стороны, и Сосуруком, Рачикау и Нёгером – с другой, можно поставить образ Чюерди (сказания о нем слишком разнородны и трудно согласуются друг с другом).

Но в финале эпоса мы видим возвращение духа героизма, когда нарты начинают действовать сообща, батыры вместе с рядовыми нартоми побеждают армию Темир-Капу, уничтожают полчища иноземного царя Кёсе-Бурунгука, отражают и другие нашествия. Их консолидация в единый народ, движимый стремлением к одной цели, таким образом, показана в эпосе как постепенный, сложный, через вражду и междоусобицу, растянутый во времени процесс. Кризис индивидуального героизма, его конец, столь ярко отраженный в поэме «Ширдан и Нёгер», преодолен героизмом массы. Одиноким витязь уходит в прошлое; в песне о последней, решающей битве нартов с огромным скопищем эмегенов есть только вождь Ёрюзмек и ведомое им войско.

Следует заметить, что вся композиция карачаево-балкарского нартского эпоса напоминает ход древних битв: неспешно выстраиваются в боевые порядки оба войска, а в пространстве между ними происходят поединки лучших бойцов; но вот обе рати готовы к битве и наступает развязка. Точно так же движется к финалу и наш эпос – на переднем плане судьбы отдельных батыров, их подвиги, между тем как масса пока составляет фон; наконец, поединщики покидают поле, со щитом или на щите, войско обретает порядок и происходит решающая битва с эмегенами.

Главных героев карачаево-балкарского эпоса можно, на наш взгляд, разбить на три группы, пусть весьма условно:

1. Вошедшие в эпос из более ранней, матриархальной или древней ступени развития патриархальной, догероической мифологии, сохранив при этом многие прежние черты; древние герои в новой оболочке, эпос, вырастающий из мифологии и животного эпоса. Таковы Сатанай, Дебет, Ёрюзмек, Алауган, Карашауай, Сосурук, Ширдан, Хымыч, Батыраз. К этой же группе можно отнести многих других, второстепенных персонажей эпоса – колдуний Байрым-кызы, Жанханай, Тохану, Мичилиу, пастуха Соджука и др.

2. Эпические герои – типы, неизвестные прежней архаической эпохе, уже включенные в сферу новой социальности, но еще борющиеся с остатками прежней идеологии, хтоническими существами (Бёдене, Рачикау, Чюерди).

3. Герои конца героического века, занятые борьбой с кровниками, иноплеменниками и разбоем (Ачей и Ачемез, Созар, Кудент, Ногай, Нёгер).

В карачаево-балкарском эпосе имело место как переосмысление и адаптация прежних героев и сюжетов, так и появление новых фигур, легко вписывающихся в широкую панораму «пейзажа до битвы», в которой окончательно должна решиться судьба сил космоса (нарты) и хаоса (великаны-людоеды). И эта битва происходит в то самое время, когда нарты из враждующих, разъединенных (т. е. несущих в себе семена беспорядка) превращаются в организованный, имею-

щий одного вождя народ, с четким разделением войска на тумены. Это канун государственной консолидации. Говорить о том, какое образование здесь подразумевалось — Великая Болгария, Алания или, шире, Хазарский каганат, представляется преждевременным. Конец огромной эпохи, связанный в сознании народа также с принятием христианства из Византии, множество отголосков которого сохранилось в языке, фольклоре и мифологии карачаево-балкарцев, совпал с концом эпохи тенгрианства и с завершением эпоса.

Касаясь вопроса о соотношении мифа и героического эпоса, Е. Н. Мелетинский отмечает, что при переходе от первого ко второму на переднем плане находятся «отношения племен и архаических государств, как правило, исторически существовавших», в отличие от эпосов архаических, в которых «собственно «исторические» предания остаются второстепенным источником развития эпоса, в известной мере сосуществуют с ним, почти не смешиваясь» (Мелетинский, с. 269). Положение о второстепенной роли исторических преданий и первостепенной для формирования эпоса роли богатырских сказок-песен справедливо и для нартских сказаний балкарцев и карачаевцев, но только до известной степени. Как показывает даже предварительное исследование, историческое в карачаево-балкарском эпосе занимает очень большое место. Более того, можно сказать, что он весь есть история, понимаемая как поэзия, увиденная и рассказанная поэтами.

Будучи адаптировано к первоначальному сказочно-мифологическому ядру, почти сливаясь с ним, историческое содержание многих сюжетов достаточно уверенно вычленяется из общего содержания, при сопоставлении с теми данными, которые предоставляют нам нарративные источники по истории племен Причерноморья и Кавказа. Исследование этого вопроса — «Историческое в эпосе балкарцев и карачаевцев» — дело будущего. Поэтому перейдем к рассмотрению соответствий между общими чертами архаических типов эпоса, введенных Е. М. Мелетинским, и тем, что мы наблюдаем в нартских сказаниях карачаево-балкарцев.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Архаические эпические памятники, к числу которых, вне всякого сомнения, относится и карачаево-балкарский эпос, «сложились до отчетливой государственной консолидации народностей – носителей эпоса, и потому они широко пользуются языком мифа». «Героика выступает в них в сказочно-мифологической оболочке, эпические враги имеют облик фантастических существ, а богатыри сочетают доблести воинов со свойствами шаманов, колдунов, изредка царей-жрецов. В сюжетах имеются реликты деяний культурных героев, а главными темами остаются борьба с чудовищами, героическое сватовство к суженой и родовая месть» (Мелетинский, 1986, с. 63). Все указанные здесь, как и многие другие, черты архаических эпосов присущи и карачаево-балкарскому эпосу.

1. «Прошлое племени рисуется как история «настоящих людей» (поскольку границы человечества и племени или группы родственных племен субъективно совпадают) и принимает форму повествования о происхождении человека, добывании элементов культуры и защите их от чудовищ. Эпическое время в этих памятниках – мифическая эпоха первотворения» (Мелетинский, с. 269).

Всеми этими чертами отмечен и карачаево-балкарский эпос. Он начинается описанием того, как бог Тейри творит мир, животных, чудовищ, растительность, а затем и нарттов. Нарты – это одновременно и особое племя, начаток всего человечества. Они добывают металл, сеют зерно, разводят скот, пекут хлеб и т. п., борются с чудовищами. Присущее архаическим эпосам разделение на два враждующих племени – «своего, человеческого, и чужого, демонского, имеющего хтоническую окраску» (Мелетинский, с. 270), полностью соответствует тому, что мы наблюдаем в эпосе балкарцев и карачаевцев. Эмегены и нарты – два резко противопоставленных друг другу мира, борющиеся между собой не на жизнь, а на смерть.

2. «Для архаической эпики типична сугубо мифологическая фигура «матери» или «хозяйки» демонских богатырей». Таковы, например, хозяйка Страны Севера Лоухи в карело-финской «Калевале» или старуха-куропатка, мать чудовищ в эпосе алтайцев. Далее Е. М. Мелетинский отмечает, что в своем эпическом племени такую «мать» знает только нартский эпос в образе Сатаны (Мелетинский, с. 271). Выше уже говорилось о матери эмегенов, чудовищного и безобразного вида великанше, убитой небесным героем Ёрюзме-

ком. После этой победы нарты улетают на небо — цель достигнута, род эмегенов в среднем мире прервался. Эпос как бы «оберегает» мать чудовищ до последнего момента, а в промежутке между сотворением мира и победой над эмегенами и их родоначальницей укладывается вся земная жизнь богатырского племени. Что касается «матери нартов», то так много раз именуется Сатанай-бийче. Таким образом, в карачаево-балкарском эпосе сохранились обе мифологические фигуры — мать богатырей и мать чудовищ.

3. «Свое» эпическое племя в архаической эпике не имеет исторического имени. «Нарты» — это просто племя героев, богатырей, противостоящих не только хтоническим демонам, а отчасти и своим измывавшим потомкам. «Век нартов» — это нечто вроде греческого века героев» (Мелетинский, с. 271). Действительно, нарты противостоят и эмегенам и отчасти своим потомкам-людям, не обладающим ни такой силой, ни такой отвагой, ни таким благородством. Их превосходство над нынешними людьми подчеркивается в эпосе неоднократно, как и отдаленность *нартла заманы* «времени нартов» от нынешнего. Нарты почитались балкарцами и карачаевцами в качестве предков, ареной деятельности которых была обширная территория, ограниченная на юге Прикубаньем и Притеречьем, на севере Крымом и Нижней Волгой. И, как и в других архаических эпосах, в сказаниях балкарцев и карачаевцев очень много места отведено описанию мифологической картины мира, взаимоотношениям богов и богатырей, тем более, что нарты являются детьми и внуками бога кузни Золотого Дебета и любимыми творениями бога Тейри. Без предварительного описания создания мира и его картины эпос балкарцев и карачаевцев немислим. Характерно его начало: «Тейри Солнца сотворил солнце. Тейри Земли сотворил землю. После них были сотворены моря. После сотворения неба и земли между ними сотворился человек (или человечество — *адам улу*)» (Н, с. 10).

4. Фактов, подобных приведенным здесь, конечно, во много раз больше. Их совокупность заставляет прийти к выводу, что карачаево-балкарский эпос о нартах неразрывно связан с мифологией и шаманским фольклором, отображая новую стадию развития религиозно-мифологической системы.

5. Содержание карачаево-балкарского эпоса составляет борьба героев с хтоническими существами и иноплеменниками-каннибалами, конфликт между родами за первенство и главенство среди нартов, походы и набеги, а также поединки, как способ разрешения кровной мести. Если же брать в целом, шире, нарты стремятся, во-первых, к консолидации, во-вторых, эта борьба одновременно есть движение к победе национальной религии (тенгрианства) — идеологической основы военной демократии.

6. Эпос достаточно последовательно показывает эволюцию образа героя, зародившегося в недрах патриархально-родовой идеологии и прошедшего долгий путь: воин-шаман, маг — одинокий всадник, витязь — воин-дружинник — предводитель дружины или даже войска. Вторая, нисходящая линия: своевольный богатырь — богатырь-разбойник — грабитель. (Можно сказать, что у всего служилого сосло-

вия — солдат, полицейских, чиновников, и у криминального элемента один и тот же предок.)

7. Карачаево-балкарский эпос в своем финале показывает нартов единым народом, накануне создания государственности, народом-победителем, исповедующим тенгрианство, прамонотеистическую религию (достаточно легко сменившуюся христианством, а затем исламом, почва для которых была уже подготовлена). Являясь памятником многослойным, эпос на протяжении многих веков своего бытования впитал в себя в качестве органических компонентов элементы духовной культуры, быта и воззрений, как и память о событиях разных эпох. Следующей нашей задачей является исследование истоков отдельных эпических сюжетов и образов, в сопоставлении с другими национальными версиями Нартиады, что, вне всякого сомнения, сулит много нового и неожиданного.

2000

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Список сокращений

1. КБФДЗП – Карачаево-балкарский фольклор в дореволюционных записях и публикациях. Нальчик, 1974.
2. КНС – Къарачай нарт сёзле. Черкесск, 1961.
3. КММ – Къарачай-малкъар мифле. Нальчик, 2007.
4. КМФ – Къарачай-малкъар фольклор. Черкесск, 1987.
5. МКНТ – Малкъар-къарачай нарт таурухла. Нальчик, 1966.
6. МКХПЧ – Малкъарлыланы бла къарачайлыланы халкъ поэзия чыгъармачылыклары. Нальчик, 1988.
7. МХЖ – Малкъар халкъ жомакъла. Нальчик, 1963. Т. 2.
8. Н – Нартла. Нальчик, 1995.
9. МНМ – Мифы народов мира: В 2 т. М., 1987.
10. ТМТЮС – Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск, 1988.
11. СЭПТ – Свод этнографических понятий и терминов. М., 1989.
12. АС – Атеистический словарь. М., 1986.

Литература

- Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор. М.; Л., 1949. Т. 1.
Абаев В. И. Нартовский эпос осетин. Цхинвали, 1982.
Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. М., 1989. Т. 4.
Азаматов К. Г. Пережитки язычества в верованиях балкарцев // Из истории феодальной Кабарды и Балкарии. Нальчик, 1980.
Азбелев С. Н. Историзм былин и специфика фольклора. Л., 1982.
Алексеев Н. А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1984.
Ахметьянов Р. Г. Общая лексика духовной культуры народов Поволжья. М., 1981.
Басилов В. Н. Избранники духов. М., 1984.
Биджиев Х. Х. Погребальные памятники Карачая 14–18 вв. // Вопросы средневековой истории народов Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1979.

Боргояков М. И. Об одном древнем мифологическом сюжете, его эволюции и отражении в фольклоре народов Евразии // Вопросы древней истории Южной Сибири. Абакан, 1984.

Гачев Г. Д. Содержательность художественных форм. Эпос. Лирика. Театр. М., 1968.

Доватур А. И., Каллистов Д. П., Шишова И. А. Народы нашей страны в «Истории» Геродота. М., 1982.

Дзидзигури Ш. Грузинские варианты нартского эпоса. Тбилиси, 1971.

Дзиццойты Ю. А. Нарты и их соседи. Владикавказ, 1992.

Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М., 1970.

Джуртубаев М. Ч. Древние верования балкарцев и карачаевцев. Нальчик, 1991.

Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос. Л., 1974.

Евсюков Г. М. Мифы о мироздании. М., 1988.

Ёзден Адет: Этический кодекс карачаево-балкарского народа. Нальчик, 2005.

Криничная Н. А. Персонажи преданий: становление и эволюция образа. Л., 1988.

Кузнецов В. А. Нартский эпос и некоторые вопросы истории осетинского народа. Орджоникидзе, 1980.

Крывелев И. А. История религий: В 2 т. М., 1975.

Кызласов Л. Р. Древнейшая Хакассия. МГУ, 1986.

Лавров Л. И. Карачай и Балкария до 30-х годов 19 в. // Кавказский этнографический сборник. 1969. Вып. IV.

Липец Р. С. Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. М., 1984.

Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957.

Малкондуев Х. Х. О балкаро-карачаевском Тёре // Мир культуры. Нальчик, 1990.

Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976.

Мелетинский Е. М. Введение в историческую поэтику эпоса и романа. М., 1986.

Мизиев И. М. История рядом. Нальчик, 1990.

Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев. М., 1994.

Неклюдов С. Ю. Героический эпос монгольских народов. М., 1984.

Ортабаева Р. А. Джетегейли – джети джулдуз. Черкесск, 1985.

Остряков П. Народная литература кабардинцев и ее образцы // Вестник Европы. 1879. Кн. 8.

Плетнева С. А. От кочевий к городам. М., 1967.

Семенов Ю. И. Как возникло человечество. М., 1966.

Токарев С. А. История зарубежной этнографии. М., 1978.

Топоров В. Н. Миф, ритуал, символ, образ. Исследования в области мифопоэтического. М., 1995.

Тресков И. В. Фольклорные связи Северного Кавказа. Нальчик, 1963.

Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. МГУ, 1982.

Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М., 1978.

Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 1986.

Хасанов Н. Къарча. Ёмюрле къарангысындан. Черкесск, 1994.

Холаев А. З. Карачаево-балкарский нартский эпос. Нальчик, 1974.

Чурсин Г. Ф. Амулеты и талисманы кавказских народов. Махачкала, 1929.

Шаманов И. М. Народный календарь карачаевцев // Из истории Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1974.

СОДЕРЖАНИЕ

ДРЕВНИЕ ВЕРОВАНИЯ БАЛКАРЦЕВ И КАРАЧАЕВЦЕВ

ПРЕДИСЛОВИЕ	7

ЧАСТЬ I

Магия	9
Табу	20
Приметы	24
Толкование сновидений (онейромантика)	25
Гадание (мантика)	28
Животные в верованиях	32
Птицы и насекомые в верованиях	49
Почитание растений	56
Фетишизм	61

ЧАСТЬ II

Олицетворение	65
Тератоморфизм	69
Начальный анимизм	80
Духи-хозяева	83
Оборотничество	86
Умай-бийче и Байрым-бийче	92
Богини-матери стихий	97
Ажам	108

ЧАСТЬ III

Культ богов-отцов	109
Апсаты	111
Аштотур (Тотур)	118
Даулет	121
Грозовые божества	125
Небесные явления	134
Звезды	136
Солнце и луна	141
Хардар	143

Конный бог Голлу	145
Покровители скотоводства	149
Дебет и Сатанай	158
Тейри	166
Христианство в Балкарии и Карачае	179

ЧАСТЬ IV

Сотворение мира и человека	182
Человек и его судьба	186
Верования, связанные с погребением и мертвецами	193
Пространство	202
Время	214
Основной миф	220
О происхождении балкарцев и карачаевцев	226
Библиография	236

КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКИЙ ГЕРОИЧЕСКИЙ ЭПОС

ЧАСТЬ I

ЭПОС

Структура эпоса	245
Повествование	250
Нартский эпос — о нартах	256
Персонажи эпоса	263
Юмор	270
Анахронизмы	274
Этнонимы в эпосе	275
Песни-славы и песни-плачи	277

ЧАСТЬ II

ПРИРОДА

Где родилась Нартиада?	281
Горы	284
Реки и озера	289
Моря	293
Топонимы	294
Климат	298
Флора и фауна	299
Страна Нартов	301
Пространство и время	307

ЧАСТЬ III

ОБЩЕСТВО

Четыре нартских рода	312
Хозяйственные занятия	315
Жилища и поселения	322
Обычаи и ритуалы	327
Пирь и пища	336
Развлечения	340
Болезни	347

ЧАСТЬ IV

ЭПОС И МИФОЛОГИЯ

Фетишизм и «внешняя душа»	348
Тотемизм	353
Драконы	362
Алмосту	364
Бесы	370
Эмегены	373
Крылатый конь Гемуда	384
Боги и нарты	398
Тейри, Кайнар и Дебет	404
Космогония и космология	407

ЧАСТЬ V

ВОИН И ВОЙСКО

Воин и его воспитание	419
Оружие и доспехи	422
Этика	424
Вождь и Тёре	429
Войско	434
Набеги и сражения	437
Поединки	440
Воин и его судьба	442

ЧАСТЬ VI

ГЕРОЙ

Шаманские атрибуты	445
Шаманки и шаманы	450
Амазонки	456

Идеальные герои	459
Начало героического века	469
Смена идеологий	472
Конец века героев	473
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	476
Список использованной литературы	479

Научно-популярное издание

Джуртубаев Махти Чиппаевич

**МИФОЛОГИЯ И ЭПОС
КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКОГО НАРОДА**

Редактор *Дж. П. Кошубаев*

Художник-редактор *Ю. М. Алиев*

Технический редактор *Н. М. Мокаева*

Корректор *А. Х. Алагирова*

Компьютерная верстка *М. С. Хульчаевой*

Подписано в печать 28.07.11. Формат 60х90 ¹/₁₆. Бумага офсетная №1.
Гарнитура журнальная рубленая. Печать офсетная. Усл. печ. л. 30,5.
Уч.-изд. л. 33,36. Тираж 800 экз. Заказ №142

ГУ «Издательство «Эльбрус»
360051, Нальчик, ул. Адмирала Головки, 6

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленных диапозитивов

ООО «Тетраграф»
360051, Нальчик, пр. Ленина, 33

**В «Балкарской исторической серии»
вышли следующие книги:**

Этюды о Балкарии /Сост. Т. Ш. Биттирова (2007).

Х.-М. А. Сабанчиев. Балкарцы: выселение и возвращение (2008).

И. М. Мизиев. Средневековая Балкария (2009).

ISBN 978-5-7680-2385-0



9 785768 023850

Джуртубаев М. Ч.

Д 427

Мифология и эпос карачаево-балкарского народа: Древние верования балкарцев и карачаевцев. Карачаево-балкарский героический эпос. — Нальчик: Эльбрус, 2011. — 488 с. (Балкарская историческая серия).

ISBN 978-5-7680-2385-0

В книгу вошли труды известного балкарского этнографа и фольклориста, заслуженного деятеля науки КЧР М. Ч. Джуртубаева, посвященные древним верованиям балкарцев и карачаевцев, а также карачаево-балкарскому героическому эпосу.

**УДК 395 (-512.142)
ББК 63.521 (-632.93)**