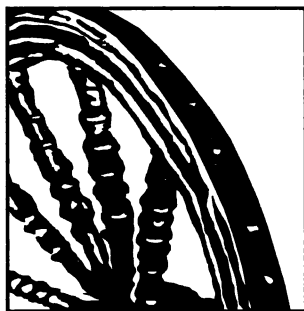


ФАТИМА УРУСБИЕВА

# МЕТАФИЗИКА КОЛЕСА

ВОПРОСЫ ТЮРКСКОГО КУЛЬТУРОГЕНЕЗА



Сергиев Посад  
«Весь Сергиев Посад»  
2003

**Фатима Анваровна Урусбиева –**

*автор четырех монографий по вопросам литературоведения и фольклора. После окончания аспирантуры ИМЛИ более тридцати лет занимается историей карачаево-балкарской культуры в контексте региональном и шире-проблемно-теоретическом.*

*Член союза писателей России, Социологической Ассоциации, участник многих российских и зарубежных конференций и семинаров, автор многих проблемных статей в региональной и центральной печати.*

Книга Ф.А. Урусбиевой посвящена исследованию культурогенеза и систематического описания категориальных понятий тюрков. Как известно, в европейской традиции со времен Аристотеля тюркская культура интерпретировалась как варварская в противоположность эллинской, и базировался такой подход в основном на европейском материале. В данной работе делается попытка исследовать тюркскую культуру как самостоятельную данность, черпая факты из нее самой.

Сборник включает историко-культурологический этюд "Метафизика колеса", посвященный процессам, связанным с аксиологическими установками тюркской культуры как типа, действующими на всем временном и пространственном протяжении "тюркского транзита" и ряд близких по тематике статей.

Книга написана на основании письменных источников по фольклору и мифологии тюрков на турецком языке, а также карачаево-балкарского фольклора и материалов по жанрам современной карачаево-балкарской литературы.

## НЕСКОЛЬКО СЛОВ ОТ АВТОРА

---

Предлагаемая читателю книга по составу научных проблем - монографическое исследование, но по стилю и композиции подчинена свободному авторскому началу.

Автор надеется, что эта преднамеренная свобода изложения будет оправдана в глазах читателя почти фанатическим единством задачи. А именно: попытка восполнить недостающую часть диалога культур в дихотомии "Запад-Восток", "варварские" - "эллинские" культуры, поменяв стороны диалога местами, поставив в центр "варварский" компонент этого диалога.

Занятия фольклором в наиболее "этнических" его жанрах - ("Нарты", песни о набегах, и, наконец, пословицы и поговорки) приблизили к самой логике культуры. А ознакомление с древними источниками, благодаря поездке в Турцию, и сама современность Турции, соединяющая в себе "начала" и "концы" тюркского культурогенеза, окончательно оформили задачу.

Ощущение "тюркского транзита" как пространственного и временного континуума, как некоей виртуальной реальности, возникающей поверх видимой, стало еще более реальным.

Само название книги подчеркивает, что автор предпочел этногенетической версии происхождения карачаевцев и балкарцев-культурогенетическую, на доступном ему фольклорно-литературном и культурно-историческом материале.

Данная тематика изложена в следующих публикациях автора:

Монографии:

1. "Путь к жанру". Нальчик: "Эльбрус", 1972. - 10 печ.л.

2. "Карачаево-балкарский фольклор". Черкесск, 1979, 4,5 печ.л.

3. "Малкъар литератураны очеркleri" (на балк. яз). Нальчик: "Эльбрус", 1978. 8 печ.л.

4. "Очерки истории балкарской литературы". Нальчик: "Эльбрус", 1981, 8 печ.л.

5. "Современная балкарская литература". "История многонациональной советской литературы" в 6 томах. М.: "Наука", 1975, 5 том.

6. "Портреты и проблемы". Нальчик: "Эльбрус", 1990. 10 печ.л.

7. Ф. Урусбиева. Избранные труды. Нальчик: "Эльбрус", 2001.

Статьи, тезисы:

8. "Драма на фоне гор" (проблемы истории и культуры национальных автономий). // М.: "Дружба народов", 1989. № 5.

9. "Некоторые особенности балкарского стихосложения". // "Шуёхлук".

1970, № 4.

10. "Пути развития балкарской сатиры". // "Вестник КБНИИ", 1970, № 3.
11. "Пути развития исторического жанра в кабардино-балкарской литературе". // Материалы юбилейной научной конференции посвященной 50-летию автономии Кабардино-Балкарии. Нальчик, 1971.
12. "Древний перекресток нового романа". // "Вестник КБНИИ", 1990.
13. "Не слепок, не бездушный лик..." (Человек и Природа) // "Литературная Россия", 1980, 23 мая.
14. "Поющие деревья ногойских мудрецов" (О ногойских народных сказках). // "Литературная Россия", 1981, 13 июня.
15. "Тайнопись, ставшая явной" (о мифопоэтической традиции балкарской поэзии). // "Советская молодежь", 1984, 13 сентября.
16. "Фольклор и этнология" // сборник "Вопросы кавказской филологии и истории". - Нальчик: "Эльфа", 2001. - вып. 3 С. 75-94.
17. "Метафизика карачаево-балкарских пословиц" // Научный вестник Академии информационных технологий. - Пятигорск, 2001. - 4/11
18. "Род-община-государство" - системная константа в общественном устройстве тюрков" // тезисы докладов III Международного конгресса "Мир на Северном Кавказе через языки, образование, культуру". - Пятигорск, 2001. - Симпозиум IX, С. 58.
19. Кодекс Баласагуни, или грани "счастливого сознания" тюрков. // Тезисы докладов III Международного конгресса "Мир на Северном Кавказе через языки, образование, культуру". - Пятигорск, 2001. - Симпозиум IX, С. 61.
20. "Пушкин и Коран" // "Русский язык и межкультурная коммуникация". - Пятигорск, изд. ПГЛУ, 2002, №2.
21. "Песнь о набегах как знаковый для эволюции художественного сознания пласт фольклора". // "Научный вестник" Академии информационных технологий. - Пятигорск, 2002. - № 6.
22. "Время "Нартов" и время "Деде Коркурта" в стадийном развитии тюркского эпоса". // Исследование по фольклору, т.11. - Баку: Институт литературы им. Низами и центр фольклора АН Азербайджана, 2002, 1. печ. л.
23. "Анатолия. Конец или начало транзита?" // "Литературный Азербайджан", Баку: 1999, 2 печ. л..
24. "Время и пространство Гошаях-бийче". // "Литературная Кабардино-Балкария". - Нальчик: 1997, №1.
25. "Деде Коркут" и "Нарты". Боги, Чудовища, Богатыри", Вестник КБГУ, серия филологическая. Вып. 6, 2003г.

# ФОЛЬКЛОР И ЭТНОЛОГИЯ

(К вопросу о системе жанров в карачаево-балкарском фольклоре)

---

Размышляя о фольклоре народа, долгое время считавшегося внеисторическим, варварским, особенно важно определить место фольклора во всей системе его существования, как политического, экономического, так и духовного. Именно прерывистость его исторического существования, зависимость его на театре истории от перипетий догосударственного развития, мешающая проследить в классически линейном виде логику исторического и логического, ставит на первый план изучение его эстетического духовного развития, более всего выразившегося в слове, в художественном языке. Категория "художественного сознания" становится едва ли не самой важной, содержащей в себе реальность историческую. Речь здесь идет не только о прикладном, рационалистическом применении фольклора для восстановления исторических и этнографических реалий существования народа. И здесь игнорирование исторических форм художественного (а не прямого) отражения действительности, сложности самого процесса отражения может привести как раз к нарушению принципа историзма.

Нам важно вычленить повторяющийся во всех почти системах фольклора народов набор жанров, образов, сюжетов и мотивов, героев и наиболее часто встречающихся образных средств, более устойчивые, более целостные структурные категории художественного сознания народа, чтобы воссоздать нередацированную художественно-национально-самобытную модель художественного сознания. Задача эта в ее отношении к предшествующему подходу в нашей фольклористике может быть определена как отношение парадигмы к синтагме. Нам важнее модель в "снятом" виде (неповторимость и законченность ее), нежели только ее синтагматическое развертывание. Под наиболее общими категориями художественного сознания, о которых было сказано выше, мы имеем в виду категории, лежащие на стыке и в диалектически подвижной связи собственно фольклора с этнологией, с материалами исторического быта, объясняющими психологический склад, национальный характер, меняющуюся систему ценностей, то есть аксиологические представления народа не только в первичных элементах, (категориях этики: добро, зло, честь, справедливость и так далее), но и в более сложных существенных образованиях.

Таких, как отношение к искусству слова как таковому (абстрактное сочинительское или разрешающееся в действии и в практике), поскольку первобытно-общинный строй еще не знал самостоятельного существования и функционирования искусства, оно диффузно растворимо в общих социо-

культурных процессах, оппозиции чувства и разума, права на "я" личность и "мы" - долженствование. Отсутствие утилитарной установки на красоту, как в эллинистических искусствах и абстрактное, относящееся к области сознательной нравственной деятельности. Нас интересует также определенная эклектичность, полистадиальность этического и художественного склада народа-творца, объясняемая дуализмом изначальным, как культурным религиозно-мировоззренческим, так и этногенетическим. Исследователь традиционной культуры балкарцев и карачаевцев В.Батчаев выделяет три слоя, участвовавших в сложении их культуры: субстратный (кобанский с элементами явлений степного происхождения), сармато-аланский и тюркский историко-генетический слой.<sup>1</sup>

Этнический полигенез дает себя знать на протяжении всего исторического обозримого только через фольклорную архаику развития словесного искусства в неожиданном соседстве жанров гетерогенного происхождения. Так, например, классический кавказский эпос и устно-импровизационные формы, близкие тюркским народам, а также амебейным композициям русского обряда, классические восточные дидактические басни, апологи и волшебные сказки богатырского содержания с элементами нартического эпоса, языческие гимны, посвященные тенгрианскому пантеону и общие с дигорцами языческие обряды Тепана, типологически близкие горцам Северного Кавказа и даже горцам Закавказья - пшавам, впрочем, имеющие параллели в песнях южных и западных славян, романтические прозаические сказания и легенды, а также стихотворные баллады времен набегов, состязания певцов или влюбленных, имеющие почти адекватные жанровые параллели в кумыкском, ногайском или казахском фольклоре. Столь же дуалистична и система художественных средств. Если иметь в виду жанровую определенность, событийную обусловленность и постоянство мифо-эпических мотивов и героев, общих для северокавказского фольклора, и обилие речевых клише, формульность, свойственные тюркской речевой традиции. Отсюда свобода импровизации по разработанным речевым канонам.

Речевое высказывание, как обрядовое (колыбельные, здравицы, плачи), так и не обрядовое (состязания, фраземы, получившие паремический статус и собственно паремии), является наиболее сильной стороной художественного таланта, и установка на мастерство, порожденная этим своеобразным институтом импровизации, была речевой нормой даже для обыденного общения. Таким образом, в подходе к карачаево-балкарскому словесному искусству необходимо дополнительное знание к уже имеющимся историко-этнологическим данным для того, чтобы более четко дифференцировать память речевую и память историческую. Процесс перестройки духовной жизни северокавказского средневековья на мировоззренческих основах и этическо-нравственных принципах монотеистических религий коснулся горцев весьма своеобразно, и не привел к вссохватному и нормативному утверждению религиозной идеологии во всех сферах художественной культуры.<sup>2</sup>

Очевидно, что для этого нужно было более глубокое влияние, нежели усвоение догматов и обрядов исламского традиционализма и христианства. Нужна была, во-первых, почва историческая, - достаточно созревший и закреплённый процесс разрушения родовых образований первобытно-общинного строя, достаточное развитие производительных сил и классово-дифференцированное общество, которому нужна новая идеология. Во-вторых, в отличие от Дагестана, где влияние ислама шло по культурному письменному каналу уже со II-го века, (высокоразвитые философские системы арабского перипатетизма, труды по естественным наукам, эстетике, литературоведению и искусству), ибо для этого был достаточно высокий уровень восприимчивости, то есть дагестанской, культуры. Результат этого влияния наглядно ощутим и в сфере материальной (культовая архитектура, орнамент, изобразительное искусство и книгоиздание). Для балкарцев и карачаевцев это влияние было достаточно опосредованным не прямой трансляцией, а ретрансляцией через родственные кавказские культуры-посредники. Христианство через Грузию, ислам через Дагестан и Крым. Ни та, ни другая религии не получили ренессансного развития на новой почве, а дошли в виде затухающих отголосков. Причем, если поэтический и мифологический фонд христианской религии более или менее органично был освоен автохтонно-кавказской мифологией и остался в обрядах, календарных номинациях, то мусульманская ортодоксия, не будучи поэтически освоена, вошла в прямом, цитатном виде в виде заимствованных сказочных сюжетов, дидактических притч, басен и религиозных житийных поэм, а также классических сюжетов (Тахир и Зухра), подвергшихся перефразированию на местной языковой почве.

Очевидно, что в указанный период (II-XVI века) период наиболее интенсивного влияния монотеистических представлений, в Балкарии не было ни историко-экономической, ни культурной почвы для их глубокого усвоения. Полевые записи, текстовые и нетекстовые, с описанием обрядов, магических действий и заклинаний содержат много реминисценций из более древних религий, сопутствовавших по времени горскому язычеству. Изданные в последнее время сборники текстов и монографии значительно удревяют и расширяют ареал генетических и контактных связей балкарского фольклора. Их осознанно этнологическая направленность говорит о назревшей и насущной потребности балкарской фольклористики в историко-типологических обобщениях. Издание текстов порой опережает намного их теоретическое осмысление, так как введение в научный обиход уже собранного не может не оказывать плодотворное "обратное" воздействие на системно-конструктивный характер собирательства.

Но процесс начался, и надо думать, предпосылки для перехода на новую, научно обоснованную методологию, предметом которой станет историческая поэтика, уже созданы. Из этих работ хотелось бы назвать: статью Т.Хаджиевой "Некоторые повествовательные особенности карачаево-балкарско-

го народного эпоса”, а также подготовленные и составленные ею сборники текстов карачаево-балкарского фольклора (1983 и 1988 г.), предисловие к изданию нартского эпоса.<sup>3</sup> В статье об эпосе впервые вводится в научный оборот понятие художественной системы карачаево-балкарского эпоса и объективируются его повествовательные особенности в категориях (время, пространство, прямая речь, пейзаж и так далее). Публикации Х.Малкондуева по проблемам семейно-обрядовой и обрядово-трудовой поэзии, магической поэзии, статья об уникальном общинно-правовом и политическом органе “Тёре”, итоговая монография.<sup>4</sup> Знаменательно, что их автор рассматривает эти явления в сочетании искусствоведческого и этнологического, общественно-конституционального ракурсов. Это создает уже почву для историко-типологических обобщений, хотя в этих работах еще ощущается отдельное рассмотрение поэтики в традиционно-литературоведческих категориях и отдельное рассмотрение истории. Попытка их соединения в художественно-мировоззренческом синтезе сразу же заявлена в работах М.Джуртубаева “Явления преанимизма в карачаево-балкарской мифологии”, “Боги и нарты”, “Картина мира, или образ мирового древа балкарской мифологии”, монографии “Древние верования карачаевцев и балкарцев”, где автор делает плодотворную попытку рассмотреть семантику поэтических образных представлений древности на широком этногенетическом материале.<sup>5</sup> Своевременно и научно плодотворно, на наш взгляд, обращение карачаевского фольклориста Р.Ортабаевой к вопросам бытования и восприятия фольклора, восполняющее недостающее звено фольклористики - функционирование культуры, без которого были бы неясны многие чисто фольклорные институты: институт жырчи, исполнительства в фольклоре, импровизационные жанры ийнара и айтыша.

Такой же институционально-этнологический характер носят сравнительно недавно изданные работы “собирателей” фольклора Д.Таумурзаева и М.Кудаева (“Карачаево-балкарский свадебный обряд”, Нальчик, 1988 г., а еще ранее о хореографии на древнем материале, основанном на полевых исследованиях). Сборники Д.Таумурзаева “Ауал и Астал” и “Таурухла” (1987 г.) содержат авторизованный вольный пересказ легенд историко-бытового содержания и являются существенным подспорьем для исследования культуры в широком смысле, несмотря на то, что принадлежат скорее к жанру квазиисторических легенд, в которых история в конкретном изложении не является предметом изложения, а скорее фоном, где исторические факты и реалии подверглись значительной аберрации из-за сложного полистадиального процесса бытования этих легенд в народе. Материал этих исследований и текстовых публикаций позволяет, в соединении с археологическими изысканиями, заметно актуализирующим вопросы непосредственно этногенеза, а также с исследованиями по художественной культуре (В.М.Батчаев и А.Я.Кузнецова) рассматривать фольклор в составе сложной системы традиционной художественной культуры, и не как сплошное ли-

нейное целое, а "дифференцировать по принципу их изначальной этнокультурной атрибуции".<sup>6</sup> Так, говоря о непроницаемости народной культуры для религиозной ортодоксии, о доминировании в ней языческого поэтического фонда требуется дифференциация языческого состава по эпохам и регионам. Скифские, алано-сарматские, монгольские, славянские реминисценции требуют исторической атрибуции и не только для реконструкции этнической истории, а для уяснения художественной типологии и художественного сознания ее носителя народа, что и является конечной целью исследования.

Интереснейшим феноменом в этом смысле является народное искусство. Сохраняясь тысячелетиями, наряду со сменяющимися и прогрессивно развивающимися типами художественной культуры, оно оставалось в основных своих характеристиках неизменным и чрезвычайно близким первобытным формам. Образ поступенной исторической последовательности - это метафора, ибо процесс художественного развития не похож на лестницу с равномерно ведущими вверх ступенями".<sup>7</sup> Когда "варварские" народы выступали в роли завоевателей, их быстрая культурная ассимиляция далеко не всегда сопровождалась принятием форм государственного устройства, уже существовавших в завоеванных центрах, и вследствие этого исторический процесс здесь постоянно замедлялся. Поэтому некоторые социальные институты (община, город-государство, сословно-кастовое деление) тысячелетиями практически не изменялись. Видимо, этим можно объяснить стагнацию общинного устройства у карачаевцев и балкарцев. Адаты вплоть до первой половины XIX века регулировали земельные правовые отношения, осуществляя обычное право, и общинные взаимоотношения долго просуществовали, наряду с патриархальными и раннефеодальными в сложном переплетении и взаимодействии, смазывая частнособственнический характер распределения. Вплоть до капиталистической стадии развития просуществовал общинный институт "Тёре", заменявший судебный орган, регулирующий земельное право, мораль и внешнеполитические конфликты, а также обладающий законодательными функциями (см. Х.Малкондуев, "Тёре, как судебный и политический орган").

Сложнее обстоит с общекультурной доминантой, которая является прямой характеристикой художественной культуры. Для наших целей нужен признак, в котором были бы синтезированы основные характеристики культуры и который наиболее полно преломлялся бы в художественном сознании. Такой общекультурной матрицей (вернее, сверхматрицей) способна выступать широко понятая модель мира (или картина мира), выработанная культурой данного типа и характеризующая ее разносторонне и целостно. Эта модель может в одних случаях стремиться к космологической упорядоченности и последовательной системности, а может иметь свободную или даже мозаичную структуру.

В любом случае модель мира включает в качестве непременных компо-

нентов определенную онтологическую гипотезу концепцию отношения человека к миру (человек природа, человек общество, человек другой человек) и к самому себе и соответственно принципы иерархизации ценностей и парадигмы научного познания, если только ценностное и научное познание разошлись и самоопределились.<sup>8</sup>

Определяя понятийную сетку для будущего исследования, можно сюда же отнести категорию "образа мира", трансформацию того же термина - "модель". Впрочем, иногда, в случае отсутствия сформулированной модели мира, эти два термина могут взаимозаменяться с той разницей, что "образ мира" несет и собственное художественное представление. "Модель" или "картина мира" задает более общие методологические ориентации. Так, скажем, дуалистическая модель мироустройства, где чувственная реальность понимается как "тень", настраивает искусство и все художественное сознание на тотальную "символичность". Напротив, представление о материально-чувственном мире как конечной инстанции, за которой ничего более не скрывается, порождает при определенных условиях миметическую установку, направленную на воспроизведение реальности.

Третья установка конструктивно-созидательная, когда человек из познающего мир и оценивающего мир субъекта превращается в субъекта действующего и производящего. Через художественное сознание культурная модель мира в морфологическом аспекте принимает участие в формировании иерархий видов и жанров. Итак, из предложенных теорий парадигматических характеристик заманчиво выбирать как рабочие те, которые нам дают возможность выстроить в виде рабочей гипотезы свою линию. Например, из исторических типов развития варварский, из моделей мира космологическую упорядоченность, из установок человека смешанную материально-чувственную, то есть миметическую, а затем, на более поздней ступени более оценивающую, чем познающую, так как система ценностей у балкарской народности, независимая, впрочем, от религии, но сложившаяся на виду общины, сложилась довольно рано и уже не менялась под влиянием исторических обстоятельств. (Не прогресс, не регресс, а плоскость). При этом мы намерены руководствоваться не "подгонкой" под существующие в науке системно-типологические модели художественной культуры эмпирического материала, а его проверкой, по возможности приведя их в действие. Причем, фольклор будет рассматриваться в составе художественной культуры, наряду с дефольклорными явлениями первобытного искусства и последующей за ним литературы как дописменной (творчество певцов-импровизаторов), так и письменной литературы там, где этого потребует логика исследования.

Для выявления наиболее устойчивых словесных и композиционных формул, существенных для художественного сознания. Разумеется, мы не берем на себя необъятную задачу дублировать историю фольклора в последовательности всех родов и видов, или исторической последовательности экономических формаций, принятой как классификационный принцип всякой истории

литературы. Объектом нашего внимания будут наиболее общие семантические структуры художественного сознания, в совокупности составляющие его национальное своеобразие.

\* \* \*

В нашей науке наметился поворот к изучению глубинной структуры караево-балкарского фольклора. Но это чаще всего лишь узкие, фрагментарные исследования. Вопрос о сколько-нибудь целостной концепции культуры, о ее духовно-практической доминанте пока не затронут. На наш взгляд, это отрицательно сказывается на дальнейшем развитии фольклористики. Фрагментарность и отсутствие общего плана неизбежно приводят к тавтологиям, замкнутым в кругу эмпирического описания, заставляя в своих выводах относительно типологии данной конкретной культуры примыкать к уже разработанным региональным моделям культуры, лишь дополняя и детализируя их конкретным полевым и архивным материалом. Этим обстоятельством, видимо, объясняется и слабая представленность балкарского фольклорного материала в трудах, посвященных региону в целом, тогда как полнота мировоззренческого и художественного состава, сохранность текстов позволяют реконструировать уже не фрагменты, а тип культуры чрезвычайно жизнеспособной и оригинальной.

Очевидно, что введению в научный обиход способствует не открытие все новых эмпирических данных, а выявление общих с другими культурами феноменов, укрупнение категорий исследования. Научно непродуктивно сведение, например, нартского эпоса к автобиографии народа, как это заявлено В.И.Абаевым и вслед за ним Т.А.Гуриевым,<sup>9</sup> ибо автобиография, в данном случае, подразумевает единственность субъекта и прямую историзированность событий эпоса. Наиболее приемлема в данном случае точка зрения У.Б.Далгат, которая в связи с проблемой этнической идентификации, этнической сигнализации говорит о необоснованности и гипотетичности любой попытки локализовать эпос "Нарты" в пределах одного этноса.<sup>10</sup> И дело тут не столько в этническом присвоении, сколько в упрощении всей картины сложения эпоса как живого полиэтнического, полистадиального целого. То же происходит и с древнейшим пластом мифологических представлений и обрядов, универсальность и значимость которых могут проявлять себя только при условии введения их если не в мировой ряд, как у Э.Тайлора и Дж.Фрезера, то в ареал культуры народов, находившихся в генетических или контактных связях с данным народом. Поскольку речь идет о догосударственных формах существования словесного искусства, то, очевидно, нужны рабочие дефиниции, в которых типология культуры будет ориентироваться на обозначенные в этнографии прото-культуры кобанскую, скифо-алано-сарматскую, монгольскую (как, например, у В.И.Абасва, В.А.Кузнецова в характеристике нартского эпоса).

Простые жанровые номинации (календарные, обрядовые песни, магические, охотничьи и так далее) без этого третьего измерения, без осознания их как духовного феномена, имеющего быть в истории, придают реликтовость и статичность явлениям слова, оставляя их в пределах обычно понимаемой литературы, только анонимной и оставшейся в исторически неопределенном прошедшем времени. Отсюда отсутствие даже попыток классификации столь разнородного материала. Заговоры, обереги, магические тексты, гимнические песни, легенды нарративного типа и эпические фрагменты зачастую идут в одном разделе в издаваемых текстах публикаций. Очевидно, это происходит от неразграниченности стадий художественного сознания, которые у каждого народа не связаны с хронологическими рамками, но находят между собой в исторически предопределенной последовательности.

Кроме того, классификация жанров затрудняется синкретическим характером обрядовых песен, их диффузностью, когда одни и те же содержательные и поэтические формулы могут переходить из одной жанровой разновидности в другую. Если учесть при этом путаницу, которая в живом и исторически длительном процессе бытования текстов образовалась в представлениях о богах, духах, их помощниках и так далее, то необходимость какого-то признака более обобщенного порядка становится совершенно очевидной. Мы не имеем в виду простую историко-хронологическую атрибуцию публикуемых текстов, ибо, по определению В.Я.Проппа, отношение фольклора к действительности не прямолинейно и строится часто на идеологическом отрицании, либо полной перекодировке материала действительности. Главная задача найти лежащий у истоков фольклорного сюжета или мотива этнографический субстрат. Ни реальных, ни хронологических рамок для такого рода поиска не может быть, ибо, по Проппу, современный текст может оказаться древнее античного. Далее В.Я.Пропп говорит о примате содержания и социальной принадлежности при жанровой классификации.

В том же направлении работает мысль О.М.Фрейденберг. Правда, в качестве единицы анализа она берет образ, сравним: "Хаос форм имеет возводимость к приматам, не вещей-архетипов, а образов... Образ семантизируется различными метафорами, сам будучи ни вещью, ни действием, ни словом, ни ритмом, но чем-то иным - мыслью".<sup>11</sup> Эта мысль, "как что-то иное", существовала еще в предсознании, в виде ясных и свежих мифологических идей, естественных и целесообразных (Э.Тейлор "Первобытная культура" 1989), когда огонь еще не был предметом поклонения, а магическим средством очищения, отпугивания злых духов...

Это была магия, а не спиритуалистическое отстранение бога, не вызывание духов, а их изгнание. Симпатическая магия древнего шаманства, вызывающего духов-помощников посредством камлания. Древнее тюркютское колдовство (в Шах-Наме Фирдоуси), с вызыванием холода и дождя, у найманов, у предков нынешних балкарцев (вспомним Карашауая, насылающего снег и бурю на спесивых нартов, или колдовство Сатанай с целью помочь

нартам в борьбе с эмегенами) это скорее массовый гипноз, а не шаманство, выделившееся в профессиональный спиритизм. Также не опосредован духовидением у предков балкарцев обряд очищения водой (очищение ребенка и матери после родов, очищение мертвеца перед последней дорогой, замыкающее жизненный цикл, окропление водой метлами во время эпидемии). Огонь сигнализировал с высокого камня о военной и прочей опасности, а не охранялся как святыня у последователей Зороастра от осквернения. Несомненно, первобытная магия, предшествующая более или менее сознательному анимизму (одушевлению природы), выделяется в обособленную до-анимистическую ступень сознания, и это должно найти свое место при классификации фольклорного материала.

Эта ступень сознания основана на мимесисе (подражании), воспроизведении природы в ее же формах. О.Фрейденберг обозначает эту ступень как тождество смыслов оригинала и его передачи, как антикаузальное мышление, основанное на тождестве и редупликации. "Это не просто фантомы и миражи, возникшие из чувства страха, зависимости и подчинения. Их не стоило бы изучать, ими не стоило бы дорожить и подбирать их по крупинкам. Нет, это раннее зеркало мира, имеющее абсолютную ценность. Это картина правды, документально доказанной. Это история. Это культура". Исключением, впрочем, могут служить явления преанимизма, относящиеся скорее к области, пограничной между идеологией и психологией восприятия. В статье М.Джуртубаева<sup>12</sup> обосновывается этот самостоятельный пласт подсознания, запечатленный в верованиях и заклинательных текстах балкарцев, на существование которого в мифологии указывали такие ученые, как Дж.Фрезер, В.Вундт, Р.Карутц, А.Ф. Лосев, как о некоей безличной силе, как о объективизации безотчетного страха, как о моментальном преанимизме, возникающем под воздействием внезапности мгновенного представления о демоне. (У балкарцев это демоны Бастырк, Азмыш, Байчи, Хохури, Кара-Кура).

Подражание природе, предшествующее осознанному ее одухотворению. - это определяющий признак для самого большого пласта обрядов, текстов, оформляющих их, и поверий. Объектами обрядового поклонения на стадии такого первичного анимизма являются не персонифицированные боги, как это будет позже, а помощники людей, хозяйки и хозяева природы, патроны, отвечающие профаническому, в отличие от символического, сознанию общины, ее конкретным запросам: посев, жатва, роды, смерть, брак, обеты, болезни, посвящение, искупление... Это Суу анасы, которая в каждой реке или речке, От тейри, живущий не на небе, а в конкретном разведенном костре, это дерево, или камень, которому поклоняются здесь же, на месте; трава, означающая плодородие и обновление природы, и которой вместе с водой окропляют людей, это - подснежник, праздник которого несет уже эстетическое и зачаточное философское наполнение, в описании, данном Т.Хаджиевой в изданных ею текстах балкарской мифологии.

Уже потом происходит персонификация культа, и определяются конкретные капища и святилища, где отправление обряда происходит централизованно. Таковы Камень нартов, Дерево Раубазы, пещера Байрым (Мариам), Одинокая сосна в Большом Карачае, камень и крепость Тотур, локализованные в местности Сегишти в Чегеме.<sup>13</sup> До закрепления за патронами "локусов", обряды справлялись у источников, у рек, а то и во дворе общинника. Действия богов, их поведение и место действия семантически одинаковы (Фрейденберг).<sup>14</sup> Характерно последующее обытовление, снижение божеств и духов, когда они живут, едят и пьют уже рядом с человеком, например Алмосты (домовой). А бывшие герои-нарты живут на аульном кладбище, давая изредка о себе знать людям то сильным гулом, то свечением над могилами.

Тот же, лишенный религиозности, недистанцированный от объектов почитания характер носят и жертвоприношения. Его элементами пронизана обычная повседневная трапеза общинника: расчленение и раздача тотема мяса, дичи, хлеба и пирога, масляно-мучные курения духам в виде бескровной жертвы, сходные по всему Кавказу и у иудеев; просеивание муки или зерна, подобное кормлению ветра в Новой Зеландии, редуцированное здесь до ежедневной процедуры. Лишенные религиозности, эти действия все-таки помнят о дорегиональных представлениях, о метафорах еды и гостеприимства, совершенно самостоятельных от религии. Так же, как помнят о первобытном наказании как проявлении зачаточного правового института, такие действия, как культовые прохождения через огонь рожденного младенца<sup>15</sup> или участника фестивальных действий (Голлу, Чоппа, Тепана и так далее), как помнят о потоплении и испытании водой провинившихся, водосвятия, омовения, погружения в воду. Также суггестивны в плане памяти о древнем воззренческом субстрате подвешивания к столбу или взбирания на него. Но наказание или жертва со временем превращается в праздник, в пир. Мясо жертвенного животного съедается самими людьми, тогда как божеству посвящается только невидимая эссенция, то есть душа животного. Теория лишений заменяется частичным символизмом, а в результате подменяется сама экзистенциальная сущность (страх радостью, лишение одариванием частями расчлененного животного, отрубание руки у скифов или современных никобарцев отрубанием сустава пальца, отсечение головы отрезанием части волос).

В фольклоре варварских народов, каковыми считаются и кавказские, природно-космологические явления понимались одновременно и глобально и, в то же время, сниженно, низводясь до мира человека в магических обрядах и формах, доступных обыкновенному воздействию, приручению: так, молнию можно было приручить, перепрыгнув имитирующей ее костер (частью заменить целое). Первая радуга встречалась заклинанием. И это происходило в одних стадиальных границах, а не как результат эволюции от высшего к низшему. Ибо, в отличие от мифологии палеоазиатских народов или на-

родов, близких эллинистической культуре, мифологическая обрядность у предков балкарцев никогда не доходила до органистических спиритуалистских форм (шаманство, дионисийские обряды). В них всегда актуализировалась практическая значимость с помощью прямой или символической связи с олицетворяемым явлением.

Сохранились до сих пор, наряду с торжественно-пантеистическими песнями гимнического характера (Шибля. Элия, Серые туманы, лохматые туманы...) и трагически сниженные театрализованные действия: вызывание дождя, или наоборот, прекращение осадков, которые свидетельствуют о свободном функциональном магии творчестве. Так, функции божества отдавались Кюрек-бийче (Ряженой лопате), имя божества Уммахан-бийче присваивалось лягушке, которую купали в реке, или ослу, которого рядили в женское одеяние и заставляли смотреться в зеркало. Магии творчество местного значения широко применялось при оберегах и как средство борьбы с болезнями, особенно носящими необъяснимый или эпидемический характер; болезнь обособлялась и персонифицировалась в сознании Эмина (чума), моровая язва, корь, оспа и так далее. Так, ее олицетворяли в жертвенном животном, отваренную голову пытались поразить стрелой из лука, а остальное мясо съедали.<sup>16</sup> В магических текстах от чумы человек пытается отогнать болезнь подальше, в горы, и просит стихии огня, воды и ветра уничтожить и развеять чуму или отдалить на нереальный срок воздействия глаза: "пока на тонком стебле в небо не взберемся, пока дырявым ситом (или бездонным ведром) воды не натаскаем, пока у осла не вырастут рога..." и так далее. Или отвлечь, например, глаз на другого: Не у меня глаз, а у сына Дебеу, у дочери Дебеу...<sup>17</sup> Много магических текстов лечебной магии представлено Х.Малкондуевым.<sup>18</sup>

Этнограф И.Шаманов описал полный цикл обрядов, связанных с рождением и воспитанием детей, отношение к которым почти культовое и порождает активную имитативную и контагиозную магическую деятельность. В лечебной магии активно и концентрированно участвуют наиболее древние языческие верования, в которых трудно разграничить тотемические и анимистические представления, связанные с верой в покровительство животных, а также более поздние технологические приемы, связанные, например, с оберегами не только из органических природных материалов (зубы, шкура и кости волка, кабана, рыси или барсучьи когти, ветки рябины и овечьи бабки, из которых изготавливались амулеты), но и из железа, которым очерчивался сакральный круг, в который не могла проникнуть злая сила.<sup>19</sup> Здесь находит отражение и вещевой символизм, и вера в силу слова, которое произносилось или, наоборот, табуировалось.

Привлекают внимание домусульманские тексты, замещающие на ранней ступени религиозную исповедь умирающего. тексты сопроводительного вспомогательного характера, облегчающие умирающему отход в мир иной. тотемы животных более древние, чем одухотворенные и персонифициро-

ванные человеком божества языческого пантеона. то более древние инкарнации единого божества природы. На первом месте по универсальности и опозитизированности волк, причастный в представлении древнего человека к началу человеческого рода и существующий наравне с более поздними пантеистическими представлениями о богах. Так, тотемное родство с волком, черты его как культурного героя присутствуют в генеалогии нарта Ерюзмека, в атрибутах его снаряжения, одежды и так далее. Далее баран, воплощенный затем в образе бога мелкого скота - Аймуша. Олень, один из обликов Бога Охоты и покровителя благородных животных Абсаты и его патронимии. Наиболее почитаемы и содержательно суггестивны для человека также змея, рысь, барсук, ворон (черный или белый), собака. Они лишены этической оценки, которая придет позже, вместе с дуалистическим разложением природы на доброе и злое, этическое и неэтическое, и почитаются сами по себе, как проявление силы и духа Природы.

Актуализация практической значимости обряда происходила не только в связи со знаком сверху, то есть фатальной необходимости, от фатального незнания, а и внутри трудовых циклов животноводческого, земледельческого, охотничьего. Это уже сознательный плановый контроль над природой, с целью управления стихийными силами. Обряды годового цикла, условно подразделяющиеся на весенне-летние и осенне-зимние, фиксируют календарные границы космических явлений (таков уникальный обряд - веснянка, посвященный подснежнику, победившему холод).<sup>20</sup> Драматическая борьба времен года в сознании древнего человека порождает культовые персонажи, не связанные с трудовым циклом. Чилле - как образный ступок холода, который надо умиловить, чтобы он прошел поскорее. Мороз, похваляющийся своей мощью в обрядовом тексте так зримо и наглядно, словно хвастливый богатырь, сетующий на то, что силу его ослабляет бьющий в нос запах молодой травы, которая вот-вот взойдет. Балдражюз коварный и неожиданный рецидив зимы посреди теплых весенних дней. Песня о нем - это предостережение путнику и земледельцу, передача календарного опыта.<sup>21</sup> Гюппе, Озай, Шартман - это припевы, давшие название календарным праздникам, напоминающие колядки и веснянки.<sup>22</sup>

В них активная радость бытия и признание мудрой упорядоченности природного цикла, участником которого здесь выступает и сам человек. В песнях - открытая композиция и универсальная схема благопожелания всему роду, общине. Календарные трудовые обряды отличаются более четкой разработкой сценария обрядового действия, и текст занимает в них определенное место. Наиболее сложен обряд Гутан.<sup>23</sup> Длительность его исполнения - годовой цикл земледельца с закладыванием жертвенного сушеного мяса в закрытом плетеном хранилище для посевного зерна на следующий год. Гутан созвучен античным тесмофориям в честь Деметры, богини плодородия. Дух хлеба, содержащийся в прошлогоднем жертвенном мясе, высевается вместе с зерном, чтобы сообщить земле плодородие. Бычья упряжка, укра-

шенная зеленым знаменем с турьей геральдикой и калачом, венчающим рога быка, - также уцелевший фрагмент, эклектически сочетающий в себе хлебную символику с эмблематикой союзов племен. Обряд этот, как и все земледельческие обряды, завершается общей трапезой, плясками с пением. Обряд молотбы отличается от предыдущего новым персонажем Золотым Хардаром - божеством урожая, которому посвящается текст, сопровождающей его песни. Здесь надо сказать о существующей в нашей фольклористике тенденции все непонятные семантически зашифрованные припевы (Гери-Гери, Озай, Эрирей, Орайда) объявлять божествами, тогда как никаких иных доказательств их существования ни в зооморфном, ни в антропоморфном, ни в духовно-субстанциональном облике не существует. Так, Эрирей - это гимническое созвучие, а не бог.

Так же, как Инай (Онай), Тепана, Долай, Голлу - организующие компоненты обрядового речитатива. Речь может идти о покровителях - духах того или иного трудового акта или ремесла, связь с которым уже давно утрачена. Ибо обожествление покровителей - это уже иная, более поздняя ступень анимизма, которой предшествовала определенная духовно-практическая деятельность. В перечисленных текстах нет какой-либо персонификации или характеристики божества, как это наблюдается в посвящениях богу Абсаты, или Аймушу, Маккурушу, Элие. В них скорее детали трудового процесса, технологии труда, заклинание себе, а значит, общине, изобилия и счастья категорий, которые находятся у древних в омонимических отношениях. Характерно, что без обрядового почитания не остался ни один вид труда в животноводстве, даже осенняя случка овец, которая связана у древних со знаком определенного созвездия Плеяд, стрижка овец, отход на летние пастбища и так далее. В земледелии от праздника первого грома до праздника Боранкелди (первой Метели). Обыденный повседневный труд тканья, изготовление войлока или крой платья. Удивляет полнота обрядового состава, его жанровая дифференцированность, заставляющая согласиться с высказанной такими учеными, как А.Веселовский, Путилов, А.Гуревич, - мыслью о самодостаточности фольклора малых народов, изолированных географически и исторически от процесса социальной универсализации.

У таких народов весь комплекс культуры заменял фольклор, и художественная полноценность его была обратно пропорциональна интенсивности исторического процесса (о чем говорит неполнота и неяркость устного творчества у развитых народов по сравнению с более развитой у них литературой). А.Гуревич в связи с этим пишет: Значительная изолированность от внешнего мира, суровые природные условия, обусловленная ими хозяйственная бедность, устойчивость традиций скандинавского народоправства способствовали длительной консервации доклассовых отношений и наследия языческой культуры в Исландии.<sup>24</sup> Языческое фольклорное наследие балкарцев типологически примыкает к обозначенной парадигме варварских культур. Доказательством этому является сохранность и чистота жанра язы-

ческих текстов, избежавших какой-либо искусственной историзации и стадильных положений. Христианство и мусульманство, монотеистические религии, образовавшие лишь тонкий, достаточно изолированный слой сознания, - не наложили отпечатка на общественную и духовную жизнь балкарцев.

Политеизм как естественно избранная форма свободной практической религии так и остался надолго идеологической основой общественного быта и художественного сознания. Именно эта идеология породила раз и навсегда сложившуюся систему жанров, мировидение и способ художественного отражения действительности. "Тотемизм - это увертюра к будущим культурам, это пролог будущей человеческой трагедии. Он сразу все открывает и прячется, как угасшая комета. Потом культура начинает свой путь сызнова, варьируя во времени и в каузальности все сказанное раньше".<sup>25</sup> Не менее важным следует признать и закон компенсации, проявивший себя здесь. На той стадии, когда возникает и развивается эпос, у германских народов не существовало в качестве обособленных сфер интеллектуальной деятельности знаний о природе и истории философии, художественной литературы или театра, - эпос давал законченную и всеобъемлющую картину мира, объяснял его происхождение и дальнейшие судьбы, включая и самое отдаленное будущее, учит отличать добро от зла, наставлял в том, как жить и как умирать.<sup>26</sup>

Устойчивость художественной и нравственно-этической парадигмы, ввиду целостности такой системы, мы намерены проследить далее на наиболее значимых для всего художественного сознания жанровых формах. Каузальное мышление заставляет древних все более объективировать свой чувственно-эмпирический опыт, расширять связи с миром. Эволюция сознания от тотемизма к анимизму выражается в антропоморфизации животных тотемов, пространственных, временных и этических представлений. Это уже качественная ступень от аглютинативного мышления, от системы редуPLICATION и тождеств к символическому. Появляется стремление к космологическому упорядочению картины мира.

Самая возможность лепки богов вызывается отделением субъекта и объекта с преобладанием объекта. Это вызывает дистанцию между человеком и богами: два различных плана находят соответствие в культе и противопоставленной ему общине...<sup>27</sup> Профаническое сознание приходит в противоречие с символическим. И как же, на наш взгляд, оно разрешается в данной культуре? Посредством компромисса. Теургический космос, дистанцированный символическим сознанием, затем снова оплотняется, происходит его опускание, материализация и десакрализация, вхождение в мир идеи греха. Мера космогоничности, по Топорову, остается в ведении ритуала, в ведении коллектива.

Восточно-ламаистская космогония составляет ощутимый, если не генетический компонент культуры карачаевцев и балкарцев. Это существенно от-

личает ее от других, автохтонно кавказских культур, особенно в том, что касается системы богов. Верховный языческий бог в иерархии древних богов предков Тейри, восходящий к монгольскому тэнгри. в свою очередь восходящего к древнешумерскому дингиру. Однако, из 55 добрых тэнгриев западного неба в мифологии монгольских народов, у балкарцев действует один верховный Тейри, ассоциирующийся, видимо, с солнцем, судя по животворящим функциям и всеприсутствию. В самом древнем тексте, посвященном Тейри, он олицетворяет в себе все субстанции сразу: и Огонь, и Воду, и Землю, и Небо.

Вместо отсутствующих пока категорий пространства, есть описательные, агглютинативные обозначения ( скала вместо гор, река вместо горной стихии, "справа" и "слева" вместо востока и запада). Такое универсальное и космическое божество представлено в мифологии всех кавказских народов, участвовавших в создании единого эпоса: у ингушей Дала-малхи (божье солнце), в кабардинской мифологии - Тха, у осетин - Уастырджи, хотя главенство этого бога акцентировано значительно слабее. Так, у кабардинцев функция главного бога раздваивается между Тхашхо (верховным богом) и Псатха (богом души). Видимо, здесь уже произошла специализация по материальному и духовному признаку. В этом раздвоении сохранились обе ступени анимизма (душа, оживляющая тело), которые привели к признанию божественного духа, оживляющего всю массу земли или неба. Это поистине мировая задача, которую берет на себя дикарская или цивилизованная умозрительная философия (Э.Тэйлор). Представление о Псатхе совпадает с образом Брахмы (в индийской религии всемирной, вездесущей души). В Европе он вылился в законченную философскую концепцию фетишизма. Если монгольский Тенгри совершает эволюцию от обозначения неба к богу неба, а затем к богу, то у предков карачаевцев и балкарцев Тейри завершает эволюцию на второй ступени как бог неба, то есть бог, хоть и главный, но не ставший абсолютом, разделивший затем сферы власти с отделившимися от него Тейри Огня, Воды, Земли. Небо в балкарской мифологии существует скорее как идея, как дань далекой традиции. Связи небесные только по вертикали: от неба к земле и наоборот, а между собой небожители не связаны какими-либо сюжетами и мотивами (кроме звездных). Элия - второй по значению небожитель громовержец, имеющий параллели у всех кавказских народов (бог грома и молнии Сели у ингушей, Шибле у кабардинцев, Уацилла у осетин). В нем, как и в верховном боге, космологический состав сохранен в более чистом виде. По отношению к нему людьми соблюдается божественная дистанция, он остается на небе, не участвуя в земных делах, ему молятся, его умиляют со страхом, облечением.

Народ жаждет поклониться, выгляни, Элия,

Старики наши испускают дух лицом к тебе.

Функции его универсальны, как у космического бога, видимо, совмещающего в себе ипостась бога войны:

Без тебя кто ночью дорогу осветит,  
Без тебя кто в ночной поход выйдет,  
И ночью стрелу выпустит и в цель попадет,  
Кто хмельной напиток поднимет,  
Без тебя и рассвет не наступит,  
...Нашествия на нас с Волги, Совет держим,  
Без тебя справимся ли?

Вместе с Тейри Неба, Огня, Воды и Земли, являющимися видовыми субстанциями единого божества, Элия, Къайнар-Тейри, то есть Громокипящий (другое имя бога солнца), Шибля (бог грома), абхазский Айнар (небесный кузнец), покровители неба (Химикки) составляют космологический пантеон. Хотя идея бога все-таки недоволощена, в отличие от египетской или античной цивилизаций, - нет культов, отправителей обряда, постоянных мест поклонения. Космологические боги не включены в стройную систему, какую представляет тенгрианство, не связаны между собой в модель мироздания. Картина мира зачастую фрагментарна. Троичная модель мира подобна таковой у эвенков, хакасов, тувинцев, уйгур, шорцев, калмыков, только со слабо выраженной атрибутизацией нижнего мира. В отличие от ингушской и осетинской мифологии, где владыки подземного царства (царства мертвых) имеют свои эпонимы: Барастыр (осетинск.), Эштр (ингушск.), участвующие в эпическом действии. Видимо, у последних сказывается воздействие иранского зороастризма, дуалистически разлагающего вселенную по принципу противопоставления доброго и злого, темного и светлого. Тюркские боги этически более нейтральны, они не аморальны, но неморальны.

На ранних стадиях статус тотема самодостаточен и не включает категории положительного и отрицательного. В рудиментарной цивилизации отношения между нравственностью и религией не существуют или существуют в зачаточном состоянии. Совесть как феномен у древних греков прослеживается где-то в V веке, что блистательно доказывает Аникст в исследовании трагедий об Эдипе. По утверждению Тайлора, без нравственного кодекса само существование самого примитивнейшего из племен было бы невозможно. Но он имеет собственную почву в жизни этих племен, не в верованиях и обрядах. В молитве дикаря никогда не испрашивается нравственное благо или прощение за нравственный проступок. Так, инки и делаваы, жертвоприносители в Каире или Ригведе умилоствляли богов для убийств, просили больше скальпов и голов. В магических текстах балкарцев и карачаевцев, обращенных к Ветру, к богу грома Шибле и богу молнии Элие, Матери воды Матеттир, скрывающей утопленника, - прямое поклонение злему началу, столь характерное для варварских обществ (Э.Тайлор), вызванное, в первую очередь, страхом, а не любовью. Так, убитого молнией, утопленника или сорвавшегося со скалы хоронили с пением и свирелью, с плясками.

стараясь не прогневить божество. Культ доброго божества все более и более вытесняет убогатворение злого, являясь следствием более благоприятного жизненного опыта. Так, любовное поклонение отличает хвалебную песнь Аймушу, одному из самых не только почитаемых, как Элия, но и окруженных человеческой любовью и доверием богов. Песня построена на описательных характеристиках, напоминающих эддические кенинги. В этих песнях идеал и опыт пастуха в отношении к стаду, к людям, природе, подробности животноводческого цикла, соотносенные с оценкой божества. Интересно, что утверждение идеала построено на отрицательных формулах: Не делайте того-то.

Осознание, этическое разложение на добро и зло начинается уже в эпоху более крупных демографических образований, в эпоху сложения коллектива, военно-демократического устройства общества. Эпоха союзов племен, отражением которой является эпос "Нарты". Влияние древнемонгольского языческого комплекса сказывается и в устойчивых обозначениях картины мира: 4 стороны света (вместо 4-х континентов тенгрианского мироздания), центр эпического пространства в виде высокой горы, являющейся средоточием эпических действий (рождения героев, борьбы со злыми силами, обиталищем духов и божеств). Ее название не имеет реального топонима, вплоть до вступления на арену нартского эпоса позднего нарта Карашауая. Только с его приходом она называется Эльбрусом, появляются и другие горы - Казман (Казбек), Дыхтау, Архыз, Тихтенген-Тау (Къыш Тейри живет на Эльбрусе). Къырк Суу (сорок вод) - водный бассейн вблизи этой горы. Адреса богов у других кавказских народов более оконкречены с самого начала. Так, Дардза-Нянильг - мать вьюг (ингушск.), живет на горе Казбек, небожители кабардинского эпоса Тха, Тхашхо, Насрен на Эльбрусе и так далее. Так же топонимически конкретно местонахождение кавказского Прометея, юноши на горе Казбек, которому клюет сердце хищная птица (ингушск.), Насрена Длиннобородого на Эльбрусе (кабардинск.), Абрскила (абхазск.), Рокапи (сванск.), Амирани (грузинск.) Интересно, что этот прометеевский сюжет так же, как и мотив возрождения главного героя эпоса после смерти от колеса судьбы (бальсагова колеса), - не зафиксирован у балкарцев. Видимо, несовпадение эпических топонимов на ранней стадии сложения эпоса говорит о более поздней историзации балкарского эпоса в пределах региона, о преобладании монгольского влияния (XIII-XIV века) над более ранним скифо-алано-сарматским и более поздним автохтонно-кавказским. Из других монгольских элементов древо жизни (золотое дерево), упоминаемое в колыбельных и породившее видовой культы Раубазы, Жангыз Терек и другие. Представление о земле как о круглой плоскости с обрамлением из горной гряды Каф-горы; горизонт, где все три мира сходятся вместе и где приоткрывается дверь (проход) в царство Тейри. (Сравнить с древнетюркскими пещерами у слияния рек или моря, охраняемыми чудовищами, иногда приоткрывающими вход в подземный мир). В знак

благоволения Тейри знаменует приоткрытие этой щели молнией (в монгольском эпосе этот проход таит в себе опасность).<sup>28</sup> В эстетическом плане влияние древнетюркского канона сказывается в характере образования топонимов. ифологическое воззрение космологической эпохи, исходящее из тождества макрокосма и микрокосма, мира и человека, сказывается и в названиях горного рельефа. Например, у алтайцев:

”Нос его как прямой хребет горы, Ресницы как северный лес, Щеки с полскалы каждая” (эпос Маадай Кара карачаевцев и балкарцев).

У балкарцев существует целый класс человеческих, антропологических номинаций в моделировании земного пространства, особенно горного: кьол (рука), аууз (рот), кьулакь (ухо), эрин (губа), бель (поясница), сырт (спина); а также двусоставные очеловеченные оронимы сакьал-кьол-аузу, суу аузу, Бештамакь (5 глоток), где одна человеческая номинация служит эпитетом для другой. Состав человека, его плоть, в конечном счете, восходят к космической материи, которая, оплотнившись, легла в основу стихий и природных объектов, ландшафтов.

Сюда же, к восточно-тюркским канонам, можно отнести и сакрализованный счет, редуцирующий цифру 3, с признанием цифр 7, 9, а также эмпиричность (Пропп) пространства и времени, которые измеряются поступками героев, реалиями эпохи или хронотопными характеристиками. В эмпирическом времени присутствует изначальность, консервирующая поток времени: ”Давным-давно, когда корыто было деревянным, а сито каменным” (Зачин нартского сказания). Название ”батыр”, перешедшее через монголов от персов, а может, и прямо, - неразлучно с именем ”нарт”, и характеристики его исключительной силы и необыкновенных способностей так же усиливаются временными измерениями (они уже в утробе матери опережают время).

Свидетельством неслучайности восточно-тюркских реминисценций является сквозной небесный миф о начале и конце нартского рода, детализованный в обстоятельствах рождения и смерти главных героев балкарского эпоса. К сожалению, тексты эти были опубликованы и введены в оборот совсем недавно и существенно корректируют сложившуюся схему в отношении карачаево-балкарской версии нартиады. Нартский эпос - это уже новая стадия художественного развития, представляющая собой экстраполяцию эпохи союзов племен и военной демократии. Он, тем не менее, не является прямым историзованным ее отражением, хотя в его открытую систему входят компоненты быта и военных реалий, мифологических и религиозных воззрений как самих аборигенных народов, населяющих Кавказ, так и находившихся с ними в историко-культурных контактах. Это компоненты скифо-алано-сарматские, тюркские, а по некоторым научным версиям, более конкретно - монгольские. Художественная подлинность и древность эпоса более всего проверяется на общефольклорной, мировой канве. Пропп, например, перечисляя догосударственные сюжеты, называет встре-

чу героя с чудовищами, в том числе и в неземном мире; женщин типа амазонок (здесь эмегены. Ф.У.), с которыми герой вступает в связь; змееборство (здесь драконы. Ф.У.) Кроме того, представление о двух мирах, наличие дарителя амулетов.<sup>29</sup> Гуревич,<sup>30</sup> подчеркивая наличие общефольклорных мотивов в Беовульфе, отмечает среди них: будущий герой - найденыш (как и все главные герои нартского эпоса Сатанай, Ерюзбек, Сосрук и так далее Ф.У.); враги его не реально исторические враги, а великаны; испытание доблести в первом поединке со злом за людей, вручение герою магического оружия и вслед за тем три боя с нарастающей трудностью. Грядущая космическая катастрофа, в которой погибает все племя, связанная с нарушением героями обетов и развязыванием, в связи с этим, сил зла (распри между родственниками, братьями). Это зло, с точки зрения родового общества, - самое страшное, и именно оно разрушает эпическую гармонию, а значит, автоматически исчерпывает эпические функции героев. Можно еще отнести к мировой канве диффузность времени и сюжетов, обилие стереотипных формул, наличие целостной картины мира, союзничество богов с героями, наличие культурного героя и так далее.

Этой канвой, как мы видим, почти и исчерпывалось бы своеобразие нартского эпоса, если бы взаимодействие и контекст этих общефольклорных мест не были регионально неповторимы и художественно значимы. Рассмотрим, как они реализуются в системе нартского эпоса. О том, насколько интернациональной и взаимодействующей была среда, породившая эпос, совпавшая в завершающей стадии его сложения (если начальную числить с конца бронзового, начала железного века) с аланами на Кавказе (V-XII века), можно судить по описанию аланского кафтана, приведенному В.А.Кузнецовым: Кафтан из иранского шелка, кайма из согдийской ткани, вставка спереди из византийского шелка со сценой охоты Бахрам Гура, галуны кафтана из узорной китайской саржи.<sup>31</sup> Это описание вполне знаменательная метонимия, отражающая историю торговых сношений, войн и культурных связей. Если учесть, что появление алан на Кавказе привело к значительной этнокультурной интеграции и нивелированию культур и ослаблению других влияний, например, восточных (из-за арабо-хазарских войн), то можно принять за основу влияние, как одного из компонентов, скифо-аланно-сарматской культуры на нартский эпос. У.Б. Далгат отмечает следующие реалии и мотивы: сюжет с ожившим бальзамированным конем, на котором с того света выезжает Созырыко; шуба Сослана (осет.) из бород убитых и скальповые полотенца, плащи; обычай отсечения правой руки, мифическая чаша с неиссякаемым напитком (у балкарцев бочонок), испытание матери пыткой с целью узнать имя кровника, обычай умерщвления стариков, молочное усыновление, женщина-амазонка, столь популярная для героических представлений савроматов. Все эти детали, отмеченные под определенным углом зрения еще Дюмезилем,<sup>32</sup> подводят под свободный эпический вымысел добротную историческую основу. Не противоречат тюркским канонам,

выделенным Кёроглы,<sup>33</sup> такие элементы нартского эпоса, как помощники героя в виде персонафицированных животных, выбор оружия, воззренческие комплексы (культ дерева, орла, ворона), каноны стиля, боги добра и зла, ведущая роль мифов в сюжетосложении, понятиях пространства и времени. И, наконец, автохтонно-кавказский слой, несущий и преобразующий весь интернациональный материал.

Именно перегруппировки перераспределение, переосмысление в связи с этнически уникальной логикой, собственные алгоритмы в процессе историзации, жанрообразования, циклизации, сюжетосложения.<sup>34</sup> Процесс этот завершился превращением открытой влиянием системы эпоса в замкнутую, каноническую. Так был создан новый канон кавказского, нартского эпоса, соотношенного с собственной историей, с древнейшими обычаями родового устройства на Кавказе, их древним мировоззрением (обычай кровной мести, побратимства, гостеприимства, культа предков). Вот уникальная поэтическая самохарактеристика нартов, донесшая до нас следы древнего, авторского самосознания. Возвращающиеся из похода нарты поют песнь:

”Рукоять плети из дерева, тетива из турьей жилы, Обувь из кожи дракона, подпруги из яблони Спим в пути, на краю стрemiны Мы слуги Тейри, Мать наша волчица, поклоняемся Умай” (Похотная песня нартов - нарты 1994).

Отличительной чертой балкарского эпоса, как и обрядовой поэзии, является его идеологичность - четкая разведенность и смысловая значимость идеологом, зашифрованных в художественной ткани. Такова оппозиция нарты - эмегены, те и другие получают развернутую характеристику, несмотря на фрагментарность сказаний и нарушенную последовательность (как, впрочем, и положено в эпосе). Характеристики эти четко антиномичны в идейном смысле (культура-антикультура). Концептуальность анонимного начала, ответственность и чувство целого в каждой части - свойство народной художественной памяти, в которой искусство повествования изначально присутствует как норма. Поэтому биографии нартов составляют столь сложный контрапункт целого, моделируя общий его смысл. Поэтому так подготовлен конец эпоса, свидетельствующий о зрелости эпической культуры, о хоральности и разомкнутости ее в бытие. Мы акцентируем свое внимание на позднем нартском эпосе, включающем, в основном, сказания о младших героях эпоса, потому как эти сказания менее других, канонических, посвященных старшим героям, были в исследовательском обращении и содержат больше черт различия, нежели сходства с другими кавказскими версиями нартов, и общественное бытие этих героев, представляющее собой эпоху разложения родового строя и наступления феодальных отношений, содержит в себе более сложное историзованное бытие.

## СНОСКИ:

1. Батчаев В.М. Из истории материальной культуры балкарцев и карачаевцев. Нальчик, 1986.
2. Художественная культура средневекового Дагестана. Махачкала, 1987.
3. Нарты. М., Наука, 1994
4. Малкондуев Х.Х. Обрядово-мифологическая поэзия балкарцев и карачаевцев. Нальчик, Эльфа, 1996.
5. Джуртубаев М.Ч. Древние верования карачаевцев и балкарцев. Нальчик, Эльфа, 1991.
6. Батчаев В.М. Из истории Художественная культура в докапиталистических формациях. Ленинград, 1984, с.93. 8 Там же, с.79.
7. Гуриев Т.А. Проблема генезиса осетинского нартского эпоса. Орджоникидзе, 1971.
8. Фольклор. Проблема историзма. М., Наука, 1988, С.88.
9. Груев Т.А. Указ соч.
10. Фольклор. Проблемы эпического историзма в развитии. М. Наука, 1988
11. Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. М., 1978, СС.107-108.
12. Джуртубаев М.Ч. Древние верования балкарцев и карачаевцев в нартском эпосе (Рукопись).
13. Малкондуев Х.Х. Осенне-зимняя календарно-обрядовая поэзия. // Древняя песенная культура балкарцев и карачаевцев. Нальчик, 1990. С.80. 1
14. Фрейденберг О.М. Указ.соч. С.128.
15. Шаманов И.М. Обряды, связанные с рождением ребенка. // Проблемы этнической истории. Черкесск, 1980. СС.72-95.
16. Народно-поэтическое творчество балкарцев и карачаевцев. Нальчик, 1988. С.209. На балк.языке.
17. Там же, СС.189,191.
18. Малкондуев Х.Х. Магическая поэзия. // Древняя песенная культура балкарцев и карачаевцев. СС.22-46.
19. Шаманов И.М. Указ.соч. СС.72-95.
20. Хаджиева Т.М. Эстетическая и утилитарно-магическая функции календарных песен балкарцев и карачаевцев (весенне-летний цикл) // Календарно-обрядовая поэзия народов Северного Кавказа. Махачкала, 1988. С.63.
21. Малкондуев Х.Х. Осенне-зимняя календарно-обрядовая поэзия. С.93.
22. Хаджиева Т.М. Указ.соч. СС.60-79.
23. Хаджиева Т.М. Указ.соч. С.195.
24. Гуревич А.Я. История и сага. М.: Наука, 1972. С.8.
25. Фрейденберг О.М. Указ.соч. С.110.
26. Гуревич А.Я. Указ.соч. С.8.
27. Фрейденберг О.М. Указ.соч. С.110.
28. Кудияров А.В. Поэтико-воззренческие аспекты историзма эпоса мон-

- голаязычных народов // Фольклор. Проблемы историзма. 1988, С.154.
- 29.Пропп В.Я. Фольклор и действительность. М., 1976. С.123.
- 30.Гуревич А.Я. Предисловие. // "Старшая Элла". Серия БВЛ. М., 1975. СС.12-20.
- 31.Кузнецов В.А. Очерки истории алан. Орджоникидзе, 1984. С.232.
- 32.Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М., Наука, 1976. С.25.
- 33.Кёроглы Х.Г. Художественные каноны и видоизменение эпоса. // Фольклор. Проблемы историзма. С.С.102-127.
- 34.Далгат У.Б. Указ.соч. С.90. 1

# ГЛАВА I

## МЕТАФИЗИКА ТЮРКОВ

---

Космологический характер восточной и античной философии (в данном случае тюркской - Ф.У.) определяет очевидность параллелей между ними. Положение в этике восточной и античной "выводились непосредственно из природы мироздания, всего живого, в том числе человека"<sup>1</sup>.

Аристотель поместил этику между учением о душе и учением о государстве (глава "Политика"): "базируясь на первой, она служит второй, поскольку ее целью является формирование добродетелей гражданина государства."<sup>2</sup>

Письменные тюркские памятники и "реальная этика" пословиц и афоризмов в снятом виде дают возможность для выведения восточно-античного ряда в этике. Ряд этот становится реальным при соблюдении главного условия для сравнения - космологичности категорий этики. Мы имеем ввиду и собственно метафизику как мироустройство природы и общества, и аксиологическую систему, связывающую отдельные категории добродетели в их диалектике, идеальный и реальный этос отдельного индивидуума в обществе.

"Акьыл", "Билги" - вот тюркские категории, обозначающие Разум, знание, собственно метафизику варварских народов. Именно они заменяли им фиксированную эллинскую, а позже европейскую книжную философию, представляя собой параллельный ряд мировой культуры, не ставший цивилизацией. Этот культурный ряд обеспечен таким же длительным историческим существованием, как и европейская философия, являясь одновременно и альтернативным последней, и самодостаточным.

В качестве притчи, непредумышленно аргументирующей эту идею, можно вспомнить о диалоге Ибн Гудайла и Авиценны, где они говорят о юноше, который вырос на необитаемом острове и с помощью собственного разума проник в сущность бога и мира. Лишь потом от везира соседнего острова он узнал, что принципы религии откровения тождественны истинам, которые он прозрел с помощью разума.

Как это ни парадоксально, но существует возможность выстроить целый ряд представителей немецкой философии, в разное время обращавшихся к этическому опыту Востока как к равному.

Г. В. Гегель, Ф. Ницше, а еще раньше - И. Г. Гёте со своим "Западно-

Восточным Диваном”, И.-Г. Гердер, Г. В. Лейбниц, Р. Штейнер... По шкале хронологии этот ряд можно продолжить и в ту, и в другую сторону. Что это? Всемирная отзывчивость, прямая генетическая или же контактная связь? А может, сказывается прямая типологическая принадлежность к варварам, к каковым, по сравнению с жителями южной Европы, относят германцев? Стоящий у истоков культурологии (точнее, ее фольклорно-этнографического крыла) Иоганн Готфрид Гердер так рассуждает о двух культурных течениях: если первое течение идет “с Востока, через Грецию и Италию - на почву Южной Европы, - неся с собой мягкую, нежестокую религию, нежную силу поэтического воображения, музыку, искусство, нравственность, науку, то второе течение, рождаясь на Севере Азии, проникает в Европу”<sup>3</sup>, затопляя ее как раз с Севера. Германия оказывается почвой, для этого течения благодатной, и на ней предпочтительно изучать проявления культуры Севера.

“...Восток азиатский, именуемый “азиатской Татарией”, “Сибирью”, “Монголией”, где царит “вандало-готско-скифско-татарский” уклад жизни”<sup>4</sup>, сильно сказался на немецком образе мышления и формах существования.

В “Волшебной горе” Т. Манн противопоставляет двух облаченных в черное одеяние дедов - “северного” и “южного”, - олицетворяющих собой пространственно-временные отношения этих двух культурных потоков.

Устойчивое противостояние евроцентризму, сознательное обращение к восточной поэзии и мудрости с целью включить их в мировое наследие, а отнюдь не в поисках экзотики, как у романтиков йенской школы (или “озерной школы” в Англии), - все это выстраивается в “немецкий ряд”, который начинается со сходства эпических мотивов и героев эпоса “Нарты”, с одной стороны, и “Нибуленгов”, “Беовульфа”, скандинавских сагах о “конунгах” - с другой, а затем продолжается в научных фольклористских страстях И. Г. Гердера, в “Западно-Восточном Диване” Гёте. Тот же ряд можно проследить от гегелевской философии культуры до Ф. Ницше, К. Г. Юнга и Р. Штейнера, рассматривавших “Восток-Запад” в дихотомическом единстве и равенстве; его (этот ряд) можно дополнить и представителями американского трансцендентализма - Эмерсоном, Торо.

Если попытаться найти ориентиры незапечатленной в книжных анналах варварской метафизики (таковой определена в идейном обиходе тюркская), то можно прибегнуть вначале к интуитивному построению Ф. Ницше, который делит философов на “своих” и “чужих” по оппозиции “жизнь-идеал”. Итак, ищущие спасения в бегстве от реальности в идеале - это Платон, христианство, Сократ, И. Кант... Им присущи “судороги покаяния”, “истерия искупления, отрицающая волю”<sup>5</sup>. Ницше намного ближе римляне, Фукидид, Макиавелли. “Безусловной волей ничем себя не морочить и видеть разумность в реальности, а не в “разуме”, еще того менше в “морали”. Шарлатанство морали и идеала сократических школ”...

О Фукидиде Ницше отозвался так: "Мало найдется мыслителей, столь богатых задними мыслями... В нем - культура софистов (культура реалистов...) Фукидид - последнее откровение той сильной и суровой фактичности"<sup>6</sup>. Ибн Аль Араби, признанный предшественником К. Юнга и З. Фрейда, ввел в философию категорию единого бытия (Ахдам аль вуджуд), согласно которой все вещи предсуществуют в уме бога, откуда они проистекают и куда возвращаются. Мир лишь внешняя, а бог - внутренняя сторона бытия. Это выравнивает возраст идеалистических теорий Востока и античности. "Эйдосы" - образы идей Платона, а также его категория направленного созидющего знания и категория справедливости сопоставимы с образами-идеями поэмы "Благодатное знание" Юсуфа Баласагуни.

Констатация параллельного развития книжной (фиксированной) мудрости на Западе и на Востоке не исчерпывает сути нашей задачи. К тому же нельзя не упомянуть о слишком неравном количественном соотношении фиксированных текстов, объяснением которого может служить самый образ жизни варваров, в котором занятия метафизикой не профессионализировались, вопреки утверждению Сенеки о том, что философствование - это "образ жизни". (Впрочем, "нищенствующие во Христе" монахи-францисканцы или странствующие дервиши - ученики Ахмеда Ясави - подтверждают эту максиму римского философа.) Гораздо существеннее для нас то обстоятельство, что параллельное (альтернативное) тюркское философствование было внутренней работой варвара, практикой коллективного духа. Для этого достаточно сопоставить степень и полноту умопостижения категорий счастья у эвдемонистов и у Гельвеция, категорий добра у Ф. В. Шеллинга, множественности мира у стоиков, категории воли у А. Шопенгауэра или аксиологическую разработку Ф. Ницше категорий "я", "ты", "сосед", "народ" с разработкой всех этих категорий в афористике тюрков.

Вопрос тут не в ментальном складе тюрков (автором афоризма мог быть рядовой воин, или охотник, или Тамерлан со своими "Уложениями правителя", и тюрки здесь - только условно взятая величина сопоставления с европейцами), а в той нагрузке, в той исторически вынужденной "самодетерминации", которая ложится на плечи индивидуума при отсутствии жесткой регламентации личности со стороны общественных надстроечных институтов.

В пользу этого положения приведем два свидетельства самих тюрков. В первом говорится о том, что, выполняя в истории функцию "щита ислама", они были лишены возможности перманентного культурного, в том числе и философского, развития и брали теории готовыми<sup>7</sup>. Другое свидетельство принадлежит карачаевскому просветителю и общественному деятелю времен революционных преобразований в двадцатых годах 20-го века: "Карачаевцы довольно развиты в умственном отношении, чему способствовало политическое их устройство. В народе, не имеющем над собой никаких властей, каждый должен был заботиться о себе и об общественной пользе, за-

водить связи и употреблять силу слова для ограждения своих интересов. Это общественное положение дало карачаевскому народу навык в политике своего края, изоощряло умственные способности, развивало предусмотрительность, особенно необходимую в народных собраниях. И действительно, между карачаевцами есть много людей, говорящих с необыкновенным искусством длинные речи, замечательные по содержанию, конструкции, логическому порядку выводов и силе убеждения”<sup>8</sup>.

## ПАРАЛЛЕЛИ ЗАПАД - ВОСТОК

Говоря о параллелях между Западом и Востоком, нельзя не упомянуть в первую очередь о ”Западно-Восточном Диване” Гёте - с его филоориентализмом, его бегством к Востоку, к емкости восточного слова, самосозерцанию, объективированному познанию, ниспровергающему реализм и позитивизм. Здесь, на Востоке, он получил и развил такие концепции, как ”полярность”, теория цвета, двойственность в единстве, ”спираль становления”, теория ”почитания самого себя”, теория ”очищающего огня” для духа, а также довел до метафизической высоты дихотомию жизни и смерти. В сектантском учении инсистериев, живших в Малой Азии в III веке н.э., Гёте оформил свою теорию совершенного и ”лучшего” как приближения к богу. Двуетьединство зла-добра (в Фаусте и Мефистофеле) он также извлекает из зороастрийского учения об Ахурамазде и Ахримане. Ему же принадлежит философское переложение главы из Корана ”Пещера” (”Семь спящих отроков” в ”Диване”).

И.-Г. Гердер рассматривает ”историю человечества” как часть мирового процесса. Как природа образует целостный великий организм, в котором происходит связанный процесс, направленный от камня к человеку, так и человечество составляет единый организм, переживающий свои возрасты от детства (Восток) к отрочеству (египтяне и финикияне), юности (греческий мир), мужеству (Рим) и старости (христианский мир), после чего цикл должен возобновиться на более высокой основе.

Для Гёте раскрытие единства множественности, связывание отдаленнейших, чуждых и даже противоречащих друг другу вещей требовало применения неожиданных тропов, образов, сравнений, своеобразных поэтических форм и конструкций, позволяющих преодолеть их отдаленность.

Хафизовский тип поэзии строился на приеме нарочитой двойственности художественного слова, что выражено в приверженности к аллегориям и символам. Он прибегает к разобщенности, дезинтеграции стиха, прикрываемой своеобразной формой созвучия. ”Скачкообразность, калейдоскопичность строк. Стихотворение безначально и бесконечно, оно вращается, как звездный небосвод”<sup>9</sup>. Высказанное положение почти всегда сопровождается противоположением. Чем острее мысль, тем больше стремится Хафиз отвлечь читателя каким-нибудь противоположением с почти явной целью

внешне притупить остроту вывода, остановить мысль у самого порога ее логического завершения (с целью сокрытия замысла)<sup>10</sup>.

## ПАРАЛЛЕЛИ ВОСТОК-ЗАПАД

“Чистые братья” Арабской Энциклопедии были предшественниками Данте, описавшего круги ада и рая, - Сенаи, автор “Сокровищницы тайн” и Ибн аль Араби, младший современник Низами.

По Низами, “человек - малая Вселенная - и Вселенная построены аналогично. Органы человеческого тела соответствуют созвездиям и планетам на небе, частям суши и земли. Страна мрака (Полярная ночь) - страна прозрения, его живой родник на Севере”<sup>11</sup>. “Град Божий” находится в душе человека, это отнюдь не земная утопия. Для Низами принципиальна непознаваемость тайн бытия, его мистичность, и он сосредоточивает счастье и справедливость в душе человека, при его жизни.

Остальное - видимость, а зримое есть воплощение духовности, которая первична, ибо Создатель создал нас в акте творчества. В стихотворении балкарской поэтессы Танзили Зумакуловой есть строки, проникнутые таким же пантеизмом:

Взирая долго исподлобья  
 На древних горцев, чуждых зла,  
 По образу их и подобью  
 Природа горы создала.  
 Она судила и рядила,  
 Пока решила наконец,  
 И глыбы гор нагромоздила,  
 Взяв горский дух за образец.

Исходя из антиномии тела и духа (раб тела и султан духа), тюркские мистики (“девир”, “деврие”) развивали учение о воплощении души. Поэты-дервиши ордена Бекташи различали три состояния: “гельдим, бюрюндюм, гёрюндюм” (пришел, перевоплотился, предстал, то есть воплотился). Четвертое состояние - это “донюш” (эволюция видов) или инкарнация (трансмиграция, метампсихоз), то есть воплощение души то в облике растения, то в облике животного, то в облике человека.

Низами пишет о “море души” (мотив из недр египетской и вавилонской жреческой мифологии), в котором нет земли, а есть только сера, серебро и алмазы<sup>12</sup>. Именно в душе происходит медитация, самогипноз.

## ТЕНГРИАНСТВО

Карачаево-балкарский языческий гимн Тейри: “Тейри! Халал Тейри! Сен отда, сен сууда. Онгда. солда, онгда, солда” (“Тейри! Добрый Тейри! Ты в

скале, ты в реке. Ты в огне, ты в воде, ты справа, ты слева”), - дает некоторое представление о верховном языческом боге карачаевцев и балкарцев. Тейри протеичен, и в этом отражается эволюция взглядов на мироздание и постепенное присвоение мира человеком. Четыре материальные субстанции дают названия четырем воплощениям бога, но эпитеты-теонимы “Къайнар” (“Кипящий”), “Кюйсюз” (“Беспощадный”) несут также и черты с отрицательным значением.

Тейри - самое чистое и потому универсально осознающееся божество. Это всепроникающая и животворящая демиургическая субстанция, осознаваемая не в антропоморфном или зооморфном обличье, а метафизически. “Свет Тейри”, “дверь Тейри” (или просвет Тейри) - производная субстанция, обозначающая, в отличие от светил (солнца, луны и звезд), некое переходное освещение - состояние природы, суггестивное для духа.

Предутренний или предвечерний свет - это некий провал между мирами: верхним, небесным, земным - и подземным, трансцендентным для плоского сознания. Это - наиболее свободное, несвязанное состояние, выражающее основной прафеномен (Гёте) тюркской метафизики. Сумерки (дингир у шумеров, тангра, тейри у балкарцев - можно привести целый ряд созвучий, родственных по смыслу) - “это как бы ключ к разгадке, но не сама разгадка бытия; это религия, разомкнутая в мироздание и проходящая сквозь него, не совпадая ни с одной из официальных мировых религий. Она находится у самого основания пирамиды, воздвигнутой письменной философией перипатетиков (последователей Аристотеля), охотно принятой тюрками за основу собственной философии с ее принципом многозначности сущего. “Феноменология духа”, категории преанимизма А. Лосева и “экзистенциальные субстанции” Кьеркегора, “коллективное бессознательное” К. Г. Юнга и “миф о вечном возвращении” М. Элиаде, - это и есть “путь от неопределенного предпонимания (тенгрианства - Ф.У.) к определенному пониманию (философскому), которое никогда не завершается, но ведет ко все новым глубинам”<sup>13</sup>. Сумерки - это и начало, и конец. Сумерки - это неутверждающее “Да” и неотвергающее “Нет”. Сумерки таят в себе катастрофу, но мы знаем, что где опасность, там и спасение. Другое название сумерек - “Великий полдень”, в котором тени сливаются воедино с вещами и выдают себя за их хозяев. Кстати сказать, именно сегодня неизбежность солнца явила свою несостоятельность, и оно на глазах площадных зевак катится к закату; настают другие сумерки, обещающие взорваться Солнцем... В “фундаментальном” опыте радикальной сомнительности и непредсказуемости все способы бытия, Начала и Конца совпадают до неразличимости. Сдерживая позитивистскую онтологию, предфилософия “варваров” была “экзистенциально понимающей, ориентированной на Искусство - и не выступала как учение”<sup>14</sup>. (Нельзя более емко и адекватно образно охватить вот это кольцеобразное, возвращающееся развитие двух путей метафизики - европейской и “варварской”).

\* \* \*

На наш взгляд, состояние нынешней культурологии определяется тем, насколько она продвинулась на пути к созданию системы точных измерений, определителей ментальности того или иного народа или группы народностей в соотношении с другими. Наряду с методами этнологии и страноведческой лингвистики (предложенными в трудах Р. А. Будагова, Б. А. Серебрянникова, Е. М. Верещагина, В. Г. Костомарова, а еще ранее - О. Т. Гамкредидзе и В. Иванова, создавших научные основы для решения этой задачи), параллельно и спонтанно появились блистательные опыты "ментальных портретов" в художественном эссе (А. Битов - "Уроки Армении", "Колесо"; Пожера - "Перпендикулярная ложка"; Г. Асатиани - "О грузинском"). Наиболее приближенными к оригиналу и столь же рискованными представляются портреты Георгия Гачева, рассматривающего "пары этносов" - армянского и грузинского, германского и французского - по оппозициям: внутреннее-внешнее, земное-небесное, мужское-женское (статья "Гроздь и гранат"). Г. Гачев, как "родоначальник" отрасли, вводит и более глобальные категории - "Космо-Психо-Логос", объединяя понятия, ранее витавшие разрозненно, в сложное единство, в "рабочую" категорию, которой неизбежно будут пользоваться идущие вслед за ним. Но необходимо отметить, что порой безудержный эссеизм приводит этого автора к популистским упрощениям. Таково, например, его вскользь оброненное определение ментальности кочевника, которую он противопоставляет ментальности жителя лесов и пашен.

Гегель вслед за арабским философом X века Абу Хайаном ("Книга услад и развлечений") утверждает первенство религии над философией, признавая неприемлемость рационального метода для арабо-мусульманской культуры<sup>15</sup>. Александр Мень говорит об этом же следующее: "Антиномия язычество - религия у тюрков разрешается вторичным тенгринством - более функциональным, более органичным, но не находящимся на уровне сделки, а отражающим глубочайшую связь человека с сущим без "божественной любви", без страдания, распятия, принесения себя в жертву, признающим реальности тварного мира. От политеизма, через Тейри - языческую ипостась аллаха - к единому Богу. Простая смена бога уже не под силу. Единое верховное начало и множественность обликов божества становятся понятнее, осязаемее. Бхагавадгита разлагает божество на множество обликов, Заратустра - это абсолютизация злого и доброго начала в двоебожии (Ахурамазда, Ахриман), проникшем в древнюю космогонию тюрков как ступень тварного мира и давшем основу их гармонически противоречивому подходу ко многим этическим категориям как к дихотомии двух начал"<sup>16</sup>. Пантеизм (смешение бога с природой) стал основой мировидения в поэзии балкарцев и карачаевцев, от языческих гимнов до поэзии литературной (Кайсын Ку-

лиев, Ибрагим Бабаев, Танзиля Зумакулова, Билял Лайпанов, Али Байзуллаев.

В ислам, утверждает Мень, проникла ветхозаветная (профетическая) струя, а именно - присущий Ветхому Завету пафос неумопостигаемости религии и недостигаемости ее иначе, чем через Любовь. Здесь стоит упомянуть о том, что мусульманский теософ Эбу Хайан Трухиди гносеологически разделял область философии и религии, утверждая приоритет последней.

Такое выделение ветхозаветно мусульманской преемственности вызывает интерес обеих религий.

А. Мень, сетуя на подмену "простых" и неизменяемых понятий - совести, зла и добра - христианским благочестием, на утрату в нем "огонька живой веры", утверждает тем самым единство и взаимосвязанность мировых констант нравственности и морали как на уровне личности, так и между народами, восставая как против идеи национального превосходства, так и против слепой веры в народную святыню<sup>17</sup>. Сергей Аверинцев пишет о том, что в христианстве культивируется духовное отцовство и учительство, хотя материнское лоно - первичная сущность и связь с матерью более интимна. Духовное возрождение учителя в ученике обозначено словами Апостола Павла: "Дети мои, для которых я снова в муках рождения, доколе не изобразится в вас Христос" (Послание к Галатам. 4, 19)<sup>18</sup>. Подобная отстраненность опыта препятствует реальной религии в условиях повседневности, в реальных ситуациях выбора, которые статуируются обычаем, бытовой нормой, автоматизмом ритуализованного поведения. Таков, например, кавказский этикет с его почитанием старшего (сыном - отца, младшим братом - старшего и т.д.)<sup>19</sup>. И наоборот, быт обращается на религию, реализуя тезис о том, что "нет ничего, что не было бы религией", причем как в государствах с развитой культурой (Япония, Турция, Малайя), так и у народов с устной культурой, где опыт передается непосредственно от субъекта к субъекту. Арабская миниатюра гласит: "Усама, сын мой! Иди в камыши и убей тигра. Усама... поручил это своему младшему брату. Тот пошел и убил тигра". Индуистская истина формулируется так: "Отец есть сын". Карачаево-балкарская пословица избегает очевидности этой истины. Она гласит: "Бьешь - даже отца бей сильнее", - подтверждая жестокую необходимость передачи опыта. Но у "варваров" передача опыта происходит не от иерархов, "отцов" церкви, не через схиму, а в пределах семьи, от старшего к младшему. С. Аверинцев говорит о том, что у христиан нет культа родного отца или матери, то есть подобное почитание не стало общественной нормой и не порицается общиной в случае его нарушения. (Однако отношение к старшим нельзя считать неизменной нормой. Если в фильме "Сказание о Нарайане" древний японец сбрасывает старуху-мать со скалы, исполняя закон выживания, то современный японец, осознавший свои реликты как основную ценность бытия, ритуально целует стопы родителей и добровольно подвергается наказанию прутьями, исполняемому престарелой матерью.)

На сложность христианского культа указывает и Лев Толстой в переписке с генералом-азербайджанцем И. Вскиловым, рассуждая о свободном выборе религии его детьми.

В христианстве идея предшествует ее осуществлению; восточное же сознание идет вслед за опытом.

Близкое к этому утверждение мы находим у Кьеркегора ("Страх и трепет"): "Этическая рефлексия отдельной личности только лишь приближается к духовности... Только отчаяние вырывает человеческий дух из абсурда и бессмыслицы... Этическое целое, не рассыпающееся на отдельные "я", в сфере эстетического не желает принять реальность, перейти в этическое, перевоплощается в другие "я"... "Непрерывность "я", берущего на себя ответственность и не зависящего от внешних обстоятельств... требует постоянных усилий. Императив же общины ведет к уничтожению нравственного принуждения". Главная идейная оппозиция "варварского" и "европейского" миров, как видим, разрешается в точке "я" - "мы", единой как для архаического, так и для экзистенциалистского сознания.

Совпадение с варварами наблюдается и у современника экзистенциализма Ницше: "Тяга к стаду старше тяги к "я". Чистая совесть - стадо - хочет, чтобы его заучивали наизусть". Таким образом, мы становимся свидетелями возврата к исходной символической "колеса" - мудрости Дао: "Когда великий путь утрачен, появляются "добро" и "долг"; "вместе с остротой ума рождается и великое притворство... Когда в государстве смута - возникают верноподданные" (из книги Даодецзин).

Развивает этот тезис даосизма тот же Ницше: "Воля к системе есть недостаток честности... Где только ни существует народ, не понимает он государства и ненавидит его, как дурной глаз и нарушение обычаев и прав. Язык добра и зла - свой у народа... Смещение языков в добре и зле - знамение государства, которое лжет на всех языках".

Даосизм лежит у самых истоков возникновения прототюрков, вернее, их китайского компонента, одной из главных ипостасей которого является "недеяние, которым добивается вселенная", представляющее собой самое "чистое" сознание, ибо оно в самом себе содержит знание о результате знаний, а значит, конструктивно для всего последующего развития мысли.

В "Словаре символов" мы неожиданно нашли совершенное выражение искомой идеи, которая оставалась предощущением, ассоциируясь то с чувством "меры" у тюрков, то с тяготением к некому "центру". Идея эта сформирована доктриной даосизма, приводимой Роже Геноном: "Избранный мудрец невидимо присутствует в центре колеса, движет его, сам не участвуя в движении": "мудрец - тот, кто достиг центральной точки колеса и остается привязанным к неизменному среднему, пребывая в неразрывном соединении с Истоком, участвуя в его неподвижности и подражая его бездействующему действию"; "вернуться к корням - значит, перейти в состояние покоя"; "высочайшая степень пустоты - пребывание в неизменном покое"<sup>28</sup>.

Сразу же вспоминается карачаево-балкарская поговорка: "Куда колесо - туда и жизнь". Здесь надо иметь в виду не плоский позитивизм предметов поговорки, а набор ценностей реальной жизни. "Колесо" - образ движущейся горизонтали бытия, без которой так называемый "прогресс" - только "великая иллюзия" (Р.Штайнер).

Рядом с колесом, которое тюрки изобрели на долгом пути кочевий и битв, лежит и "колея" - категория наиболее константная и определяющая для тюркского транзита в истории и этике.

"Идти, не сворачивая" - вспять, к будущему, или вдаль, к прошлому. Это не фатализм, а путь, позволивший остаться в истории и впоследствии обоснованный философами.

### **ПРОКЛЯТЬЕ ТЮРКОВ - "Я"**

Слова Олжаса Сулейменова, вынесенные нами в заголовок этой подглавки, справедливы, по-видимому, не для одних только тюрков. Именно с "я" начался скорбный отсчет познания. Почти одновременно с его осознанием началось его раздвоение, то есть ощущение двойственности истины. Первый диалектик тюрков Ибн Рошд, признавший двойственность истины, рассматривает "я" как единое, раздвоенное в себе тотальное сознание, примиряющее эту раздвоенность посредством самоосуществления. Философия преодолевает эту саму в себе движущуюся тотальность в диалектике.

В связи с таким диалектическим пониманием, благодаря ему существует и категория "ты", связанная с пониманием другого живого существа - конкретным, эмоциональным и в то же время интеллектуальным. "Ты" одновременно и созерцается, и понимается; это как бы узнавание самого себя в другом.

Поскольку первобытный мир изобилует жизнью, а не одухотворенными сущностями, путь "Я" начинается "как разум большого тела" (Ф. Ницше), "как чувство и ум - игрушка без цели". Здесь "я" произносится человеком как бы на вдохе. Но затем в дело вступает более могущественный повелитель - Само (тюркское "Кесим"). Губы смыкаются. Вот на таком, почти артикуляционном уровне, этот переход ощущается, пожалуй, только в карачаево-балкарской поговорке: "Когда говорю "мен" (я), мои губы смыкаются".

По этому же поводу сложены карачаево-балкарские поговорки: "Одному мир просторен, а двоим тесен"; "Пусть змея, которая меня не ужалит, живет тысячу лет". Итак, губы сомкнулись.

А как же быть с тем "Я", которое является мерой всех вещей в духовном человеке, каким остается тюрк в своей философии и поэзии? Ведь даже в сказках о муравьиной цивилизации, сказках о блохе и мыши воспроизводится та же мера вещей, и каждый сущий моделирует свое собственное, отдельное представление о мире.

Для человека понятие "Мен", смыкающееся с ощущением его артикуля-

ции, очень органично. Это можно проиллюстрировать такими поговорками и оборотами речи, как "Ма - мен, ма - сен" ("Вот - я, вот - ты"); "Мен сени атангы боза кялагынгамы?" ("Я что, черпак для бузы твоего отца?"); "Мен а, мен?" ("А я?") и др. Не меньше пословиц и фразеологизмов, начинающихся с "сен" (ты) и "кесим" (сам). Впрочем, это тоже ипостаси "Я": "сен" - это ближний, под которым часто подразумевается дистанцированное "Я", а "кесим" - сам.

Приведем ряд пословиц, "обосновывающих" понятие "самости": "Кесин сакълаганни Аллах да сакълайды" ("Береженого бог бережет"); "Кесине дуппукъ балта, элге жютю балта" ("Для себя топор тупой, а для людей - острый"); "Кесим, дегенде ёгюз тенгли кючюм барды" ("Для самого себя у меня сила быка появится"); "Кесин сакъламагъан чичханни киштик ашар" ("Неосторожная мышь - для кошки пища"). Имеется и ряд полярных по смыслу пословиц, осуждающих гипертрофию "самости" (например, "Себя самого и червяк прокормит").

Бытие "Мен" ("Я"). Антропоморфизм мироощущения тюрков.

В Индии, как и везде на Востоке, считается, что общественное, социальное целое онтологически предшествует отдельно взятому индивиду. Сакральная система мироздания во главу угла ставит человеческую жизнь, обретая онтологическую опору и истинную ценность посредством тотальной сакрализации, ритуализации картины мира.

Западный же взгляд на антиномию "я - общество" в социально-культурном контексте европейской культуры коренным образом противоположен. По словам П. Дюмона, "в евро-американской культуре человек видится как индивидуальность, изначально первичная по отношению к любой коллективности и содержащая в себе все качества человеческой природы".

А.Шопенгауер утверждает: "Люди в большинстве своем настолько субъективны, что их никто не интересуется, кроме самих себя. Никто не может видеть выше самих себя. Убогий ум подчинен именно воле"<sup>21</sup>. Итак, присутствие "Я" изначально заявляется в модели вселенной, которую каждый воспроизводит в отдельности от других:

Стань на колени пред собой, дурак,  
 Как побежденный, плачь от восхищения,  
 Целуй подошвы ног своих немых,  
 Ты идеален, идеал немых.  
 Поговорить с собой - привилегия,  
 Ты - выразитель чувств своих к себе.  
 Ты славен, ты себя узнал.  
 Вот Эйфелева башня назовется  
 Пусть именем примерно в километр,  
 А муравей пусть назовется  
 Самым коротким звуком "Я"...

Олжас Сулейменов. "Глиняная книга"

Проклятие тюрков - "Я", вмещающее в себя человека-демиурга, тождественного вселенной, ибо бог - это вся вселенная. "Человек - висячий небосвод" (Насими), но при этом он оказывается в той же кумулятивной цепи встреч и столкновений. что и муравей ("муравьиная цивилизация" Олжаса Сулейменова), ибо "Я", являясь целью, одновременно предполагает равенство всех "Я". Упомянем здесь же сказочный эпос карачаевцев и балкарцев о царе мышей или о приключениях вши и блохи.

Тюрк Насими, одним из первых принесший себя в жертву на алтарь идеи, доведя до абсолюта гордыню человека как творца и бога в самом себе, предвосхитил идею самости Гегеля ("Selbst") и тейярдизм с его антропоцентризмом. Он говорит о четырех сущностях мироздания, ограниченных шестью измерениями. "Твоя (человека) чистая сущность - место проявления частиц. И цель воды, и дуновения ветра, и горения огня, которые хотят... стать человеком..."

"Я" - это источник, в котором зарождается смысл всего живого. "Всеобщий разум, эмпиреи и трон, табло и перо, четыре элемента и небо суть слова".... Насими обожествил и Слово - душу Сушего, и Букву - его разум, который хуруфизм возвел в религию.

Панлингвистичность тюрков при таком метафизическом обосновании есть пантеизм, смещенный на человека. Этот пантеизм происходит из обожествления "Я", творящего начала бога, то есть Человека, и он никогда не умещался ни в какую религию, что удерживало культуры от крайности обоих начал, позволяя им лавировать между религией и пантеизмом. Богопознание - это "поражение разума", нахождение между разумом и чувством (Тенгри). Понятие "мен" интегрировало содержание коллективного бессознательного как цель процесса становления личности.

Частные пороки не суммируются в общую добродетель.

Балкарская пословица "Эки игиден бир иги болмаз" ("Из двух хороших одного хорошего не получится") содержит глубокую рефлексию по поводу того парадоксального обстоятельства, в силу которого нравственное развитие происходит только на личностном срезе. Этим диктуется возвратно-поступательный путь истории от морали как должностования, выраженного в Римском праве, к атомистической моральности средневековья, неотделимой от религии и для всех одинаковой.

Карачаево-балкарский пантеизм ближе к великому "ничто", ибо сохранил в зародыше гностические религии (скептиков, стоиков). Так, выражение "Хаух дуния" ("Ложный, иллюзорный мир"), несомненно, является реликтом какой-то иной философии, отличной от витальной, варварской, которая предшествовала этике реальности варваров и в наше время проявляется скорее в художественной практике - в замечательном феномене натурфилософской лирики Кайсына Кулиева. Ибрагим Бабаева, Танзили Зумакуловой, а также в афористических жанрах и речевых единицах.

Тот же пантеизм проявляется и в нижней "точке отсчета" мироздания:

”Лев боится только муравья” (азербайджанская пословица).

Хочется привести здесь чудом сохранившиеся в памяти матери обрывки рассказанной ее дедом сказки в стихах (признак архаики) о мышинном сходе у мельницы или песенную ”Борачыкъ” - сказку о барсуке, которого волк сладкими речами выманивает из норы. Словно уэллсовская ”дверь в стене”, приоткрывается дверь из нашего плоского мира в древнюю цивилизацию, веселую и полную жизни, в которой фантазия убедительнее правдоподобия. Мышиный сход - не пародия на человеческий; это сход неведомых наших братьев, отлученных от нас и потерянных нами, но живущих совсем рядом, в параллельном мире. ”Кот созвал всех мышей на сход у мельницы, спрятавшись, а когда все собрались, залез на возвышенность и стал вершить суд, объявив сначала приговор - краткий, но беспощадный”. Состоял он из единственного обвинения, но почти суфийски риторического: ”Почему вы дырявите дно куля (мешка), когда верх его открыт?!” После этого кот уничтожил всех мышей, кроме одной, беременной, которая спряталась в норке и от которой снова расплодился мышиный род (ср. японскую сказку ”Мышиное сумо”).

Уместно здесь вспомнить и анонимную эллинскую ”Войну мышей и лягушек”, и песню ”О брани безмерной, неистовом деле Арея...”, и карачаево-балкарскую сказку про мышей, которые тушили пожар. В том же ряду оказывается и ”мышиный эпос” - детская прибаутка, в которой пространство норы разворачивается в почти царские покои и там, в этой пространственной плоскости, и протекает вся мышиная идиллия - бабка варит бузу, дед ходит на оленей, внуки слушают сказку и т.д.

Древнейшие же карачаево-балкарские кумулятивные сказки (”Кто больше?”, ”Кто сильнее?”, ”Вошь и блоха”) представляли собой модель, заменявшую тюркам первоосмысление мира, потому что там есть все животные персонажи, которым тюрки обычно передоверяют человеческие функции, и ситуации, зеркально отражающие человеческую цепь встреч и столкновений. Они произвольны, бесконечно разомкнуты в жизнь и не отягощены ни басенной назидательностью, ни логикой. Так, почти суфийской представляется идеологема детской считалки: ”Бара-бара баз тапдым...” В ней говорится о взаимосвязанности мира, но взаимосвязанности, приоткрывающейся в опыте, в пути, а потому таинственно непредсказуемой. Добро - там, где его не ждешь. Дари, и будешь вознагражден. Дари без раздумий, иначе цепь добра заклинит и колесо жизни остановится.

В танце суфиев ”Сема” (небо) танцующие отрываются от земли в замедленном журавлином кружении вокруг оси, каждый по отдельности и все вместе они воспроизводят движущийся ”небесно-земной” круг, беря от земли и отдавая небу. Но, поскольку руки двунаправлены (одна ладонь воздета к небу, другая - обращена к земле), предполагается, что небо тоже возвращает даруемые ему блага.

В этой тюркской идеологеме (танце ”Сема”) выражено имевшееся еще в

самом древнем словаре индоевропейцев-хеттов понятие "арну" (брать-давать как одно действие). В основе суфийских таинств лежит восточное понятие "Барака", означающее воздаяние за щедрость, благодать". И в танце, и в текстах наблюдается все та же кумулятивная цепь, воссоздающая универсум бытия. Благодаря формо-смысло-образующим возможностям подобного построения можно говорить о некоем универсальном тексте - так сказать, метатексте тюркского фольклора. Кумулятивная сказка, ийнары, гошма, состязания влюбленных или певцов-рапсодов - все это конкретные проявления указанного метатекста. Такое построение представляет собой некую опору для импровизаций, мотивируя фонологические и логические созвучия в контексте модели "целого". Этим объясняется неиссякаемость тюркского сюжета, сказочного или песенно-частушечного, как бы разворачивающего в длину ленту бытия. Сказитель или рапсод как бы любитесь избыточностью своей фантазии, недаром постоянный сюжет архаической тюркской сказки, особенно у степных тюркских народов, - состязание в сказке, то есть метасказка. ("Сандракъ" - у карачаевцев и балкарцев; "Сорок небылиц" у ногайцев и казахов и т.д.) Жизненная почва при импровизированной речи необычайно продуктивна для вымысла: - Крольчонка, наверное, за зайца принял? - Может, и крольчонка, только берцовая кость его перекрытием для твоего дворца может служить. - Да не дворца, наверное, а для юрты?! - Может, и для юрты. Только ту юрту сорока атанам пришлось бы тащить. - Ты, верно, хотел сказать, сорока тайлакам?!

### КОДЕКС БАЛАСАГУНИ

"Кутадгу Билиг" ("Благодатное знание") Юсуфа Баласагуни - первый дошедший до нас этический памятник тюрков. Он был написан на карлуцком диалекте древнеуйгурского языка за два года до победы сельджуков в Малазгирте (1069 г.) и основания империи сельджукидов Юсуфом Хас Хачибом из Баласагуни. Это произведение, посвященное хану Караханидов, представляет собой не только руководство для правителей, подобное "Государю" Макиавелли, но по сей день остается живой этической системой на языке поэзии. Вскоре после него появился и первый словарь тюрков - словарь бограханского языка, составленный Махмудом Кашгари (1072 г.), вышедший в Багдаде с посвящением халифу Кара-Богра-Хакану, под покровительством и при дворе которого был создан. Он был написан для арабов, изучающих тюркский язык.

Спор Хас Хачиба с Хаканом решен в форме полилога трех везирей (отца, сына и брата) и продиктован стремлением выстроить этический фундамент создающегося государства сельджукидов в условиях перехода от шаманства к исламу, государственной религии. Малая Азия под влиянием тюрков подвергается тюркизации, Турция же - анатолизации (в культурном смысле). Такова участь тюрков в истории: "Захватив Китай, они китаизировались,

Западную Азию - исламизировались, Балканы - ославянились (Булгария), Переднюю Азию - византизировались, Египет и Сирию - арабизировались... Но как победили они христианскую Грецию (Византию), тысячелетиями господствовавшую в Малой Азии?<sup>23</sup>

В "Благодатном Знании" четыре персонажа персонифицируют четыре субстанции: Айтолды - счастье, Одгурмыш - отрешенность, Кюнтогды - справедливость и Одюлмыш - разум. Подобные метафизические абстракции позже встречаются позже в европейской литературе Просвещения и позднего средневековья - у Вольтера, Эразма Роттердамского, Свифта и т.д. Эти четыре субстанции в поэме резонерствуют, полемизируют, терпят поражение, сомневаются и побеждают. Двое из четырех персонажей устраняются, как менее существенные, и остаются двое последних, олицетворяющих Справедливость и Разум.

### ГЕОМЕТРИЯ ДУХА

В "Благодатном знании" утверждается: "Незыблемо прочен трехногий предмет. Все ножки недвижны, качания нет", - а о прямизне говорится: "Все ладное - прямо, прямое - правдиво, // Есть право и лево, добро и разврат, // Где право - там рай, а где лево - там ад!" Там же истолковывается категория зла: это - упрямство, грубость и ложь<sup>24</sup>.

Н. Мехтиев в статье "Место тюркского языка в системе концентрической модели", говоря об иерархии естественных языков по мере удаления от Каабы (имеющей статус центра в мусульманском мире), отмечает следующие различия между арабо-персами и тюрками: "Узоры, волнистые линии, геометрически плавные, повторяющие растительный орнамент в нарративном пространстве арабо-персидской поэзии, как "эйдетический" эквивалент средневековых поэтических конструкций - и простая геометрия, симметрия ковра у тюрков... Не утонченность, а скорее природность, ритм и энергия которой приводится в движение эпическими чувствами"<sup>25</sup>. Фараби, тюрк, писавший на фарси, относит поэзию тюрков и бедуинов к периферии, к неофициальной культуре. Тюркская поэзия навсегда осталась верной архаике в том ее качестве, которое касается особой сращенности с предметным миром.

"Арабский язык - язык красноречия, персидский - язык остроумия, а тюркский - правдивый"<sup>26</sup>. У Фараби, в "Социально-этических трактатах" Хогарта, в "Анализе красоты" (Л., 1987) - повсюду "Хомо Хуманус" противопоставляется "Хомо Барбарус". Основой для такого противопоставления является все тот же тюркский (ранее - аристотелевский) идеал прямизны, связанный напрямую с геометрией духа. Он относится к идее совершенства не только как к цели, но и как к "средству" ее достижения, ибо справедливость - это путь к богатству и власти:

Двуличным не верь...  
 Все слушай, а верить словам не спеши.  
 Храни понадежнее тайны души.  
 Будь добрым и печься о суетном брось.  
 Кто добр, того и богатство найдет.  
 Кривому дереву суждено стать дровами.  
 Будь прям, как стрела.

В "Благодатном знании" говорится также о взаимозависимости и "разногласиях" между душой и телом:

Когда голова, словно лебедь, бела,  
 Да будет душа, словно лебедь, светла.  
 Чей стан, прежде стройный, совсем стал кривой,  
 Пришло ему время прямым быть душой.  
 Болезнь - лишь расплата за вины души...  
 Грани "счастливого сознания"

В древнетюркской философии порой можно наблюдать прямые совпадения с Пушкиным (ср. его слова "На свете счастья нет, а есть покой и воля"):

Где волен народ, бедам сгннуть дано,  
 Там волки и овцы живут заодно.  
 Все блага обретший найдет и благое?  
 Вознесшийся рухнет, поднимется падший,  
 Померкнет сиявший, воскреснет уставший...  
 О, было бы счастье стократ благодатно  
 Без горькой причуды - уйти безвозвратно.  
 (Юсуф Баласагуни. "Благодатное знание")

Здесь пора привести совершенно идентичные по смыслу карачаево-балкарские пословицы: "Барды - деп да кзууанма, жокьду - деп да жилияма" ("Есть - не радуйся, нету - не плачь", "Не радуйся, что ты наверху, не селуй, что внизу", "Приходя - не радуйся, уходя - не грусти"); "Вознесшиеся - падут, упавшие - встанут"; "Богатство придет и уйдет, счастье с добродетелью - рядом". Этический рационализм первого литературного памятника, по-видимому, вобрал в себя многие народные поговорки-императивы, к тому времени уже бытовавшие в тюркской языковой среде: "Будь умерен", "Не завидуй", "Будь ровен с друзьями", "Будь улыбчив со старшими".

Храни беспристрастными взор свой и речь.  
 Ты должен умом все порывы пресечь.  
 Глаза заглядятся - душа пристрастится.

## Душа пристрастится - уж ей не смириться.

Оппозиционность категорий этики в "Кутадгу билиг" подчинена их системности. Счастье, могущество, власть и покой, составляя вместе как бы осевую категорию счастья, отождествленную автором с "благодатным знанием", далее не разлагаются: ведь дальнейшее разложение привело бы к атомарности, распаду. Сила и гармония тюркского космоса в том, что он сочетает идею священной власти с волей, понимаемой как свобода. Вспомним пушкинские "Подражания корану", славящие гармонию мира, сотворенного и одушевленного Единым Разумом.

Счастье у тюрка - волевая категория, лишенная фатализма. В этом состоит отличие тюркского мировосприятия от мировосприятия буддизма, отрицающего божественную единую волю и утверждающего приход к "нирване" путем созерцания как акт индивидуальный, и христианства, призывающего отречься от себя во имя бога. В тюркской же системе ценностей уместнее звучат такие императивы: "Расчетливым надо быть, твердым и властным... Всем верь, но надежно себя стереги". Тюркская этика утверждает: "Ведь жизнь твоя - дар, и нет дара ценней".

У тюрков легко сочетаются такие несоединимые, полярно разведенные в (условно говоря) европейской морали понятия, как "высокое" и "низкое". Такая максима, как "умереть без страха, когда того потребуют обстоятельства", не противоречит для тюрка привязанности к жизни, пониманию ее огромной ценности на уровне инстинкта. Терпение сочетается с чувством собственного достоинства, распространяемым и на личность, и на род, племя. Расчетливость сочетается с добротой... "Китайское недоверие" древних "Яс" и "Уложений" не служит помехой самоотвержению во имя долга - перед собой, перед "другим" ("биреу") или перед народом. В тюркской этике нет и "готически" контрастного, абсолютизированного подхода ни к жизни и смерти, ни к долгожительству. Нравственная ось, находясь у центра "колеса", не допускает сильных отклонений и крайностей.

Родные бывают полезны родным,  
А польза нужна всем людям земным.  
Все доброе - то, что полезно народу,  
А польза - всегда человеку в угоду.

(Юсуф Баласагуни. "Благодатное знание")

Впрочем, народ здесь понимается в пределах средневекового племени, а не в современном расширенном смысле. "Другой" народ - чужой. Для своей страны - "калям", для другой - власть меч...

Тюрки не знали отречения от себя как чисто духовной цели. Естественное счастье у них совместимо с довольством, богатством, властью. Покой (рахатлык) и воля взаимообусловлены, как в развитой философии, свободной

от тотального религиозного мифа. Мораль тюрка рациональна: "Тебя долговечнее имя твое. Чем праведней имя, тем слаще жить". Эти строки прямо указывают на то, что добро выгодно. Не утверждая равенства во Христе или в другой абсолютной идее, признавая реальное неравенство, тюркская этика предлагает творить добро (с целью достичь собственной благодати) по отношению к беднякам, ремесленникам, торговцам, принцам и "даже жене".

С понятием счастья материального у тюрков легко уживается счастье, заключающееся в неукоснительном добре, лишенном сомнений, раскаяния и хулы. Это уже скорее дар духовный, а не материальный, не конечная награда, как в языческих гимнах, испрашивающих благо, удачу и изобилие. Оно дается только за слепую веру, всегда оставаясь призрачным, ускользающим:

Будь добрым, а в счастье не веруй нимало:  
Что нынче на месте, то завтра пропало...  
Обласканный счастьем! Ты вечно с удачей  
Жить хочешь? Твори лучше благо, незрячий...

Доброта человека согласно этике тюрков определяется тремя слагаемыми: опытом; тем, что дано с рождения ("Во чреве назначен нам образ"); выбранным образцом для подражания - учителем.

А вот что Юсуф Баласагуни говорит о разуме:

Кто мудр, тот избегнет болезней и бед.  
Красны речи словом, а люди - речами,  
Красны люди ликом, а лики - очами.  
По разуму только почет и доверье;  
Неважно, где сесть - во главе ли, в преддверье.  
Ученье и знание - что пути для ног.  
О, знающий, гнев из души изгони!  
Разумный! Не гневайся, честь сохрани!

Отсюда следует, что знание для тюрка - ценность не абсолютная, а прикладная, что, между прочим, полностью совпадает с постулатами ислама: "Знание терпит ущерб, когда его забывают, но вовсе теряется, когда его общают недостойным" (Имам Газали, из хадисов). "Придет то время, когда ученые... сделаются людьми, худшими из всех живущих на земле".

Мудрость полагает границы даже познанию. Надо сказать, что критическое отношение к разуму свойственно и европейской мысли: "Мудрость - это просто максимально рафинированная глупость" (Б. Рассел); "Осел-философ не может ни нести, ни бросить" (Ф. Ницше). Такое обесценивание мудрости интеллектуалами совпадает с изначальной установкой варваров на экономию и цслесообразность. Н.С. Трубецкой отмечает педантически сим-

метричную систему, рудиментарный схематизм (в языке, музыке, поэзии) в алтайском, якутском и чувашском язычестве. Их обычное право (основа родового строя) также поражает ясной схематичностью небогатого и рудиментарного материала. Еще Аристотель обосновал в своих трудах рационалистическую геометрию ментального пространства, взятую затем тюрками за основу теории философии в комментариях Аль Фараби: "Нравственно хороший человек четырехуголен". Тюркский мир вообще с легкостью воспринимал различные философские и религиозные системы: "Тюрки заимствовали готовое духовное творчество: семитский ислам и несторианское христианство, монголы - индийский буддизм, хазары - иудаизм, уйгуры - манихейство и буддизм"<sup>27</sup>.

В пользу схематизма и рационализма тюрков говорят и принципы организации речи, сингармонизм, то есть акустическая инерция, позволяющая организовать в пределах слова не только гласные (переднеязычные и заднеязычные), но и согласные (в одном ряду - к, г, л, а в другом - д, б, дж, з, ж).

Эта скрупулезная, математически стройная эвфоническая гармония с особенным тщанием соблюдается в современной Турции, где язык является объектом постоянного упорядочивания и государственной заботы. Турецкий сингармонизм не затрагивает только заимствованные слова, и это благозвучие придает речи особый вокализм. Турецкое речевое "бельканто" интонационно отличается от кипчакской речи. Интонация обычно связана со смыслом: гнев, возмущение, испуг, вопрос... Здесь же фраза подобна музыкальной партии, - ровная вначале, она поднимается перед завершением. Звуковой сингармонизм совпадает со смысловым и синтаксическим единством, придавая речи, особенно поэтической, некую "дарованность", убедительность и запоминаемость, подобные тем, что уже как прием были возведены в канон европейскими и русскими символистами. В семи-, восьми-, одиннадцати двенадцатисложниках грамматической и синтаксической параллелизмы увязаны со смысловой тавтологией.

Н. С. Трубецкой говорит о "подсознательной системе" туранцев, в основе которой лежат душевная ясность и спокойствие: "Система ушла в подсознание. Нет разлада между мыслью и внешней действительностью, между догматом и бытом. Поступки, поведение и быт составляют монолит... Самодовление "Я"... Пониженная психическая активность. Но если даже психическая активность... возникает, то она творчески регулируется и направляется теми же подсознательными устоями"<sup>28</sup>. Не случаен в этом смысле у современного карачаевского прозаика Мусы Батчаева устойчивый образ "колея предков" - он осознается как подсознательная константа этики карачаевцев, а в творчестве ногайского прозаика Исы Капаева - образ распада Великой степи ("стекло, расколотое на шестнадцать частей), возникший из ощущения описанного выше монолита в "идеальном прошлом". "В целом социальные и культурные ценности людей туранского психологического типа положительны, туранская психика сообщает нации культурную устойчи-

вость и силу, утверждает культурно-историческую преемственность и создает условия для экономии национальных сил, благоприятствуя всякому строительству"<sup>29</sup>. Карачаевцы и балкарцы представляют собой "заповедник туранской культуры", ибо для сохранения традиционной культуры условия гор (означающие экономическую стагнацию, то есть уход истории "внутрь") благоприятны. В этих условиях самодовление "Я", будь то на индивидуальном или общинном уровне, предоставляет духовные и этические преимущества. чреватые, впрочем, духовной ксенофобией, закрытостью и жестким контролем из прошлого. Именно последним объясняется присущее каждому балкарцу или карачаевцу чувство меры, кажущееся порой проявлением излишней шепетильности, а на наш взгляд представляющее собой чуть ли не главную составляющую "потенциального центра" личности, коррелирующий с общиной. Эта мера подобна бытовой форме религии, предшествующей монорелигии, заменяющей государство, устраняющей зазор между "Я" и общественным целым, определяющей приоритет "должного" идеально-го над сущим. Мера понимается здесь как нечто данное, как основной фон душевной жизни и поведения, а не как спекулятивная категория.

Набожность балкарцев и карачаевцев превышает набожность арабов, ибо те на современном постиндустриальном этапе уже абстрагировали религию от быта. Харизматическая община заменяет религиозный контроль, вернее, она ему идентична.

Здесь следует привести категории "честь" и "намыс", понимаемые как категорический императив, срабатывающий скорее в общине, нежели на уровне индивидуальном. Человек нравственен, если он в общине, то есть совпадает с ней. Поэт А. Байзуллаев приводит в качестве характерной для менталитета балкарцев и карачаевцев ситуации случай, когда люди один за другим входили в помещение и видели срам, но никто не проговорился, чтобы не унизились все... Налицо не соборность, а сложное "мы" общины, состоящее из индивидуумов.

Очень "по-балкарски" ведет себя и красноармеец из рассказа С. Хочуева, отказавшийся привести смертный приговор в исполнение из-за веры в божий суд.

Человек или нация, не привыкшие к подчинению, не способны к экстремизму, к подавлению других. Патриотизм у балкарцев и карачаевцев не лежит на поверхности. Следует помнить, что эти два этноса - карачаевский и балкарский - оказались на границе религиозной и языковой, а поэтому несут на себе весь комплекс представлений, обретенный на историческом пути в одиночестве. т.е. в условиях анклава, будучи "агентом" иной культуры. Такое одиночество укрепляет интенцию культурного и этнического выживания. Стремиться быть "хорошей нацией" выгодно, это стремление срабатывает инстинктивно, требуя напряженности духовности от каждого члена общины в отдельности. Это особенно рельефно отражается во взгляде "со стороны". в ученых трудах и этнографических заметках ученых-путешествен-

ников, вступающих в контакт с носителями этих культур и отмечавших такие черты, как надежность, честность, отсутствие "отклоняющегося поведения", отсутствие в домах запоров и замков, дружелюбие к гостю и т.д. Все эти черты также проявляется не аффективно, не внешне...

То, что называется реальной этикой, совпадает и в миропонимании варваров-тюрков, и в античной философии эвдемонизма, разумного эгоизма, гедонизма, и в философии современного утилитаризма, задним числом увязывающего социальные добродетели с инстинктами, гражданские добродетели - с эмпирическими позициями удобства, выгоды, целесообразности. Преодоление атомизма морали и расхождения должного и сущего сверхрационализмом, соединением разума и чувства остается только желаемым пределом, который уже недостижим моральным прогрессом.

В силу суровости природы и образа жизни карачаево-балкарское этическое сознание (на материале как фольклорной лиро-эпики, историко-героических песен, так и литературной поэзии - Кязима Мечиева, Исмаила Семёнова, Кайсына Кулиева, Ибрагима Бабаева, Магомета Мокаева и других) является стоическим. Покориться судьбе (къадар) означает противостоять ей, проявить стойкость, непоколебимость, возвысить силу "внутреннего человека", не идентифицируя свою нравственную сущность с событийной, предметной стороной события, а, напротив, изымая ее из сферы необходимости, замыкая в себе, не связывая счастье ни с чем, кроме добродетели. "Счастье" для балкарца тождественно "намысу" (добродетели), и это четко выражено в пословице: "Намыс болмагъан жерде насып да болмаз" ("Счастье не живет там, где нет несчастья").

Добродетель стойков предполагает невозмутимость. Надо невозмутимо принимать любой поворот жизненных событий. Если человек ничего не может сделать с судьбой, то и судьба не должна ничего сделать с его нравственной сущностью. В человеке всегда достаточно силы, чтобы гордо и с достоинством принять свою участь, а если того требует добродетель, то и бесстрашно уйти из жизни.

"Возьми себе мое терпение, дерево на утес. Дай мне взамен терпение, не ведающее о себе", - так звучат стихи японского поэта Такамы.

С этими словами вполне сопоставимы слова К. Кулиева:

Терпи, как порох, спрятанный в земле,  
Терпи, как пуля, сжатая в стволе,  
Как терпит боль от топора чинара,  
Как терпит камень молота удары.

Восточная метафизическая категория терпения, воспринятая исламом как бы вослед за народным опытом и усиленная им до покорности и смирения как религиозной ценности, необходимой для веры вообще (ибо то же мы видим и в христианстве), первородна для горца как условие самосозидания

особого типа человека, пригодного для жизни в роду, общине, в трудностях и лишениях.

\* \* \*

"Иги сёз" (хорошее слово) у карачаевцев и балкарцев в поэзии имеет эквивалентом хлеб (примером могут послужить стихи и даже названия сборников: например, "Хлеб и роза"). У карачаевского поэта-рапсода Исмаила Семенова, половина стихов и поэм которого "ушла в народ", встречается много восточных терминов-категорий, которые бытовали в 30-е годы более свободно. То же самое мы наблюдаем у основоположника балкарской поэзии Кязима Мечиева, у Саида Шахмурзаева или у первых карачаевских поэтов, возросших на мусульманской классике - Азрета Уртенова, Иссы Каракетова.

В карачаево-балкарском языке эти категории обозначаются такими словами, как "анг", "акыл" - синонимами мудрости. "Акъыл - джан эритир" ("Ум - душу растопит"), "Акъыл - джанга азыкъ" ("Ум - пища души"). "Слово" ("сёз") у Исмаила Семенова синонимично "Разуму": "Слово - стрела, попавшая в Камень", "Слово - опора человека", "заступник бедного", "спутник идущего", "подавание" и т.д.

Очевидно, что предфилософия "бесписьменных, слабо стратифицированных обществ"<sup>30</sup> совпадает в своих категориях и понятиях с греческими стоиками, киниками, эклектиками, которые относились к философии не как к теории, а как к способу достижения нравственного идеала и счастья. Параллельны варварским и их рассуждения о "телесности" всего сущего, о "моральном прогрессе" и его приоритете над материальными потребностями людей. Солидаристские формы распределения и труда в общине, в античном полисе гармонизировали отношения людей на ранней стадии развития общества, а затем и в период их обращения к монорелигиям - исламу, христианству.

В отличие от фольклорных, авторские гномы греческих "семи мудрецов" совпадают с этикой древних тюрков, изложенной в их древних письменных памятниках - "надписях", в дервишеской поэзии, в пословицах, поговорках и сентенциях. Приведем наиболее известные, приписываемые одному из "семи мудрецов" - Соломону: "Мера лучше всего" или "Ничего слишком". Эта гнома является краеугольной именно для тюрков, в ней заключен излюбленный семантический пучок балкарских и карачаевских пословиц.

## ИДЕАЛЬНАЯ И РЕАЛЬНАЯ ЭТИКА

(на материале карачаево-балкарских пословиц)

Из объекта фольклористики пословицы все более становятся объектом культурологического анализа и обобщения. Они рассматриваются как наи-

более экстремальный этнический жанр (Ben-Amos Dan<sup>31</sup>), а сторонники "речевой этнографии" (Arewa Ojo Dandes<sup>32</sup>) - Р.Якобсон и Богатырев - считают пословицы объектом, позволяющим изучать коммуникативные функции, существующие внутри той или иной культуры. В трудах Б. А. Серебренникова, Р. А. Будагова, В. Г. Костомарова пословица рассматривается как объект лингвострановедения - в той мере, в какой она кодирует в себе "картину мира" этнической общности.

Что касается тюркских пословиц, то в региональных исследованиях они все в большей степени становятся объектом изучения народной метафизики. В этом качестве они выступают и в нашем исследовании.

\* \* \*

Афористика карачаевцев и балкарцев часто содержит в себе самооценку: "Хар сёзню кесини орну" ("Каждому слову - свое место"). Слово украшенное, нарядное, но пустое (омакъ, мыстысыз, айбат) подается в пословицах оппозиционно по отношению к слову, насыщенному смыслом. Для последнего используются совершенно другие определения: "сливки слова", "корень слова", "золото слова", "мудрости сундук", "ларец" драгоценного слова. "Слово, сказанное не к месту, к себе же и возвратится": "Слово, вышедшее через (сквозь) затылок..."

Тюркская словесность имеет метакачество, привносимое самим языком, и это сказывается в осознании жанров внутри системы жанров, классификационности внутрижанровой и межжанровой. Так, четверостишия, (чапушки-ийнары) карачаевцев и балкарцев имеют столько жанровых дефиниций в соответствии с содержанием, ситуацией и т.п., что трудно не заподозрить существование здесь некой "заданности" объединяющего языкового разума. То же самое можно сказать и о внутренней "разветвленности" жанров плача, здравий, заклинательных текстов и т.д.<sup>33</sup> Фольклорные фразеологизмы - сокращенные пословицы, клише из сказок, песен, высказывания известных деятелей или рядовых людей, когда "индивидуальное фразеотворчество тут же превращается в массовое из-за малости и коммуникабельности коллектива" (в данном случае, карачаево-балкарского) - много говорят о характере народа, поскольку массовая воспроизводимость афоризмов делает их языковыми.

В поговорках, по сравнению с пословицами, ментальность народа выражается еще более явно, так как они непосредственно включаются в речевой поток. В них меньше общего, интернационального, поскольку в них важнее "как", а не "что" именно сказано. "Феноменология духа" преобладает над унифицирующим мышлением социальным слоем. Семантика прототипа афоризма неравна его номинативной функции. Афоризм и фразеологизм содержат абстрактную типовую ситуацию, очищенную от мелких характеристик. Надо отметить, однако, что директивные, кумулятивные функции поговор-

ки иногда нарушаются в силу противоположности суждений, существующих в одном и том же афористическом пространстве. При этом в карачаево-балкарской речи нет субкультурных диалектов, она отражает не культуру различных социальных групп, а народный код в его целостности.

Правда, рассматривая некоторые афоризмы более позднего происхождения, когда социум проникает в традиционную общенародную культуру в виде инноваций, паллиативов, характерных для периодов переходных социальных эпох (революций, смен религиозных представлений), уже можно говорить о разности "социодиалектов" даже внутри единого языка. Так, у карачаевцев имеется гораздо больше атеистических пословиц, что вызвано большей революционизацией мышления у групп социума, поддерживающих смену строя. В то же время следует отметить, что у карачаевцев наблюдалось и полярное явление - большая степень пореформенного расслоения, религиозного отходничества, махаджирства в страны Среднего и Ближнего Востока (порой целыми селениями, особенно возникшими из безземельных в пореформенный период<sup>34</sup>). Кроме того, пословичный фонд в Карачае циркулировал значительно интенсивнее благодаря отсутствию изоляции, разделенности по ущельям, какие существовали в балкарском этносе. Поэтому и пословицы карачаевцев более "историчны", более соотнесены с конкретной историей. В массе своей это классовые, сословные пословицы, в которых и межсословная ненависть, и пиетет перед своим сословием выражены более интенсивно, чем в балкарских.

Реализация "советского" мифа тоже коснулась народного красноречия у карачаевцев более ощутимо. В этом отношении достаточно показательны приводимые в сборнике Солтана Алиева "Карачай нарт сёзле" (Черкесск, 1963 г.) пословицы о Москве: "Москва - хурлукну уясы" ("Москва - цитадель райского /неземного/ счастья"), "Мать восемнадцати близнецов", "Кремневый камень равенства" и т.п. Наряду с пословицами, панегирически утверждающими новую жизнь, имеется множество пословиц антимульских и атеистических, подвергающих сомнению основы религиозного учения, например: "Мени бу дуняда жашат ансы, жаннет кимни болса да болсун" ("Мне дай /господи/ на этой земле прожить, а рай отдай другому").

У балкарцев же этот революционный "просвет миров" заполнился более нейтрально. Пословицей стала крылатая поэтическая формула Кязима Мечиева, первого поэта Балкарии: "Оу, большевик, шау кадетле, Къайдан чыкды бу адетле" ("Что большевики, что кадеты"), в который использован тавтологический прием проклятья (оу-шау) - "Сгнули бы (пропали пропадом)" или "что те, что эти". Это неперебиваемое изречение может быть объяснено только близко по смыслу, ибо представляет собой некий "сгусток" языка, выразимый, как и большинство проклятий, только средствами самого этого языка.

Умар Алиев в этнокультурном очерке "Карачай"<sup>35</sup> говорит о коренных изменениях самого менталитета, привнесенных извне в связи с социально-по-

литизирующими факторами (гражданская война и революция, участие в доблестной армии, деникинская культура, бюрократическая этика), вмешавшимися в сознание, за которыми последовала бериевская атмосфера доносов (что отражено в поэтических сетованиях Кязима Мечиева и Исмаила Семенова) и которым предшествовало нивелирующее воздействие исламской ортодоксии, с одной стороны, и колониальной культурной политики царизма, с другой. Все эти воздействия неизбежно вели к эклектике менталитета, и это можно проиллюстрировать тем фактом, что языческая ересь долго соседствовала у карачаевцев с религией: "Чем стесненно лежать в раю, лучше разостлать бурку во всю длину и улечься в аду"; "Чем с худым (плохим) человеком по соседству быть в раю, лучше с хорошим быть в аду"; "Не узнав ада, не узнаешь и рая" (из сборника пословиц Султана Алиева).

Всякая более древняя стадия развития языка является более прозрачной, чем стадия новейшая, ибо в ней присутствует дух, подчиняющийся жидкой речи, подсознательным схематическим законам (архетипы К. Юнга и М. Элиаде, "ментальные структуры" К. Леви-Стросса, учение о культуре Пайка).

Чаликова (в послесловии к М. Элиаде) пишет о "фольклоре примитивов" как о способе познания, принципиально новом для картезианского человека<sup>36</sup>, характеризующимся принципом множественности, ощущением тайной связи всех элементов бытия, склонностью к многозначности, пристрастием к двусмысленности и свободой от моральной поляризации мира. Миф-ритуал не что иное, как средство технологии для систематизации первобытного мышления. М. Лугас, О. М. Фрейденберг, К. Леви-Стросс сходятся в определении мифа, точнее, его задачи, понимаемой как создание логической модели для преодоления противоречий действительности. Миф освобождает от "ужаса истории". Трансгисторические, метаисторические, эсхатологические, астральные теории служат "оправданию" историю. Постгегелевская же концепция преобразует исторические формы мифа в то, что в современном языкознании породило понятие "внутренней формы".

Опорные слова фразеологизмов всегда выражают "вторую сущность" вещей, как бы прошедших логическую обработку и составивших уже "класс понятий". Так, "мангылай" ("лоб") служит представлением свойств человека (например, "ачыкъ мангылай" - "приветливый"); "онг бармакъ" ("правый палец") олицетворяет труд человека. В этом же ряду стоят такие слова, как "сау" ("здоровый"), "сан" ("части тела"), "сют" ("молоко"), "сюек" ("кость"), "сырт" ("спина"). "сууукъ" ("холод"), "суу" ("вода"), "эт" ("плоть"), "туз" ("соль"), "тил" ("язык"), "сёз" ("слово"), "от" ("огонь") и т.д.

Вспомним здесь мысль А.А. Потебни о "бывшем тексте", "сгущенном" в словесной форме, который теплится во внутренней форме слова.<sup>37</sup>

Фразеологический словарь, составленный учителем балкарского языка З. Жарашуевой<sup>38</sup>, представляет собой почти готовый словарь метафизических

категорий, расположенных в алфавитном порядке. Этот алфавит совпадает с алфавитом карачаево-балкарской и - шире - тюркской этики. Опорные слова-категории реконструируют мифологические архетипы первобытного мышления, пантеистические представления первобытного человека в их взаимосвязи и в их отношении к человеку как "мере всех вещей".

Здесь и части человеческого тела, и предметы из мира природы, и отвле-ченные, но одухотворенные человеком сущности - такие, как "тил" (язык), "от" (огонь), "таш" (камень), "туз" (соль) и так далее.

В восточной этике краеугольным камнем служит не философия, а обы-денное моральное сознание, номинативная модель морального поведения.

В восточной и античной этике совпадают четыре добродетели: мужество, умеренность, мудрость и справедливость.<sup>39</sup> Свобода воли понимается как "божественная воля", то есть религиозно-идеалистически. Этический раци-онализм является благоприобретением, результатом деятельности. Нравст-венная жизнь общества протекает на двух уровнях: на идеальном, соответ-ствующем всем требованиям этики, и реальном, где располагается этос - фактическое бытие межчеловеческих отношений с их многообразием и, как правило, эгоистически ориентированными нравами. Противоречивость по-словичных высказываний внутри одного пословичного корпуса объясняется тем, что многие пословицы основываются не на обобщениях, а на конкрет-ных практических ситуациях, то есть не прошли рефлексивную обработку, не перешли на уровень идеального.

Над реальным уровнем этики "возвышается царство абстрактного добра, критерий и программа деятельности индивидов"<sup>40</sup>. Между тем "удвоение нравственной жизни становится ее раздвоением, принимает форму антите-зы должного и сущего и служит выработке единого ценностного языка на основе моральных стандартов господствующего класса"<sup>41</sup>. Если античная эс-тетика утверждала нравственный суверенитет личности, отрицая всеобщее содержание морали, а средневековые - всеобщность морали вне историчес-ких и личностных проявлений, то в доклассовом (общинном) обществе, мо-дель которого парадигматична для "варварских" культур, превалирует един-ство интересов кровнородственного коллектива.

Аристотель утверждал, что добродетели "состоят в обладании серединой - то есть они и самостоятельны, и зависят от нас. Добродетель - особое со-стояние, склад души". Как и "эйдосы", добродетели рассматриваются в ка-честве перманентной категории.

Аристотель выделял такие нравственные добродетели, как мужество, бла-гообразие, щедрость, великолепие, величавость, ровность, правдивость, справедливость, дружелюбие, любезность<sup>42</sup>.

Как видим, в разряд добродетели возводится именно мужество, а не про-сто смелость, ибо мужество предполагает меру в проявлениях гнева, жажды мести или самонадеянности.

Крайняя смелость или ее отсутствию одинаково плохи - порицаются и тру-

сость, и безумная отвага.

Стыд осуществляет произвольный контроль над механически добродетельным поведением.

Полисные, общественные (общинные) добродетели - справедливость, дружелюбие. Дружба сама по себе - бескорыстное, но и приятное занятие: "и другом бывают, в первую очередь, самому себе"<sup>43</sup>. Не совпадение ли это с гномой из "Яс" Чингисхана о земле под своими стопами или с балкарской пословицей о копне для себя и стоге для народа?

"Все вещи являются проявлениями имен бога, но только человек, будучи отражением Именуемого (т.е. Бога), включает в себя все имена" (Низами).

В. Е. Бертельс, исследуя мир поэзии Низами, устанавливает наличие сходства между анатомическими и метафизическими категориями, перенесение очертаний тела Человека на Вселенную, присущее суфийским и мифологическим текстам (исламскому мышлению)<sup>44</sup>. Такие понятия, как "кость" ("сюек"), "живот" ("къарын"), "баш" ("голова"), "бет" ("лицо"), "стать" ("агъач"), "спина" ("аркъа"), "плоть" ("эт"), содержат в себе и обобщающий "ореол" смысла, тождественный человеку в его целостности, и обозначение его части, репрезентирующей, заменяющей его целостность (метонимия).

Термины-антропонимы - это образы, репрезентирующие отвлеченные понятия и реализующие стадию конструктивно-созидательную для этического и художественного развития<sup>45</sup>.

"Суу" ("вода") репрезентирует и пространство, и время, это категория текучести и безбрежности, получившая метафизическую обработку еще в античности.

"Сууукъ" ("холод") замещает собой стихию хаоса, враждебную человеку.

Понятие, категория и первобытная память о нем как бы синхронны. Образная экспликация представления в абстрактно-логическую единицу мышления только расширяет смысловое поле, удерживает понятие от разброса, моделирует его, кодируя в человеческом теле или организме с его анатомией и физиологией. "Жизненная сила" ассоциируется с "желчью"; "спина", "рука", "голова", "живот", "печень", "глаза" являют собой не предметы, но концепты: они ценностно окрашены. Освоение логических связей происходит на основе одушевленности и в то же время предметности. Каждая часть тела человека включена в системное целое (подобное организму человека). Части тела могут представлять целое, и поэтому обозначаемые ими категории так многообразны. Насколько полифункционален организм, настолько же он полисемантичен при наложении на нравственные понятия.

"Бет" ("лицо") представляет собой это уже не столько физическую субстанцию, сколько духовную, близкую к европейскому понятию чести, пусть не столь знаково-символическую, но вполне конкретно обретаемую в различных жизненных ситуациях - войны, жизни, смерти и бытия вообще.

В то же время "бет" репрезентирует стыд - категорию, в связи с внедренностью в сознание имеющую множество словесных обозначений-синонимов.

мов: "уят", "ийменнген", "айып" и т.д.

\* \* \*

Простое здравомыслие, то есть окказиональная этика, этика выживания - это этика еще неосознанная. Для бесписьменного общества она означала лишь как бы сообщение одного человека другому в пределах той или иной системы коммуникации.

Снижение этики наблюдается уже в образах "младших" богатырей эпоса "Нарты" (Ширлан, Негер, Казанчик, Карашауай). Фамильяризирующая роль смеха, отказ от "отдаленного" образа прошлого, от дистанции, грубый контакт - вот черты позднего эпоса балкарских прасмеховых песенных форм- "Голлу", "Джёрме", "Гылджа", "Алаша", "Шауурдатны кьалагъа" и др.

"Вторичный фольклор" - острые смешные рассказы, анекдоты, представляющие собой переложения восточных антимульских рассказов о Ходже Насреддине, устные новеллы о приключениях Джабаги Казанок и Сары Асланбека, бытующие и у балкарцев, и у карачаевцев, - это факт скорее анонимного индивидуального творчества, связанного обычно с реально существующими историческими лицами или событиями. Сюда же относятся и рассказы о жизни и поэтических состязаниях народных певцов-импровизаторов (балкарца Исмаила Эттеева, карачаевцев Аппы Джанибекова, Каспота Кочкарова), напоминающие дервишские притчи об анатолийском Насреддине, Бекташи и учениках его ордена или о среднеазиатском поэте и философе Ахмеде Ясави и его учениках, распространяющих его учение. Но у балкарцев и карачаевцев отсутствует религиозная назидательность, преобладает смех социальный, в котором мера зла определяется реальной действительностью, как бы преодоленной народным пониманием и оценкой, ибо абсолютное отрицание (как в социальных песнях у осетин) выводило бы их за пределы традиции. Народ лишь актуализирует тот или иной смысл, стремясь не к "голому" отрицанию, а к восстановлению в смехе баланса добра и зла. Слово "аман" ("плохой") почти табуируется, не упоминается. По сравнению с турками у карачаевцев и балкарцев очень слабо развит жанр кьаргъыш (проклятия).

В отличие от народов с письменной литературной традицией, тюркское искусство максимы, парадокса, сентенции никак не связано с различными этапами художественного сознания. На Востоке устные зрелые формы парадокса, гиперболы, словесной и мыслительной игры приравнены к литературе. Такие жанры европейской гномики, как "состояния", "опыты", "максимы" (Монтень, Лабрюйер, Ларошфуко), основанные на рефлексивной обработанной мысли, преодолевающей самоочевидность и рождающей новый смысл, - эти жанры существуют в устном пословичном фонде тюркских народов.

В. А. Гордлевский, рассуждая об истории османской пословицы, пишет:

“Пословицы - голос народов, заглушенный образованием (письменностью, культурой). Ореол неприкосновенности... прокрадывается в письменную прозу и поэзию. Евангелие жизни, ее собственный ритм подменяется ложно классическими стихами. Консерватизм своих убеждений, впитанный с молоком матери... турки [выражают] философией в картинках жизни. Грань между мировоззрением турка и народной мудростью - зарождение эпической поэзии. “Аталар сёзю” - неприкосновенное драгоценное наследие предков, не входящее в Коран, но бок о бок с ним распространяющееся “зерцало жизни”, в котором живы “слова предков”. Профессиональная школа у османцев, слегка затронутых культурой, - это игры, традиционные дружеские собрания, посиделки, состязания в медресе, на которых составляют пословицы с заданной начальной буквой, и поэтому при составлении сборников соблюдается алфавитный принцип, который мешает их классификации по смыслу. В них отражается национальная, старая пора жизни народа (среднеазиатская), - как смотрел турок на других.... У османцев - царское величие, у грузин - красота, у франков - ум. И это - при существовании другого имиджа: “турок не может быть человеком. Турок - насильник”<sup>46</sup>.

## ПОСЛОВИЦЫ ВОСТОКА

В сборнике “Мудрость народов Востока”<sup>47</sup>, вышедшем в Москве в 1996 году, наряду с пословицами ныне существующих народов приведены пословицы доисторических, ныне реликтовых протоэтносов - ассирийцев, шумер, вавилонян, а также тех, кто начал культурное летоисчисление с древности более обозримой - армян, японцев, татов и т.д. Такой обширный во времени материал дает подтверждение нашему тезису о степени рефлексивности пословиц в зависимости от древности культурного слоя. Почти все пословицы из доисторического пословичного фонда по многозначности и сформулированности истины в них относятся к “суперпословицам”, содержащим полноту фиксированной книжной мудрости. И настолько же современные, то есть обращены к нашему сегодняшнему восприятию.

У каждого народа, по нашему мнению, есть свой пословичный “сверхтекст”, то есть универсальный текст, национально окрашенный и отличный от всех других. Каждый народ располагает своей логикой, своим представлением об истине, своим набором ценностей, картой понятий, бестиарием (зверинцем) и набором предметов обихода и географических понятий. В силу этого каждый народ обладает своим собственным сводом пословиц. Тем более удивительна синонимичность пословиц “далеких” народов и непохожесть пословиц народов “ближних”.

Так, приоритет общины, коллектива (которому приносится в жертву бытие “Я”) заявлен в пословицах чеченцев и абхазов, тягости индивидуального выживания (изгнанничества, кочевья) отражены в пословицах армян, карачаево-балкарцев и китайцев - казалось бы, носителей державной психо-

логии ("китайское недоверие"). Идеал осторожности, безопасности сформулирован в пословицах бедуинов, которые, между тем, владели огромной частью суши. Мудрость татских пословиц глубока и прозрачна, а звучание пословиц азербайджанцев - казалось бы, мирных торговцев, живущих более духовной горизонталью, нежели вертикалью - совершенно парадоксально: "Будь слугой совести и хозяином воли", "Лев боится только муравья". "Культура молчания" у японцев ("Знающий не говорит, говорящий не знает") в точности воспроизводится в пословице балкарцев и карачаевцев: "Билмейме деген минг палахдан кьутулур" ("Молчащий избегнет тысячи бед").

Шумерская пословица "Попался ты мне, бык" отбрасывает нас на тысячелетия назад, возвращая внутреннее состояние Человека дологической, догероической древности, возвращает масштаб Человека, по своей крупности и наивности равного природе.

Приводимые Х. Х. Малкондуевым (см.: Малкондуев Х. Х. Обрядово-мифологическая поэзия балкарцев и карачаевцев. Нальчик: Эль-Фа, 1996.) тексты - "Песня идущих на зубра", "Песня охотников на быка" - являются как бы дериватом этого краткого афоризма.

Ассирийцы, весь быт которых ушел в историю, могут позволить себе историческую иронию: "Ассирийцы разрушили кровлю своих отцов, чтобы не сгребать снег с крыши", - с которой соседствует торжественный пантеизм: "Бог смотрит на высокие горы и дарует им вечные снега", "Говори правду, а там пусть хоть небо провалится" (последняя пословица перекликается с тюркской: "Искренность доходит до неба"). И рядом с этим - вполне современное высказывание о старости: "Старуху мушкетями не испугаешь".

### **Пословицы о труде**

В аксиологии балкарцев и карачаевцев труд представляет собой ценность, причинно-следственно и нравственно связанную с другими результирующими ценностями, что объясняется трудностью вхождения в горы, укрепляющей и дух, и тело одновременно. Труд - это "мать счастья", кладезь богатства, основа уважения к человеку, закалка воли, поскольку требует интенции, активного действия: "Шатающийся зуб выпадает, начатое дело заканчивается", "В неначатой работе змея лежит", "Работающему - джерме, праздному - ничего", "Законченная работа - как чей-то подарок". В местах проживания балкарцев поражают следы бурной хозяйственно-культурной деятельности, несоизмеримые с нынешним элегическим запустением (следы эти относятся ко временам, предшествующим опустошительным набегам иноземцев-ордынцев и монгол, эпидемиям, селям и другим тектоническим сдвигам природы и истории).

Следы сизифова труда горца-земледельца, орошавшего и удобрявшего свои посеы по желобам и ирригационным протокам, укреплявшего склоны и профиль горы, остались лишь в каменных россыпях, повторяющих аб-

рис культурных строений и участков. а также оборонительных крепостей, склепов и башен, нависающих над пропастью и похожих на ласточкины гнезда. Это одухотворенное окультуривание пространства не могло не вышарить и не укреплять дух, гармонизируя его и придавая ему цель. Вот картинка сенокоса, "утесненная" в пословицу: "В кустарнике не отставай, а в росу не вырывайся вперед". Есть пословицы и о домашнем труде: "Ремень не насытится битьем, а пахта - болтаньем". Трудовые навыки и процессы обособляются в сознании, имеют свой "норов", лад: "Что крюком не достать - ногтем не достанешь" (взбираясь в гору). Труд неизбежен и естественен: "Не ищи работу, она сама тебя найдет"; "Работа сама себя покажет".

### Сабырлыкъ (степенность)

Тюрк боится самоочевидной истины и ищет ее глубже, в парадоксе, в отрицании, в оппозиции; он избегает банальностей, предпочитая голую истину. "Тяжесть", в противовес легкости, пустоте и "воздушности" (в негативном смысле), является почти физической категорией и одной из составляющих суперкатегории "таулулукъ" ("горскость"). "Таулу" - это маркировочное самоназвание балкарцев по местности обитания, отличающей их от других тюрков. Понятие "сабырлыкъ" ("степенность, неторопливость") стоит близко к понятиям "терпение", "тяжесть", - все эти качества особенно ценятся в ситуациях действия и общения, принятия решений, в народной дипломатии и т.д. Отношение к понятию "терпение" явствует из пословиц: "Сабырынга таш байла" ("К терпению камень привяжи"), "Сабырлыкъны тую-сары алтын" ("На дне терпения чистое золото") и др.

Имморализм, равно свойственный всем народам на ранней, доэтической ступени развития (кстати, если верить исследователям античности - Аниксту, Каллистову, - понятие "совесть" у эллинов появилось гораздо позже, в V веке) у тюрков отличается особой прямоотой, он лишен казуистических ответвлений - как на государственном, так и на межличностном уровне. Такая прямоота - "маркировочное" свойство тюрка во всех ментальных зарисовках, как старых, так и современных.

Прямота эта не ведает о себе и достигается без усилий и жертв, - так экономнее и выгоднее для себя. Весьма показательна в этом плане пословица: "Начни с малого, закончи большим", - из которой видно, что добродетель, не подкрепленная делом или возможностью дела, считается нарушением нормы, коллективно осмеиваемым, т.е. антидобродетелью, гораздо более низкой на ранжире, чем само зло. То же отношение выражено и в пословице: "Кенгнге бармагъан жетишимден эсе, кенгнге бармазлыкъ кемчилик игиди" ("Лучше синица в руке...").

Язычники молились злым богам. В иерархии варварских ценностей нет ничего ниже, чем легкость, "пустота", то есть именно то, что заполняет собой отсутствие "тяжести", "полноты" жизни: "Пустой бурдюк больше гремит": "Как мельница, впусую крутящаяся"; "Къургъакъ махтанчакъ" ("пустой

хвастун”), ”Къургъакъ омакълыкъ” (”шегольство” - о чересчур украшенном и невыполнимом слове, излишне нарядной одежде, напыщенной речи).

### Пословицы о знании

Прежде всего еще раз вспомним слова из хадисов: ”Знание терпит ущерб, когда его забывают, но оно вовсе теряется, когда его сообщают недостойным”; ”Близко то время, когда... ученые сделаются людьми, худшими из всех живущих”.

А. Шеллинг не менее скептичен в этом отношении: ”Зло - не от бога, а от Разума, от вечных истин”<sup>48</sup>. Вторит этому и Ф. Ницше: ”Древо Знаний не есть древо жизни”; ”Да будет знание, да погибнет жизнь”; ”Состояние рефлексии - противоестественно”. В этом же ряду стоят и французские афоризмы и обороты: ”Истина приносит в мире меньше блага, чем ее видимость - зла”; ”Ученое незнание”. В рамки этого скептицизма укладывается и балкарская пословица: ”Акъыллыдан тели зауукъ” (”Дурак счастливее мудрого”).

К. Леонтьев писал, что в основе ”варварского” знания лежит ”не сухая теория, не абстрактная догма, но свободное, чутко подвижное сознание, основанное на здравомыслии, внесистемном и творческом... Это - дар не научной, но самочинной, практической диалектики”.

Вот еще свидетельство в пользу варваров, логически и наглядно связывающее воедино различные категории и очень важное для нашего рассуждения о естественной самодетерминации варвара. О вреде идеи, вернее, ”идеологии”, пишет в своих работах Р. Штейнер, говоря о дихотомии Запад-Восток. ”Все, что подступает к нашим чувствам и связанному с ними рассудку, это майя, это величайшая иллюзия. И единственная реальность - то, что поднимается в душе. Духовно-душевное, к которому в конце концов приходит человек, это и есть реальность. То же, что предлагается чувствам, это ”майя”, это идеология”<sup>49</sup>.

На Востоке понятие ”ученый” часто выражается как суженное значение более общих понятий, существующих в культуре: ”эфенди”, ”фатих” (турецк.), ”айдын” (”просветляющий”). Отдельного понятия не существовало, если не считать более узкого понятия, обозначавшегося словом ”алим” (”ученый”), которое иногда употребляется в оппозиции к слову ”адам” (”человек”).

Приведем карачаево-балкарские пословицы о знании.

Пословицы с негативным отношением к знанию:

1. ”Ёмюрюнде бир жангыз китап окъугъан адам бла ёчешгенден кыйыын зат жокъду” (”Нет ничего труднее, чем спорить с человеком, прочитавшим одну-единственную книгу”. Ср. русской фразеологизм: ”Всего опасней полужнания”).

2. ”Акъылмандан тели зауукъ” (”Дурак счастливее мудреца”).

3. ”Билмеймс деген минг палахдан къутулур” (”Молчащий избавится от

тысячи бед”).

Прямо противоположные пословицы, относящиеся уже к рефлексивной культуре:

4. “Гитчеликде алгъан билим ташха накъыш салгъанчады” (“Знание, полученное в детстве, долговечно, как узор на камне”).

5. “Кёп жашагъандан эсе, кёп кёрген игиди” (“Чем много прожить, лучше много увидеть”).

6. “Илмуну, кимни къапчыгъында тапсанг да, ал” (“Из любого хурджуна знание возьми - пригодится”).

7. “Кюч бирни жыгъар. билим мингни жыгъар” (“Сила - одного одолеет, знание - тысячу одолеет”).

8. “Эс бла акъыл башха” (“Смышленость и ум - не одно и то же”).

Триада “ум, счастье, богатство” именно в такой последовательности понятий создает драматургию карачаево-балкарской притчи (как в “Благодатном знании” Ю. Баласагуни). Приоритет в этой триаде отдается уму, затем идет счастье, а богатство оказывается только на последнем месте. Доказывается эта истина не путем назидательности, но демонстрацией жизненной целесообразности. Нельзя воспользоваться богатством, если не вмешается счастливый случай, предоставив условия и цель для его использования, но и тогда оно может быть потеряно, если не подойти к этому счастью с умом. На языке притчи это реализуется в такой сюжетной схеме: женившись на дочери богача, нельзя воспользоваться даже грудой золота, в которое богатство превратило пашню, если не найти согласие в доме после этой женитьбы, то есть не применить ум.

### **Метафизика карачаево-балкарских пословиц**

Прежде чем приступить к определению базовых категорий “живой” этики карачаевцев и балкарцев, мы хотели бы обратиться к рабочему понятию, наиболее близкому к задаче нашего исследования. Эти категории выражены в “предельных” понятиях, определяемых как “обладающие особой идеальностью”. Называя понятия предельными, имеем в виду наивысшую максимальную степень абстрагирования, достигаемую мышлением в попытке осмысления мира... в области интеллигибельного бытия<sup>50</sup>.

Сошлемся на Гегеля, обозначающего “предел” как противоположность к его иному, как его неограниченному...иное некоторого предела как раз и есть выход за этот предел<sup>51</sup>...

М. Мамардашвили обозначает предельные понятия как форму перехода “для прояснения непонятной ситуации и превращения ее в понятную”<sup>52</sup>

В.Н. Ильин называет их эндоформами, энергетически сосредоточившими в минимальном “объеме” ... “максимум содержимого”<sup>53</sup>. А. Вержбицкая называет концептами основные аксиологические и логические формулы культуры<sup>54</sup>.

Существует ряд пословиц о связи двух миров, о взаимоотношении земно-

го и потустороннего: "Бу дуньяны насыбы ол дуньягъа ётмез" ("Счастье с этого света на тот свет не перейдет"); "Жолну букъусу кекге къонмаз" ("Дорожная пыль на небо не осядет"); "Балыкъ жукълагъанлыкъгъа, суу жукъламаз" ("Хоть рыба и уснет, вода не уснет"); "Къар эрисе да суу эримез" ("Если снег и растает, вода не растает"). Во всех этих пословицах говорится о поверхности и глубине, о подверженности внешнего воздействию стихий и основательности сокрытого. Основательность, степенность - понятия, родственные японскому "замедлению" ритма. Этот раздел метафизических пословиц по праву венчает напоминание: "Не брани черную (постоянный эпитет для земли у тюрков, оппозиционный "голубому" неба) землю, ведь в нее же и вернешься".

К метафизическим мы относим и анимистические пословицы, одухотворяющие природу: "Минги тау - табийгъатны мухуру" ("Эльбрус - мета, печать Природы"); "Тому, кто испил воды Эльбруса, смерти нет"; "Пусть Тейри с тебя шкуру спустит". Часто встречающаяся оппозиция "от-суу" ("вода-огонь") означает экстремальную, катастрофическую ситуацию: "В воде хоть что-то сохранится, а в огне - что?"

Метафизические пословицы - это пословицы, конечная цель которых состоит не в констатации истины вслед за практикой, а в утверждении ее самой по себе, несмотря на практику и даже вопреки ей. Такие пословицы отражают следующую, более высокую ступень рефлексии, где вступает в силу свойственное "чистой" философии "мерцание" смысла, гармоническая противоречивость и двойственность, свойственная истине, когда она рассматривается как процесс, а не как цель.

"Мир для одного слишком просторен, а для двоих тесен", - в этой караево-балкарской пословице огромное расстояние (и временное, и смысловое) между книжной философией и народной мудростью покрывается "одной строкой". Смелость образа, заключенного в ней, стягивает смысл одновременно чувственно и рационально. Она вмещает в себя целый комплекс чисто метафизических проблем и одновременно причастна к коренной проблеме бытия, включая в себя многие ее категории. Здесь и категория "ты" и "Я", и категория "тесноты" мира и его "просторности", то есть свободы, и категории гармонии и дисгармонии человека с миром, и сам мир (дунья) как материя и как "великая иллюзия". Существует большой пласт караево-балкарских пословиц с опорным словом "дунья", и все они, как правило, имеют бытийную направленность.

### Пословицы о добре и зле

Тюркская этическая парадигма, как мы уже говорили, ближе к "чистому сознанию", получившему свое означенное выражение в начале "тюркского транзита", у мудрецов Дао: "Когда великий путь утрачен, появляются добро и зло". "Вместе с остротой ума рождается и великое притворство". Уже позже, когда "стадо навесило скрижали добра" (Ф. Ницше), двуединство до-

бра и зла развели по полюсам (иранские Ахурамазда и Ахриман), персонафицирующим добро и зло уже в модели первотворения. Тюркский же космос еще долго пребывал в состоянии этического хаоса (см. дальневосточные, гектюркские, уйгурские, якутские и др. мифы о сотворении мира).

Представители философии "чистого бесструктурного сознания", то есть современной "феноменологии духа" сформулировали те же принципы, что были свойственны этике самых древних варварских культур, складывающейся "вслед" за опытом, но не опережающей его и не теряющих в связи с этим тождественность с жизнью, а не идеей.

"Горская легенда", записанная балкарским просветителем Мисостом Абаевым в 1911-м г. в селе Георгиевско-Осетинском является иллюстрацией к этому тезису живой саморегулирующей этики: "После сотворения мира, на заре жизни люди не знали вражды и злобы и были за это благословляемы Аллахом... Дух Тьмы, исполнился злобы и решил посмеяться над Добром и поработить Правду, но так, чтобы люди не заметили этого.

Он воздвиг везде храмы и жертвенники, посвященные Правде. Жрецы и Прислужники этих храмов, вездесущие и всевидящие, зорко следили за всем вокруг. И тут Правда воскликнула: "Люди! Это не мои храмы. Вас хотят окунуть во Тьму..." Дух тьма посадил Правду в подземелье, заковав в кандалы. А из храмов раздается немолчный злорадный гимн этих жрецов"<sup>55</sup>.

Вот как решается дихотомия "добро и зло" в балкаро-карачаевских пословицах: "Сделав добро, не хвались"; "Добром отвечать на добро - дело обычное, добром отвечать на зло - дело избранных"; "Добро помни, зло не держи"; "Не умеющий сделать добро себе не сделает и другому". Однако к этому же нравственному кодексу примыкает и антипословица: "Добро сделавший до дома живым не дойдет". То же негативное истолкование мы встречаем в "Поучениях" Чингисхана, восходящих к XIII веку и имеющих мирской характер

Добро, сделанное плохому человеку,  
Зерно, посеянное в солончаковой местности,  
Еда, спрятанная барсуком, -  
Все это никому не принесет пользы.

Таким образом, можно видеть, что тюркская ("варварская") метафизика имплицитно содержит в себе и тезу, и антитезу добра, не доводя эту категорию до абсолюта, до "идеи", которая означала бы конец развития этой идсиди, но оставляя ее в поле практики, то есть "посередине", между полюсами варварского утилитаризма, с одной стороны, и практикой рыцарства и героических деяний или теософским "милосердием", присущим как христианству, так и исламу, - с другой.

Впрочем, в "Поучениях Чингисхана" добро как открытая категория при дальнейшей рефлексии продуцирует и другую, несвязанную с очевидностью, более скрытую истину, развитую в критике либерально-демагогическо-

го "равенства" (от Гёте с его "Книгой недовольства" до К. Леонтьева с его рассуждениями о "мещанской республике"). Философия же Ф. В. Шеллинга объясняет эту взаимосвязанность двух начал как свободное развитие бога ("живого, а не мертвого"), как живое и каузальное единство: "Зло может действовать только посредством добра, злоупотребляя им. Зло - степень совершенства добра, но более низкая".

В поэтическом изречении дервиша Джафер-оглу: "Не целое человек, а половина", - подразумевается древнетюркская, а затем и мусульманская доктрина, согласно которой человек с самого своего перворождения осквернен шайтаном, в нем в равных долях заложено зло и добро.

В этической вселенной тюрка главенствуют четыре начала: "Кут" ("сила, мощь"), "Талих" ("удача", предшествующая более позднему понятию "счастье"), "Билги" ("знание") и "Девлет" ("государство" как цель тюрков на их историческом пути). Пятая добродетель - "Фазилет" ("справедливость") - оформилась у тюрков в дальнейшем их существовании (под китайским, буддийским и иранским влиянием, а позднее - через ислам как мировоззрение) как чисто этическая, более высокая, чем четыре прежние, и стала сквозной для мировосприятия тюрка:

Не знающий стыда (не обуздавший своего нрава)

Не станет духовен (жан оламаз).

.....

Останется животным, человеком не станет,

Не станет султаном своего тела.

Юсуф Баласагуни

### Пословицы о счастье и несчастье

Приведем пословицы, истина которых добыта в рутинном обыденном опыте. Они не обработаны рефлексией, но используемые в них образы и ситуации настолько убедительны и запоминаемы, что эти пословицы заменяют этническому коллективу, в котором они созданы, этические прописи.

"Один в грязи утопал, другой - рядом лежал"; "Один стонет под тяжестью сваленного дерева, другой - под тяжестью стебля"; "Когда у лошади ноздрию крутят, она про натертую спину забывает"; "Неудачник готов семь аулов поучать". В связи с последней пословицей уместно еще раз вспомнить "Почтения" Чингисхана:

Золотую землю нельзя накрыть...

Лучше накрыть свои две ноги.

Чем учить многих невежд,

Лучше научить самого себя.

Во многих пословицах сквозит убеждение в том, что удача следует за здра-

вомыслием, а не существует сама по себе, и именно в этом тезисе состоит отличие народной философии от фатализма. Истины, возвешаемые пословицами, лишены назидательности, но убедительны: "Чем пытаться вредить другому, лучше сделай добро себе".

Рассмотрим следующий ряд пословиц и поговорок: "Неудачливый всегда готов удачливому советы давать"; "Как кошка, оставшаяся после стамбульцев (переселенцев в Стамбул)"; "Спина один раз упавшего землей уже не насытится"; "Собравшийся в ад попутчика искал". Как видим, отношение к неудаче, несчастью в народной гномике однозначно отрицательное.

Одна из опорных категорий тюркской философии жизни - "насып" ("счастье"). Недаром она в виде идеи-персонажа вошла в первый тюркский литературный памятник ("Благодатное знание"). Эта категория понимается более расширительно, чем просто преуспевание, - это и благодать, и гармония с собой и с миром, и наибольшее соответствие человека своему назначению. Этой категории всегда сопутствуют понятия "намыс" ("честь", которая дороже богатства) и "адамлык" ("человечность"). "Насып в огороде не растет, на базаре не продается". В любой народной гномике счастье всегда выше правды, чести, мужества: "Джигер насыпха кьор" ("Мужественный счастливому пусть поклонится"). В некоторых пословицах счастье отождествляется с богатством, принимая образ мельницы, т.е. двигателя жизни. Верховное мифологическое божество алтайской общности Ульген имеет приставку, "бай". К своему имени, что означает "богатый" (у него три шапки), и священный одновременно. Эпитет "бай" номинирует и духов (байга) и имущее сословие<sup>56</sup>. Последовательность "мельница - счастье - богатство" типична для карачаево-балкарской речи; эта формула стала фразеологизмом. Но на другом, не расхожем, а метафизическом уровне категория счастья обозначена вот такими пословицами: "Насыпда махтау жок" ("В счастье ничьей заслуги нет"), "Это не я, это мое счастье меня несет". Отсюда видно, что счастье не тождественно морали и не является наградой. Оно - только предпосылка. К этому положению сводится и сократическая мораль, и философия гностиков (Сенека), и эвдемонизм Гельвенция.

Категория меры в пословицах Мера, как и воля, является для тюрков суперкатегорией, будучи, пожалуй, их привилегией, дарованной богом и природой. Мера представляет собой способ сублимации той самодетерминации, на которую тюрков обречен условиями своего существования, то есть одного из его "проклятий". В связи с повышенной самодетерминацией тюрков никогда не отрывается от реальности, не впадает в эйфорию из-за отвлеченной ценности. Именно поэтому тюркским лидерам, деятелям в сфере искусства, политики и др. не грозит безусловное почитание, во всяком случае, при жизни.

"Заболеть" идеей в оголенном виде способен лишь тюрк имперского склада, "несильный" же тюрк, отделившийся от победоносного Великого Пути, просто исполняет свое существование, владея какой-то истиной и ве-

рой. При этом почитаемая им истина может носить чисто духовный характер, как "адамлыкъ" ("человечность"), "таулулукъ" ("горскость"), "сабырлыкъ" ("терпение") или "марда" ("мера"). Излишества, даже высоко духовные (такие, как ум, красота, власть, любовь, воспитанность), не почитались и подвергались осмеянию, если переходили некий предел и начинали "работать на себя". Тюрки со скепсисом относятся к тем, кто высовывается из общины, "встает на цыпочки", как танцор (качество, по Г. Гачеву, весьма ценимое у грузин и вообще свойственное закавказской ментальности, исключая все тех же тюрков-азербайджанцев, которые предпочитают реальность, не отрывающуюся от грешной земной горизонтали).

То же самое манифестирует ислам с его суровым чувством меры, за пределы которой выходят даже смех (впрочем, как и в католицизме, причисляющем смех к аристотелевской ереси, - ср. "Имя Розы" Умберто Эко) и само благочестие, престапующее некий "держажий" предел.

Даже в этической оценке соседей (существующий у всех народов) в виде прозвища отмечается именно та черта, которая "выпирает", которая не знает меры. У карачаевцев и балкарцев по этим постоянным эпитетам можно проследить распределение симпатий и их собственные "позитивы", легко выводимые из "негативов" соседей.

Категория меры обозначена во многих пословицах: "Адату учись у безадатного"; "У зазнавшегося лука - стебель длинный". А вот ряд высказываний об этой же категории, перекликающихся с тюркскими воззрениями: "Справедливость - это соблюдение меры" (Низами); "Золотая середина - формула счастья" (Аристотель); мера есть "непосредственная внутренняя достоверность, заложенная в человеческой природе Богом; Врожденное чувство в пользу бытия бога, души и целесообразности всего сущего" (шотландская школа "философии здравого смысла").

Мера в балкарских идиомах регламентирует и количество пищи ("Лишняя еда не на пользу", и силу ("Мягкое дерево червь точит"), и доброту ("От излишней доброты душу готов отдать"), и преуспевание ("Испытание довольством труднее, чем испытание бедами"), и богатство ("У кого много добра, у того и шайтанов много"), и рассудительность ("Если сладкое долго пережевывать, в конце горьким покажется"), и многое другое. Даже талант, одаренность и мужество имеют предел понимания, причем не сами по себе, а в общине, в "колее предков".

### Пословицы о страхе

Страх в карачаево-балкарских пословицах является одной из наиболее разработанных рефлексий. Эта категория в равной мере уместима как для народной мудрости, так и для философии экзистенциалистов. Страх в пословицах предстает не как статическая сущность, качество человека или устойчивое состояние, но как более широко понятая универсальная сущность, продуктивная в плане развития, взаимодействия и "перетекания" в проти-

воположные (с точки зрения психофизики человека) состояния.

Страх - это экзистенция, на фоне которой ее "антиномия" - мужество - становится определеннее. Мужество является преодолением страха, то есть другой его ипостасью. В этом смысле страх - категория, созидаящая личность. С другой стороны, его отсутствие оборачивается в метафизике тюрок несозидательной, непродуктивной для "деяния" и "воли" стороной.

Трусость и пугливость в чистом виде во многих пословицах рассматриваются однозначно негативно: "Хвататься сразу за штык - дело труса"; "Трус погибнет раньше"; "Трус раньше других уши отморозит".

Другой ряд пословиц говорит о дихотомии страха и героизма, их каузальном взаимодействии: "Не знающий страха не способен на подвиг". Здесь, как "презумпция", подразумевается некий третий компонент (очевидно, воля), приводящий в действие два названных.

Страх же как узда для безнравственного, как самоконтроль личности безусловно позитивен: "У не знающего страха нет веры".

### **Пословицы о зависти**

Судя по количеству пословиц, категория зависти также получила особую разработку в народной этике. Интересно, что ее осознание прямо пропорционально ее устойчивости и универсальности. Она не поддается развитию и преодолению на личностном уровне - видимо, потому, что в условиях родового менталитета слишком долго не взвешивалась на весах добродетели. Более того, зависть предписывалась родом, будучи фактором волевого действия как для общности, так и для индивидуума, направленного на достижение преуспевания в жестокой экстремальной борьбе за существование. Зависть - это базовая черта прогресса древних.

"Варварский миф" Ф. Ницше - это наиболее целостное художественное выражение "сверхзадачи" нашего исследования: определения некоторых парадигм "направленности" тюркских культур в общемировой культуре, а конкретнее - в сфере идейно-эстетической. Его "отчаяние", оголяющее "респектабельную" философию, прошедшее самый пик классического философствования и разуверившееся в ней, "возвращает" его назад, к чистым и простейшим сущностям бытия, на которых зиждется тюркский мир - к антропоцентризму мировидения. Категории "народ" (индивидуальный и непохожий) и "сосед" явились продуктивными для последующей культурной антропологии.

Социальному неодобрению "зависть" стала подвергаться только со вступлением в фазу монорелигии, т.е. с обретением духовных и культурных приоритетов. Пословицы же часто ограничиваются ее фиксацией как греха, за которым следуют либо неудачи (априорно-фаталистические), либо наказание: "Завистливый будет обездолен на этом и на том свете"; "Пашню, засеянную завистливым, и серп не возьмет"; "Собака на сенс - ни себе, ни коню пользы"; "У кого речь сладкая - сердце завистливое"; "Завистливость -

убожество”.

Синонимы зависти - ”харамлык”, ”эришгенлик” (”соперничество”). Едва ли не коренным отличием традиционной тюркской этики от европейско-христианской является отсутствие склонности к рефлексии в современном смысле этого слова, то есть сомнению, покаянию. Для тюрков характерно краткое расстояние между словом и делом, слово и дело для варвара - единый акт: ”Уллу сёлешме да уллу къап” (”Не говори много, а кусай много”); ”Если бы все, что рот может (говорить - Ф.У.), могли руки, каждый бы царем стал”; ”Без воды отмоет, без ветра высушит” (это - о ”златоустах”); ”Сверху - блестит, изнутри - дрожит”, ”Ртом (на словах) орлов ловит”, ”У хвастуна в одном месте - дырка”, ”Скажи - как топором отруби, чтобы потом к этому не возвращался”. Показательно и то, что о человеке, нарушившем слово, говорят: ”Топор, болтающийся на топорнице”, а о человеке кающемся: ”Собака, вылизывающая свою же блевотину”.

Смысловая вибрация категория ”воли” (решимости в противовес сомнению) в карачаево-балкарских пословицах порой противоречит этической норме, достигая точки абсурда, например: ”Бьешь отца - бей сильнее”. (При этом отец - это не другой, а ты сам, если следовать индийским истинам: ”Отец есть сын”, ”Мало родиться, надо родить в себе”. Это в какой-то мере напоминает буддийскую пословицу: ”Встретишь Будду - убей Будду”).

Из некоторых пословиц (например: ”Чем жалеть о несовершенном, лучше жалеть о совершенном”; ”Долю лежащего стоящий ест”) видно, что деяние для тюрков выше надеяния, особенно если оно уже обозначено в решении или слове. Уж лучше вообще не вступать на путь решения, чем изменять его, ибо сомнение и раскаяние расслабляют волю.

Наряду с агрессией, зависть, не подтачивающая рефлексирующего цивилизованного индивида, а уравновешенная и не ведающая сомнений, исполненная духа борьбы и соревнования, движет варваром в его поступках. Эти ”движители” - производные субстанции до конца осмысленной шопенгауэровской ”воли”, структурирующей личность и движущей историю. ”То, что господствует, побеждает и блестит на страх и зависть своему соседу, - все это означает для него (человека) высоты, начало, мерило и смысл всех вещей”; ”Всегда ты должен быть первым и стоять впереди”; ”Говорить правду и хорошо владеть луком и стрелой”<sup>57</sup>. На уровне ”полевого материала” хочется приобщить сюда слова анестезиолога Артура Вагановича из кисловодский горбольницы, высказанные им во время гемадсорбции, то есть почти трансцендентального вмешательства в мою кровь и лимфу. Он сказал, что агрессия и жестокость хирургической медсестры, хотя по-человечески и бестактна, в профессиональном плане конструктивна, поскольку направлена не только на пациента, но и на самое себя.

Как тут не вспомнить о параллели ”тюрки - крестоносцы”, которой часто пользуются современные турки для защиты от европоцентристских предрубждений об их извечной агрессивности!

Подводя итог размышлениям о природе дихотомии действие-бездействие, агрессия-безволие, скажем, что ни тот, ни другой путь не может быть абсолютизирован, ибо истина, как всегда, лежит на "золотой середине". Здесь уместно вспомнить о том, как Герберт Уэллс в своей "Машине времени", экстраполируя в будущее современные ему тенденции, доводит их до логического конца и получает две фантастические породы полулюдей - элоев и морлоков. Прекрасные, но нежизнеспособные и невежественные элои - и звероподобные, волосатые морлоки, являющиеся тем не менее подлинными аристократами, вооруженными знанием и деятельно потрудившимися для победы индустриальных систем над людьми. "Классовая, сословная мобильность уступит место статической системе, объединившей труд и капитал, противоречия исчезнут. Жизнь и собственность - в безопасности. Так завершается Великий Поход самоубийства человеческого разума".

### **Бестиарий пословиц**

Зооморфизм представляет собой древнюю стадию антропоморфизма, хотя в пословицах он существует на уровне иносказательной триады: человека, животного и третьего компонента - этической субстанции сущности. Эта стадия превращения этоса в этику.

"Заместителями" Человека выступают его "меньшие братья" - Осел, Заяц, Собака, Лиса, а также их пары - "Лиса и Журавль", "Волк и Барсук", "Лиса и Волк" и т.д., соединенные по противоположности нрава и составляющие пословичный бестиарий (зверинец). Они помогают человеку смеяться над самим собой и расставаться со страхом, с пороками и даже с надеждой: "Заяц на равнине лучше оленя в горах"; "Сегодняшнее яйцо лучше завтрашней курицы". "Тонгуз" ("Кабан") представляет в пословицах "недочеловека", и ему посвящен целый цикл о неэтическом поведении: это прямой антипод, антисущность человека, содержащая весь комплекс отрицательных свойств, отмеченная "некачественностью". "Волк" в память о тотеме получает добрые характеристики, это репрезентация достойного, мужественного человека. А тотемный двойник человека - собака - иногда прямо указывается как предок плохого человека: "Итден туугъан ит".

Наиболее часто какую-то из ипостасей человека обозначает Осел, вызывая то осуждение, то сочувствие, то пренебрежение. То же можно сказать и о другом "зеркальном" отражении человека - обезьяне ("Маймул - адамны ассысы").

### **Этика реальности**

Вот ряд карачаевских пословиц, наиболее точно воплотивших этику реальности: "Ат мингенникиди" ("Конь - того, кто оседлал его"); "Тон кийгенникиди" ("Шуба - того, кто носит ее"); "Аш ашагъанлыкъыды" ("Пища - того, кто ест ее"); "Дуния жашагъанлыкъыды" ("Мир - того, кто живой").

В пословицах существует и "закрытая" система ценностей, предназначен-

ная для повседневного "внутреннего пользования" общины и не обработанная рефлексией до "мудрости", то есть метафизичности. Уроки альтруизма здесь эмпирично наглядны, они преподаются в рутинном опыте общинной коммуникации.

"Жауну эсинде болсанг да, кёзюнде болма. Къызы эсинде болма да, кёзюнде бол" ("Будь у врага в памяти, а не на глазах. У девушки не будь в памяти /голове/, а будь на глазах"). Данная пословица отстаивает приоритет зримого присутствия в отношениях; такой дуализм материального и духовного исходит из многократного "опытного" повторения ситуации и не претендует на какое-либо обобщение или назидание.

В обыденном сознании карачаевцев и балкарцев фиксируется соотношение идеала и социальной практики, разума и воли, добра и зла: "Бир батман алтынынг болмасын да, бир аякъ басар жеринг болсун". (Лучше иметь под стопой землю для опоры, чем куль золота). А вот "зерцало" этикета - "Чакъыргъандан - кълма, чакъырмагъаннга - барма" ("От приглашения не отказывайся, без приглашения не ходи").

В пословице "Жокъну керек билдирир" ("Если бедность не заставит, нужда заставит") говорится о неизбежности предначертанного, а пословице "Къадаргъа - мадар" ("В предначертанном всегда есть выход"), - напротив, о продуктивности усилия, противостояния обстоятельствам и одномерности предначертания. Об этом же говорит и другая пословица: "Аллах акъыл къошмаз, ишлеген - табар" ("Аллах ума не прибавит, если сам не постараться").

При этом заметим, что варварская философия избегает голого отрицания, никогда не создает дисбаланс добра-зла в пользу последнего и даже в отчаянии оставляет надежду (в пользу первого). В ней всегда преобладают позитивы, утверждения, а не ирония или сарказм. Человек, наравне с Богом, является субъектом, а не объектом рока. Его философия действия не перекладывает ответственность на плечи какой-то умонепостигаемой, отвлеченно духовной субстанции: "Чомартха - аллах борчлу" ("У щедрого - аллах в долгу"). Духовный практицизм тюрка исключает каких-либо духовных посредников, за исключением общины, понимаемой не как союз равных и одинаковых, а дающей свободу для самосознания "Я": "Эки иги бир болмаз" ("Из двух хороших одного хорошего не получится").

Доверие к общине как к целому является нравственным центром и до, и после принятия общей религии, являясь внутренней и наиболее сокровенной ориентацией личности в исследуемом типе общности. Понятие, обозначаемое синонимами "джамагат", "эль", "халкъ", проходящее через фиксированные исторические формации, является парадигмой общественного этически-правового устройства, не позволившей ни одной из этих формаций утвердиться в чистом виде. Недаром ориенталисты говорят об особом пути турецкого государственно-экономического развития, не совпадающем с формациями капиталистического мира, о сохранении государственного

контроля над распределением и накоплением капитала и о существовании некой структуры общинного типа, параллельной государству.

В карачаево-балкарских пословицах: "Халкъ къалайгъа ауса да - ары ау" ("Куда народ наклонится, туда и ты"); "Халкъ ишге айтдырмай къоп" ("На народное дело не жди приглашения"); "Элни бойну - базыкъ" ("У села шея толстая"), - явно выражена эта центральная, организующая и регулирующая роль общины.

Долгий опыт общинной коммуникации, приоритетной во все времена, делает излишними порожденные цивилизацией рецепты общения в современном разобщенном социуме (типа рекомендаций Дейла Карнеги): "Пока не завладеешь топорищем, будь красноречив"; "Шея моя тоньше струны (т.е. послушна)"; "Гнушееся дерево не будет срублено"; "На чьей арбе сидишь, того и песню пой"; "Эль - в одну сторону, Элемен - в другую".

Об этическом релятивизме, приспособленчестве, конформизме говорится с оттенком осуждения, если эти черты поведения направлены на достижение личной выгоды: "Чья пашня раньше созреет, там он и зерна клюет". Если же конформизм имеет целью общественное согласие, то о нем говорится безо всякого осуждения: "Если сосед незряч, и ты один глаз прикрой"; "Около плешивого не поминай ларь (къутукъ) из гладкой кожи"; "Любящий согласие - угодлив"; "Эль встал - вставай, сел - садись". Ситуативная фиксирующая мудрость, как правило, не назидательна, а образна, иронична, предстает в картинках, в ситуациях: "В своем же роднике для питья собаку убил".

Интересны пословицы о субгруппах общности - детях, стариках, мужчинах, женщинах. Культ девушки, в противоположность женщине, очень значим: девушка воспринимается как светлое начало, несущее благодать: "Хвали горы, для жилья выбирай ровное место, хвали женщину - выбирай девушку"; "Девушка - начало изобилия". Мужчина и женщина предстают в пословицах как противоположные начала: "Мужчина стареет с волос, женщина - с головы"; "Мужчина и женщина - соперники" (вспомним блоковское: "И поединок роковой...").

Этическая толерантность в пословицах доводится порой до "макиавеллизма": "Уллу иште - уят жокъ" ("В большом деле нет стыда"); "Атангы урсанг - бек ур" ("Бьешь отца - бей сильнее"); "Уят - рысхыгъа заран" ("Стыд - богатству помеха"); "Кетерик кетмей - келлик келмез" ("Если обреченное не уйдет, то новое не придет").

Принцип Макиавелли: "Цель оправдывает средства", - характерен для бытия варвара, для сего главной цели - выжить, а значит, преуспеть, чтобы не быть побежденным. Он нравственен, ибо является плодом не рефлексии, а опыта. Вспомним еще раз мудрецов Дао: "Вместе с остротой ума рождается и великое притворство".

Связь "намыса" ("чести") и "ырысхы" ("богатства") у варваров обратна той, которая утверждается в "благонамеренной" этике: "Намыс болмагъан

жерде - берекет (ырысхы) кьонмаз" ("Где нет чести, там не будет и богатства"); "Келбет жокьда - адет жокь" ("Кто некрасив, у того и воспитания нет"). Иначе говоря, природные, физические параметры возвеличиваются почти суеверно. В одной из легенд гуннских времен есть эпизод о сражении "псомордых" (по представлениям того времени) гуннов с прекрасным по облику племенем. На сей раз жены псомордых (будучи сами прекрасными) не дали своим мужьям выиграть сражение, из-за них непобедимые гунны были сражены. В хадисах же красота - норма этики. Категории богатства, благодати, чести естественны настолько же, насколько естественны природные физические свойства: "Гелеу кёрсенг - жер сорма, келбет кёрсенг - эр сорма" ("Увидишь сочный луг - о почве не спрашивай, увидишь красивого - о доблести не спрашивай").

На уровне природной предопределенности сближаются красота женщины и плодородие земли (ср. цветущее бытие у Плотина и неоплатоников). Красота олицетворяет замысел божий уже в начале творчества, а не рождается совершенством духа.

Этика индивидуальная и общественная складываются в родовой и соседской общине не по прописям, а в соответствии с органическим нравственным иммунитетом общины (джамагата). Единство народного этического сознания, выработанного применительно к жизни, а позднее органично вошедшего в жизнь и нормы шариатской, суннитской общины, наиболее адекватно кодексу родовой общины, поскольку это - "нечто целое" во всех проявлениях, подразумевающее не одиночные поиски истины, а устремленное в прошлое. "Колея" - кратчайший путь к норме (и надо не уходить от нее, чтобы не возвращаться). Ее составляющими являются трудолюбие, несуетность, "тяжесть" и "терпение", особая толерантность, отсутствие мстительности, неспособность преследовать вора и обидчика, замена кровной мести выкупом. "Консенсус" древности позже был воспринят современной дипломатией как "искусство возможного".

Тюркская прямота и краткость слова уживается с народным красноречием, осознаваемой ценностью слова для переговоров, восстановления согласия, мира: "Сёзю бичакьсыз мамукьну кесерикди" ("Слово и вату разрежет"); "Иш кенгешге жетсе, уруш болмаз" ("Если дело дойдет до переговоров, войне не бывать"); "Ариу сёз жиланни тешигинден чыгъарыр" ("Красивое слово змею из норы выманит"); "Артта селешгенни амалы кёп болур" ("У того, кто последним говорит, больше возможностей").

Человек в общине сознательно упражняется в подавлении своего "Я" ради коллективной гармонии, но делает он это отнюдь не для его ("Я") нивелировки или ущерба: "Не знай, когда спрашивают"; "Не спрашивай ни о чем, тебя не касающемся". "Эль" (община) осознается без экстатического поклонения: "Уж лучше с "элем" поссориться и с соседями, лишь бы в доме был мир". При этом социальное лицо "Я" в общине представляет собой главную норму, предписывающую конформистское поведение как на об-

щинном, так и на личностном уровне: "Рука руку моет, а та - лицо умывает". Эволюция этических максим внутри рода связана с этапами общинной жизни, которая, хоть и не менялась в главном, но "по краям" подвергалась формационным сдвигам вторичного уровня, частичному проникновению классовых отношений в родовую гармонию, несмотря на то, что "процесс приватизации земли, собственности тормозился кровнородственной спаянностью и так и не дошел до завершения"<sup>58</sup>. Карачаевцы и балкарцы не знали наследования; на смену ордынским традициям передачи власти пришел "Тёре" (Совет старейшин), принявший на Кавказе формы военной демократии, т.е. "коллективного" суверенитета во главе с военным предводителем.

Необработанные земли, водоемы, луга, леса и пастбища воспринимались как общинные, богом данные (В. Е. Возгрин). Вассалитет имел подвижный, т.е. реальный характер и зависел от военного равновесия сил. Хотя кочевой феодализм как фактор социальной динамики и не отменял этику общины, он вносил существенные этические сдвиги: "Племенные законы продолжали действовать неукоснительно, но соблюдались они все более формально, дух племенной солидарности улетучивался... В жизни все больше руководствовались принципом: "Кто богат, тот и силен, кто силен, тот и прав"<sup>59</sup>. "Рваная" прослойка феодалов, которые были разобщены политически, географически и даже социально<sup>60</sup>, не могла создать свою идеологию. Поэтому и в пословицах колеблется соотношение категорий Правоты, Чести, Силы и Справедливости, которая так и не оформилась в самостоятельное понятие, оставаясь "самой младшей" из добродетелей: "Кючге төре жокьду" ("На силу нет суда").

В отличие от религиозного или философского толкования, категория "честь" в народном обиходе не только не противопоставлена в виде антинимии категории "богатство", но иногда и тождественна ей, поскольку этика человека общины предполагает его реальные возможности в оказании кому-то блага - как правило, материального. Поэтому "намыс" ("честь") - это и "ырысхы" ("имущество"), и "кюч" ("сила"). Те же, в свою очередь, олицетворяются понятием "тирмен" ("мельница"), репрезентирующим "движитель" жизни. Налицо связь, обратная той, что укоренилась в идеальной этике.

Такой же обратной связью соединены и категории духа - Знание, Смех, Разум, Талант, Слово, Добро и Зло - с практикой. Они ограничены чувством меры и применением их в действии, полезном для человека. Обращаясь же в абсолют, отрываясь от означенной цели, они обращаются в антидобродетели, чего не происходит в мире правил и догм. Тернии, обвивающие чело Знающего, или оскаленные в смехе маски с отрезанными языками (предостережение говорящему!), украшавшие носы фрегатов, направлявшихся через океан к Новому Свету, - такова запечатленная в мировой культуре символика этих "антидобродетелей" - знания, слова, смеха.

Для выявления наиболее характерных особенностей разных этических систем аксиологический набор ценностей может быть рассмотрен по оппозициям Запад-Восток, мусульманство-христианство, Кавказ-тюрки.

Добро и зло, то есть моральные установки внутри обозначенной нами ранее триады "человек-род-община" или "Я"- "сосед"-община в оппозиционных парах носят разный характер. Наиболее существенным, разделительным признаком западной установки является, на наш взгляд, приоритет индивидуального над коллективным. Это является результатом не осознанного выбора, а объективных обстоятельств развития.

Во второй части оппозиции - восточной - главенствует приоритет коллективной морали, принципиально противостоящий западному приоритету и свободно избираемый личностью на уровне образа жизни, религии, морали. Это означает ориентацию на вечные установки, отсутствие "прогресса" в словаре того или иного языка, в самой "шкале ценностей", жертвующей развитием индивидуальности и избавляющей ее тем самым от тупиков, от одиночества, в котором государство и общество, им олицетворяемое, противостоит которому индивидууму. В восточной схеме община"Я"-государство - человек оказывается в центре.

В кавказском этносе три вышеназванные субстанции расположены иначе: община-род-"Я". Это хорошо демонстрируют пословицы чеченцев и абхазов, поэмы грузинского поэта Важа Пшавела ("Гость и хозяин", "Алуда Кетелаури", "Змеед" и т.д.), а главное, кавказский этикет - свод правил самоограничения личности.

# ГЛАВА II

## СТАРЫЕ ТЮРКИ. НАЧАЛО ТРАНЗИТА

---

Триаду "степь-горы-равнина" представляют три культурных субъекта: кочевники - тюрки и автохтоны - горцы, иранцы.

"Кочевники, покидая свою родину, теряя ландшафт, упрощали этносистемы (кипчаки, огузы) и воспринимались как дикари. Консорции, субэтносы, дисперсные популяции инкорпорировались этносами Ближнего Востока. Этногенетическое время тюрков кончилось. Лучи великой тюркской славы померкли, но генофонд остался" (Л. Гумилев. Древние тюрки.).

А вот что Лев Гумилев пишет об уйгурах, первыми отклонившимися от тюркской "прямой", выдвинув преждевременный для воюющего каганата (общины) приоритет культуры и знания не только прикладного характера: "Уйгуры не нападали, а защищались; талантливые, мужественные, они не хотели воевать и погибли". Гумилев уподобляет их "восточной Византии": они "доверились антижизненному светоносному манихейству как интегрирующей этнос идеологии..."

Что определяет стержень суперэтнуса, который обозначен у Вордстворта и Л. Гумилева, самого эрудированного и последовательного летописца тюрков? Общность земли, тоска по которой ощущается и поныне, или язык как память культуры и этики? Как много хранится в памяти у каждого тюрка, на каждой станции долгого исторического транзита, отмеченного лентой тюркских эпосов, хранящих свои и чужие события и деяния...

\* \* \*

"Я стал кочевником, чтобы сладострастно прикасаться ко всему, что коцует..."

Вот зримая картина кочевья, данная в предисловии к стихам анатолийского поэта Ладалоглу:

"Все пришло в движение. Раздастся рев верблюдов, бляение ягнят и овец, ржание коней. В дорогу готовят катык (йогурт), старухи состригают годовую шерсть с баранов и верблюдов. Верблюдиц наряжают в дорогу самые красивые девушки. Молодые невестки укладывают в тюки постели. Мужчины чинят шатры. Кочевье началось, девушки-невесты одели самые красивые наряды, зеленые спереди. На сорока косичках блеснят сорок золотых монет.

Если солнце сверкнет лишь раз, то золото в косичках - сорок раз. Перед тем, как тронуться в долгий путь, предводитель кочевья выбирает самую красивую девушку, которая будет возглавлять этот поезд на самой красивой верблюдице”<sup>61</sup> (Подстрочный перевод-мой).

”Кочующий” ландшафт тюрков: сине-зеленая, бескрайняя степь под куполом ясного неба рядом с багрово-черной бездной работорговых и феодальных цивилизаций... трава и меч - их опознавательные знаки” (Л. Гумилев. Тысячелетия вокруг Каспия. С. 175).

\* \* \*

В этой главе автор использует извлечения из ”Turk mitologisi” (Bagauddin Ogel. Ankara, 1993) в собственном переводе.

Нух Пегамбар разделил землю между сыновьями - Хамом (которому достался юг, Судан), Самом (получившим Иран и Аравию) и Яфетом (которого тюрки называют Эбюльдже ханом и которому достался восток). С Яфетом-Эбюльдже связана попытка тюрков начать свою историю, связав династическую генеалогию тюрков с религиозным первопророком Ноем. Существует три генеалогии тюрков: первая - китайская (десять родов, ведущих начало от Чингизидов), вторая - татарско-монгольская, третья - библейская (семь родов, ведущих начало от Яфета-Эбюльдже).

Первой родиной тюрков были Ор-таг, город Инанч, село Кара Корум. ”Ор” - это еще и титул (Ор хан, Ор-тегин).

У Махмуда Кашгари упоминается город Инанч. По одной из версий, у Эбюльдже хана (Яфета) был сын Дибя Ябгу, а у того - четыре сына: Кара хан, Ор хан, Кюз хан и Кюр хан. Сын Кара хана отказался от материнского молока, потому что мать не приняла мусульманскую веру, и сам дал себе имя, когда ему было десять лет. Отец поочередно женил его на двух племянницах, но те не захотели принять исламскую веру. Тогда он согласился жениться на третьей.

По другой версии, Киммери - сын Яфета, а Рах хан, Илан хан и Озган - братья, которые вместе с Киммери, сыном Яфета, идут войной на сына Афрасиаба, армия которого оказывается сильнее. Тогда Киммери принимается стыдить войско противника, забывшее о величии Огуз хана, и примиряет вражеские станы.

Озган хан вместе с Киммери и со всеми туранцами и покоренными врагами пошел войною на Саклаю - заселенную обетованную землю. Двое сыновей Огуз хана - Кипчак и Барак - были в то время на охоте. С этих событий началась их война с отцом, затем последовала смерть старого хана. После смерти Огуз хана престол получил Озган хан. Это первособытие в истории тюрков, получившее название ”ханская болезнь” (начало истории Чингизидов также связана с отцеубийством). Возможно, отголосок этого династического мифа звучит в карачаевской пословице: ”Если бьешь - бей

сильнее, даже если это твой отец”.

Во время похода Огуз хана часть его войска отстала из-за снежного заноса в горах и вернулась только весной. Так появились карлуки.

Огуз хан - основатель "генеалогического древа" тюрков - вместе с тюркско-татарским войском вошел в Талас, Сайрам. Ташкент, Самарканд, Бухару и установил свое правление в Ташкенте и Сайраме, взятых без сопротивления. Андижан и Туркестан он отдал сыновьям после того, как те вернулись к нему с победой. Так учреждены были валилики и должность вали. Из Сайрама Огуз хан предпринял победоносные походы на Маверранахр и Хорезм (См.: Бартольд). После победы вернулся в Артаг, оттуда - в Пенджаб, а затем, взяв Газне и Забил Кабул, обложил их налогами. Хан Кашмира Ягмаль сопротивлялся ему около года, понадеявшись на выгодное расположение, множество гор и рек, но затем пришлось подчиниться и ему.

### Племена

Путь Огуз хана победоносен и транстерриториален. По уйгурской легенде, его армию повсюду сопровождал голубой волк. Походы сопровождались рождением новых племен. Как, например, появилось племя канглы? Слово "канглы" первоначально имело значение "арба" - войско Огуз хана перевозило на арбах раненых, скот и младенцев. Ногайское племя, в котором избрели арбу, стало называться "канглы".

Легенда о Карлуке гласит: это смелый бей, извлекший из-под снежной лавины любимую лошадь Огуз хана и давший название племени карлуков.

Название племени калачей, живущего в Маверранахри, Иране, Хорезме, происходит от имени воина, отставшего от орды вопреки приказу, который запрещал замыкающему покидать войско. Когда его жена родила, у нее из-за голода не было молока, и младенца пришлось выпаивать молоком самки шакала: деталь, немаловажная для генеалогии калачей.

Когда власть перешла к сыну Огуз хана Озган хану, опять "начали войну. 100 тысяч полегло с обеих сторон. Озган хан хотел примирения, но война продолжалась. Война в Дербенте - "война Гога и Магога", по мифологии Дешти Кипчак".

Слово "Кипчак" означает "родившийся в дупле сгнившего дерева" - так называли сына женщины, которая спряталась в дупло во время сражения. Усыновленный Огуз ханом, он получил войско и был послан к маджарам и булгарам между Доном и Волгой - именно этой территорией правили кипчаки до Чингисхана (около 400 лет).

Огуз Хан пошел на Север, на Кылбарак, где обитали псоголовые (очевидно, из племени гуннов, сам предводитель которых Аттила был "псоголовым" - видимо, из-за особого шлема). Упоминание о псоголовых мы встречаем у Марко Поло. Женщины же этого племени были красивы. Огуз хан и псоголовые договорились, что исход битвы решится единоборством их богатырей (двое против двоих). Войско Огуз хана было бы побеждено, если бы

псоголовых не предали их жены (так впервые в древности побеждает не сила!). Огуз хан трижды сражался с псоголовыми, а затем поселил на их землях найман. Местность эта называлась Каранхон, но вряд ли это реальный топоним, поскольку она простиралась "от Волги до океана". Очевидно, представление о гуннах как о псомордых дикарях, живущих на болоте и не имеющих речи, имеет причиной чисто европейское предубеждение, тем более безосновательное, что Аттила в ночь перед смертью женился на германской принцессе.

\* \* \*

Одна из версий происхождения слова "тюрк" утверждает, что оно восходит к "горе", что, как и "яса", имеет значение "закон". У Махмуда Кашгари "тюрк" этимологизируется значениями "молодость, красота". Согласно "Шах Наме", "туран" означает "воин, благородный". Тюрколог Вамбери утверждает, что оно происходит от "тюрейен", что значит "размножаться, создавать популяцию".

Фридрих Барбаросса слово "тюркиа" употребил после победы крестоносцев в 1090 году. Сами турки до 1920 года это слово как этноним не употребляли.

Во главе иерархии ценностей тюрков в начале стоят три понятия: миллет, тере, кьут, а на четвертом месте - иль (эль). Община может быть хорошей, плохой или смешанной. Тюрки часто оперируют такими понятиями, как "построить государство", "свалить государство", "порядок", "управлять государством"; свои победы и поражения они связывают с Каганом - повелителем Вселенной, а его империя представляется им универсальным государством, Вселенской империей, подразделяющейся на Ulus'ы, илайеты-каганства.

Мировая империя имеет соответственно и мировую религию. Гуннский император - Сын Неба, следовательно, разделяет с небом причастность к самому сотворению гор и рек (jer-su). Танра (бог) покровительствует избранному на престол кагану от момента его избрания. В отличие от китайцев, у тюрков каган распространяет свою власть не на всю Поднебесную, а лишь на ее часть - обжитую, реалистическую. У избранника должно быть три признака - власть, ярлык, удача, что приравнивается к моши (kut, talih), а также удача (kismet). Передача опыта между поколениями происходила устно, через поговорки, а не через письменные памятники, как в Индии или Китае. Несомненной ценностью для древних тюрков является "erdem" ("справедливость"). Противоположное ей понятие обозначается словом "jag" ("грязь"). Хорошее правление называется "Тапа yolu" ("божьей дорогой"). Уже в первом тюрксом Каганате в государственном обиходе бытуют такие понятия как "bilgi", "akil". "unlu", "kulug" ("знание", "мудрость", "богатырь". "величие"), а также категории "kut", "kutsal" ("сила", "священ-

ный"). "Кут" ("сила", "мощь") - это категория, общая для метафизического словаря всех тюрков (у карачаевцев и балкарцев это понятие часто встречается в речевых жанрах). Е. М. Мелетинский находит параллель этому понятию у полинезийцев - "мана" ("сила") понимается ими позитивно, когда находится в руках у "своих", и является табу (негативом), если попадает к "чужим".

## ГЕКТЮРКИ

У гектюрков власть наследуется старшим сыном, армия же и имущество - младшим. Младший брат Билге Кагана - Кюлтегин - управлял армией. Чингисхан передал своему младшему сыну Толую огромную армию, сделав его Великим Нойоном (князем Огня). Младший брат Кубилай Хана - Эрик Бюге.

Гунны, гектюрки, уйгуры - это тюрки, достигшие степени государственности. Старшая жена (Bash hatun) является, по сути, женой моногамной - только ее дети пользуются правом наследования власти. Мо Хан (553-572 гг.) - самый могущественный тюркский император, соединивший Западную и Восточную империи, не имел сына от старшей жены и вынужден был передать власть брату (Reshi-deddin).

На берегах Орхона селились кровнородственные объединения, в наименованиях которых указывалось количество притоков этой реки: Токуз уйгуры, Токуз ырмаки, Токуз кыргызы ("токуз" - "девять"). Отсюда же происходит и название рода Токуз Огузов.

У тюрков с самого начала этногенетического и государственного строительства существовала иерархическая система. Дифференциация тюрского общества символизировалась цветами: белым (белая кость), черным (черная кость) и голубым, означающим принадлежность к высшим небесным иерархиям: "гектюрки".

Первое государство гектюрков было создано в 552 году. В него входили четыре разрозненных государства на Севере Китая, которые искали у гектюрков поддержки.

Багаеддин Ёгел в "Тюркской мифологии" пишет о гектюрках следующее: "Гектюрки - ветвь гуннов из рода Ашина. Размножились, обособились, были разгромлены государством Лин. Остался десятилетний мальчик. Его не убили, отрезали ноги и бросили в траву на болоте. Его спасла и выкормила мясом волчица. Когда мальчик подрос, он стал с ней сожительствовать. Прослышав об этом, линцы послали воинов убить его. Волчица убежала в соседний Турфан (Као-чанг), поднялась на гору и скрылась в глубокой пещере, в которой на несколько сот миль простиралась зеленая равнина, со всех сторон закрытая горами. Волчица в этой пещере родила десятерых детей, которые привели десять дев, от них пошли десять родов, один из которых - Ашина. Все десять семей вышли из пещеры, под власть жуань-жуаней, поселились на Алтае и стали кузнецами" (с.с. 18-20).

## ОРХОНСКИЕ НАДПИСИ

Кочевые тюрки с их неписанным и писанным законом (адатом) постепенное переходили от пастушества к земледелию, а от военной демократии - к аристократии. Все это описано в дестанах и песнях. А собственно историю писали "чужие", и в этом состоит несчастье их потомков. Переход от Турана до Рима занял 1000 лет. На каком языке, с помощью какого алфавита и что именно осталось запечатленным? Алфавиты кочевники брали готовыми - руны гектюрков, буквы уйгуров, арабов, латинские. Все, что дошло до нас от Фараби, Авиценны, Ибн Рошда, Имама Газали, написано по-арабски.

Сто лет назад финскими археологами были найдены орхонские надписи, расположенные примерно в километре друг от друга. На камне Кюльтегина (10 x 46 м) с трех сторон сделаны надписи по-тюркски, а с четвертой стороны - по-китайски. На северной и восточной стороне каждого памятника повторяется строка: "год Собаки, 10-й месяц, 26-й день". Памятник Билге Кагану был поставлен через три года сыном - Тенгри Каганом. Автор надписи - племянник Кюльтегина.

Орхонские руны состоят из 38 букв и знаков. Надписи сделаны по-уйгурски. Тоньюкук, везирь гектюрков был уйгуром, его предки входили в правление династии Сун в Китае.

## КАРТИНА МИРА У ДРЕВНИХ ТЮРКОВ

Какой предстает "картина мира" древних тюрков, реконструируемая искусством и исторической фантазией сегодняшних герменевтов-толкователей, то есть поэтов и историков?

Приведем версию поэта: "Древний Тёре (древний суд и парламент). Белый шатер с черным верхом, воспроизводивший сакральный символ Мирового Древа, шестикрылое гнездо, покрытое белым ковром - кийизом (этимологизируется как "ики ыз" - две черты или следа) с Черным крестом. Скрестив свастикой ноги (солярный символ), сидит подсудимый, а вокруг - семеро судей. Скун (титул орхоно-енисейских надписей) Торе - Искандер Двурогий. Железные тамги скунов. Тиник - посох. Герб - два стилета рядом, остриями в разные стороны (ики пшак - кипшак). Тарак - трезубец, гребень. "Уч ок" - три стрелы. У огузов - четыре стрелы, вслед за которыми хан послал сыновей, и династия тюрков-огузов, расчленившись, затем умножилась до двадцати четырех фратрий. Балта - топор. Кыр-куз (горное племя). Кереш - ковры, писцы, ораторы, кони" (Олжас Сулейменов. Глиняная книга).

В тюркской картине мира очень важную роль играет цвет. Цвет небес - синий или голубой - это цвет постоянства, вечности; им обозначалась принадлежность к небесным, богоизбранным и "оссенным" племенам (голубые тюрки), ханам, каганам или животным - упоминаются голубой медведь,

голубой олень, голубой волк.

Вторым основным цветом для тюрков является белый. Рашид-ад-дин и Марко Поло в своих путевых записях упоминают о белом цвете как о цвете ханских бунчуков (знамен), цвете знамен победы и ханской юрты, а также юрты свадебной. Белые ткани - знамение счастливой жизни. На белом войлоке возводят, вернее, возносят (в буквальном смысле) на ханство (каганство); для жертвоприношения выбирают белого барана; сакральными животными являются белый олень, белый конь и т.д. - их мясо не употребляется в пищу, а рога и шкуры отдаются шаману, который их продает или меняет. Белый цвет, наряду с красным и желтым, составляет символику огня и солнца. Белый старик - мифологический образ, означающий предвестника, посланника Танры (бога). В балкарской и карачаевской мифологии, как и у соседних народов - осетин, абхаз, ингушей, - он обозначает божество охоты Абсаты, изображается сразу в двух белых ипостасях - белого старика и белого трехногого оленя.

Оппозиция акь-къара (черный-белый) дифференцирует классовую, духовную и социальную сферы. Это понятие сохраняется и сегодня у всех носителей тюркских языков. Племена "акь кьююн" и "къара кьююн" стали этнообразующими компонентами и туркмен-огузов, и сельджуков в их дальнейшем пути в Анатолию.

Эти цвета - синий, белый и черный, несмотря на отрицательную значимость последнего (злые духи, смерть, угроза, измена), являются основными в классической тюркской древности, а бело-голубая гамма и в современной Турции престижна и универсально уважаема - это цвет жилых массивов, мебели, особенно в приморских городах, цвет яхт, катеров и отелей.

Можно говорить о существенных вариациях этой гаммы южнее и по ходу тюркского транзита. Сибирские монголоязычные культуры, прилежащие к Тибету и к Северу - бурят, якутов и т.д. - буддизм окрасил в желто-красную гамму. "Она с разной интенсивностью символизирует огонь в его смысловых порождениях - борьбе, победе, празднике, золотом тельце и могуществе. Тенгри Южного Огня имеет желтое тело, желтые богатыри и желтые истины эпоса "Джангар", желтошапочные буддийские секты"<sup>62</sup>. Для сравнения: балкарцы и карачаевцы желтый цвет (сапран) считают цветом болезни печени, желтухи, слабости и так далее. У них преобладают цвета кавказской классики - "невычищенные" по сравнению с "основными" цветами дальневосточного и среднеазиатского орнамента, хотя сам орнамент, наименее изменяемый во времени, остается в пределах тюркской традиции, как и технология, предпочитающая натуральную шерсть.

Полифоничность слова "кара" в карачаево-балкарском языке

1. Черный, в смысле низкого происхождения, общее для многих народов значение.

2. Контур, мишень, почерк - "кара тарта билген".

3. Нулевая степень - "къара отказ", "къара тынгылау".

4. Степень малости и множественности одновременно - "къара капеги бол-магъан".

5. Степень качества: "къара къыш" ("черная зима"), "къара кесеу" ("обугленный дочерна").

6. Клеймо позора: "къара чеп" ("черный список"), "къара багъана" ("черный жребий"), "къара тизме" ("позорный столб").

7. И, наконец, символ изобилия или предвестия изобилия - Черная лисица.

В сказочной мифологии черный цвет восходит к древне-тюркским представлениям и выступает как символ мощи, непобедимости ("Кара Куш", "Кара Батыр"), чистоты ("къара шаудан" - "черный родник") и редкости - (мясо черного барашка).

\* \* \*

Низами писал: "Карта у тюрков - лоб, морщины человека". Это может служить одним из примеров весьма своеобразной тюркской символики: Эфиопия - чернила, Китай - белизна бумаги, зеркало - душа, ржа - низменные страсти, лазурь - думы и стремления. Очень развита была и цветочная символика, здесь существовал особый словарь понятий. Так, "сюмбюл" ("гиацинт") символизировал одновременно и девственность, и пасмурность.

Стены мира создавались четырьмя матерями (стихиями) и семью отцами - планетами. Семеричная модель воспроизводилась семью днями недели и семью цветами спектра, соответствующими семи планетам.

Вот некоторые из цветов спектра: черный - суббота; желтый (цвет солнца) - воскресенье; зеленый (цвет луны) - понедельник; красный (цвет Марса) - вторник; белый (цвет Венеры, то есть Зухры) - пятница. Этим цветам соответствовали и части света или страны: Индия, Туркмения, Хорезм, Русь, Магриб (Африка).

Здесь уместно напомнить о том, что вавилонские храмы строились на семи ступенях, а стены окрашивались в семь цветов, соответственно числу планет и дней недели.

Продолжим ряд символических соответствий: судьба - небо (синее или желтое); царь птиц - рассвет (ср. античный обычай гадания на птицах); рыба - основание земли; луна, воздетая на рога быка, - ее верх. У неба семь сводов; четыре подушки на троне соответствуют четырем сторонам света. Дракон - на знамени Искандера. Симург - царь птиц на недоступном небе.

## СОТВОРЕНИЕ МИРА

(Тюркская мифология Б. Ёгел)

В гектюркском порождающем мифе о сотворении мира только со 2-й половины VII века начинают ощущаться китайские влияния. Ранее более зна-

чительны переднеазиатские, древнегреческие и иранские реминисценции. Так, религия манихейства (христианство несторианского толка, трансформированное тюрками - уйгурами, якутами и алтайцами) вобрала в себя и некоторые иранские элементы: например, дуализм зла-добра, света-тьмы, вошедший в светоносную религию Мани (ее пророка). Танра был преобразован в Иисуса, шайтаны - в христианских демонов. Эта религия привнесла в тюркский мир гуманизирующие категории света и тьмы, что означает зло-добро в категориях люминисцентности, а также верх-низа, насилия-милосердия, терпения и так далее. То есть поляризовала нравственные представления, выделив их из этического хаоса. Иранский Ахурамазда превратился в тюркского Ульгена, подателя добра, живущего на небе, а иранский носитель зла - Ахриман - в тюркского Эрлика, живущего под землей. Они находятся в дихотомическом единстве, т.е. в подвижном равновесии.

В древнетюркском (манихейском) мироздании эти представления символизировались двумя звездами или двумя небесами. Их возникновение относится к тому условному времени, когда не было еще земной тверди. Ульген и Эрлик витали между небом и морем. В пространстве неба располагался Танра. Было свое место и у шайтанов, которые тогда побеждали ангелов.

Эта картина представляет собой первый слой Времени. В тюркском мифе мироздания существует три слоя Времени (или три Времени). Вторым слоем Времени составляют войны Танры с шайтанами на небесах. Он заканчивается победой злых сил и концом Света. Вслед за ним начинается третий слой Времени, когда Вселенная прорывается к свету. Появляются герои-ангелы - Май-Тере, Манди-Шри, Шал-ийме, Йалкара, и др. (явные буддийские созвучия, что указывает на связь с тибетской мифологией).

Если первый этап мироздания сопряжен с бестелесной, духовно-космической Вселенной, где добро и зло борются в мире духовных идей, то на втором этапе почти одновременно с зарождением жизни на земле происходит ее эволюция со следующей последовательностью: - Ангелы; - Небо; - Вода; - Земля; - Растения и животные; - Люди.

Рождение Земли тюрки связывают с уткой, которая вынесла в клюве землю со дна моря (от этого же отказалась чайка, за что несет вечное наказание).

Сотворение человека у тюрков-якутов связано с представлением, что тело его сотворено из глины, а кости - из камыша; душу же Создатель вдвухает в человека через его ухо, нос, а иногда и горло.

Итак, от Ветхого Завета происходит переход к Евангелию, а затем, через вкрапления христианских мотивов (историю Адама и Евы), - к самобытной религии духовных начал (Мани). Слово "Билги" ("Знание") является синонимом творения, а имя Творца - Акь Йаратыучу - буквально означает Белое Порождающее. Он иногда представляется в образе Белой Матери, вышедшей из моря. Ульген - всезнающий демиург и духовный отец Вселенной.

У бурят восточный Танра считается носителем зла, болезней, бурь, несчастий. В его ведении - кузнецы, артисты, люди искусства древности, а также Черные шаманы - похитители душ. Черные шаманы насылают на землю кровавые дожди (Курбу стан). Эрлик - субстанция зла - при конце света сохраняет горсть земли для сотворения злого мира.

Слово "Къайнат" употребляется в значении "Вселенная", а буквально означает "кипящий". Кипящая вселенная тюрков в балкарском божественном социуме сохранилась в виде имени бога Къайнара, в огне и плавке творящего вселенную нартов. Кузнец Дебет - титан, бог кузнечного ремесла, первый культурный герой, - видимо, связан реминисценциями с этногенетической перволегендой тюрков об Эргенеконе.

Отголоски тюркской модели мироздания в карачаево-балкарском эпосе очень сильны, хотя сам эпос уже привязан к автохтонно-кавказской эпической модели. Так, монгольская легенда об Эргенеконе, рассказывающая о выходе людей из железной горы, увязана с возникновением кузнечного дела у нартов (раннежелезный век, по Крупнову), точнее, с героем титанического типа Дебетом, рожденным от богов, но работающим по заказу людей. Здесь алтайская пещера лишь перенесена на Кавказ, но уже в мифологическом, имеющем отношение к первотворению виде, а не в историзированном, конкретно трансформирующем историческую борьбу протоэтносов нынешних карачаевцев и балкарцев.

Бахаеддин Ёгел: китайская легенда

Старший из гуннских братьев, рожденных от волчицы, женился на дочерях Верховного бога Танры. От них - Яз (Лето) и Кыш (Зима). От них родились четверо детей. Первый стал аистом и улетел (Лейляк). Второй стал предком киргизов. Третий остановился на реке Чу-Чин. И только четвертый - Тюрк - стал первопредком тюрков. В религиозной мифологии он соответствует Иафету - сыну Ноя (Нуха). Та же последовательность наблюдается и в развитии генеалогического древа тюрков - десять сыновей, десять жен, десять племен. Но род уже ведется от мужчины. Род будущих тюрков, поселившийся в горах Чин-су и Шин, искал выход из пещеры и нашел огонь. Род же Ашина происходит от младшей жены Тюрка.

Выбор предводителя (башкана) происходил как соревнование в прыжках в высоту. Предводителем был избран самый младший сын Тюрка.

Может, именно поэтому фактор наследования власти у тюрков и принцип старшинства склоняется в сторону личных доблестей. Обычай народа выбирать старшего пришел, в данном случае, в противоречие с государственным правом. Младшему, по обычаю, доставалось только богатство, т.е. имущество. Но уже Чингисхан нарушил его, передав престол младшему сыну Толую.

Культура Као-Чи распространилась на огромной территории, объединявшей пять больших групп. После 429 года они перешли на земледелие, а в жертву приносили коней. Песни их напоминали волчий вой ("длинный воздух"). Умерших хоронили вместе с конем, оружием. Женщины-шаманки ук-

рашали голову рогом или костяным колпаком. Ели мясо, пили кумыс. Отправляя посла, пускали в небо стрелы и кричали. До 519 года были независимы и избирали своего правителя. У них бытовала своя легенда о волке: "Две дочери кагана Као-Чи были настолько хороши, что их решили отдать замуж за Танру. Подняли на вершину горы. Через долгое время там стал кружиться старый волк. Младшая решила, что это бог, и, несмотря на угрозы сестры, спустилась к нему и стала его женой. Отсюда пошли Као-Чи, а гора, как и пещера, стала священной.

\* \* \*

Таким образом, священные пещеры (Кутсая магара) связаны с этногенетическим мифом тюрков. По китайским источникам, у Хунсской державы существовала своя пещера - Ата (Отец) или Ай Ата (Лунный отец). Туда ходили не только шаманы, но и устраивались государственные собрания при верховном правителе.

Здесь приносились жертвы Небу, Земле, духам и ханам. Таким образом, в обозначении пещеры терминами родства (мать, отец) подчеркивается порождающее начало пещеры. У современных турков в области топонимики до сих пор бытуют термины родства: материнское шоссе, отцовское шоссе и так далее.

Мифологема "вход в подземный мир" тоже связана с пещерой. Когда тюрки поселились в Китае, видоизменились и легенды, а вместе с ними и смысл пещеры - она отныне таит и злое, хаотическое начало. Вход в пещеру теперь охраняют злые чудовища, и она только изредка приоткрывается. Выход из пещеры (метафоры древнего, догосударственного существования тюрков) связан уже с госмифологией, т.е. с мифом об образовании первого государства тюрков (легенда тюрков "Ергенскон", наиболее чтимая в эмблематике современной Турции).

Пещера, рассматриваемая как место соединения миров, верхнего и нижнего, как "междумирье", находится в том же ряду, что и устье реки, впадающей в море, являясь семиотически содержательной для модели мироздания. Радлов приводит телеутскую легенду о море, память о котором всегда содержит река (в сказке Пушкина о царе Салтане говорится о бросании в море сундука, в котором заключен герой, как и первопредок тюрков Ашина). Отец приходит через море.

## КОСМОС ТЮРКОВ

Мировое древо у тюрков является моделью мироздания и обозначается голубой сосной, растущей на горе. На верхушке живет Бай-Ульген. У дерева девять веток, а по сторонам его - луна и солнце.

У южно-сибирских абаканских тюрков та же сосна стоит на железной горе. а

по сторонам ее раскинулось семь веток.

У татар в легенде сосна украшена золотыми листьями и отбрасывает семь теней, имея девять веток и девять корней.

У финно-угров легенда дополнена морем, на котором и расположена растущая из него сосна.

У монголов, подпавших под влияние ламаизма и буддизма, модель мира является двусоставной пирамидой, состоящей из мирового дерева и мировой горы, которая представляет собой четырехугольный холм; земля имеет форму подковы и плавает в море.

Потанин в "Очерках" упоминает о том, что у алтайских тюрков пули делались из ствола сосны, а футляр для стрел - из коры. Шатер и башни тоже обшивали сосновой корой и из нее же изготовлялись корзины для еды.

Шаман в отрочестве сажал дерево, с которым рос и умирал. Когда Танра создал на небе первого шамана, то у двери его дома посадил бессмертное дерево, в отличие от "смертных", которых удавлялись остальные люди. На ветвях ритуального древа располагались души, которыми Танра наделял рождающихся. Согласно легенде алтайских тюрков, вместе с Умай бийче на землю "спустились" две сосны - жизни и смерти. Очень интенсивно разработан культ дерева в эпической тюркской традиции - в "Манасе" и "Огузском героическом эпосе" (мотив шайтана в образе белки в дупле, которого Танра сжигает молнией).

В остяцкой легенде Хан, разгневавшись на брата с сестрой за кровосмешение, повелел брату жить с девой из дерева, которое сестра его из ревности срубила. Танра превратил ее и ее ребенка в деревья. Обглодав кору дерева-ребенка, забеременела медведица, и от нее родились Вода Жизни и Древо Жизни. О дереве жизни, из которого капает молоко, упоминает А. М. Щербак ("Огуз-Наме..." Москва, 1959. С. 88).

Многие путешественники в путевых заметках приводят варианты легенд о происхождении человека из дерева. У якутов это дерево называется Демир Агач, оно упирается в Венеру - Утреннюю звезду. У балкарцев и карачаевцев представление об одинокой звезде Темирказак, сопутствующей Большой Медведице, проецирует образ земного почитаемого Древа на Небо и очень широко бытует в фольклоре.

У якутов есть примечательный мифологический диалог Ак Оглана с деревом. Когда дерево обрело язык, ударила молния, листья увлажнились, и дерево напоило Ак Оглана молоком и водой, одарило огнем и железом. Если у тюрков человека порождает Танра, то у монгол, бурят, чувашей - дерево жизни, у уйгуров - свет и дерево, т.е. соединение элементов.

## ГОСУДАРСТВЕННЫЙ МИФ ГЕКТЮРКОВ

Особенности государственного устройства связаны у древних тюрков с мифологическими воззрениями на природу. Восход и закат солнца, день-ночь, земля-небо, высокие горы и священные роши олицетворяют для них

оппозиции государственной жизни. Западные земли у гектюрок были богаче восточных. Они были более заселенными, и их население состояло из десяти групп.

Столица государства была перенесена в Ётюген (на берегу Орхона). Она сохранялась и при правлении гуннов, и при Уйгурском Каганате, и при правлении чингизидов, потому что почиталась священной землей (тюркским Иерусалимом). Авары (жуань-жуани) свою столицу, находившуюся в пустыне Гоби, также перенесли сюда, чтобы не лишиться поддержки западных тюрков. Выбор же "райской земли" под Пекином Кубилай Ханом стратегически был связан с целью развала империи Чингисхана. Итак, пять групп тюрков (тюркешей) откочевали на запад на богатые земли Чу и Таласа, а на востоке оставались пять других.

Эти остальные роды, так называемые "желтые тюрки", основали государство, которое вскоре развалилось (в 716 году). "Черные" же тюркешы укрепились и создали государство, хотя кличка "черные" так и не покинула их, несмотря на мощь и количество, и это связано с особенностями народного сознания.

"Саг" ("правая сторона") - очень важный ориентир для тюрка, обозначающий сторону солнца. Так, у балкарцев, правая сторона называется словом "кюнлюм", производным от слова "кюн" ("солнце"), и ассоциируется с солнцем и югом, в отличие от "чегета" ("севера") - левой стороны (букв. - "стороны леса"), темной и холодной. С этим связана особенность ритуала похорон у огузских каганов и Чингисхана (хоронить было принято головой на юг). У гуннов же поворачивали голову налево.

Имена сыновей Огуз Хана были связаны с небесными светилами (Гюн Хан, Ай Хан). "Ак Коюны" ("белые") в его свите стояли с правой стороны, а другие - с левой. Принятие ислама не разрушило значения правой стороны. Даже трансцендентные координаты перенимают ту же модель: рай расположен справа, ад - слева.

Таковы же по значению пространственные оппозиции в пределах двора и дома. Прообраз такой организации пространства мы находим в древнем Китае. Родные и близкие императора стоят по правую сторону от него, а слушающие - напротив, т. е. спиной к солнцу.

В огузском эпосе "Деде Коркут", в родственном праве алтайцев и более поздних тюрков описаны те же архаические модели. Отголоски этих представлений мы встречаем в алтайских сказках: справа находится солнце, слева - луна. Во лбу у спящего горит утренняя звезда (Кутуб юлдуз), напоминающая три стрелы. Лицо же видящего сон должно быть повернуто к северу. Кстати, у енисейских тюрков юг - мало применяемая категория.

Чем далее на восток, тем значимее поклонение солярному (солнечному) культу, и чем далее на запад, тем более преобладает в культурах Луна. В мусульманской религии, как бы в продолжение тюркско-монгольской архаики, доминирует почитание правой стороны: правый рукав, правый локоть.

Так, пословица гласит: "Правое плечо - золотое, левое - серебряное".

Бахаеддин Ёгел склонен опровергать существующий в русской и западной тюркологии "монголоцентризм". Ведь даже Чингисхан строил свое государство для уйгуров и тюрков, которое потом реконструировали монголы.

О государственной организации, строительстве тюрки выражаются так: "ийи эль" ("крепкое село"), "котю эль" ("слабое село"). Понятия "иль тутмуш", "дюзен", "халк" ("народ") приравнены к понятию "топрак" ("территория"). Оно ощущается очень интимно и драматично. Ни одна пядь некогда завоеванной и освоенной территории не забыта тюрком, будь то школьник или продавец овощей. История, по выражению И. Мизиева, всегда рядом - даже в обыденном сознании.

Карты всегда воспроизводят Туран в прежних пределах и топонимах. Тюрки всегда связывали и победы, и поражения с тюркским каганом, которого считали повелителем вселенной. "Универсал Девлет", "Джихан Сюмюл" - это обозначения, идущие от таких китайских символов власти, как Поднебесная и император ("сын Неба"), хранящих интенциональный смысл истории как миссию этой империи. Понятие "земля" в соединении с понятием "вода" также мифологичны и объемны, означая родину и являясь отражением представления древних о "двойном" божестве мироздания "Йер-Суу".

"Вселенскость" и империи, и господствующей в ней религии мифологизирована в патриотическом сознании тюрков на чувственном, образном уровне.

У тюрков строго соблюдалось престолонаследие. Если личные качества наследника не соответствовали его миссии, тогда дожидались наследника в следующем колене, назначая временщика. Исключением в династическом праве была Алан-кова, зачатая от солнечного луча. По преданию, ее сын стал правителем всего Турана. Если наследник не достиг зрелого возраста, его прятали у воспитателя от глаз временщика и его приспешников. Надо отметить однообразие ритмов правления, совпадающих со сроком жизни того или иного правителя от Билге Кагана до Огуз Хана. Династическую прямую нарушил род Кипчака - приемного сына Огуз Хана.

От него пошли карлуки, калачи, найманы и так далее. Леймотивом трилогии И. Эсенберлина "Кочевники" является так называемая "ханская болезнь" - предательство отца сыном. В образах мавзолея Хаджи Ахмеда Ясави прослеживается цепь генеалогических предательств.

"Род казахских ханов кончается на отцеубийце". И. Эсенберлин противопоставляет ханской болезни этическое здоровье народа. Между противоположаемыми полюсами находятся посредине певцы, породившие из своей среды спасительное Сомнение. Тактика "волчьей охоты", переходящая логика завоевателей-джунгаров с их теорией "двух тигров" - все это породило миф о "неисторических народах", об отсутствии у них самобытной культуры, о "провалах в истории".

Гуннский император Мете убил своего отца Тумана и занял его престол. Киргизский Алманбет - отца Кара Хана. Так же символически традиционной вражда Манас Хана со своим отцом Якуб Ханом. В этом свете вызывает интерес проблема тождества Огуз Хана и Мете (гуннского императора), который позже в источниках превращен в Огуз Хана<sup>63</sup>. Примечательно особое внимание исследователей к фигуре Огуз Хана, по-разному интерпретирующих и идентифицирующих его с конкретно-историческими лицами. Так, в манихейской религии он признан официальным уйгурским ханом: например, у Потанина и Радлова (К вопросу об уйгурах // Из записок Императорской Академии Наук. СПб., 1883. № 2. С. 53) он назван Бою Каганом. Риза Нур в "Огуз Наме" отождествляет его с Искандером, а Жан Мавкуарт приравнивает его к Чингисхану. Рашиддин также возводит его к предкам Чингисхана.

### **"БОЖЕСТВЕННАЯ ЗООЛОГИЯ" ТЮРКОВ**

В "Шах-Наме" утверждается, что род Чингисхана происходит от льва. В монгольской мифологии праматерь рода в виде солнечного луча проникает через окно, позже она же предстает в образе львицы. В Анатолии шейхи алеви изображаются верхом на льве с плетью в виде змеи.

Бахаеддин Ёгел утверждает: "В гектюрских легендах белая олениха является царицей морей и озер. Отец Чингисхана (волк, спустившийся с неба) был женат на оленихе. Пророк Хамза принял мусульманство после того, как его выходила олениха. В кавказской мифологии богиня охоты Дали, бог Апсаты и его дочь (трехногая олениха) имеют полузооморфный облик.

В Месопотамии, в бассейне рек Тигр и Евфрат, почитается олениха, а у шумеров, вавилонян, в Эламе и Ассирии священным считается олень (5-3 тысячелетия до н.э.). Он участвует в культе Артемиды (у греков) и Дианы (у римлян). Эта богиня защищала животных от охотников, вскармливая их своим молоком. У христиан же олень символизирует дух".

У древних тюрков шаману в путешествии между небом и подземным миром помогали левята и тигрята, каждах по двое. Сфинксов мы находим у хеттов, во внутренней Анатолии (они защищали от злых духов). В поэзии и мифологии алеви в Анатолии распространен символ змеи - плети шейха. Здесь сразу вспоминается Лаокоон с сыновьями, сражавшийся со змеями. Этот змеиный мотив пронизывает греко-римские барельефы Западной Анатолии и Эгея - в Ване, Карсе, Малатье, Эрзруме, Эрзинфане, Токате, Урфе, крепости Конья.

Бахаеддин Ёгел напоминает: "Пророку Мухаммеду, когда он возносился на небо (совершал мирадж), дорогу преградил лев. Пророк бросил ему в пасть золотое кольцо, и тогда лев пропустил его. Наутро пророк рассказал о происшедшем Хазрет Али, на что тот вынул изо рта золотое кольцо".

Лев стережет гробницы фараонов. В буддийской символике и в Юго-Вос-

точной Азии лев означает силу и могущество государства. Так, в Катманду нам, туристам, объясняли смысл аллегорий, по восходящей расположенных на ступенях храма и изображенных в виде божественных животных - льва, дракона, грифа и Человека, с той, правда, буддийской поправкой, что во главе стоит гриф, ибо все в конце превратится в тлен и падаль, то есть пишу для грифа.

У фригийцев с львицей связан символ Кибелы, но вместо Гильгамеша выступает Геракл.

Выражение "Гейкли Баба" у дервишей означает "Олений дед". Предводители на войне садились на оленя и надевали на голову рог.

### **Превращение в птиц**

Бахаеддин Ёгел сообщает: "Слово "Ку-маны" расшифровывается как "ку-гу" ("дети лебеда"). Каган гектюрок превращается в лебеда. Деде Коркут превращается в голубя, чтобы скрыться от Исраила".

В поэзии тюрков эпохи сельджуков часто используются оппозиция ястреб (символ войны) и голубь (символ мира). Дервиши Хорасана превращаются в журавлей (танец дервишей ордена Мевлеви, именуемый "сема"), а халифы Бекташи - в соколов. Есть поэтически иносказательные посвящения дервишских поэтов друг другу, построенные на птичьих и других мифологических реминисценциях.

Шаман со временем вносит в одежду птичьи элементы, подчеркивая свою "связь" с небом, способность к перевоплощению. Это относится и к дервишам. Основатель ордена дервишей Ходжа Ахмед Ясави выражал свою божественную субстанцию в виде журавля ("турна"), а Хаджи Бекташ Вели - в виде голубя ("кёгюрчюн").

Тотемами (символами) двадцати четырех огузских племен также являются птицы. Будучи на Енисее - у "красных" тюрков, - швейцарский путешественник Штраленберг отметил, что у якутов лебедь, гусь и ворона священны. У тюрков тотемы не осовременились. У якутов ими являются конь с белыми пятнами, ворона, лебедь (кугу), ястреб, орел, журавль, черная корова. Тотем орла выдает принадлежность к знатым родам. Ни мясом, ни молоком священной коровы не пользовались. Долганы даже избегали называть священных животных. Хоронили их по обряду.

Вот как выглядит портрет кагана, дошедший из самых древних источников: лицо - синее, рот - красный, огненный, глаза - карие, волосы и брови - черные. Только раз он прикоснулся к материнской груди. В детстве питался стерлядью, шурпой и вином. Через сорок дней после рождения ходил и играл, ноги у него были как у быка, поясница - как у волка, плечи - как у соболя, а грудь - как у медведя. Он обладал всеми качествами, которые должны сочетаться в военном предводителе - сердцем льва, когтями тигра, в набеге - свирепостью и силой кабана, хитростью яка и лисы, мстительностью верблюда, простодушием сороки, зоркостью ворона, благородством

льва, бдительностью недремлющей совы.

Бестиарий тюрков содержит около трехсот наименований, соотносимых с человеком, мы почерпнули этот факт из "Памятника Кутадгу билиг". А вот набор зверей у арабов, используемый для той же цели Ал-Мадари: "Как петух - отважен, как курица - целомудрен и честен, как лев - смел, как кабан - агрессивен, как собака - терпелив, как журавль - недремлющий, как ворон - величав, как волк - стремителен". Как видим, набор еще многообразнее и подробнее, и он не всегда совпадает с европейскими и славянскими интерпретациями животных и птиц.

### О тотемах

Особняком в "божественной зоологии" стоят тотемные животные, считающиеся прародителями тюрков, отцовские и материнские. У тюрков это волк, у киргизов и ногайцев - собака, у телеутов - медведь. Отсюда происходят и названия родов-племен: от слова "ногай" ("собака") пошло название ногайцев, а от "Домуз" (кабан) - название тунгусов. От названий животных произошли и многие личные имена - Байкуш ("сова"), Арслан ("лев"), Бугра Хан ("верблюд"), Турна ("журавль").

Тотемы птичьи преобладают у якутов, тотем киргизов - сорока, у монголов же - соболь. У каждого из названных народов атрибутом камлания шаманов является як.

При этом надо отметить, что животные, бытующие в карачаево-балкарских сказках со времен Нуха (Ноя), - те же самые, в том числе экзотические, теперь не встречающиеся. Совпадает со старотюркской вся семиотическая нагрузка у птиц и животных в устно-поэтическом творчестве карачаевцев и балкарцев, особенно в песнях о набегах, плачах, лирических песнях и ийнарах, то есть в жанрах, наиболее "экстремальных" для художественного сознания: "Къаргъа" ("ворон"), "къапчыгъай" ("сорока"), "иличин" ("орел"), "лисица" ("тюлкую"), "къундуз" ("куница") и так далее.

Материнское и отцовское начала в тотеме особенно четко дифференцируются в шаманской культуре. Если отцовский тотем принадлежит всему племени, то материнский оберегает только одного конкретного шамана, представляя собой его духа.

При жизни шаман трижды укрепляет свой дух с помощью Хайван Ана (материнского духа). Наиболее могущественны тотемы быка, оленя, лошади, орла, медведя. Не дружественны человеку собака и волк. Кстати, культ волка, давшего жизнь тюркскому роду, постепенно уходит из первого ряда тотемов, становясь скорее геральдическим символом тюрков, т.е. уступая место более родовитым тотемам - орлу, оленю, медведю. (А у телеутов и меркитов - черному орлу и беркуту). Чего нельзя сказать о наиболее "чистых", по выражению Л. Гумилева, тюрках - балкарцах и карачасвах, сохранивших волка в магии, мифологии и даже в более позднее время в "Нартском эпосе", в котором он по-прежнему сакрален, участвуя в атрибутике

главного героя эпоса - Ерюзмека. Волчи шубы нартских героев служат им для оберега и колдовства.

Культ голубого волка обернулся почитанием кёксакала (синеили голубобородого старика в "Манасе" у киргизов). Гек Чал - самый храбрый и чтимый воин. На Камчатке чествовали соломенного идола (чучело волка), символически выдавая за него, своего родоначальника, девушку. В монгольских легендах о батырах волк занимает особо почетное место. Волка нельзя приручить. В монгольской легенде о батыре Бондачаре волк раскрывает свои благородные качества: он не убивает запертого в пещеру батыра, делит с ним добычу. Анатолийская пословица гласит: "Волк соседа не тронет". В чагатайских курганах при раскопках обнаружено много амулетов, выделанных волчьих чучел для обрядов, гербов. В якутской легенде багатур, надев варежки из волчьей шерсти, затыкает дыру, откуда дули холодные ветры из вселенной. Волчий образ, в который перевоплощаются герои волшебных сказок - батыры, девушки, животные, - выполняет роль медиума, посредника для проникновения в другой мир или в другие сущности. В минусинской легенде ребенок в образе волка через пещеру общается с подземным миром.

Ту же "волчью" символику содержит сон матери Чингисхана (чем подчеркивается необычность его рождения) или сон матери маджарского короля Алмаша.

Только с ослаблением языческого мироощущения и принятием мусульманства в державной символике уйгуров, египетских и тюркских мамлюков начинает преобладать Лев.

### **"Божественная география"**

Существуют четыре стороны света, одна из которых - Молочное, т.е. Белое море (имеется в виду Средиземное море). Небо охраняет Кек Берю - Небесный Волк. "Хаят сую" ("живая вода"), оживляющая ушедших, находится в яме под сосной, растущей на Мировой горе, которую охраняет сторож Тата. Вода эта лечит, омолаживает людей, ибо Гек кайынла (Голубые сосны) священны, небесного происхождения.

Под землей находится Древо Жизни, на котором восседает птица Хюма Кушу. Ее аналог у индусов носит имя Сома, у иранцев - Симург, у арабов - Анка. У китайцев же существуют родовые птицы, а в Передней Азии - две птицы Анка. По иранской мифологии, птица Симург находится на горе Каф, или Ельбурз. Обращаясь не к средневековью, а к более древней, авестийской мифологии, обнаруживаем Хумай - универсалию и для дерева, и для птицы. Хумай (равнозначная тюркской Хума кушу) находится посреди Хазарского (Каспийского) моря. В хадисах Мухаммеда и исламской литературе аналогом этой птицы выступает Дженет Кушу. Зюмрюд, Анка, Хюмай - все эти названия именуют божественную ипостась одного и того же ряда. В алтайской мифологии в камланиях шамана двуглавый орел располагается на мировом древе. на уровне пятого неба. В Средней Азии упоминается Ха-

руга - птица, охраняющая Танру.

В подземном мире Древо жизни имеет девять ветвей, символизирующих девять ветвей среднеазиатских религий.

У тюрков существуют одинаковые суеверия, связанные с "ай тавук", с лищей, вороном, одинаковое тотемное животное - бык, имеющий отношение к их первоначальному (космическая перволегенда о быке, от брака которого с луной пошли тюрки). Отсюда возникло самоназвание тюрков - "огузы" ("быки"), которое заменяло им этноним "тюрк" вплоть до начала XX века.

### **Бахаеддин Ёгел: время и счет у тюрков**

У мужчины-героя особенно значимым в судьбе и деяниях является число три. Часто говорят: "четыре стороны света видел", "семь дней", "семь ночей". В шаманизме существует семь духов: неба, луны, леса, гор, земли, воды, огня. Есть выражение: "с девяти мест прогнали". Тюрки далеки от мистицизма. Их жизнь обусловлена почти математическим порядком. Цифры у них не связаны с гаданием или колдовством. И хотя корень чисел имеет божественную природу, они проверены в природной и жизненной практике. Таков, например, двенадцатилетний календарный цикл, в котором системно расположены годы, месяцы, дни и часы.

Особенно значимы числа, регламентирующие всю жизнь. Здесь важны составляющие от общего числа - двенадцати (четыре стороны света, четыре времени года, три месяца - квартал года). Двенадцать месяцев в году, двенадцать лет в летоисчислении тюрков, двенадцать животных, символизирующих земные и небесные отрезки, время и пространство одновременно.

Французский синолог Джованни утверждает, что тюркский календарь первичнее китайского, но эта истина была сокрыта китайцами.

### **Этнография голубых тюрков**

Детали похоронного обряда в "Деде Коркуте" - отрезание хвоста лошади героя (Боз ат), раздача милостыни на похоронах (садака) и обряд рытья могилы - это только фрагменты похоронного обряда, который оговаривался в посмертной воле кагана или военного предводителя. В изголовье часто возлагался золотой, а вокруг мазара (могилы) зарывались стрелы. "Там (т. е. на том свете - Ф. У.) от тоски буду охотиться на оленей". Мамай, внук Эдиге, в своем завещании особенно обстоятелен: "Семь аргамаков (коней) пригнать от семи сел. Плачущие обязаны одеть одежду на выворот. Шесть коней следует впрясть в арбу, попоны пусть будут черными, наставники [его внука] пусть обрежут подола. Оседланные лошади пусть будут обвешаны оружием. Слуги же при конях, ведущие их на водопой, пусть будут в красном и пусть царапают себе лицо"<sup>64</sup>. Пышное величие должно отражать не только чин ушедшего на тот свет, но и силу скорби, в образном понимании древних, причем церемониал режиссировал тот, кого хоронили. Здесь речь шла о будущем, оставшемся в прошлом, "за спиной".\*\*\* Вселенская идея

тюрков идет, по мнению Н. Ш. Конрада, с Тимура, а не с Чингисхана. Старые тюрки и манихеи были против создания больших укрепленных государств. Поэтому идея централизации у тюрков поначалу отсутствовала. Вместо нее главенствовала прямое подчинение богу, отождествление государями себя с ним. Символический "сад гектюрков", "сад Дария" (земного воплощения Ахурамазды) скорее содержал идею вселенского царства, всеобщего благоденствия, нежели реальной власти.

Первая федерация туркменских родов (всего их двадцать четыре) была огузской. У них существовал Кенгеш - собрание, на котором изъявлялась верховная воля и избирался правитель. Выбирали лучших представителей от семидесяти родов, каждый подбрасывал свой чубук (прут) вверх, и тот, кто попадал в центр шатра, становился правителем. Выборы проводились также и с помощью "окъ" - стрелы с зазубренным концом.

Модель "чок бойлу башканлык" ("правление многих племен") использовалась и в Балкарии, и в Карачае, и в Кумыкии, и у ногайцев (в нынешнем, кавказском их бытовании) в виде своеобразного парламентского правления.

Общественный институт ("каму") также является самой стойкой структурой для всех тюркских народностей. Наказание в Тёре, в отличие от кавказских максималистских форм удовлетворения иска, часто представляло собой удовлетворение материальное, назначаемое самим искателем.

## Огузы

Как уже указывалось, в легенде о происхождении турок-огузов "огуз" означает "бык". "Богаз" ("рог") символизирует Луну как женское плодородное начало. От их брака родился и огуз, как бы носитель двойного начала. Этот мотив распространен в индо-иранских, южно-американских и австралийских мифах. Согласно тюркской легенде XVI века, отец тюрков родился из пещерной грязи (легенда приводится Бахаедином Ёгелем и заимствована из книги мамлюкского писателя Абуль Бахра).

Двойное происхождение тотема далее усложняется - утраивается, учетверяется и т.д., чем подчеркивается синкретизм энтогенеза тюрков (вспомним понятие "чок бойлулукъ" - "многopleменность"): в прародители включаются корова, соболь, тигр и еж.

Самым верховным в прокитайском пантеоне тюрков является бог Заман Танрысы (Бог Времени). Он породил людей - "смертных, живущих между голубым небом и черной землей". Как гласят самые древние свидетельства, предубеждение тюрков против китайцев было взаимным и имело исторические основания из-за интенций вседержавного вселенского характера.

В эпитафической надписи Билге Кагана читаем: "Китайцы призывали не совершенствовать ум, а злу не сопротивляться. Они заманивали иноземцев сладкими речами, одаривали их шелками, а затем уничтожали. Женщин и детей забирали в рабство. Стравливали с соседями, разрушали тюркское государство, воевали шесть раз". Огузы неоднократно поддавались китайским

интригам (в качестве примера можно привести уход дочери Тоньюкука к китайцам). В тексте Орхонской надгробной надписи звучит предупреждение докузогузам: "Эй, тюрк! Берегись китайцев, исчезнешь в крови". (Это было написано, когда те перешли к китайцам). И далее: "Мы каждое слово на камне написали. Повинуйся правителю! Пока не осядет и не продырявится Земля, ничто не грозит нашим памятникам".

Докузогузы (девять огузских племен), отузогузы (тридцать племен), татары, киргизы и китайцы - все воевали между собой. Чтобы поддерживать у себя порядок, одни каганы вынуждены были воевать с другими. "Мельница не крутится, если носить в нее воду горстями": требовалось объединение родов и племен, чтобы прекратить эту "дурную бесконечность".

Переход от кочевья к "ковбойскому" (конному) пастушеству был вызван неплодородностью восточных тюркских земель и сильной политической зависимостью от китайско-маньчжурских соседей и киргизов. Из-за жуаньжуаней тюркам приходилось мигрировать на запад, чтобы суметь прокормить свой скот. Они вынуждены были заняться полукочевым (сухим, неплодильным) земледелием.

При кочевье в качестве религии господствовал шаманизм. Но ни организованные группы, ни малые государства ни общности не оказались жизнеспособными, так как не могли создать налогового аппарата для экономического подчинения собственных граждан. Вместо этого торжествовали военно-набеговые интересы одного дня. Ислам как монотеизм более соответствовал государственному устройству. Вначале турки пошли под протекторат сасанидов, иранских сельджуков, и только в 1071 году образовали они свое сельджукское государство, возникновение которого ознаменовано битвой при Малазгире.

Эпический памятник огузов "Деде Коркут" (наряду с "Огузским героическим эпосом") является наиболее распространенным и изученным в тюркологии. Он имел распространение на всей территории огузов и обозначал собой переход от кочевья к оседлости, фиксируя все сопутствующие этому переходу этно-психологические сдвиги.

## ПАРАЛЛЕЛИ

Аналогичны героям "Деде Коркута" герои ногайского эпоса "Манаса": Султан Сенджер, монгольский Онг Хан, его сын Тохтамыш, сын Тургая Тимур, сын Хулагу Илхан, Аргун Хан. Йоллай из "Манаса" - это крымский хан Ногай, сын калмыцкого хана Гюкче. Еще одним из героев "Манаса" был сын болгарского хана Кара Хусейна. Это говорит о популярности ногайского эпоса в XV-XVI веках.

После распада Золотой Орды ногайцы ушли с Иртыша в Крым, а оттуда перекочевали на Алтай (опять Колесо!). Огуз Хан, родоначальник огузов в "Чингиз-Намс", трансформировался в Чингисхана. У старых уйгуров и ка-

захов он омусульманился (об этом свидетельствует словарь Махмуда Кашгари). По китайским источникам, он был зачат на Мальте от солнечного луча красавицей Юлемелик. Его образ - это всадник на голубом коне (указание на небесную сущность), в белой шубе и золотом шлеме, прекрасный, как Джебраил. В монгольской версии легенды "О Ергенеконе" воспроизводится тюркский Огуз Хан. В ней рассказывается о том, как татарский Хан Севинч напал на монгольского Илхана и победил его. Сын Илхана Киял и племянник Нюкюз спаслись и спрятались в пещере Эргенекон.

Эти события легенда связывает с IV веком, к нему же относится и начало "новых тюрков". Им было тесно в пещере со своими людьми, и они растопили железную гору, предположительно на Алтае, с которым связывают "народ кузнецов" жуань-жуаней. Как гласит легенда, "углем раздули семьдесят мехов", - эта реминисценция связана с началом обработки железной руды.

\* \* \*

Четыреста тысяч стихов "Манаса" содержат много этнического материала, и в 1860 году его расшифровкой занялся казахский просветитель Чокан Валиханов. Хан Когетей из "Манаса" напоминает Билге Кагана из Орхонских надписей. Почти полностью совпадает описание похоронного обряда (Тюрк эль Китабы. Анкара, 1992. С. 11). Совпадают очень архаические мотивы, связанные с богатырями-алпами. Так, очень сходны мотивы шорского эпоса алтайцев "Кан Мерген" и киргизского "Манаса" о начале мироздания.

Примечательно, что гектюркское "к", ставшее у огузов "г", в старом гектюркском звучании встречается у карачаевцев и балкарцев<sup>65</sup>. У балкарцев слово "каганак", состоящее из двух старотюркских слов, означает "ребенок". Слова "кир, катын, кийик, кече, кечик, кётюр, кюл, кюмюш, кийим, кюн, качан, кёл, тахта, тюмен, азык, айтмак, алтан, анда, аны, анча" до сих пор бытуют в карачаево-балкарском языке, как по фонетике, так по семантике совпадая со словами гектюрков, тогда как многие тюрки подвергли эти слова другой транскрипции или переосмыслению.

Следует также отметить родство фольклорно-исторического содержания песен и их героев (Чора-Батыр в Крыму у ногайцев, в Карачае и Балкарии, в Средней Азии). Общность эпических мотивов или героев особенно проявляется в эпической поэзии, посвященной военным столкновениям. Идеал богатыря-алпа, часто решающего исход битвы, - это тюркский идеал рыцаря, воплощающего в себе благородство и бесстрашие. Так, в общеогузском дестане алп Бейрек соответствует узбекскому и башкирскому Алпамышу.

Башкирский эпос "Карас Батыр" и среднеазиатский эпос об этом времени несут на себе глубокий отпечаток кипчакско-ногайского взгляда, т.е. отношения к событиям в борьбе этих народностей с общим врагом - калмы-

ками.

Ногайская Орда просуществовала вплоть до XVII века, испытывая "приливы" и "отливы". Потоки ее беженцев рассыпались по Крыму, Дагестану и Алтаю. В казахских эпосах "Эр Таргын", "Чора Батыр", "Кобланды батыр" действия героев связаны с Крымским Ханством, Волгой и Яиком, а также Алтаем, Западной Сибирью, т.е. ареалом распространения эпоса об Эдиге.

Если тюркские эпосы и замешаны на исламе, тем не менее в них встречаются более древние мотивы, а также элементы верований и этнографии голубых тюрков.

### **Дальневосточные параллели**

"Недовольные китайцы вместе с гектюрками ушли на родину. Дочь Тоньюкука, жена Билге Кагана, вместе со своими людьми тоже ушла в Китай. Уйгуры, пришедшие к власти после ухода гектюрков, отказались от рун и приняли алфавит с Запада. Правители Китая назначили своих людей везириями и отдавали своих дочерей за каганов. Таким образом, кочевые государства стали существовать при поддержке оседлых.

Если у китайцев священная сила принадлежит только императору, то у тюрков - и беям, и народу (и еда, и добыча, и победа делились поровну). Это, в конечном счете, создало предпосылки для парадигматической общинной модели общественного устройства тюрков, в отличие от тех же китайцев с их "лестничной" системой.

Китайцы определили жесткую границу ("ясак болге"), но тюрки ее постоянно размывали, "скользили", поскольку на Востоке вплоть до Афганистана земли были бесплодными.

Мать самого известного в истории тюрков Билге Кагана, сына Ильтериша, - Иль Билге Хатун, как и везирь Тоньюкук (его родственник по линии жены) - уйгуры, впрочем, как и все последующие везири. Понятие "девлет" и титул кагана тюрки заимствовали у аваров-протомонголов. До кагана существовал титул "Кан Хан". Разгромив их в 552 году, гектюрки заимствовали у них и религию, и поверья. Гурхан монголов стал у тюрков Кюрханом. Из индо-тибетского пантеона заимствован и Ченгисхан. Странников своего отца Карахана он истребил, остатки же армии и детей взял в свою армию, а всех прочих выслал в Кара Корум. Из них, обедневших и одичавших, живущих охотой и одетых в шкуры, образовались монголы.

### **Монгольские лексемы**

"Сецен" означает "мудрый". Не отсюда ли корень слова "сциентизм" (от практически общеевропейского "science")?

"Тайше" - "член царского рода" (у чеченцев - "Тайпы").

"Нухуры" - "друзинники" (у Шамяля - "нукеры").

### Монгольская община

Функции рабов из-за низкого происхождения и низкого развития производительных сил были связаны с домашним хозяйством и родовыми ритуалами. Они не допускались к совместному владению угодьями, жертвоприношениям предкам и исполнению кровной мести, к междоусобицам. Все это делилось общиной на всех. Процветали коллективная ответственность за судьбу рода и взаимовыручка. Когда началось разложение общины, выделились "бахадурь" (в нартском эпосе - "батыры"), то есть знатные воины и предводители, люди "длинной воли". Белотелье, люди "белой кости" выходят из-под власти предводителя. Изгнанники же не могли заниматься основной охотой - коллективным занятием общинников - и вынужденно занимались разбоем<sup>66</sup>. Войны и набеги были способом общения с соседними общностями не только в области политики, но и в области культуры и хозяйствования. "Техносфера, биосфера и социосфера" (Л. Гумилев) пребывали в зоне контактов и взаимовлияния. Тюркам было свойственно "экуменическое" сознание. Присвоение огромного пространства вдохновлялось не только поиском необходимых условий для выживания в связи с экстенсивным скотоводством и связанным с ним земледелием, но и интенцией, волей к движению до "края суши", ограниченной морем, горами или большой рекой, которая часто смешивалась в памяти с предыдущими, встретившись им на пути. Этим объясняется такая повторяемость топонимии на самых разных точках тюркского транзита.

Повторяются названия морей (Красного и Белого). Пещера, в которой от волчицы пошел тюркский род, также перемещается в легендах с Алтая на Дальний Восток, к якутам и так далее. Часто встречаются названия "Акъ топракъ" ("Белая глина"), "Къара суу" ("Черная река").

И. Мизиев приводит такие параллели в топонимике: у болгар - "Старая родина", в Архызе - "Эски джурт", в Большом Карачае - "Картджурт". "Басилы" - так называется одно из колен в орхонских надписях гунско-болгарского объединения, а в Чегеме, в Балкарии - это слово является топогидронимом. "Басмалы", согласно китайским источникам, - народ-метисы. В Баксанском ущелье существует Гацар кала (ср. "хазар кала"), а в Чегеме - Капчагай (ср. "кипчак"). Та же симметричность наблюдается в этногенетических легендах о первопроходцах-охотниках у гуннов и балкарцев. Повторяемость встречается также в именах вождей, воинов. Имена двух братьев-гуннов - Утурку и Кутургу - совпадают с названиями сел в Чегеме - Битургу и Гюдюрюгу.

Ощущается переключка и имен двух гуннских предводителей (Курсиха и Басила) с именами двух родоначальников балкарцев и дигорцев (Басията и Бадината).

Сами горы как мифологема тюркского этногенеза тоже географически неопределены, поскольку в горах они оказывались дважды - на Алтае и на Центральном Кавказе, если не считать Ширванского перевала, который, как

считает Гадло ("Этническая история народов Северного Кавказа. X-XIII в.в."), стоял на пути хазар и кипчаков в горы Центрального Кавказа. "Каф-гора" - это и гора в Крыму, и гора на Кавказе, и "край суши" при самом процессе мироздания, и гряда, окружающая землю в модели Вселенной.

Столь же обобщенно сакральны и не связаны с конкретными местоположениями священные пещеры, которые кавказские тюрки перенесли с Дальнего Востока и Алтая на Кавказ. Они по-прежнему обозначают вход в подземный мир, находясь между "адом" (то есть подземным миром) и "раем" (то есть небом) и по-прежнему же табуируются.

Интересно культурологическое переживание идеи вселенскости, идеи, по выражению Н. И. Конрада, не локальной, двигавшей завоевателями Канишкой, Тамерланом, А. Македонским, в поэзии уже XX века. Например, в русской культуре идеи "философии войны" Н. Бердяева перекликаются с поэзией Н. Гумилева ("Я конкистадор в панцире железном", другие стихи этого цикла) и сходными по пафосу стихами кочевника XX века О. Сулейменова ("Глиняная книга"):

Мы с Понта холодного рвались в Элладу,  
 Нам ветви олив изодрали халаты,  
 Из дыр виновато глядела на Грецию вата,  
 Врывались, как Ларры в землю,  
 Как кожу коровы распяли,  
 И били копытами в бубен Эллады.  
 Проспали историки этот поход знаменитый.  
 Но мы не забыли, как били по бубну копыта,  
 Все восемь великих колена ударили в камень,  
 На скалах Тусканы эмблемы свои высекали.  
 Турканы и турши сознание оставили там.

И, наконец, поэзия Кайсына Кулиева (цикл "Половецкая луна"), поляризирующая войну и мир в нравственном аспекте, в аспекте философии жизни и культуры, иллюстрация к которой - все его стихотворчество. В "Половецкой луне" К. Кулиев предстает в образе "кающегося" кочевника, лежащего в степи после битвы:

Здесь гулом копыт невысокая бредит трава,  
 И призрак беды над туманной клубится водою.  
 Как старый табунщик, луну окликает сова,  
 И пахнет над степью багровый рассвет лебедю.  
 ...Вы неслись по земле черной бурей пустынь  
 В дикой страсти, самим разрушениям рады...

### Тюркские народные музыкальные инструменты

В. Т. Ойберман<sup>67</sup> провел исследование балкарских народных инструментов, собрав полевой материал в Карачае и Балкарии. В результате этого исследования выяснилось, что весь состав инструментов, до 30-х годов XX века бытовавших в народе, - тюркский и шире - восточный. Он и по настоящее время бытует как в восточном и южном ареале Кавказа - у дагестанцев, грузин, азербайджанцев, - так и, разумеется, в азиатских республиках. Об этом говорят и сохранившиеся названия - "жыя кыл кобуз" (причем "кобуз" - это общее для всех азиатских тюрков родовое название музыкального инструмента), "кыл кобуз", "саз", "каныр кьобуз". Кроме названных смычковых (наиболее архаичных, которые сейчас утрачены и подлежат "второму рождению" уже в фольклорных коллективах) и щипковых, бытуют активно духовые: "сыбызгы" (свирель), "нынны" (свистковая свирель), зурна, гыбыт кобуз (волынка), а также ударные: "харс" и "дауурбас" (конные литавры).

Причем указанные инструменты сохранялись этими народами именно в их кавказском бытовании, а не восприняты в результате контактов с другими тюркскими народами, пользующимися этими инструментами, будь то кавказскими или среднеазиатскими (последний контакт с которыми произошел при насильственном переселении в 30-40-х годах 20-го века). Особенно поражает совпадение в старых, скорее даже древних инструментах, которые были связаны с архаическим бытом тюрков - военным, обрядовым. До сих пор в Турции под звуки зурны и дауурбаса провожают в армию новобранцев или возят по улицам, под музыку именно этой пары инструментов, мальчиков, которым предстоит "той сюннет" (обряд инициации, "обрезание"), под них же совершаются праздничные костюмированные шествия и парады. А звучание саза сопровождает мусульманские "илахи" и дервишские стихи и музыку. Саз служит основой концертного или камерного исполнения народной музыки, придавая ей особый колорит, присущий и индийской и арабской музыке. Подражание сазу особым образом интонирует и вокал тюрков, придавая пению особый горловой, "журавлиный" тембр.

У карачаевцев и балкарцев эти инструменты были связаны с обрядом "Голлу" (фестивальными состязаниями, праздником "первой борозды", свадебным действием), а в дальнейшем сменились более функциональными в современном быту инструментами: гармоникой, балалайкой и трещотками. Хотя не раз приводилось видеть, как пастух, взяв металлическую свирель, бывшую когда-то ружейным стволом, исполняет очень архаически звучащую мелодию, на которую положен нартский текст о Карашауае.

### БАЛКАРСКО-ВОСТОЧНЫЕ МОТИВЫ

В поэтической терминологии балкарцев встречается восточный вариант слова "поэт" - "шиир". К. Кулисов широко применяет восточные жанры -

касыды, газели, а в цикле "Половецкая луна" и в поэмах военных лет "Сиваш" и "Перескоп" мы сталкиваемся с тюркским историческим преломлением пространства. У И. Бабаева встречаются иерусалимские реминисценции (Синай, Борак), а такие его образы, как "звездные поля", "звездные дороги", содержат очень архаические пласты мифа, еще иранского - плуг, пашня, море, радуга, молнии. В стихах М. Мокаева, А. Байзуллаева, А. Созаева, М. Беппаева, М. Ольмезова, А. Бегиева космическое измерение часто сопрягается с земным. "Отрар" ("Огонь") - это постоянный символ для поэзии М. Беппаева и Т. Жангуразова, звучащий как отголосок идеального прошлого тюркской истории.

В прозе У. Жулабова, в поэмах Х. Кубанова ("Шехерезада") и О. Этезова ("Нарт кала") восточны уже не мотивы, а сюжеты.

В поэтической практике карачаево-балкарцев бытует жанр "посвящения", идущий от восточной традиции, а обозначаемое в редифах (концовках) собственное имя - прием, воспринятый у поэтов-рапсодов. Встречается у современных поэтов и жанр диалога-соствязания, особенно у А. Джанибекова и К. Кочкарова. Прослеживается восточная традиция и в насыщенной символике, преимущественно из арсенала тюркской мифологии. Что касается самой поэтики, стихосложения, то, несмотря на постепенное проникновение силлаботоники, мастера старшего и среднего поколения пользуются силлабикой, с элементами ритмической организации, а также чисто тоническим, ударным размером. Из восточной строфики наиболее употребительны четырех- и восьми-сложники. Тем более, что четырехсложник - основной размер народного жанра ийнара (у азербайджанцев и туркмен он называется гошма).

# ГЛАВА III

## КАВКАЗ. СЕРЕДИНА ТРАНЗИТА

---

### Горы (Кавказ)

Английский географ и путешественник Ф. Грове после восхождения на Эльбрус в 1874 году написал такие строки: "На границе между Европой и Азией невольно приходила мысль о сравнении древних, уже отживших рас, с могущественной, еще совершенно юной страной, громадная будущность которой только теперь начинает признаваться людьми".

Движение было не односторонним, а возвратно-поступательным. Кавказ был тем межконтинентальным перешейком, в котором, в условиях относительной изоляции и стагнации, консервировались этно-культурные потоки из Дальнего Востока, Малой и Средней Азии, Индии и Ирана (Н. И. Конрад указывал на формирование евро-афро-азиатского комплекса, происшедшее во II веке н.э.). В силу существования встречных потоков наблюдалось "неузнавание" культур при "второй встрече", их наслаивание. И только культ Тенгри-Тейри-Лингир-Танра как бы символическим поясом обозначает тюркский анклав на Кавказе.

Приведем художественную версию автохтона-балкарца, проживающего в Чегемском ущелье, балкарского писателя Б. Чипчикова, для которого писательство и размышление включены в "образ жизни".

Он дает свою "художественную" версию происхождения этноса, которое и для большой науки представляет одну из неразрешимых задач, если иметь в виду всесоюзную конференцию 1959 года и дальнейшие дискуссии по этой проблеме. Он рассматривает замысел и назначение своего этноса как создание некоей станции на пути тюркского странствия, обустройство некоего заповедника туранской культуры: "Тюрки на Кавказе. Рукав шелкового пути. Через ущелье к морю. Завоевание Алании. По ущельям дозоры для охраны караванов. Должны сменить, ждем. Все временно. Дома - земляки. Мастеров нет. Ждем. Столетия. Вяжем. Узоры на кийизах - воспоминания о Самарканде.

Тюрки на Кавказе. Поплавок на воде, на дне - глиняные таблички. Слова смыло, осталось одно - место рождения, древнейшая анкета, белые камни по дну и далекие слова: Ана, ай, къан, кёк, узакъ, жылла, желле, бир, эки, юч, тёрт (мать, луна, кровь, небо [омоним - синий], далекий, годы, ветра, один, два, три, четыре).

Непрочность фактуры тюркских материалов при трансляции культуры (войлок, дерево, шелк, на которых писались книги в зависимости от жанра) - и, с другой стороны, сохранившиеся через тысячелетия неолитические поэмы и орнаменты, заветы гектюрков на "надписях" Орхона и Енисея. А завершается это цивилизованным одичанием духа наших дней. И снова спасенье - в книгах философской поэзии, посвященной камню (Кайсын Кулиев), в котором смыслом становится сама природная фактура.

\* \* \*

О приобретениях тюркского духа на Кавказе можно судить по одной из первых публикаций самих горцев.

Ислам Крымшамхалов писал в редакцию журнала "Мусульманин": "Прежде всего, не следует горцев Северного Кавказа ставить на один уровень с некультурными классами других народностей. Если у наших горцев отсутствуют знания чисто научные, то зато у них в высшей степени развит культ воспитания, между тем как к этому важнейшему вопросу лишь приближается наикультурнейшая Европа".

Наиболее ценно и интересно для нас сегодня совпадение этой мысли с осознанием европейской культурологией (в лице Р. Тайлора, В. Гумбольдта и др.) несовпадения, а порой и полярности категорий "культура" и "цивилизация" (уже тогда!).

И далее: "Дело не только в том, что нас не понимают, но и в том, что нас не удовлетворяет та культура, которую они нам преподносят". Говоря о "брани цивилизованной части общества, через которую к нам проникают лучи просвещения", И. Крымшамхалов риторически вопрошает: "Может ли такую культуру воспринять горец, высоко ставящий доверие, душевную теплоту, горец, воспитанный в принципах скромности, воздержания и почитания возраста, положения и т.д.?" И продолжает: "В душе горца сидит основательно и верно очерченный облик хорошего человека, которому он поклоняется. Облик этот вошел в его натуру, запечатлелся в нем, сделался его богом. И вот лишь из рук носителя этих принципов с радостью примет он факел просвещения. Я вовсе не хочу именем древа выращивать особое растение, я хочу лишь сказать, что не все хорошо, что носит европейскую пломбу, и что много хорошего в былой жизни горцев, могущих быть истинным украшением короны европейской цивилизации"<sup>56</sup>.

Лия Члаидзе говорит о том, что "карачаево-балкарский мифологический покровитель благородных животных и бог охоты - Апсаты - знаком и сванам: наряду с покровительницей охотников Дали, они поклонялись и "живущему в скале Апсаты", испрашивая у него удачной охоты"<sup>55</sup>. Автор приводит существующую в грузинском фольклоре песню об оставшемся на скале и погибшем охотнике Беткиле, а также об Иване Кашихисели или Джарджи, которые, как и герой балкарской песни "Бийнегер", были наказаны

богом охоты за истребление многих животных. Л. Члаидзе отмечает также почти полное совпадение сюжетных и мифологических деталей.

”Когда-то на Кавказе существовала одна религия, которая в дальнейшем оказалась затененной и частично вытесненной историческими религиями, но сохранилась у многих кавказских народов в виде пережитков, суеверий и отразилась в их фольклоре”<sup>56</sup>. Л. Чхеидзе говорит здесь о ”тех тропинках”, переходивших через Кавказский хребет, по которым продолжался обмен ценностями материальной и духовной культуры. Достаточно сравнить экспонаты земледельческой культуры, предметы домашней утвари и т.д. в любом павильоне Тбилисского этнографического ”Музея под открытым небом”, или собранные в одном зале экспонаты всех северо-кавказских культур в Санкт-Петербургском Музее этнографии, чтобы прийти к выводу о некогда едином кавказском слое. Вопрос только (и это главное!) - автохтоны ли тюрки в этом слое?

Русское балкарведение началось с описаний посетивших Балкарию во 2-ой половине XVIII века И. А. Гюлбденштедта и Г. Ю. Клапрота. В XIX веке сведения о балкарцах оставили П. Г. Бутков, С. М. Броневский, И. Ф. Бларамберг, Ф. И. Леонтович и многие другие. В пореформенный период более подробные работы этнографического и фольклорного характера были написаны Е. З. Барановым (1894), Н. Ф. Грабовским (1869), Н. П. Тульчинским (1903), М. М. Ковалевским и В.Ф.Миллером. Балкарведением в 30-е годы занимались Г. А. Кокиев, У. Алиев, И. Тамбиев.

После возвращения балкарцев и карачаевцев из ссылки их историей и этнографией занимались М. И. Косвен, Л. И. Лавров, Е. Н. Студенецкая, Н. Г. Волкова, Е. О. Крикунова, Я. А. Федоров, А. И. Робакидзе. Интересно то, что языческий пантеон кавказских тюрков - карачаевцев и балкарцев - ограничен территорией их расселения, если не брать во внимание божества осетин-дигоров: Аштотур - бог плодородия и охоты, Лаулет - земледелия, Чоппа, Элия - грозы и неба, Хардар - солнца, урожая и изобилия, Голлу - плодородия, весны и изобилия. Не слишком ли древний ”анклав” для утверждения о позднем смешении субстратов, заимствованном языке и т. д.?

## Кавказ

”На Кавказе тяготение к культурному единству превозмогало историческое многоязычие. Все народы Кавказа, не только соседствующие друг с другом, но и наиболее отдаленные, связаны между собой сложными, прихотливыми нитями языковых и культурных связей.

Создается мнение, что, при всем непроницаемом многоязычии, на Кавказе складывается единый в существенных чертах культурный мир”<sup>57</sup>.

У балкарцев за века кавказского бытования наблюдался регресс в области общественного устройства, в частности, была ослаблена развитая иерархичность военных родо-племенных союзов, институтов центральной и придворной власти. Традиционные общественные стандарты, которые зафиксиро-

рованы в тюркской эпиграфике, при переходе к пастушескому родовому скотоводству и сопутствующим формам хозяйствования сменялись общинным демократическим устройством. У древних тюрков смена властных династий неукоснительно осуществляла идею верности идеалам предков и представляла цель и смысл сама по себе. Верность беков и народа централизованной власти - кагану, - когда "центр" смещался в сторону каждого правителя, в джемаате (общине) сменяется новым "центром" - Советом в виде Тёре.

Кавказское сознание - титаническое, богоборческое (Шенкао). "Нарты" - театр богочеловеков и прототипов национальных героев. Так, отношение к старости во времена военной демократии было суровым и лишенным пиетета. Одобрялось похищение богов у побежденных народов.

У тюрков нет богоборчества. У кавказцев же нет верховного бога (исключая кавказских тюрков - карачаевцев и балкарцев, - поклоняющихся единому Тейри), и суд человеческий значит для них больше, чем божий. Между XII-XVII вв. (согласно Шенкао, это период вторичного безверия) происходит утилитаризация культов. Вместо них возникают "социальные клише", кровная месть, преступления, правонарушения внутри рода, среди "своих". Воровство у "другого" входит в обряд инициации. Внутриродового суда нет. И поэтому самое тяжкое наказание - изгнание в чужой род. Древняя специализация в общине - впередсмотрящий, стрелок, тяжелонос, шкуродер, плотник.

Ф. Ницше писал: "В горах - кратчайший путь с вершины на вершину; но для этого надо иметь длинные ноги. Некогда дух был богом, потом стал человеком... Воздух разряжен и чист, опасность близка, а дух полон радостной злобы". Горы выпрямляют человека. Разумный эгоизм, имморализм здесь сменяется на императив личной и коллективной порядочности, простая доброта вырастает до благородства. Необходимость выживания исключает "отклоняющееся" поведение - разбой, применение оружия внутри общины, воровство. Горец со своей принесенной традиционной культурой (жилыми усадьбами раннекобанской культуры, дольменами-склепами) сохраняли преемственность и в укладе жизни, и в религии, и в этике в течение 2-х с половиной тысячелетий.

Общинный суд (Тёре) регламентировал право, общественную и личную этику, разрешал тяжбы, принимал решения относительно разводов. Суд под открытым небом, "на камнях", устные формы одобрения, осмеяния неблагоприятного поступка, устные формы исторической памяти, пословичная этика, песенное одобрение или порицание тем или иным певцом или сказителем - все это долгое время, даже в условиях развитого хозяйства и общественных отношений, заменяло горцам реальное право.

Балкарский историк и археолог И. Мизиев рассматривает "три потока переселения народов, сыгравших решающую роль в сложении этногенетического ядра балкарцев: 1) из Прикубанья до Сунжи; 2) поток скифов от пред-

горного Кавказа до переселения в Среднюю Азию; 3) гуннов от Предкавказья к Дербенту". Кроме того, он выделяет три пласта - "первый - гуннов и болгар, на который наслаивается вторичный тюркоязычный пласт - хазаров и половцев, и, наконец, третий - более ранние тюркоязычные сородичи до-монгольской эпохи и автохтоны-кавказцы, в контакт с которыми они вступили в зоне предгорий".

Наиболее объективную реконструкцию раннесредневековой истории Северного Кавказа, опирающуюся на региональный, а не на территориальный или национальный принципы, представляет собой исследование А. В. Гадло<sup>58</sup>. В нем наиболее доказательно и концептуально обозначены те крупные "культурные потоки", которые могли составить ядро карачаево-балкарского этноса в исторически обозримый период. Формирование этого ядра берет начало от "зливикинской", салтово-маяцкой культуры, которую составляли родоплеменные группы хазар в границах и вне Хазарии, болгар, бежавших от арабских завоеваний к Малке. Это - первая культурная интеграция региона. Автор приводит высказывания Аль Масуди, Аль Истахри, Ибн Хаукаля о культуре и языке хазар, имевшем огуро-телеское происхождение. Они утверждают также, что древний хазарский тюркский древнее телеского (VI-VII вв.) и отличен от него. Он послужил основой для волжско-болгарского (ныне его носитель - чуваш). Л. Гумилев употребляет в этой самой древней связке и карачаево-балкарский, "более древний и чистый, существующий еще до Орхонских надписей". Оногуро-болгарская федерация, под давлением хазар (хан Батбай) оттесненная в горы Северного Кавказа, по одной из многих версий этногенеза балкарцев, также причастна к их прямым предкам, и только аланы и овсы не покинули междуречий Сунжи и Терека, Малки и Кумы, основав свою государственность, существовавшую вплоть до монгольского нашествия (1222 г.). Аланы явились неоспоримым компонентом карачаево-балкарского этноса - в той мере, в какой сами представляли собой конгломерат, в том числе и из кочевников-тюрков, оседавших на территории Алании. Впрочем, и они подвергались территориальным "сдвигам" под давлением хазар, что повлекло культурно-хозяйственный регресс, свертывание производственной, скотоотгонной и земледельческой зоны. Итак, именно хазары были тем определяющим фактором, который влиял на расселение и формирование северо-кавказских общностей в период до X века. Ибо приведенные в движение под их натиском аланы и овсы, в свою очередь, вытеснили аборигенов-горцев в долину, смягчившую силовое противостояние и способствовавшую интенсивным культурно-хозяйственным контактам населяющих ныне эту зону народов - сванов, которые при контакте с аланами "приняли их этноним".

## КАРЧА

В свете научной истории и данных о культуре Хазарского каганата, а так-

же данных исследования Х. Биджиева, основанного на раскопках Хумаринского городища (Карачаево-Черкесская Республика), можно рассматривать фольклорные и материальные памятники, имеющие отношения к герою хазарского происхождения - Карче. Это - полупоэтическая фигура, стоявшая у истоков карачаевского этноса, и о нем существует песня, связанная с этногенетическим узлом Баксан - Архыз - Большой Карачай. На этом пересечении происходили героические деяния Карчи по собиранию этноса и утверждению его на карте этнической истории в XVI веке. Поэтические и прозаические предания говорят о пути Карчи, испытавшего плен Тимура и бежавшего из Хорасана вместе с группой своих приверженцев в Крым, а затем в конечную точку своего маршрута - на Кавказ, а именно в Карачай, то есть на нынешнюю территорию расселения карачаевцев и балкарцев. В Верхней Балкарии, по свидетельству ученых, есть башня Карчи и сохранилась песня, посвященная связанным с ней событиям. Балкарцам же принадлежит и песня историко-героического содержания "Карча", посвященная истории заселения карачаевцами ущелья Баксана и набеговым столкновениям с Сары Асланбеком Кайтукиным. Существуют фольклорные тексты - поэтические и прозаические - о дружинниках, "нукерах" Карчи, пришедших с ним из Крыма, драматических столкновениях его со своим ближайшим соратником Боташем и сыном Жантуганом. Сподвижники Карчи стали родоначальниками четырех патронимий Большого Карачая, от которых и образовалась в дальнейшем вся популяция.

В "Исламской энциклопедии" (Стамбул, 1967), где и карачаевцы, и балкарцы объединены этнонимом "карачай", дается обширная библиография и некоторые сведения о происхождении и истории карачаевцев. По первой версии, приводимой в словарной статье, Карча - это анатолийский тюрк, гонимый султаном и бежавший в Крым, а оттуда - на Кавказ. Вторая версия касается войны черкесов с крымцами, после поражения последних Карча попадает на Кавказ. Согласно третьей версии, Карча, разгромленный Тимуром, с остатками дружины отправляется из Хорасана на Кавказ. Здесь же упоминается о существовании внутреннего класса "карачи бейлер" в Крыму, который находился тогда под протекторатом Османской Порты. Объединяет эти сюжеты довольно длинный двунаправленный маршрут (Хорасан - Крым - Кавказ) и героическое стремление к этнической независимости, обретению родины ("джурт").

Не столь давно в Карачае был издан довольно большой текст поэмы "Карча" на предположительно старохазарском языке. Текст сохранялся изустно в семье сказительницы Фердау Сарыевой и дошел к ней через несколько поколений. Наиболее интересным в этом тексте представляется сам язык - не является ли этот диалект тем, который Ибн Асир называл "огуро-телесским", то есть более древним, чем известные тюркские? На этот вопрос предстоит ответить историкам и лингвистам.

Примечательно, что в изданном тексте термины потестарно-политической

структуры с точностью воспроизводят общетюркскую, времен создания первых тюркских государств. Само наименование "Эль" "Иль" (государство), сохранено в своем старом значении. Четырехчастная структура внутреннего устройства "Эля" повторяет тюрко-монгольскую в условиях ставки Карчи. Четыре "Чанкара" - "Эллика", вместе составляющих Сибилай-Хазарское государство. Во главе "Эликов" управители "Эльмены", возглавляемые "эльмендером".

Совпадают с общетюркским и должностные обозначения "эллик джорукай" (визир), "эльшат" (посол), "тылмачар" (переводчик, дипломат). Этическая и эстетическая атрибуция (мифы, гимнические песни, воинские обряды) также воспроизводят воинскую эстетику старых тюрков. Для некоторых исследователей спорной является подлинность текста, документирование которого ещё только предстоит в будущем. Но поскольку эта находка не имеет других аналогов в карачаеведении, в плане художественного вербального отражения самой действительности хазарского периода, то она, вероятно, имеет право быть привлеченной к "полевому материалу".

В гипотезах об этногенезе, приводимых А. В. Гадло, карачаевцев и балкарцев говорится также о кипчакско-половецком суперстрате - на такую возможность указывал еще В. Миллер. Наряду с куманами, кипчаки состояли в военно-политическом союзе с аланами до первого похода монгол, разбивших этот союз, разбросав кипчаков, по свидетельству Ибн аль Асира, приводимому Тизенгаузенom: "избили тех, которые сопротивлялись им, остальные бежали в болота и на вершины гор"<sup>59</sup>. Они, как видно, имеют прямое касательство к теме карачаево-балкарского полиэтногенеза. По свидетельству грузинских источников, которые, в отличие от некоторых алановедов, использует А. В. Гадло, "асы" (доиранское автохтонное племя), которые в первые века нашей эры влились в аланские общности, взяв их этноним (См.: Гадло А. В. Указ. соч. С. 160.) в VIII-м веке выделились из Алании и ушли в Подонье, являвшееся зоной интенсивных контактов, наряду с транскавказскими магистралями Кубань-Терек-Абхазия. После разгрома их степняками асы снова появляются в предгорьях Кавказа со своим этнонимом "асы" (по тем же грузинским источникам). У Леонтия Мровели предпочтительное внимание отдается кипчакам, носителям тюркского субстрата горцев (из-за имевших место военно-политических контактов), а в русских источниках - куманам и половцам (по той же причине). Кипчаки участвовали в культурогенезе балкарцев еще со времен Огузхана - тюркского правителя, приемным сыном которого, по преданию, был Кипчак, и существовали в истории в виде отдельных родоплеменных групп - южно-алтайцев, казахов, киргизов, узбеков, ногайцев, башкир. В некоторых источниках (свидетельствах путешественников и летописцев) Кипчакция иногда называется "Черной Куманией" (в отличие от Белой). Аль Идриси, Ибн Халдун и Руки аддин Бсайбарс, Гильом Рубрук, а позднее Казы-Гирей указывают, что кипчаки имели свою культуру, святилища, хотя и не создали государственности.

Их военное присутствие в виде союзничества наблюдается в самых крайних точках кавказского региона - Дербент, Алания, Восточная Чечня (зимние становища). Кочевое яйлажно-вертикальное скотоводство, которым занимались кипчаки в горах, говорит об их глубокой укорененности в горы, а также является важнейшим этническим определителем между степняками и горцами-автохтонами. Различие в системе хозяйствования горной зоны состоит в разном использовании зимних и летних стоянок (летовок и зимовок). У горцев, в том числе и у карачаево-балкарцев, высокогорье было постоянной хозяйственной зоной: она не покидалась, а по вертикали передвигались только пастухи<sup>60</sup>, в то время как кочевники на зиму снимались с горных становищ и спускались в долину.

Эта хозяйственная деталь, приведенная Гадло на основании все тех же грузинских источников, имеет для нас исключительную ценность, поскольку касается ментальных особенностей культуры. На наш взгляд, одним из самых неразработанных и актуальных вопросов культурологии вообще является взаимодействие и развитие разных менталитетов, особенно, когда дело касается "гибридных" культур, состоящих из нескольких компонентов. Если говорить о главной идее каждой культуры ("прафеномене культуры" (Gёtte) в сокровищнице человечества), то на уровне интуиции ощущается, что она не может быть гибридной. Вопрос лишь в том, каким образом эта доминирующая идея вбирает и преобразует другие компоненты.

Степняк (если принять как рабочую версию, что его основным субстратослагающим является плоскость, движение), попадая в горы, теряет пространство в буквальном и кинетическом смысле и начинает выстраивать в себе вертикаль.

Горы Кавказа и горя Алтая - парадигматические точки странствия, пространственно-временного и художественного мироздания тюрков, их палеопейзаж и лоно. Они же стали доминантной идеей культуры для карачаевцев и балкарцев, уже на художественной глубине отложившись в их сознании. Историческая идея из внешней перешла во внутреннюю. Так, пространство Балкарии - это пять горных ущелий, представляющих собой сегменты одного круга. Движение оказывается замкнутым внутри этих ущелий. На смену обретенной на пути открытости - пространству, "другому" (соседу, общине, племени), открытости истории, уходящей как в прошлое, так и в будущее, - приходит движение, ограниченное некими пределами. Здесь уже нет той необозримости, которая, по выражению Г. Гачева, "скосила" глаза кочевнику, пригнувшемуся к низкорослой лошади и постоянно озирающемуся по сторонам, в отличие от славянина, смотрящего исключительно по вертикали, к верхушкам леса<sup>61</sup>. Но представляется спорным, чтобы вертикаль, обращенная к солнцу, принадлежала исключительно жителю лесов - вертикаль в равной мере принадлежит и литовскому пахарю, запрокинувшему голову и с тоскою смотрящему на солнце (Ю. Марцинкявичюс), и горцу, для которого "жизнь - восхождение" (К. Кулиев).

Степная "открытость" другим народам в горах переходит порой в повышенное самосознание, в "нарциссизм малых различий", определенный З. Фрейдом как относительно безобидная форма реализации агрессивной наклонности, облегчающая членам коллектива их сплоченность. "Как раз соседние и во многом близкие друг другу коллективы враждуют между собой, насмеваются друг над другом (например, испанцы и португальцы, северные и южные немцы, англичане и шотландцы)". Этот "нарциссизм", не перерастающий в ксенофобию, является уделом и кавказского менталитета. Обычно свои позитивы кавказцы утверждают фиксацией негативов у соседей. В каждом пословичном фонде есть такие пословицы, анекдоты, притчи и так далее.

У карачаевцев и балкарцев со времен "эля" (общины) сохраняются традиции общинного народоправия - особая снисходительность и неподверженность каким-то временным локальным идеям. У них существует обыкновенное нивелировать все экстремальное здравомыслием, обращающим индивидуальные идеи к легко достигаемому коллективному согласию. Так, кровная месть заменялась у них "платой за кровь", перемирием. К услугам балкарского Тёре, как утверждает Х. Х. Малкондуев, прибегали все соседние с ними народы.

Столь экстремальная и уязвимая экология горного быта, природы и культуры, в том числе хозяйственной, от архитектоники жилищ и селений до планировки садов и ирригационной системы, подчинена ритмам природы, смене времен года. Особая экологическая культура балкарцев основана не просто на морали, а на взаимооудухотворенной, братской дружбе с природой.

Производящие формы их экономики - это, в первую очередь, скотоводство. Земледелие - это отрасль вспомогательная, его продукции хватало месяца на два-три.

Родник поливался молоком, в него избегали опускать ведро или черпак - для набирания воды отводился специальный желоб. Строго соблюдался режим вырубki леса, сенокоса. Склоны очищались от сухостоя - точнее, вырубались косой. Структура почв и профиль склона тоже был в кругу хозяйственных забот балкарцев. "Восьмым чудом света" считаются в мире рисовые террасы в Непале, однако подобное было известно и балкарцам, неведомо по какой сложной технологии укреплявшим склон для террас и тянувшим туда по желобам воду (такие террасы существуют в Верхнем Баксане, в Курнаяте, Верхнем Чегеме). Поистине цирковое искусство требовалось подвешивавшему себя к горному карнизу балкарцу, чтобы косить сено в самых неприступных местах или строить сторожевые башни и склепы. Недаром пашня, очищенная от камней, аккуратно сложенных затем наподобие изгороди, становилась для балкарца "частью души, синонимом его личной свободы и достоинства"<sup>62</sup>. Она не продавалась и не доставалась в наследство. Вместо ростовщичества и наследования (что, впрочем, отвергалось и шариатом как аморальное по отношению к общине) существовали более нрав-

ственные, кровно-родственные, вотчинные правила передачи земли в пользование (эмчек, бегенда, ортак).

Но и пашня, требовавшая удобрений и гужевого транспорта, и валюта для обмена, и сырье для ремесел - все обеспечивалось скотоводством, главным измерителем богатства, "пульсом жизни", благодатью семьи, села и народа.

Этим объясняется "феномен пастушества", типологически общий для всех горных народов и "более древний, чем этнические определители"<sup>63</sup>. Балкарцы и баски, баварцы и балканцы, непальцы, пшавы, тушеитцы, тирольцы и валлахи - носители особой картины мира и связанных с нею особенностей психологии и этики. Из-за скота, который также был частью самого горца, да такой нераздельной, что становилось непонятно, "кто для кого", горец передвигался по пространственной вертикали для поддержания одной климатической и кормовой зоны, отрешался от мира и становился философом.

Для приумножения скота балкарец расширял свой мир, ходил через перевалы в другие земли, чтобы возратить угнанный скот или угонять чужие табуны (это был особо почетный набег), а заодно и посягал иногда на чужие святыни или угонял пленников для продажи. Часто пограничная река, осознаваемая балкарцем как водораздел судьбы, становилась красной от крови. До Арала и Эдиля (Волги) ходили балкарцы за табунами. Однако воинственность как неизбежная составляющая пастушеского менталитета отнюдь не равна народной морали и характеру - набег считался занятием, табуированным для семьи и села, для мирных взаимоотношений с соседями.

Исторический портрет горца был бы неполон без упоминания о его набеговых "рыцарских" занятиях, когда особая толерантность, которую он проявлял в своем кругу, сослужила бы ему плохую службу. Тем более, что промысел этот был в обычае, по негласному договору, у соседей - вайнахов, адыгов, сванов, имеретинцев, тагауров, осетин, кызылбеков (абазин) и так далее, никогда, однако, не переходя в межнациональные распри.

"Недоверие к обвешанному оружием горцу считалось самым большим оскорблением, приравнивающим его к разбойнику. Ведь оружие как деталь костюма было принадлежностью аристократа или народа-аристократа, к каковым причисляли себя горские народы из-за особой шепетильности и тренированности духа", - пишет балкарский публицист первой четверти XX века Б. Шаханов.

...Религии сменялись и уходили, унося с собой букву, обрядовое оформление, но оставляя так называемым варварам сам дух и веру, не разъятую философией и официальной религией. Балкарцы по-настоящему набожны, поскольку сохранили в своем изолированном существовании не столько суеверия или поражающие воображение принесения духовных жертв и самоотречений, сколько стойкость веры и идеал прямыни в облике и в нравственности, запечатленный еще в одном из первых тюркских памятников и обогащенный кавказской этикой в трудном самостоянии рядом с суровой и прекрасной природой.

Горцам свойственна и такая черта, о чисто кавказском происхождении которой можно спорить. Это восточное "недеяние" и особая культура молчания как высшие формы понимания (ср. древнекитайский идеал безмолвия или категорию "дхвани" в индийской поэтике). "Молчанием во славу гор" называет подвиг молчания в противовес суесловию балкарская поэтесса Т. Зумакулова в сборнике с тем же названием.

Обживание рельефа шло рядом с уплотнением бывшего кочевого пространства, с многовековым вращением в горы. "Завинчивающийся круг при непрерывности движения на самом ограниченном пространстве"<sup>64</sup> - вот основной принцип орнамента войлочного ковра, танца. Вертикальная плоскость существования добавляет понятие опоры, которое проявляется в походке, чуть наклоненной вперед, как бы навстречу склону горы, в жилище, нуждающемся теперь в балочных столбах и перекрытиях, в интонационном расчленении фразы, начинающейся с опорных по смыслу слов, которое сменило "беглую невыразительную половецкую речь".

Воспоминания о плоскости, о равнине остается лишь в позднерартских сказаниях и песнях о набегах средневековья (об Ачемезе, Ногайчике). Но "большая и спокойная вода" (Эдиль, Яик) и степь в "Нартах", являются, скорее всего, поэтической проекцией более позднего, уже исторического времени межплеменных и частных набегов. Образ рыбака-нарта по имени Бёдене представляется реминисценцией хазарского существования тюрков (И. Мизиев проводит фонетико-исторический ряд: Бёдене - Бедзнаг - печенег). Теперь же место "большой воды" заняли поглощающие энергию горы водопады или пробивающиеся из земли животворные родники.

Смена степного пространства (плоскости в широком смысле в оппозиции к горам) ощущается у балкарцев и карачаевцев уже в мифологии, а значит, "горный" период начинается со времен доисторических. Говоря конкретнее, этот период начинается с возникновения пантеона богов-демиургов горного пространства, то есть со времен горообразования, отраженного в представлениях о горных Тейри, пришедших на смену многочисленным тенгри восточным и западным, добрым и злым. Тем не менее, универсалии тенгрианства, касающиеся Тенгри как единого природного Разума, продолжают служить моделью вселенной и ее четырех стихий, общих для всей мировой мифологии. Появляются боги-титаны (Кайнар Тейри), боги-кузнецы, прибывающие космическими гвоздями взбунтовавшуюся вулканическую поверхность к земле, чтобы ускорить переход к нынешнему облику мироздания. Появляются небесные квалификации (титан Дебет, работающий по заказу нартских богатырей). Духи зла восточного тенгрианства преобразуются, а может, и пересоздаются - вместо Пуко (балк. Кызыл фук) - бога зла у монголов - появляются эмегены, составляющие антитезу "доброму" мирозданию. Колыбелью нартов являются ледники (сказания о Карашауае), а мать - звезда-комета (сказания об Ёрюзмеке). В рождении Сатанай участвуют три стихии - солнце, луна и море. Следует отметить, что в тюркском

мироздании земная твердь также образовалась последней. Затем появляются, детализируя картины мира, женские божества, занимающиеся более близкими земному бытию делами, хотя богини ветра, реки и др. по-прежнему космичны. Умай-Мариям-Мария также имеют тюркский облик и имена. Позже со все большей интенсивностью проявляется матриархальная тенденция к сотворению богинь и покровительниц - "хозяйек" леса, охоты, горы, ветра, реки. Их происхождение уже смешано с кавказским.

Народом, нашедшим конечную точку "великого переселения" в горах, очевидно, двигал некий мощный инстинкт сохранения своего уклада и обычаев, хотя добровольное затворничество приносило выгоды по большей части духовные, помешав рассеиванию и уравнительной постоянной борьбе интересов на равнине. Эта закрытость воспроизводится и во внутреннем устройстве балкарского этноса, разделенного на пять ущелий, каждое из которых воспроизводит общую модель. Эта ареальность проявляется в самостоятельных для каждого ущелья легендах о первопроходцах, заселивших ущелье, в своеобразном внутреннем общинном устройстве, в особом для каждого ущелья членении на патронимические кварталы, вотчины, дворы, в особенностях способов деления имущества и осуществления внешних сношений, даже в особенных собирательных характерах (чегемца, баксанца, бензегийца), что отразилось в анекдотах и пословицах.

У каждого ущелья был свой "тёре" - общинный институт, решающий судебные, законодательные и военные вопросы. Для решения более важных вопросов собирался общебалкарский "Тёре", располагавшийся в Верхней Балкарии, к услугам которого прибегали соседние народы. Этот факт является подтверждением для предположения о существовании не только внутренней истории (термин О. Шпенглера), но и некоей над-истории, что проявляется в реальном переживании государственной утопии, вновь и вновь воскресающей то в образе Алании, то в образе Турана - самых завершенных государственных образованиях далекого прошлого.

"Внешнюю" историю, оставшуюся на перекрестке Великой Булгарии, хазарского и западно-тюркского каганатов, в большой мере сохранил балкаро-карачаевский язык, менее всего пострадавший от бега времени и причисленный наукой к куманскому диалекту кипчакско-огузской языковой группы. На родственных балкарскому языках говорили половцы, узы, печенег, говорят современные ногайцы, татары, кумыки, гагаузы, а также караимы, рассеянные в окружении машинной цивилизации Польши и Прибалтики. Этот диалект оставил по себе письменные памятники, датируемые еще началом XIV века (списки "Кодекса Куманикуса" сохраняются в Папской библиотеке в Венеции и в Константинополе). Основные классы языка этого памятника, как и древнестюркские лексемы, совпадают с современным балкарским, сохранившим, по свидетельству великого тюрколога Л. Гумилева, древнестюркский язык в наибольшей чистоте в силу обстоятельств, о которых говорилось выше. Синонимическое богатство этого языка, развер-

нутость не только внешнего (45000 лексем), но и внутреннего понятийного словаря, его стихослагательная способность, а также уровень жанрового самосознания фольклора объясняют так называемую "панлингвистичность" балкарцев, которой отводится первое место в числе гарантов самосохранения.

Слова-Геродоты (по выражению О. Сулейменова) возвращают этому народу историю, очень протяженную в пространстве и во времени.

История закодирована в терминах, в материале (войлок), одежде и пище кочевья, в ремеслах, жилище, в орнаменте и пластах археологии, в именах гуннских вождей, ставших балкарскими топонимами, в именах языческих и христианских божеств.

Особая топонимообразующая энергия тюркских языков проявила себя в большом ареале, превосходящем границы нынешнего их расселения. Это объясняется особой одухотворенностью балкарцев в восприятии пространства, антропоцентричным его "присвоением", в котором человек - "мера всех вещей" и сам выступает пространственным ориентиром<sup>64</sup>. Не только части своего тела или лица балкарец осознает как "место", но и духовную деятельность, и язык. Отсюда проистекает эта необыкновенная тяга к своим местам, особенно в экстремальные моменты, когда она подвергается испытаниям (выселению народа). Если меланезийцы имеют 100 наименований банана, саамы - столько же ледовых обозначений, то в балкарском "доме бытия" (Хайдеггер), то есть языке, такой доминирующей группой являются обозначения рельефа. Части тела переносятся на рельеф, моделируя ту же семантику и взаиморасположение. "Къол" ("рука") - лощина, "аркъа" ("спина") - хребет, "аууз" ("рот") - ущелье, "къулакъ" (ухо) - овраг, "бет" ("лицо") - сторона склона, "баш" ("голова") и "аякъ" ("нога") соответствуют верху и низу пространственной оппозиции.

И наоборот, части рельефа и предметы обращаются на человека для обозначения его физических и душевных состояний в непереводаемых идиомах: "келюме тийди", "агъачы къатды", "чарх" и так далее.

Удивительная полифункциональность камня состоит не только в самих его свойствах, но и в их переносе на жизнь души. Камень - это постель горца, карниз, кресло правителя, жертвенник, сковорода, подставка для печки хлеба, звездная карта, крепость, материя проклятия и материя терпения. Камень - это резонатор чувств, который, как сердце, раскалывается надвое (народная песня "Гошаях и Каншоубий"); камень сдвигается с места в праведном гневе; покрытый ледниками, он служит колыбелью богатырю (сказание о нарте Карашауае); из него возводятся стены мира, в которые заключен герой несправедливым роком ("Песня о Бийнёгере"); это, наконец, цитадель поэтической мысли (вся поэзия Кайсына Кулиева).

Геноцид, которому были подвергнуты балкарцы в 1944 году (по чудовищному техницизму и цинизму превосходящий все, что было испытано в эпоху "великого переселения народов" IV-VI веков, которая была всего лишь

нормальным территориально-этническим брожением), предельно обострил чувство и языка, и ландшафта. Это, пожалуй, один из немногих случаев в истории, когда язык, отлученный от территории, сохранил духовное самосознание народа в его целостности. Более того, драматизм возвращения на родину породил триумфальный всплеск балкарской поэзии, выведший ее в первый литературный ряд.

Так, поэзия Кайсына Кулиева, певца гор XX века, возвела искусство слова в ранг государственной, придав ему некую первенствующую роль в духовной жизни.

Вот свидетельство поэта американского континента: "Можно отобрать у народа его язык, ввести в школы другой язык, но до тех пор, пока не удастся научить народ чувствовать на чужом языке, старый язык искоренить нельзя, и он вновь заявит о себе в поэзии" (Т. Элиот).

Итак, язык - это не только этнообразующий, но и этнодержательный фактор, который глубже других, внешних факторов связан с психическим складом нации.

Клапрот, Белл, Рейнегкс, Прёле, Услар, Бессе и другие проявляли большой интерес к этой ветви тюркских языков.

Именно в языке (по Леонтьеву) воспроизводится культурно-психическая общность и целостность этноса, его "этничность". Он может даже служить противовесом антропологическому фактору, который, впрочем, тоже не исчислим абсолютно: антропологи Джамберидзе, В. П. Алексеев, М. Абдуелишвили едины в отношении того, что "карачаевцы и балкарцы, несмотря на то, что по языку - тюрки, являются типичными представителями кавкасионского типа европеоидной расы, вместе со сванами, осетинами, чеченцами, ингушами, кабардинцами". В то же время адыгейцев Алексеев относит к понтийскому типу, а дагестанцев и азербайджанцев - к каспийскому.

## КАВКАЗСКО-ТЮРКСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ

Европейцы свидетельствуют, что тюркам свойственны "львинопободные качества, благородное дикарство, отсутствие лицемерия. Стремление к командным постам, выносливость, гордость, нелюбовь к ремеслам, домашнему производству"<sup>65</sup>.

У тюрков нет этикета, они не знают ни лести, ни интриг, ни противоестественных пороков. Им свойственно презрение к смерти, хотя и не так развитое, как у народов-воинов (например, адыгов), презиравших долгожительство и самой славной смертью почитавших гибель при набеге. У тюрков же, напротив, при выборе престолонаследника главными факторами являются "длинное дыхание", "жизненная сила". Ф. Шлегель, категоризуя тюрков в эстетическом смысле, указывает на способность представления и желания, страсть и впечатление, эстетическую жизненную силу<sup>66</sup>.

Шенкао, говоря о "периоде вторичного безверия" на Кавказе, писал, что

он характеризуется "кровосмешением, грабежами, убийствами"<sup>67</sup>. Но "человек для рода" и "человек для всех" не тождественны. Кавказцам свойственна индивидуалистическая ментальность. Дух культивируется, утончается. У горца нет внешнего пути, но есть внутренняя история. Каждое племя - государство и самоцель. Нравственный максимализм норм, диктуемых средой выживания, отвлеченные экстремы духа (честь, вражда), - вот все, что отличает горский менталитет.

Остановка тюркского странствия в горах, ограничение пространства ведет к переориентации этической "горизонталь", ставящей во главу угла коллективистские интересы, в этическую "вертикаль", в индивидуальные "взлеты и падения" человека, рефлектирующего между долгом, честью и правом личности, между общиной и собственным "Я". Этому посвящены все поэмы грузинского поэта Важа Пшавела.

Сила обращается в свою противоположность. Отношения становятся амбивалентными. Лицемерие, лесть, чувство мести, культивируемое целыми поколениями, спесь, страсть к грабежу и насилию, ксенофобия, утончающийся этикет, заменяющий внутреннюю мораль, навязываемый человеку общностью, даже юмор, стихия игры, - все это суть "скачки" горского духа в его вертикальной плоскости, зажатости и экстремальности среды выживания богоподобного "Я".

У варваров преобладают упрощенные этносистемы (термин Л. Гумилева), и традиционная культура у них свертывается, передается забвению. Варвар-тюрк в долгом своем пути к цели старается избавляться от "болезней печени" - страха, сомнения, вины - т.е. рефлексии, свойственной "картезианскому человеку" европейскому и (в большей степени, чем варвару) кавказскому.

\* \* \*

В эпической словесной традиции процесс преобразования тюркской традиции в условиях перемены географического, а значит, и эпического пространства обозначает эпос "Нарты".

Т. Хаджиева, говоря о карачаево-балкарской версии "Нартов", утверждает следующее: "Если кавказские традиции (нартского эпоса - Ф. У.) объясняются кавказским субстратом и типологическим единством, то тюркско-монгольские параллели, помимо типологического сходства, обусловлены генетической общностью, этническим и языковым родством, общей эпической архаикой. При этом, если с эпическими памятниками народов Средней Азии исследуемый эпос роднят, в основном, языковые, стилистические особенности, ритмическая организация стиха, то с эпосом якутов, алтае-саянских народов, бурят, монголов - совпадения тем и сюжетов, сходство целого ряда мотивов, ситуаций, мифологических и религиозных образов и представлений"<sup>68</sup>. Исследовательница впервые выстраивает столь убедительную

и развёрнутую систему доказательств. Она приводит все существующие в источниках высказывания в пользу самобытности балкаро-карачаевской версии, опирающейся, в первую очередь, на завершённую идеологическую концепцию, которая зиждется на тюркско-монгольских демиургических воззрениях о сотворении мира и героических деяниях богов тенгрианства, причастных к созданию первоматерии (Солнца, Земли и Неба) и перволюдей - героических нартов, деятельно участвующих в космических процессах, но уже, в отличие от мифов Сотворения, в культуросозидающем процессе.

Опираясь на труды В. И. Абаева, П. Х. Аутлева, В. Я. Владимирова, Т. А. Гуриева, В. Ф. Миллера, Н. Я. Никифорова, Г. Н. Потанина, В. В. Радлова, А. З. Холаева и других, Т. Хаджиева приводит неоспоримые факты совпадения целых сюжетов (игры Сосурука, Сосурук и эмеген) с монгольско-тюркскими (Ак-Кобэк и Салар Казан).

К тюркской эпической архаике генетически восходят и многие образы и мотивы, имплицированные в кавказском эпосе: образ ребенка-мстителя (в сказаниях об Ачей улу Ачемезе), образ матери-изменницы, мотив чудесного роста жеребенка, мотив коня-друга, имеющего мифологическую природу (в тюркской мифологии упоминается конь-дракон, имеющий водное происхождение, а в караево-балкарской - конь Гемуда, способный к оборотничеству).

Тюркское происхождение имеют и главные боги нартского пантеона: Тейри со всеми его инкарнациями по демиургическим "ролям" (Тейри Неба, Тейри Земли, Тейри Огня и Воды), которые воспринимаются как ответвления единого древнетюркского божества Жер Суу, Умай бийче, воспроизводящая черты богини тюркского пантеона, имеющей индо-иранские корни, - Суу Анасы (Матери Воды).

К тем же параллелям можно отнести и совпадающие с древнетюркскими культы камня, звезды, связанные с порождающим мифом (рождение Сосурука и Ёрюзмека), культ волчицы (прародительницы тюрков), а также культ священных деревьев, "манифестировавших у караевцев и балкарцев сакральный центр обряда" (Т. Хаджиева).

У караево-балкарцев волк по частотности упоминания не уступает общетюркским мифо-поэтическим сюжетам, но у них "волчий" культ сохранил свои функции в виде атрибутов магии и оберегов.

Столь же убедительно этот ряд можно пополнить и такими тюркскими сюжетными узлами, как "пир с западней", "опаивание героя ядовитым крепким вином", а также "мотивом трубки", вставленной в пищевод и отводящей яд, встречающимся в архаических сказках и легендах монголов и улигерах бурят.

Мифологические воплощения в "Нартах" - эмегены, джелмауузы - связаны с лунной мифологией тюрков, а располагающийся на небе злой бог-демиург Фук (Пук) генетически восходит к тюркско-монгольскому пантону (у монгол - Буг, у тувинцев - Кара Бук).

Дальнейшее перечисление таких "совпадений" только затушевывало бы очевидность самого тезиса о тюркско-монгольской архаической основе "Нартов", хотя каждое из них достойно эвристического статуса, достойно стать опорным этническим определителем в ответе на вопрос "Кто мы?" в процессе сложения самого этноса карачаево-балкарцев. Хотя исследовательница не снимает проблемы общефольклорного пласта сюжетов и мотивов, как общемировых, так и общекавказских, относящихся к историческому времени "креолизации сюжетов" в процессе совместного бытования различные народов на Кавказе. В разных версиях эпоса "Нарты" совпадают такие элементы, как портретные характеристики персонажей, богатырское детство будущего героя, гибель его от собственного оружия, укрощение богатырского коня, путешествие в подземный мир и т.д.

Огромное значение имеет соединяющий все эти идеологические и этнографические реалии в единое художественное целое сам язык, его стиховая организация и изобразительные средства, содержащие, по выражению исследователя традиционной культуры балкарцев В. Батчаева, "скорее качественные, чем количественные характеристики" мира эпоса.

Указанное уточнение В. Батчаева понуждает нас обратиться к типологии культур "воспринимающих" и, напротив, "способных к восприятию". Ясно, что такая культура, как тюркская, учитывая эпическую традицию, этику, мифологию, стихослагательную и лексикообразующую энергию языка, установку на консервацию традиций этики и художественного сознания, относится скорее к самодостаточной и способной оказывать влияние на культуру соседей. Нельзя заимствовать историю, этнографию, мифологию и, наконец, звуковую и смысловую инерцию, присущую тюркской поэтической традиции, в рамках которой создавались тексты эпоса. В той же мере исполнены исторической памяти и отмечены характерными способами ее поэтического запечатления песни "нового эпоса" - средневековые историко-героические песни о набегах. Такая традиция не может заимствоваться частями, только на правах "полного авторства".

Тюрко-монгольское влияние на общекавказскую нартиаду, а не только на эпос наследующих ей тюркоязычных карачаево-балкарцев, признают в качестве исходного тезиса сами исследователи эпоса - как русские, так и собственно кавказские. Так, В. И. Абаев говорит о "стадии прямого влияния": "Сомнительно, чтобы это влияние ограничивалось только несколькими собственными именами. Вместе с именами могли быть заимствованы отдельные сюжеты и мотивы"<sup>69</sup>.

## ПОЗДНИЕ НАРТЫ

В художественно открытой системе эпоса происходит "процесс историзации, жанрообразования, циклизации и сюжетосложения, контаминация и диффузия мифа, сказки. После того, как эпос становится замкнутой эстети-

ческой системой, начинается дальнейшее его развитие в условиях феодализации общества". Сюжеты нартского эпоса исторически соотносятся с древнейшими обычаями родового устройства - кровной мести, побратимства, гостеприимства, культа предков, - которые составляют, по признанию ведущих русских тюркологов, тюрко-монгольский пласт карачаево-балкарской нартиады. Внутреннее развитие эпоса У. Б. Далгат определяет по двум направлениям: как разветвление эпоса на сказания о великанах, связанные с мифическим временем, и сказания о богатырях, более поздние, связанные с историческим временем<sup>70</sup>. Противоречие между ними, вызываемое дискретностью, обратимостью мифического времени и необратимостью исторического времени, очень наглядно явлено самим же эпосом, в мета-легенде о тазовой кости, воскресшей по просьбе нарта.

Впрочем, Далгат здесь же предостерегает от попыток жесткой хронологической стратификации или этнической идентификации эпоса. На примере нарт-орстхойских сюжетов она демонстрирует механизмы "перегруппировки, логического переосмысления и перераспределения общенартовских сюжетов и образов"<sup>71</sup>. Нравственное противостояние нартов и эмегенов (как двух противоположных ипостасей) нарушается, начинает преобладать физическое. Доброе начало, которое несут нарты, достигнув апогея, приходит к упадку вместе с родовым строем. История переносится на эпос таким образом, что эпическое "качество" нартов начинает снижаться.

Героизм характеров главных фигур эпоса, выражающийся в "героической нерасчетливости", в героическом неистовстве, гордости, несгибаемости, вёл их к неизбежной гибели. Позднейшие сказания интерпретируют героическое время великого переселения народов, союзов племен в качестве семейно-родовой распри. Вспомним об охоте нартов за черной лисицей, где за первенство в силе спорят двенадцать братьев Сосурука. Налицо уже не эпическая цельность героя, а его психологизация, индивидуализация. Герой уже не обречен на деяние (как Ёрюзмёк, идущий навстречу своей гибели в дом Алиговых), а располагает выбором (Сибилчи и Сырдан), расплата же за этот выбор исходит не от богов, а как бы детерминирована интригой или случаем ("Ёрюзмек и бесовки"). Снижаются даже эпические обличья зла - в пользу духов, переселившихся в ворон, орлов и т.д.

А злая деятельность эпических эмегенов конкретизируется до "производственных" подробностей: устраивают трещины в земле, преграждают путь рекам, замутняют воду, иссушают реки. Их антикультурная деятельность и сам "образ жизни" начинает приземляться - они питаются змеями, лягушками, корнями, несут нечистое начало в мир нартов.

Каннибализм эмегенов эпос начинает "объяснять" физиологической приспособленностью (они из-за лени могут не есть "3 месяца и 40 дней") и голодом, наступающим после столь длительного "воздержания". Нарты вступают с ними в брачные отношения (женитьба Алаугана). Гибель нартского рода (как наказание за измену свосму предназначению и сущности) тоже

приходит от эмегенов, ибо нарты поедают разлагающихся отравленных эмегенов, после чего начинается великий мор, именуемый в эпосе концом нартов<sup>71</sup>.

В имени предводителя эмегенов - Темир Капу - прослеживается, во-первых, воспоминание о Дербенте ("железных воротах"), а во-вторых, контаминация имени этого персонажа в тюркском сюжете с более поздним "железным" компонентом "темир" ("железо"). Девяносто дней продолжается битва эмегенов с нартами. Смена исторических координат, которая знаменует собой битву, напоминает больше военное сражение, нежели прежние богатырские поединки.

Если орудия относятся к этногенетическому времени тюрков ("садак" - "стрела", "джая" - "лук"), то эпические топонимы местности, где происходит действие, получают переходные к современным наименования (например, Казман Тау) и координаты в пространстве запад-восток.

Фрагментарность первых изданий эпоса долгое время скрывала от читателей и исследователей завершенность и оригинальность балкаро-карачаевской версии "Нартов". Нарты, связанные основными героями родством с небом (Сатанай - дочь Луны и морской стихии, Ёрюзек - сын кометы), покидают землю, покончив с эмегенами, и возвращаются на небо на воздушных конях. Пешие уходят под землю, к Жер Тейри, и, найдя там врагов, продолжают битву. Ёрюзек со своим конным войском поселяется на небе и охраняет небо и землю от врагов, воздействуя на землю уже своими космическими воплощениями: туманом (голосом), дождем (потом), молнией (огненным арканом), громом (взмахом меча).

Так, логично для эпоса, завершается земное бытие нартов, и по эпической же традиции, не вступающей в борьбу с прошлым, а консервирующей его, "конец нартов" порождает несуществовавший дотоле культ предков, культ мертвых, вызывая своеобразную эволюцию религиозных воззрений.

В легенде "Нарт кьопхан" ("Вставание нартов") описывается явление-знамение, когда на любом кладбище, где, по преданию, могут лежать и нарты, под землей слышны гул и ропот, а над могилами наблюдается свечение.

Но действительной причиной эпической гибели нартов явилась, конечно же, не эпидемия, не мор, а внутренняя исчерпанность их эпического предназначения, их "измена" общенародной идее в результате усиливающегося преобладания сначала групповых, а затем и частных интересов.

\* \* \*

Расслоение нартского общества начинается как географическое разобщение нартской отчизны. В поздних преданиях Сосурук живет на Коштан Тау, Карашауай - на Дыхтау, Ёрюзек - на Тихтеннген тау. Нартские патронимии становятся более подвижными (это видно из сказания о супружестве Дсбета и Сатанай).

Лагерь эмегенов персонифицируется, а некоторые из них становятся подручными богов (в частности, Жел Тейри - бога Ветра). Они дифференцируются по степени силы и опасности для нартов - Желбыдыр (двухголовый), Ючлеме (трехголовый) и Тёртлеме (четырёхголовый).

В нартском эпосе позднего периода вдруг появляются богатеи, напоминающие феодалов средневековых легенд и сказок, - Фук и Бора-Батыр, а также честолюбцы (Сибилчи), злопыхатели (Гиляхсыртан) и плуты (Сырдан), для которых зло становится постоянным признаком, эпической квалификацией.

Сюжетный полицентризм и смена героев требует еще более разделительного отношения к эпическому пространству, более плотной его историзации. Так, закалка Карашауая имеет местом Дыхтау, его знаменитая выездка коня Гемуды оставляет множество "следов"-расщелин, вмятин от копыт, породивших этиологические предания, как и место гибели Сосурука (замок Шуана).

В Тихтенгенской (ныне Чегемской) части эпоса название горы дробится на названия скал (Донгат, Къапчагъай, Бердибий), приближая к нам сказания на много столетий.

Предметный мир нартов, скудный и символический в канонических сказаниях, пополняется "техническими" новшествами, сделанными, по преимуществу, из органических подручных материалов - тех или иных органов эмегенов: жек, напоминающий телефон; смазка из глаз эмегенов, сообщающая зоркость, непроницаемость и остроту; жилы и глотка эмегена, закаливающие мечи в руках Дебета; его кости, из которых делают стрелы. "Бинокль" Сатаней, провидящий рог эмегена, отравленная магическая пища с дурманящими свойствами, палка и волшебная плеть, причастные к оборотничеству, - такое "оплотнение" предметного мира ведет к десакрализации, к тому, что священное уступает место профаническому. При этом сам эпический набор предметов целиком почерпнут из тюркской эпической архаики и, согласно ее традициям, антропоморфизует различные вещи или отвлеченные свойства. Все эти предметы изготовлены из ткани, костей и человека (или античеловека) или же имеют отношение к физиологическим функциям, что является признаком антропоморфизма шаманских эзотерических представлений.

Одновременно разрушается целостность эпической ткани, что проявляется в сюжетах, мотивировках, конфликтах. Травестируются семейные связи: неверный муж Ёрюзек превращается плетью в собаку, Сосурук, вместо эпических врагов, воюет с пауками, Сатаней теряет эпическую силу, и ее похищают во время набега. Модифицируется полифемовский сюжет (эпизод, где Сосурук отсекает себе палец из-за звенящего кольца). Алауган в "боковых" сюжетах женится на дочери колдуньи, а не на эмегенше. Сниженные, травестированные сказания о нартах имеют в основном прозаическую, а не поэтическую форму, что указывает на некое индивидуальное вме-

шательство в канон и на их более позднее происхождение.

Но это лишь то, что относится к внешней среде эпоса, его внешнему антуражу. Что же касается модификации глубинной, возреческой стороны, то ее можно проследить на примере конфликта какого-либо из поздних эпических сказаний.

В этом свете особенно показательны циклы сказаний о Чюелди и Ачеме-зе, сыне Ачея, являющиеся нартскими только по эпической атрибутике, а идеологически примыкающие скорее к богатырским сказаниям эпохи набегов. Здесь уже в самой сюжетной ткани присутствуют мотив аталычества (сюжеты о батырах и алпах среднеазиатской и сельджукской истории), мотив кровной мести и связанные с этим мотивы выведывания у матери имени кровника-отцеубийцы, причинения ей боли, овладения конем и доспехами отца, угона табуна, единоборства со своим врагом.

Эпическая атрибутика не может скрыть новых социальных ситуаций, разрушающих эпическую гармонию между членами общины, между двумя братьями и даже между матерью и сыном ("Чюелди"). Мотив близнечного мифа, разводящего братьев во зло и добре (Ахсар и Ахсартан, Сосурук и Сырдан) здесь тоже присутствует (братья Губу и Къубу), но он осложнен конфликтом, присущим средневековью (ср. инцест в шекспировской драме, конфликт двух братьев из-за жены) и наслаивающимся на древнюю эпическую вражду. Сказание "населено" новыми персонажами - родственниками по материнскому роду, воспитателем-аталыком Къуршой.

Завязка и развязка, обрамляющие сюжет нового времени, носят чисто эпический характер, что возвращает сказание в круг нартского цикла. Несмотря на это, в характеристике героя уже заметны черты предпринимательства, хитрости, благодаря которым он становится зятем богача Бора-Батыра (в другом варианте - Гиляхсыртана).

Тот же феодальный конфликт в эпическом обрамлении наблюдаем мы в цикле "Сказаний об Ачеме-зе, сыне Ачея". Новое из исторических реалий - институт побратимства (Ачибатыра и бия Насрана - очевидно, кабардинского князя). Здесь, как в эпическом сказании о набеге, обильно представлены этнографические подробности приручения коня (герой откармливает красным зерном коня, которого выбрал по звону уздечки, натирает спину песком и щепнем) и угона стада. Поздним мотивом является и сам способ победы над врагом - герой вступает в сговор с женой брата Боюнчак и с ее помощью предательски убивает Хубуна во сне. Таково идейное наполнение конфликта и самого героя в песнях о поздних нартах.

Сюжетные же ходы этих песен - предыстория (случившееся с отцом), воспитание героя, выведывание имени кровника, подготовка к подвигу - имеют чисто эпический характер, но в многослойной контаминации с другими мотивами элементы эти воспринимаются скорее как сказочные.

Сакрализация чисел (три богатыря и три эмегена, имеющих возрастающее количество голов; девять нартв Ачемезовых, девять коней, девять битв, де-

вать стражей у врага Чюелди - Кубу; счет времени с цифрой семь: Ачезузу семь месяцев, затем семь лет) вполне соответствует традиции цвето-числовых композиций тюрков и монголов.

Характерно, что постоянным объектом дальнего, пограничного набега была река Эдиль - Волга (на ранней стадии феодальной общины соседей не трогали). Там берут свое начало и другие, "младшие" династии нартов - Бёдене, Рачикау.

К "младшим" героям эпоса относятся Хамыц и Батраз, стоящие в балкарской версии особняком и не получившие столь детальной разработки, как одноименные герои осетинского эпоса. Но немногие тексты, связанные с ними, весьма необычно и содержательно дополняют эпос. (Т. Хаджиева считает Ёрюзмека поздней карачаево-балкарской трансформацией Хамыца.)

Сказания о Созаре, сыне Гезоха, нарте Сёсюмеке, сказания о Шырдане и Нёгере довершают цикл "Поздние нарты".

Если в "Сказании о Созаре, сыне Гезоха" верхняя хронологическая граница эпоса уже доходит до времен Темир Асхака, т. е. войны с монголами, то в сказаниях о Шырдане (Сырдане осетинского эпоса, Ботоко-Ширтге - чеченского) герой является прямым братом Сосруко, хотя деяния и "характер" этого героя принадлежит более позднему времени, если судить по балкарско-карачаевским сказаниям<sup>72</sup>. Функцию "ядовитого языка" нартов и "возмутителя спокойствия" эпического мира Шырдан балкарской версии явно поделил с злоязычным Гиляхсыртаном (часть имени которого содержит "сыртан"), то есть налицо явное стяжение образов и переадресовка ими друг другу своих функций. В балкарский цикл вошла неполная характеристика (очень многозначная в осетинской версии, по оценке Дюмезиля, причисляющего образ Сырдана к мировым образам), но частичная, раскрывающая его в самый трагический для него момент. Шырдан в запале хвастовства обещает выставить сына живой мишенью на стрельбище, если ему удастся сосватать себе красавицу Агунду. Герой отчуждается нартским родом, наказывается им с эпической жестокостью: сын падет жертвой неосмотрительного поступка отца. В другом сказании Шырдан послужил причиной смерти Нёгера (по другой версии тот не умирает), искусно задев его самолюбие и подвигнув на похищение заветного коня из конюшни Индиевых, чтобы таким образом отомстить ему за смерть сына.

В этом образе ощутимы исторические reminiscences эпизодов из жизни скифов, описанных Геродотом. Восточная основа образа Шырдана, типологически близкого Ходже Насреддину, по наблюдению некоторых исследователей (например, А. Гадагатля), по многомерности и "гармонической противоречивости" еще раз указывает на скифо-сарматский канал сложения балкарского эпоса.

Таков состав поздних, или "младших" героев нартского эпоса балкарцев и карачаевцев, характеристики которых наглядно демонстрируют динамику развития эпоса, его дальнейшей историзации.

## ПЕСНИ О НАБЕГАХ

Если можно говорить о "двойном" генезисе "Нартов", которые обрели общекавказское оформление в процессе историзации и сложения общности на Кавказе, то "Песни о набегах" представляет собой более позднее явление и проникнуто кавказскими историческими реалиями.

Общественный строй древних тюрков - это военная демократия на высшей ступени варварства, поглотившая родовой строй.

Спарта у греков, нартская отчизна у народов Центрального и Северного Кавказа, у абхазов соединяли в своем общественном быте племенное и военное сознание. При зарождении своем культуры огня, металла и войны еще не были связаны с оформившейся идеологией войны, а входили в состав прогрессивно развивающегося технического комплекса. Рыцарство - европейский феномен, но зародившийся на Востоке, о чем свидетельствует "Витязь в тигровой шкуре", имеющий восточную сюжетную основу - фольклорные сказания о богатырях алпах у тюрков. "Ветер степи шумит в древе европейского рыцарства, опирается на главные символы и ценности рыцарства, пришедшие с Востока"<sup>73</sup>.

Так, с Востока пришла культура лошади, сопряженная с культурой доблести, верности, дружбы. Самый главный эпический конь в карачаево-балкарских нартских сказаниях - конь Гемуда, низкорослый, летающий, морского происхождения - имеет явно выраженные монгольские признаки. Заметим, что сакральное отношение к коню приходит к нартам вместе с Карашауаем, более поздним нартом, рождающимся уже на излете нартской общности, с наступлением эпохи железа, стадияльно совпадающей с эпохой военной демократии и распада родовой общины. Обряд опоясывания мечом, т.е. посвящения в рыцари (нарты) совпадает на Западе и Востоке. Культ рыцарства зародился из чистого культа мужской доблести, из отдельных героических актов, посвященных защите чести, защите родины от врагов, "преимущественно гуннского типа, которые предстают в демоническом обличье"<sup>74</sup>.

Военные акты как сфера приложения рыцарства могли быть посвящены защите территории, ее расширению или мести за несправедные деяния. Война исключительно ради грабежа оформляется уже в феодальной общине. Пра-песней о набегах можно считать гимническую песнь "Элия", посвященную богу войны в языческом пантеоне. В одном из ее вариантов (видимо, позднем) упоминается территория вокруг Эдиля (Волги). Это еще раз убеждает нас в том, что набег не связан с определенной стадией экономического уклада, а является понятием формо- и структурообразующим, понятием из области мифа и ритуала.

В нартском эпосе осетин упоминаются годовичные балцы нартов, во время которых они живут охотой и набегами, достигая далеких рек - Дона и Волги. В описании Аммиана Марцеллина также есть указание на самые дальние границы походов сарматов - "до самых меотских болот. до Киммерий-

ского Боспора, а также до Армении и Мидии”.

Несмотря на медленность изменения патриархально-родовых отношений, которые в основных чертах сохраняются и далее внутри сельской общины. ”характер” героев-нартов постепенно меняется. Так, А. Я. Гуревич особо отмечает противоречия, несообразности в поведении основных персонажей эпоса. Они как бы дwoятся. Перед нами предстают два Ёрюзмека, две Сатанай, два Сосурука. Феодалный вассал и эпический герой, мать нартов и охочая до приключений жена, эпическое двоемужество Сатанай... Социальное и политическое неотъемлемо от индивидуального и человеческого.

История в эпосе - это ”состояние”, а не процесс, и в ней важны не ценности времени, а определяющие коллизии людей, повторение человеческих типов, конфронтация героев с судьбой. История есть судьба.

Одиноким героем эпоса - мифологическим добытчиком культурных ценностей - постепенно закрывается мотивами богатырской сказки (воспитание сироты у кузнеца, месть за отца, убийство дракона, любовь, сватовство, смерть).

Род и племя исподволь заменяются семьей и феодальной иерархией. Мир сказок и исторических преданий отражает историю сквозь идеализированную дымку, а мифологические черты придают образам ”чужих” окраску эпических врагов. Часто повторяется мотив тюркско-монгольских богатырских сказок, связанный с конем-помощником. В балкарском эпосе таковы конь Гемуда у Карашауая и конь Дулдур - эпический тезка коня Сиявуша (”Шах-Наме”).

Поздние, или ”младшие” нарты - сын Гезоха Созар, Шырдан и Нёгер. Ачемез, сын Ачя, и Чюелди - представляют собой героев переходного периода. Сохраняется эпическая атрибутика (например, сакральное число в сказании о Шырдане и Нёгере - девять собак, девять птичьих голов и т.д.). Но цель деяния - добывание богатырского коня Нёгером, угон табуна Созаром Гезоховым - носит не культурный, а материальный характер.

Хранящиеся до поры доспехи и меч отца, тайна вокруг имени отцеубийцы и способ его узнавания у матери - все это более поздние мотивы богатырских сказок, а затем исторических песен. Историзация мифической географии, современное обозначение эпических локусов - (Эдия - Волги), соседство мифологического бога молнии Элия в образе злого феодала и владельца стада с историческим Аксак-Темиром - эти ”швы” выдают контаминацию древних мифологических и более поздних исторических мотивов. Хубун и Темир Чокка - враги нартов - также принаследуют к более поздней, нежели родовое общество, исторической формации. ”В развитии эпоса новое изменяло старое, не устраняя старого полностью, а используя и перерабатывая его”<sup>75</sup>. Медленно изменявшееся национальное бытие лишь наслаивается на эпические константы. Этим объясняется стилистический ”домострой” (по выражению А. А. Веселовского) исторических песен: ”...герои определенным образом снаряжаются к бою, в путь, связывают друг друга,

все это выражается определенными формулировками<sup>76</sup>. Сюжет, тематическое содержание песен почти всегда неизменны. У. Б. Далгат отмечает явление "конгломерации" отдельных частей, каждая из которых сохраняет свою идейно-эстетическую функцию<sup>77</sup>. Меняется лишь "ядро значимости"<sup>78</sup>, в данном случае, происходит усиление трагедийной ситуации. Внутрижанровое развитие эпических песен восходит по линии функционально-эстетической.

Характер "героического репортажа" изменяется в сторону балладности, сосредотачивающейся на человеке, его поведении в условиях реально-исторической обстановки<sup>79</sup>. Ту же особенность - децентрализацию событийного ядра - отмечает главный исследователь жанра А. А. Ахлаков, говоря о сокращении сюжетов в исторических песнях, где прежде были одни только действия: "Некогда обязательные победные действия героя оборачиваются смертью самого героя. Мотивы беспричинности зла, рокового неведения героев, непонимания окружающими их поступков, потеря героями в условиях поздней феодальной действительности жизненной перспективы"<sup>80</sup> становятся ведущими мотивами исторических песен.

Иначе говоря, акцент в исторических песнях о набегах делается не на военном сюжете, а на эпических жестах, состояниях, сомнениях и раздумьях. Причем, рефлексия эта отнюдь не романтическая, а именно эпическая, соответствующая героическому характеру: богатырская разминка, поиск подвига по силам, неотвратимость подвига, ситуация выбора смерти, "знание" о ней и т.д.

Говоря о сюжете песни "Загаштоков Чёпеллеу", нельзя не упомянуть об артистической прихотливости его уже на уровне исходной ситуации психологического выбора. Герою песни не спится, амебейный зачин искусно замедляет и выделяет эту ситуацию (вопросы жены - ответы героя). Шёлковые одеяла не приносят герою покоя, и он просит жену созвать своих друзей по опасному ремеслу и собрать пиршественный стол (встречавшийся чаще в юнацких и гайдуцких песнях). Вернувшись из набега, герой по-прежнему не может уснуть и, не слушая домашних, идёт в свой последний трагический набег. Здесь герой предстает жертвой не внешних обстоятельств, а самому ему присущих качеств, он парадигматичен, ибо несет сущностный смысл всего цикла о набегах.

В этой связи перейдем к вопросу циклизации исторических, точнее, феодальных песен о набегах. Можно утверждать, что в своей совокупности они представляют собой непрерывность балкарского эпоса, хотя и по времени, и по художественному канону совпадают с подобными песнями других народов той же эпохи (XVI-XVIII вв.) - норвежскими и исландскими сагами о конунгах, испанскими романсеро, юнацкими, гайдуцкими, старофранцузскими песнями в западной и восточной Европе, среднеазиатским "народным романом", кавказскими "песнями мужества", "песнями о предводителях", "походными песнями", "песнями о походах", "песнями о походах за

стоимостью штанов” (карач.) и т.д.

Тюркская эпическая традиция была настолько разработанной, что ей оказалось по силам выполнять роль транслятора исторической информации между народностями Кавказа. Автор эпических песен (если иметь в виду народ-сказитель) не всегда совпадал в них с субъектом историческим. Но особая открытость истории, “памятливость”, развитое художественное сознание - вот факторы появления этого своеобразного эпоса средневековья, естественно продолжавшего эпос нартов. Здесь уместно вспомнить теорию А. Хойслера о “разбухании” песен в обширный эпос, которое, на наш взгляд, может иметь место при наличии определенных предпосылок, социальных и эстетических. Центристскость эпоса, которая позволила на тюркской поэтической основе создать и сохранить свою оригинальную версию нартиады в иберийско-кавказском языковом окружении, должна была проявиться и на другом, средневековом материале. Те же механизмы циклизации участвовали уже в процессе создания песен. Народ осознавал кумулятивную функцию своего языка и как эстетическую необходимость, и как способность “отражать, фиксировать и сохранять информацию о постигнутой человеком действительности”<sup>81</sup>. Народ ощущал фольклор как форму национально-исторической самоидентификации, поскольку не было других, стадийно-сосуществующих форм фиксации в виде литературы или летописей. Певцы-сочинители помнили “начала” и “концы” эпического целого, помнили канон и идеал, которые повторяли идеалы бережно хранимой в памяти старины.

Ощущение целого в фрагменте, когда каждая песня творит действительность заново, не затрудняясь поиском формы, которая уже есть, новеллистичность, дискретность каждого акта позволяют знаково обозначить жанр этой эпопеи как Одиссею, в отличие от горской “Илиады” - “Нартов”.

Знаменательно, что эпос о набегам по своему удельному весу наиболее значителен не только в фольклоре балкарцев, но чуть ли не во всем регионе вообще, что и заставило нас обратиться к этому пласту фольклора, поскольку поэтических свидетельств об эпохе “великого переселения народов”, татаро-монгольского нашествия (если не считать песни “Крым семенле” и “Ачемез”) не осталось почти никаких. Но отражение исторической действительности в фольклоре с линейным временем напрямую не связано. Так, Н. И. Кравцов отмечал период “большой ломки” (XVI-XVII века) на материале сербского эпоса, когда древние песни долгого стиха будто бы умерли и сменились новыми песнями короткого стиха.

Но сколько бы “швов” ни обнаруживалось в этих песнях, они представляют собой единство и именно в качестве единства воспринимались средневековой аудиторией. “Уровень и гомогенность среды, для которой пишется летопись, в которой слагаются предание и песня”<sup>82</sup>, определяли и выбор события или темы, отвечающей задачам идеализации. Слушатели отлично знали целое и не нуждались ни в каких предысториях. Неожиданные кон-

цовки песен, темные места сюжета "порождали недоуменные вопросы, подстегивая воображение, будили воспоминания"<sup>83</sup>.

Классики марксизма писали о "набеговом производстве", как об экономически обусловленной форме общественных отношений в средние века (XV-XVIII вв.). В историографии существует сущностное разграничение, касающееся характера этого "производства", - на набеги, подразумевающие участие двух племен, имеющие пограничный характер и связанные с периодом более ранним, до установления Кавказской "линии" в 1311 году, и наезды, имеющие характер частный, именуемые наездничеством у кабардинцев. "жортуул" - у балкарцев, "кёнчекликге баргъан" - у карачаевцев. Это "производство породило песни о вождях ("илли о бячча") у чеченцев, песни о предводителях - в Дагестане, песни удали - у ингушей, песни многих мужей - у адыгов, песни "симд" - у осетин.

Эти песни отражали объективную историческую реальность, точнее, "теневую" сторону этой реальности, но в развитии эпической художественности являются законным и равноправным ее звеном, прошедшим отбор в народной словесной памяти и замещающим собой всю историю эпохи средневековья, поскольку других средств у самого народа, не считая описаний путешественников и историков, не оказалось.

Сложившись в устах родовых или дружинных певцов, такая эпика продолжает жить кое-где в циклах песен либо в циклических спевах, вроде якутских былин - олонхо, пение которых занимает несколько вечеров. Собирает балкарского фольклора Далхат Таумурзаев свидетельствует, что "Песня о Тазрете" пелась от вечерней до утренней звезды<sup>84</sup>. Новое песенное сложение происходит "в формах старого", в целях более широкого осознания политического сплочения народности, чающей исторических задач.

Отпечаток прапоэмы, какой является для народностей Кавказа эпос "Нарты", лежит на последующих спевах. Герои преданий получает в них предков, потомков, биографию. Идеализирующие приемы песенной памяти бессознательно повторяют старые образцы героя и его подвига. Так что сводить эпические мотивировки героев к классовым - значит ограничивать сферу эстетического в песнях о набегах, как это и делают сторонники такого социологического толкования в фундаментальных трудах<sup>85</sup>, а также исследователи жанра Ш. С. Салакая, Г. А. Дзидзария, идеологизирующие феномен песен о набегах и подчеркивающие "антинародный и реакционный характер... песен, возникших в феодально-клерикальных кругах Северного Кавказа" и пропагандирующих "набеги, предпринимаемые в целях грабежа и захвата пленных, восхваляющих феодалов - организаторов набегов, объявляющих подвигом убийство или пленение иноверцев"<sup>86</sup>. Очевидно, что слово "пропагандирующих" является здесь косвенным признанием их художественной состоятельности.

Исследователь А. А. Ахлаков, реабилитировавший этот жанр после дискуссии в "Литературной газете", в шестидесятые годы с участием К. Л. Зе-

линского, а также А. Аншба<sup>87</sup> сознают его популярность в кавказской среде. Здесь налицо сужение родового коллективизма до группового или сословно кружкового, но это сужение характеризуется дальнейшим "спусканием" этих песен в народ. Присущая средневековой определенной "классовая гармония" в данном случае осуществляется в художественном акте, объединяющем людей единой историей, былыми подвигами и возвышенными этическими представлениями. Говоря о сословном характере средневековой лирики вообще, можно искать ему объективное объяснение "в духовном влиянии господствующего класса как следствии материального господства этого класса, а также в совпадении представлений в лучшие годы аристократии".<sup>88</sup> когда она индивидуализировала типические достижения общественной нравственности. Понятия мужества, чести личной и родовой, "красоты героической смерти", озаряющей жизнь героя прощальным светом, становятся критерием художественности, законом жанра. Вся жизнь героя свертывается в предисловие к этому событию. Поэтому концовка как часть типического сюжета не важна, она сводится к обычному сюжетному заключению.

Мы говорили выше о кумулятивной, интернациональной роли тюркской традиции, об органическом вбирании ею жизни других народов, с которыми она соприкасается. Видимо, этим объясняется наличие циклизированного эпоса у народностей тюркского конгломерата, как больших, так и маленьких (якуты, алтайцы, казахи и киргизы, балкарцы и кумыки, туркмены и азербайджанцы). Особенно это касается эпохи великого переселения народов, эпохи раздоров и набегов, дальнейшей феодализации общества, оказавшейся наиболее "сюжетоспособной"<sup>89</sup>. Знаменательно, что в эпическом цикле о набеге не ощущаются четкие этнические границы, объектом изображения является вся общность, объединяемая специфическими набеговыми отношениями. Если "кызылбеки", "тамцы", "малгары" (нынешние абазинцы и имеретинцы) находятся, по традиции набегов, в устойчивом антагонистическом противостоянии к балкарцам и карачаевцам, в котором не различимы отдельные герои, лица, то в песнях об осетинских и кабардинских эпизодах набегов нет устойчивого племенного конфликта. Есть частные действия - акты наездничества (исторический эвфемизм, обозначающий, в отличие от военных территориальных конфликтов, локальные угоны скота, табунов, захват людей, церковного и личного имущества), в которых отношения неустойчивы и не регулируются каким-либо общественным договором. Таким образом, в песнях есть враги исторические и ситуативные.

Своеобразный "интернационализм" песен о набеге, на наш взгляд, объясняется тем, что эпоха союзов племен еще себя изжила, а территориальное и политическое самоопределение этих племен осуществлялось пока на уровне стихийном и естественно-географическом. Набеги были главным механизмом "передела земель". Следы этого передела остались в песнях в следующих обозначениях: враги обычно живут за перевалом, за рекой, часто упоминаются пограничные сторожевые коши и дозорные башни ("кылауур

кьошла", "кьалала"), сигнальные столбы ("кьурукъ") как реалии неустойчивого равновесия, которое поддерживалось правом сильного. Недаром эпитет "красный" (в значении "кровавый") становится неотъемлемым топонимическим признаком: кровавый ручей, кровавая долина, по которой наступить из-за сонма убитых. Такой же константой поэтики является эпитет "туманный", означавший ассоциацию с вражеским войском, не поддающимся счету. Часто встречаются "птичьи элементы" - галки ассоциируются с комьями из-под копыт, лысые грифы (в песне "Сары Асланбек Кайтукин"), купающиеся в тумане, ассоциируются с вражескими конниками.

История здесь как никогда близка человеку, являясь именно "состоянием", а не процессом, осознаваемым объективно. Поэтому так заряжено слово, еще свободное от украшенности и приема.

Неразделимость своего и "чужого" в этих песнях подтверждается преобладанием тюркских родовых и топонимических номинаций. Так, имена героев-кабардинцев - Сары Асланбек, Жабаги, осетин - Тучный Эсен, Мисирбий Каражаев ("Сары" - "рыжий"; "Жабаги" - "сбившаяся шерсть"; "Аслан" - "лев"; "Базык" - "толстый"; "Эсен" - "здоровье (здоровый)"; "Къара" - "черный", "могучий"; "Жау" - "враг"; "Мисир" - "Египет"). Оставшиеся от этой поры фамилии инородцев - Чеченовы, Черкесовы, Эбзеевы, Жубермезовы, Кагермазовы и т.д. - доказывают, что владельцы их наделались фамилиями здесь, а не приходили со своими. Характерно, что сюжеты о героях-инородцах не имеют аналогий в их собственном фольклоре, а значит, не являются заимствованными или переводными.

Особенно полно представлен осетинский цикл ("Дюгер Бадинаты, малкъар Басияты", "Къубадийлары", "Къанукълары"), в котором особенно просвечивает родство не только контактное, но и генетическое, общность прафольклора, который используется обоими народами. Песня "Дюгер Бадинаты, малкъар Басияты" относится к эпохе объединенного существования, согласно этногенетической легенде о двух братьях - первопредках балкарцев и осетин, пришедших из города Маджары и возглавивших балкарские и дигорские поселения.

В книге, посвященной путешествию на Кавказ, Д. де Бесс приводит свидетельства обеих сторон (дигорской и балкарской) о "пяти селениях, или племенах, принадлежащих к роду мадьяров. Это - орусипэ, бизинги, хулиамы, балкары и дигорцы. Эти племена говорят на языке, совершенно отличном от языков других жителей Кавказа". И далее: "...Они живут на самых высоких горах и поддерживают связи со своими соседями осетинами и имеретинцами"<sup>90</sup>.

Даже не подтвержденная исторически, песня "Дюгер Бадинаты, малкъар Басияты" отражает особенности времени сложения родов и патронимий первыми дружинными предводителями и первопроходцами. "Горские общества находились в тесном сотрудничестве в области хозяйственной кооперации с жителями равнины", - пишет о единой системе жизнеобеспечения

осетинский этнограф В. Уарзияти<sup>91</sup>. Расположение сезонных пастбищ приводило к контактам балкарцев и со сванами, т.к. они "перегоняли скот по верховьям реки Ингури, в Вольную Сванетию, на земли Мулахского и Мужалского обществ". Отголоски социальных институтов аталычества, кровной мести - в осетинском и сванском происхождении фамилий в Балкарии. И наоборот - в Осетии насчитывается около 20 кипчакских фамилий: Асоновы, Базиевы, Ортабаевы, Мистуловы, Гацолаевы и так далее).

Но в художественном отношении циклы о набегах имеют значительные расхождения: о том же Мисирбие Карадзаути - герое балкарской песни "Дюгер Бадинаты..." - у осетин имеется маленькая песня, представляющая фрагмент его героической биографии, где скупо сообщается о его бесславном конце от руки бедняка-мстителя:

Всадник, скачущий впереди,  
За чужое добро плати.  
Ты трофея не взял богатого,  
Получил ты, чего не ждал -  
Пулю в голову, в грудь кинжал  
Бедняка Кудзага Зелбатова.

Здесь набег получает уже выраженную социальную направленность и полностью лишен той эпико-героической атрибутики, которая свойственна балкарской песне. Парадоксально, но в балкарской песне герой ощущается более интимно-родственно, чем в осетинской, где он, наряду с героями-кабардинцами - князьями Атажукиными, Кайтукиными, - подвергается общенародному социальному порицанию. Очевидно, в осетинской традиции не происходит того "сужения" коллективного начала, спуска аристократического идеала в народ, о котором говорилось выше как о закономерности средневекового фольклора, и демократическая направленность фольклора созревает раньше, чем у других, подавляя всякую героизацию.

Исключение представляют лишь песня о Кумыке Ажгериеве, где пружину действия составляет социальная антикняжеская направленность, а также "Песня о Есе Канукове".

В песнях "пограничного" характера ("Карча", "Сары-Асланбек Кайтукин", "Ачей улу Ачемез", "Къобанланы Къой бёлек", "Джандар"), касающихся отражения набегов, защиты общенациональных интересов балкарцев и карачаевцев, при всем принятии "правил игры", т.е. принятия всеобщей взаимной жестокости, ощущается этическая доминанта - так сказать, еще не социальная, но уже национальная и общечеловеческая.

Сары-Асланбек - верховный олий Кабарды, государственный муж, участвовавший во всех значительных актах международной и внутренней политики, в цикле о набегах получает однозначно отрицательную характеристику, как антигерой набега - алчный, агрессивный, бесстыдно попирающий

права как отдельного человека, так и целого народа. Но рассматривается он опять же в ближней подаче, в общении, когда дипломатические отношения с другими народами как бы не прерваны (есть даже намеки на его балкарское происхождение в легенде "Болака"<sup>92</sup>).

Сары-Асланбек - один из самых "двоящихся" героев. Возьмем тот факт, что поначалу, идя в набег, он присоединяет дружину из балкарских князей или самолично оставляет на откорм в хуламском селе своих быков, меченых золотыми кольцами на рогах, а затем постепенно от добрососедства переходит к соблазну вассального подчинения вчерашних соседей, не устояв перед искушением легкой добычи и обнажая личину врага.

Примитивное и грозное право сильного, уже неподвластное народной дипломатии или законам доверия и гостеприимства, реализуется в обложении данью Хулама, который должен был платить за княжеское доверие в виде "золоторогах" быков данью в девять арб сыра и масла или живым товаром и быками, требуемыми от народного полководца Карчи, пионера-первопроходца Баксанского ущелья и Карачая.

В легенде о Болаке Биттирове<sup>93</sup> сообщается как о важном акте народного самосознания об убийстве быков-"налоговсборщиков", и в устах Болаки звучит важная мысль об изначальном равенстве людей, зародившемся в эпоху союзов племен и военной демократии и искаженном сначала межплеменной враждой, а затем полностью дискредитированном враждой внутриплеменной. Здесь находит подтверждение историческая закономерность, заключающаяся в том, что у истоков этноса всегда лежит межплеменная вражда, поощряемая извне еще более сильными племенами (например, крымцами, которые привнесли чуждые элементы торговли "живым товаром"). А иногда к внешнему вмешательству прибегали для разрешения внутренних раздоров: так, Сары-Асланбек обращался за помощью к крымцам и закубанским черкесам, балкарцы - к сванам или дигорцам, русские - к помощи "поля".

Конфликт Сары-Асланбека и Карчи в песне "Къарча" - не узконаезднический, а эпический, касающийся общенациональных интересов. Вся поэма построена на амбебейной композиции. С одной стороны - повторяющиеся набеги Сары-Асланбека с требованием дани, с другой - "ответы" Карчи, содержащие в себе градацию народного гнева. Карча сначала проявляет терпение, мудрость народной дипломатии, не давая воли инвективным выражениям, а затем - готовность принять любой исход, кроме унижения своего племени. Ибо данником может быть только покоренный народ. Исчерпав все доводы, он посылает вместо требуемых быков старую собаку, да и то "потому, что она даже в хозяйстве не пригодится". Сары-Асланбек, не способный допустить и мысли о возможности переговоров на равных, с ничиной последовательностью шлет гонцов за данью. В финале Карча - герой с непобежденным достоинством - после очередного сражения и победы уходит "по тропе Боташа" через прсевал в Архыз, где и обосновывает теперешний Карачай.

Аналогичную ситуацию наблюдаем и в песне "Кануковы", где герой - осетинский дворянин Эсен Кануков - в иносказательной форме отказывает в дани Жамбулату Атажукину, обещая взамен "в подарок" поросенка, а взамен кур - яйца, обещая при этом выбелить его панцирь свинцом (то есть пулями). Очевидно, что и здесь в этой балкарской песне про инородца осуществляется "заказ" на прославление героев и поступков, соответствующих законам чести, мужества и рыцарского благородства. Представители княжеского сословия не несут здесь в себе черт классовых или национальных, а предстают как герои-поединщики, индивидуализирующие общественные идеалы. Карачай, Донифарс, Шапсугия, Абадзехия, Вольная Сванетия - это запечатленные в исторических народных песнях островки военной демократии в окружении более или менее феодализованных общин, подвластных князьям-феодалам.

Независимое положение и образ жизни, подкрепляемые зачатками демократического государственного устройства, раздражали соседних феодалов и послушных им данников. Характерен ответ Есе Канукова сборщикам дани: "Свои пахотные земли используем как летние пастбища... Если будем в затруднении, то и тогда не станем отмерять дани масла овечьим желудком, подобно Безенги и Хуламу... И не жди от нас этого, Кайтукин сын" (вариант песни).

Народ сочувствовал этим "демократически устроенным" обществам, прославляя героев-организаторов этих общин прежде всего как мужественных военных предводителей, справедливых к своим общинникам. Таковы Эсен Кануков из "Песни про Есе Канукова из Донифарса", Мырказан-сван из грузинских песен и легенд, Карча из одноименной песни, герои адыгской "Песни об Ошнозуской битве" и т.д.

Понятие свободы и равенства закономерно рождалось и вычленялось как общественная ценность у малых, наиболее зависимых от исторической конъюнктуры народов. Так, у чеченцев понятие свободы, возведенное в абсолют, породило целый цикл паремий, сопровождавших человека от рождения до смерти в виде благопожеланий: "приходи свободным", "оставайся свободным" и так далее.

При феодализме человек был связан не только вертикальными связями подчинения, но и горизонтальными связями, регулирующими общинные отношения. Свободен не тот, кто ни от кого не зависит, а тот, кто по своей воле выбрал себе господина и вступил с ним в феодальный договор. "Социальные связи между людьми не были фетишизированы, т.е. не опосредованы отношениями вещей, товаров, и в этом смысле имели характер межличностных связей. В отличие от рабовладельчества и язычества, феодальное общество и всемирно-исторические религии исходят в идеале из принципа духовного равенства всех людей и отвергают социальные, национальные и политические барьеры"<sup>4</sup>. Свобода и несвобода в общественном сознании раннего средневековья определялись довольно сложной и разрабо-

танной структурой варварского общества. "Принадлежность того или иного лица к знати, рядовым, свободным или зависимым уважалась не только в материально-хозяйственном положении, - она связана и с мировоззренческим, и с социальным поведением. Поскольку индивидуальность еще не выделялась из органической наследственной группы - круга родства, большой семьи, патронимии, - постольку происхождение детерминировало весь его образ жизни"<sup>55</sup>. Герой, даже самый заурядный, силен и свободен, когда он на стороне правого дела. В песне "Стадо овец Кобановых" об угоне стада заурядный герой произносит знаковую для всего цикла о набегах фразу:

Малгары (имеретинцы - Ф.У.) стадо угоняют  
Для шашлыка, для мяса.  
Гибнут юноши наши, что поделаешь,  
За честь Карачая, за честь народа.  
(Подстрочный перевод)

Право еще не унифицировано. Это местное или личное право, бесконечно варьируемое, неписаное и существующее в виде обычая. Идея права сочетается с идеей нравственности.

Другая группа героев - "одиноким героям". В песнях о набегах как чисто средневековом феномене, встречающемся у всех народов, имевших варварский субстрат в своей культуре, как европейских, так и неевропейских, встречается этот тип эпического героя.

Так, в сагах о конунгах, в "Круге земном" упоминаются люди, не верившие ни в каких богов, но лишь в собственную силу и мощь, и это показатель для этики конца эпохи викингов, когда языческая вера уже расшатывается, а христианство не могло предложить этим людям удовлетворяющих и понятных им идеалов<sup>56</sup>. Вера в свою силу и мощь - это вера в судьбу и удачу. Оторванные от родовых групп и старых святилищ, "люди без корней" - такое определение вряд ли подходит героям песен о набегах, потому что горская община еще крепко держит их в своем кругу этических установлений, а в таких условиях люмпенизация непредставима. Но "неприкаянность" средневекового человека, потерявшего род и не обретшего этнос государственной структурой, является общим субстанциональным качеством его психологии. Законы нравственные, хозяйственно-экономические, межличностные и территориальные еще не затвердели в уложениях и предписаниях, ни в шариатских, ни в обычном праве, ни в царских.

Классифицируемые исследователями как отражение "крестьянских иллюзий", ложных установок на быстрое обогащение, набеги, по существу, были образом жизни, быта. В отличие от убыхов, которые, вместе с другими абазинскими племенами (тамовцами, кызылбеками), отличались чрезвычайной мобильностью в набеговом ремесле и известны своими зимними походами, здесь, на нашей территории, в набег шли летом, сдавая внаем поло-

вину своей земли.

Характерно, что семейный и домашний быт как бы противопоставлен картине мира, отраженной в песнях о набегах, он как бы скрыт за кадром. Жена героя либо шлет проклятия вослед ушедшему в набег, либо оплакивает его, чуждая этой таинственной мужской жизни, отданной в залог року.

Наиболее встречающийся персонаж - отец (или дед), который тоже внеположен основному действию и принадлежит больше этикету песни (в лихачевском понимании термина). Он дает доспехи, коня, предостерегает героя наяву или явившись во сне. Эта черта песенного этикета - отзвук патриархального уклада, перешедшего в феодальную общину. Следующий устойчивый персонаж, предопределенный "этикетом" песни о набегах, - нёгер (друг, товарищ) или несколько сотоварищей по наездам. В этой связи можно говорить об отражении в песнях этнографического института, близкого к побратимству. Нёгер - незаменимый друг по набегам, принесший присягу в верности и подвергающийся проклятию близких или изгнанию в случае преступления клятвы. Песни сохранили конкретные имена и фамилии нёгеров, наряду с именами главных героев, чтобы потомки ведали об их добрых или сомнительных деяниях. Положительные герои - Рахаев из песни "Бекмурзы, Кайсыны", глухой Геуюз из "Дюгер Бадинаты", Кубатиев Бекмырза из той же песни, которому умирающий Мисирбий Каражаев завещает все наследство и заботу о близких. Отрицательные персонажи (ненадежные друзья) - Гукетловы, Казанчевы в песне "Кануковы", Амирхановы в песне "Жандар". Это, наряду с достоверностью географических названий, документирует песенное повествование.

В некоторых песнях воспевается целый парад участников набега, где само их число сакрализуется, и каждый в отдельности предстает в ореоле эпический идеализации. В песне "Жансоховы" высокой художественной обработке подверглось число девять (в наиболее полном карачаевском варианте песни о кабардинских князьях Жансоховых, сторону которых принимает в данном случае народ-сказитель в их вражде с Атажукиными). Тот же отрицательный параллелизм в отношении Атажукиных наблюдается и в песне "Кануковы": девять братьев, девять коней, девять панцирей - в зачине песни, затем хорал плавно раскладывается на девять индивидуальных характеристик, построенных на приеме параллелизма. В связи с характеристикой основных персонажей, включавшей как этикетные, так и индивидуальные критерии, находится и проблема мотивировок и поступков главного героя. Он свободен от рефлексии, когда осуществляет собой коллективный субъективизм, отстаивая честь и интересы целой общности ("Карча", "Жандар"), и лишен этой свободы в одиноких деяниях. Его сомнению всегда сопутствует прием ретардации - искусственного замедления сюжета. Впрочем, оно всегда органично и разнообразно, действие задерживается то из-за внешних препятствий (отсутствия кого-либо или отдаления срока набег), то из-за символических - вешего сна или проклятия жены, предупреждаю-

ших знаков со стороны птиц, коня или собаки.

Лишены эпического сомнения лишь персонажи, поступки которых А. А. Ахлаков называет "геройством, зависящим от случая". Это - заурядные люди, негерои, защищавшие свою жизнь или последнее имущество. Обычно их доспехи и оружие - ветхая одежонка, старое ружье, на всякий случай припрятанное в арбе под соломой (осетинская песня о Саукудзе Бекузарове или "Песня о Таймуразе", балкарская песня "Рамазан"). Герои эти как бы развенчивают самой случайностью своего подвига парадное мужество героев канонических песен, профессионально занимавшихся набегами с именным оружием и в парадной одежде.

Исследователь абхазского фольклора А. Аншба упоминает о "менее распространенных, странных и непонятных нам сюжетах, где герой, побеждающий в единоборстве сотню врагов, оказывается бессильным перед неким безымянным богатырем. Таковы абхазский Малча, балкарский Чюелди, кабардинский Кушик Ажгериев"<sup>97</sup>. И далее поясняет это как "свойство героической индивидуальности" - стремление героя погибнуть в бою. Этим и объясняется оставление в живых одного или нескольких врагов в качестве горевестников. Не менее авторитетно поэтическое свидетельство Б.Шинкубы: в балладе "Бессмертный Киагуа", написанной по мотивам народных песен, он говорит о "боязни героя умереть в постели". Такой конец препятствовал бы увековечению героя в песне. Иными словами, в песне актуализируется уже не сам трагический исход, а выбор смерти. Мировоззренчески это положение восходит еще к древним грекам, для которых встреча индивидуума со смертью возводится в мифологему героической судьбы. Смерть выявляет истинную значимость героя для других. Герой получает свой эпитет после смерти (Ахилл, Эвхенон). В балкарском фольклоре такова самая затемненная далью времени и лаконичностью текста смерть героя песни о набеге "Чюелди".

Неправедный характер деяния, "замес на крови", создающие второй план и затемняющие действие, ведут к свернутости концовки, которая скупым сообщением о смерти обрывает песню.

С другой стороны, в этой краткости, как бы "случайности" смерти - основная черта эпоса - одна из пяти, выделенных Ф. Шеллингом в "Философии искусства": "... в эпосе как начало, так и конец одинаково абсолютны, и раз вообще то, что представляется необусловленным, оказывается, как явление, случайностью, то начало и конец даны в виде чего-то случайного"<sup>98</sup>. Доказательством принадлежности цикла о набегах к эпосу, если принять пять пунктов Ф. Шеллинга, является и тезис преобладания рока над судьбой, т.к. рок, в отличие от судьбы, принимается героями без борьбы. "Свободу и необходимость в ситуации предопределенной концовки... герой многих песен принимает в тождестве свободы и необходимости... без борьбы и именно поэтому без судьбы"<sup>99</sup>. Мотив покорности року особенно глубоко разработан в песнях "Чюелди" и "Загаштоков Чепеллеу". Что же касается

эсхатологической разработки мотива трагического конца, то в балкарских песнях, как и ранее в нартских сказаниях, она почти отсутствует, в отличие от дагестанских ("Песня Хаджи-Мурата") и чеченских песен-жалоб ("Песня о Гамзате"), созданных как самооплакивание героя, который устами народной песни сам замыкает свой жизненный круг. И это усиливает эффект продолжающегося эмоционального воздействия:

А вы, перелетные птицы,  
 В Гехи полетите проститься.  
 Скажите красавицам ясным,  
 Что умерли мы не напрасно,  
 Лежим на Черкесском холме мы  
 Недвижны, в крови мы и немые.  
 Мы голые шашки сжимаем,  
 К нам волки приходят, хромая.  
 И вороны к нам налетели,  
 Не сестры поют нам, - метели.  
 За Терек ушли от погони,  
 И лодками стали их кони.

Песня о Гамзате<sup>100</sup>

Или из чеченской песни о Хаджи-Мурате<sup>101</sup>:

Будет тело мое на траве распростерто,  
 Мою голову шашкой от плеч отдели,  
 Станут недруги злые рассматривать гордо  
 И глумиться над нею, себя веселя.

На наш взгляд, отсутствие потустороннего существования в карачаево-балкарском эпосе является принципиальным, выразившим его отличие в мировоззрении и способе выражения, принципиально реалистическим по своей художественной парадигме и тяготеющим к витальности. Трансценденция здесь выражена, но не в общении мертвых с живыми, а в мотивах вешего сна и предсказания, возникающих в песнях в критические моменты, когда исход судьбы близок. Вещие сны в юнацких песнях, в исландских сагах (сны Олава Харальдссона) присутствуют и в карачаево-балкарских песнях, где трагический исход пророчит обычно отец (или дед), явившись к герою (в балкарской песне "Бекмурзы, Кайсыны") в волчьей тотемной шубе. В балкарской же песне "Жансоховы" упоминаются сны об обвале родовой башни, о двух бревнах, упавших в горный поток, символизируя смерть обоих братьев. Таким образом, при определенной стандартности ситуации набега этическая позиция в песнях варьируется разными проявлениями рока, являвшегося единственно допустимым вмешательством в действие и вы-

текавшим как бы из этической позиции сказителя.

Нельзя не упомянуть о литературном свидетельстве, относящемся к той эпохе и близким фольклорной поэтике, - поэмам Важи Пшавелы. Это свидетельство восполняет отсутствие таковых сюжетов в грузинском фольклоре, которое исследователь Э. Вирсаладзе объясняет особой негативной позицией народа к этой темной странице истории. Здесь действуют пшавы, с одной стороны, и кистины (нынешние чеченцы) - с другой. Поэмы содержат, кроме блестящей художественной разработки сюжетов, еще и возможные варианты этической оценки набеговых ситуаций, о которых "молчат" сами песни.

Таковы поэмы "Гоготур и Алшина", "Алуда Кетелаури", "Змеед", "Гость и хозяин". Их главная тема - выделение человека из рода, становление личности из коллективного бессознательного, т.е. общины, всегда являющееся трагедией. Праведнику Миндиа, герою поэмы "Змеед", изменяет вдруг спущенный с небес дар понимать язык птиц и зверей за то, что он вынужден был, под давлением общины, обратить этот дар не во благо, а во зло. В поэме "Гость и хозяин" герой ее, предоставивший гостю-пшаву - кровнику кистинов - ночлег и убежище, поставил себя и свою семью вне общины и в конце концов погибает, восстав против ее обезличивающей и фанатичной жестокости.

Из сопоставления поэм Пшавелы с историко-эпическими песнями о набегах особенно сильно явствует, как много скрывает в себе эпическая простота и глубина. Эпос, в отличие от лирики и драмы, соединение которых мы видим в поэмах Важи Пшавелы, или Иуа Когониа, или Баграта Шинкубы, приводит в полное тождество свободу и необходимость, конфликт между которыми раздирает героев поэм. Эпос начинается с бесконечности и открыт в бесконечность, в отличие от лирики и драмы, он уравнивает все в мире, исключая оценочные традиции нравственности. В эпических песнях нет экспозиции, предыстории, спокойного рассказывания.

Песни о набегах начинаются, что называется, "с пушечного выстрела", с прямой речи, как в песне "Шори": "Тыкынаев Дюбек, в Большую Балкарию надо известие дать!"<sup>102</sup>, или с предсказания: "Загаштоков Чепеллеу во сне ночью сон видел: Видел вещи убитых после битвы"<sup>103</sup>, или с кульминации: "Я обложен, до смертного часа я дожил... Смерти жду я, тройным окруженный кольцом"<sup>104</sup> (чеченская песня о Хаджи-Мурате), или с героической характеристики:

Мы родились той ночью,  
Когда щенилась волчица,  
А имя нам дали утром,  
Под барса рев заревой...

Чеченская песня времен борьбы вольных горцев<sup>105</sup>

Время в них не имеет значения, а для места и действия характерны фрагментарность, кадрирование героической хроники, всегда имеющие в виду целую панораму. Для нас же, столь отдаленных от происходящих в песнях событий исторически и эстетически, при исследовании или просто восприятии уместнее позиция "внеаходимости" наблюдателя (М. М. Бахтин), поскольку наиболее верно поставленная задача - это "не произвольное чтение чужих взглядов, но трудоемкая дешифровка дошедших до нас посланий, иероглифов другой, во многом уже чуждой для нас культуры"<sup>106</sup>. Для воссоздания национальной модели картины мира этноса (фундаментальное понятие, через которое язык осуществляет знаковую соотношенность с действительностью<sup>107</sup>) необходимо сочетание и лингвистического, и этнографического, и собственно фольклорного аспектов.

Язык песен о набегах, если подходить к набегу как универсальному феномену, включает в себе локальную "картину мира" - локальную по времени (средневековье), месту - (ущелья Балкарии периода формирования феодальных общин) и ментальной (духовной) структуре человека.

Исходя из положения М. М. Бахтина о позиции "внеаходимости" по отношению к ментальности средневекового мира и человека, видимо, надо воспринимать ее не эмпирически, а феноменологически, как "мир общезначимых истин, возвышающийся над эмпирически-психологическим сознанием"<sup>108</sup>. Структура языка песен о набегах - своеобразная диалектная структура, часть по отношению к целому языку этого народа и его фольклора. "Если мы хотим должным образом охарактеризовать семантический узус, принятый в каком-либо языковом коллективе и принадлежащий к описываемому нами языку, это следует делать отнюдь не с помощью физического описания вещей; напротив, это можно выполнить, лишь прибегнув к коллективным оценкам, принятым в данном коллективе, т.е. к социальному мнению... Ведь одной и той же физической "вещи" могут соответствовать совершенно разные семантические описания - в зависимости от того, в рамках какой цивилизации рассматривается эта вещь", - писал Д. Ельмслев<sup>109</sup>. Извлечение же семантики из отобранных текстов проводится лингвистическими средствами, составлением семантического словаря, куда заносится слово вместе с семантической информацией. В итоге получают списки существительных, прилагательных, глаголов, которые соответственно отражают статическую модель мира этих текстов (существительные и субстантивные слова), действия, отражавшие обобщенные отношения между частями этого мира (глаголы), и национальные образы этой модели мира (прилагательные). Сюда же, в этот словарь, заносятся фразеологизмы, номинации пространства - обобщенные и конкретные, формулы общения, языковые ритуальные действия (клятвы, проклятия) и экстралингвистические факторы, указывающие на основные моменты исторического существования - экономику, быт, верования, ситуации общения. Главным регулятором общения служат нравственные семантические оппозиции: стыд - на-

глость, страх - храбрость, трусость - мужество, честь - бесчестье, коварство - честность и т.д.

В рамках данного исследования мы не можем полностью реализовать эту методику, поскольку объект исследования - не отдельный текст или тексты, а целый поджанр. Кроме того, цель исследования - рассмотреть эту разновидность исторических песен как наиболее знаковый для эволюции художественного сознания пласт фольклора. Поэтому ограничимся лишь некоторыми данными, предоставляемыми данной методикой. По этой методике, существительные и субстантивные слова отражают статическую модель мира. Сюда относится предметный мир, мир "вещей", отражаемый в песнях о набегах. Здесь сразу же надо обозначить неслучайность знакового отбора, совершаемого в песнях, связанного с символической интерпретацией всех ценностей, предметов и отношений при феодализме, точнее, в таком его закрытом феномене, которым является набег. Так, конь - друг, значение которого в эпических нартских сказаниях об одиноком герое и следующих за ними песнях о набегах первостепенно. Его поведение, часто символическое (так, в песне "Чюелди" конь не дает себя оседлать, предчувствуя гибель героя в предстоящем набеге), его стать и поступь, его снаряжение, масть, количество коней - все насыщено семантическими характеристиками самих всадников, смысла и целей набега, отношением к нему певца. Из других персонажей-животных важна ворона, понимающая человеческий язык, а иногда доносящая врагу на героя ("Жансоховы"). В смысловой оппозиции к ней - сторожевой пес на коше, друг пастуха, извещающий хозяина или горевестник. В песне "Карабий и Сарбий" пес отказывается от еды и бросается к стене, на которой висит оружие.

Из символических предметов особое значение имеет сабля - "желтоухая", по тайному языку песен о набегах. Она олицетворяет рыцарскую честь, переходит от деда или отца к герою, относясь к священной эмблематике рода, ее нельзя оставлять в руках врага (такова в песне о Мисирбие сабля Каражаевых). К эмблематике набега относятся: знамя, даурбасы (литавры)<sup>110</sup>. Характерно, что эта атрибутика используется и на горской свадьбе, справляемой в виде мирной реминисценции набега, как вспоминает Н. Ф. Грабовский<sup>111</sup>, путешествовавший по горским аулам в 1869 году. На более поздней стадии в быт набега входят модифицированные предметы - ружье, принадлежность обычно маленького героя, защищающего себя от притеснителей, бинокль, создавший дистанцию между врагами и героем, отдаляя момент боя. Типичны для этих песен средства сигнализации - три столба (в песне "Татаркан") - или язык жестов, которым обмениваются в той же песне Татаркан и его кормилица, или "язык свирели" (в балкарской песнях "Карабий и Сарбий", осетинской "Песне пастуха черной горы"). Узуально-поведенческий аспект особого словаря набегов обладает коммуникативно-речевой ценностью. Излюбленные предметы одежды, связанные с жанром, - тотемная волчья шуба, сыромятные чабуры, часто являющиеся причиной

задержки вестника.

Существительные, являющиеся номинациями пространства, как правило, обладают отрицательным или положительным параллелизмом: Кюнлюм эл, Четет эл (село на солнечной стороне склона или на теневой стороне), - что связано с соответствующим исходом военного столкновения, благополучным или трагическим. Река играет роль водораздела судьбы. Она разделяет участников набега ("Песня о Мисирбие"), преследуемых и преследователей ("Татаркан"). У реки в смертельной схватке с врагом гибнут братья Айдоболы. Здесь же, у потока, перерубленный саблей надвое, погибает имеретинец Георгий ("Бекмурзы, Кайсыны"). Двор феодала (в "Песне о Мисирбие") или башня ("Батыр", "Басханук", "Кануковы") охраняются немногочисленной дружиной. Повторяющийся топоним "калауур кош" - это место боевой стоянки, "дозорный пункт" ("Бекмурзы, Кайсыны"). Конкретные топонимы в основном представляют собой названия гор и перевалов, граничащих с соседними сванами и имеретинцами: Уштулу, Дирхе, Чиар, Норичи.

Средневековые города Маджары и Татартуп упоминаются особенно часто (последний как место заключения клятв, сделок, продажи рабов, ритуальных действий, собраний), что свидетельствует о высокой знаковости феодального быта. Атажукин и Жансохов едут для перемирия в Татартуп, что не мешает им тут же нарушить клятву.

Знаменательно, что в песнях, сложенных о феодалах, почти совсем не проступает трудовой и семейный быт, а также профессиональные элементы быта. Они как бы табуируются, оставаясь "по ту сторону" изложения. Повидимому, бессознательный художественный отбор не позволял сочетать с этикой набега детали домашней жизни, которые бы сковывали его в набеге. А земледельческий труд плохо сочетался с "героической ленью" феодалов, сдававших землю в наем, прерывая труд на этой земле ради набегов на летний период, а иногда и на год. Трофеи набегов, упомянутые в песнях, тоже осмыслены иерархически. Самой престижной статьёй добычи и обмена считались жесиры ("живой товар"), стоимость которых равнялась ста баранам, которые мерились на сажени и вершки. Многие жесиры оседали на новом месте, получали свободу и давали начало новым родам. Удачной добычей считались парчовые седла, церковная утварь. Но главная статья доходов - конские табуны и рогатый скот. Козы и овцы снижали престижность набега ("Кануковы").

Устойчивая особенность песен о набегах - историческая конкретность географических названий и фамилий участников, сочетаемая с обилием эпических средств гиперболизации. Вполне конкретные герои Бекмурза и Кайсын Айдоболы наделены, подобно Карашауаю, эпическим детством: растут в ледниковой колыбели, питаются сосульками ледника, быстро вырастают и посвящаются в богатыри, получая фамильное оружие. Сходна с эпосом и роль фантастического вмешательства в действие. Хотелось бы отме-

тить четко выраженную эстетическую функцию географических и именных номинаций - они органически входят в поэтическую ткань, придают повествованию эффект присутствия, а в историческом смысле творят пантеон народа и его историю, близкую и доступную слушателям.

Разностадиальные элементы рационального и иррационального, этического и доэтического сплавлены в песнях в бесконечном универсуме бытия. Эпическое бытие органически и неоднозначно вбирает в себя торжествующую подлость князя Атажукина и благородство князей Жансоховых, жестокое коварство Сары-Асланбека и доверчивость князя Шогенукова ("Княгиня Даум"), навсегда разведя их в памяти народа осуждением или величанием. Трусость Амирханова, рабская услужливость Биева и Каражаева, вместе с Кайтукиным пришедших к Кануковым за данью, несгибаемое достоинство Канукова ("Кануковы"), безоглядное мужество Жандара, в одиночку идущего на врагов своего народа ("Жандар"), загадочный выбор смертного жребия вместо заслуженной славы героем "Чюелди" - все это зашифровано для нас временем. Кто прав - автор песни "Рамазан", славящей "героя поневоле" Рамазана Беккаева, перестрелявшего из-за скалы целый отряд угонщиков своего стада, или невеста, оплакивающая одного из убитых им и проклиная "убийцу из-за угла" (песня "Абдул-Керим", посвященная тому же событию)? Сила обеих песен снимает с героев их трагическую вину, оставляя последнее слово за самим временем.

Если для этической ориентации в столь бурную эпоху поискать какие-то расширительные аналогии, то находим мы их опять же в европейском рыцарстве, вернее, в его характеристике, данной А. Я. Гуревичем. Он определяет рыцарскую ментальность (понятие, употребляемое иногда в плане психологической истории) как жестокость, поиск славы, соблюдение чести только внутри своей общины, и это проливает свет на то зло в современном понимании, которое мы не можем отделить от добра в песнях о набегах. Рыцарский подвиг, поскольку он совершается не у себя, а на "чужой территории", не касается своей общины и этически как бы нейтрален. Воровство и грабеж - суть военного ремесла, но они обставляются этикетом. Так, об угоне стада или исходе боя надо сообщить аулу и родным, даже ценой жизни самого победителя.

Антитезы, разводящие добро и зло на экстремальное расстояние, связанное с риском для жизни, типичны для набегового этикета. За всякое индивидуальное проявление (например, милость по отношению к врагу) надо платить жизнью (Важа Пшавела, "Гость и хозяин"). Лишено логики и соединение в героях набега гипертрофированного мужества, опирающегося только на себя, отсутствие страха за свою жизнь - и суеверности, примерами которой могут служить "гадания" героев, их вера в предзнаменование, в силу проклятия, которое ослабляет и убивает героя раньше, чем враг (смерть Мисирбия в "Дюгер Бадинаты..." или смерть Чюелди). В поединке важно не численно превосходство, не оружие, а состояние героя. Герой, прступаю-

ший меру (ситуации здесь могут варьироваться), - уже не герой и не способен противостоять судьбе, он послушен року. Чюелди презрел предупреждение отца, любимой лошади, жены; в кровавой сече он убил слишком многих, пусть и защищаясь. Это пиррова победа: на поле не осталось ни друзей, ни врагов, и он должен был принести искупительную жертву - себя.

Загаштоков Чепеллеу и Мисирбий находят смерть от рук врагов, но чрезмерное рвение первого и нерешительность идти в набег второго героя выходят из нормального ряда уже в самом начале песен. Это - та ретардация, то замедление, тот "торг с судьбой", который не прощается.

Культ поступка - так можно определить религию набега, т.к. ни религиозных, ни государственных регуляторов над его участником еще не существует. "Эр киши айтмайды. Айтса - къайтмайды" ("Мужчина не говорит. А скажет - не отступит"). Или еще: "Бий выбирает (из добычи) один раз". Так, не сворачивает с пути Чюелди, хотя понимает, что помилованный им пастушонок предаст его и сообщит ногайскому хану, чье войско имеет численное превосходство, о приближении отряда Чюелди. Но ни свернуть назад с трагического пути, ни убить раз помилованного человека он не в состоянии.

Чисто рыцарской особенностью является и приоритет мужской дружбы надо всем остальным. Героический аспект, лишенный государственных, семейных наслоений, даже долга перед своей общиной, существует в чистом виде. Так, Георгий-имеретинец служит проводником у Кайсына и Бекмурзы при набегах на его соплеменников (правда, потом эпически непредсказуемо общинный долг берет в нем верх, и это предвещает надлом в эпической цельности, утверждение национальной особенности). Так же и Камык, служащий военачальником у своего хана, помогает Чюелди, рискуя быть разоблаченным.

Сам Чюелди - типичная фигура для идеала военной демократии. Он не знатен, лишен "героической лени", но богат, в самом материальном смысле, намного богаче хвастливых биев, зовущих его в набег. В то же время он внесоциален, внесословен.

Богатство в эпоху феодализма интерпретируется чисто знаково, т.е. как право на щедрость, одаривание, укрепляющее личную и родовую честь. Такковы в первом приближении символические оппозиции "нравственного словаря" песен о набегах, нуждающегося в более детальном исследовании лингвистических и экстралингвистических факторов.

Итак, песни о набегах представляют следующую ступень развития этического сознания балкарцев и карачаевцев после нартского эпоса. Причём, переход этот обозначен уже в поздних "Нартах", младших героях эпоса, олицетворяющих временную границу между историко-героическими песнями. Мифо-поэтическая этика древней родовой общины, как бы проверяется здесь, в условиях набегового производства, характерного для поздней феодальной общины, более конфликтосной и дифференцированной. Исто-

рию здесь определяют не людские коллизии, их противостояние судьбе, а новое соотношение личностных норм и императива общины, долга и личной свободы. Понятия мужества, чести личной и родовой, красоты "героической смерти" становятся законом жанра. Эпоха набегов является весьма продуктивной для развития этических представлений в условиях кавказского менталитета.

Из разновидностей жанра мы выделяем нартские песни о набеге, песни о ритуальном набеге, как части рыцарского феодального этикета ("Чюерди", "Кайсынла", и т.д.), песни об одиноких героях или о "героисте, зависящем от случая" ("Рамазан", "Песня о Теймуразе"), песни "пограничного" характера, наиболее интернациональные набеговые по межэтническому характеру связей, и, наконец, песни общенационального действия (джортуулы) и песни "социального действия".

В главе рассматривается особый язык песен о набеге, воссоздающий этикет, нравственный словарь, топографию, психологию, и особую "картину мира", создаваемую своеобразным диалектом, "семантическим узусом", принятым в языковом коллективе. Сюда относится мир вещей, язык жестов, пространственные номинации.

Таким образом, в рамках данного исследования, песни о набеге - жанр, органически продолжающий мифо-поэтические и историко-героические особенности, в их наиболее развитом и законченном для вербального сознания карачаевцев и балкарцев виде.

Они, как бы обозначают тот пик, который достигается слитностью формы и содержания в прогрессе словесной традиции, обусловленный наиболее активной фазой исторической деятельности складывающегося этноса.

## **"ВРЕМЯ "ДЕДЕ КОРКУТА" И ВРЕМЯ "НАРТОВ" В СТАДИАЛЬНОМ РАЗВИТИИ ТЮРКСКОГО ЭПОСА"**

### **1. Вопросы историко-культурной типологии**

Племена в архитсктограмме, приводимой историком архитектуры проф. Д.А. Ахундовым и отражающей взаимовлияние древних культур: каспии, сирийцы, кухи, хурриты, собственно древнейшие племена кавказцев-автохтонов. Албаны (селевхиды, парфяне, массагеты) - это три большие группы, участвовавшие в центростремительном этническом процессе, берущем начало еще от пределов Средней и Малой Азии, Евразии и собственно Европы. О многочисленных маятниковых переселениях племен через кавказский перешеек свидетельствуют созвучия, а то и полные совпадения, на разных концах тюркского транзита, означающие то топонимы и гидронимы, то имена эпических героев. "Сабаиль" в древнем Азербайджане артикулирует понятие "священная страна огней", замещавшее нынешний Апшерон, а в северо - кавказском нартском эпосе - страну нартвов Сибил, у отрогов Эль-

бруса, а также имя нарта Сибилчи, одного из поздних героев эпоса "Нарты". Созвучие так или иначе восходит к божественной иерархии: "са" - вместе с "баг" означает место бога. "Иль" повторяет то же значение - "верховный бог". Со слов информатора-азербайджанца "сибиль" - это питьевой источник, посвященный древним жертвоприношениям богу. Причем семантика эта и по функциям, и по смыслу сохраняется и у вавилонян ("бег" - сын бога) в названии трехэтажного храма Ахурамазды - Хапату, и в названиях храмов ("сабаиль"), посвященных богу жрецами Месопотамии и храмовых объединений Хорезма...

Этот ключевой теоним явно перекликается с северо-кавказским эпонимом, в частности, с Сибилчи - балкарской (тюркской) версии нартского эпоса, получившим также древнюю мифологическую разработку. К мифологическим тождествам тех же ареалов относится мировой сюжет об одноглазом великане в "Одиссее" и в циклах о Деде Коркуте и "Кёроглу" среднеазиатского, азербайджанского и турецкого эпосов. Его противник - обманщик, эпический двойник главного героя (в балкарской версии - Сосруко) в виде сказочного отголоска германского эпоса "Храбрый портняжка" является древней универсалией, что еще раз подтверждает приведенная архитектограмма.

Далее, говоря о системных тождествах "божественной", мифологической стадии, наиболее полно и достоверно идентифицируемых Геродотом в его "Истории" и "Письмах к Дарию", их можно проследить на параллелях трех уровней - античной, иранской и тюркской мифологии.

Божественная символика цвета и света согдианского календаря соответствует дням недели и определенным планетам, восходя в то же время по иерархии к солнцу, к свету. Солнечный Юпитер римской мифологии, Митра ("Авеста. Видевдат"), трансформировавшийся в древнее иранское солярное божество-Ахурамазду и Тенгри-верховное божество древнетюркской религии.

Тождественна и палеоэстетика этих ареалов, сама монументальная обобщенность эпической идентификации в древних мифах. Главные герои "Авесты" и "Нартов" - Митра и Сосруко рождены из камня. Каменные храмы и цитадели, культ Матери - прародительницы, с ее символами плодородия и могущества-общетюркская Умай и карачаево-балкарская Байрым - старухи матери-покровительницы стихий тюркского и кавказского язычества. Сюда же относятся культы природные и тотемические образы - Солнца, Луны, а также культовые символы и предметы: надочажная цепь, обереги в виде креста (жор, кач), мотивы женского плодородия, связанные с земледельческой культурой, огромные груди у статуэток. В балкарских нартских сказаниях об Алаугане - огромные груди эмгены, фаллические культы, которыми изобилуют места культовых отправлений в чегемском и соседних с ним ущельях. Следы культа огня найдены на раскопках городища в Хумаре (Карачаево-Черкессия), классифицируемого учеными как зороастрийский па-

мятник VI века. Они - в мотивах нартских сказаний, сохранивших образы огнедышащих драконов, стерегущих крепость или поселение.

Вышеупомянутое балкарское сказание о сибилах целиком построено на тюркских реликтах: здесь и герой (Дебек), посылающий в пасть огнедышащего дракона три стрелы ("уч ок" - героический мотив богатырских сказаний огузов), его мать Кюнкыз (номинация из "Огуз-Наме), трехзарядный лук, алмазная пещера ("Накут Дорбун"), восходящая по семантическому ореолу к алтайской материнской пещере из генеалогической легенды тюрков. А в данном случае - как порождающее начало в оформлении одной из ветвей тюркского рода (карачаево-балкарской). Дракон Джелмауз, Безбородый Бурунчук, Байчы - эпические враги нартов - также восходят к тюркской эпической архаике эпохи борьбы богатырей с иноземными племенами, еще несущей мифологическую поэтику как средство художественной выразительности, но уже проникнутую конкретными историческими деталями. Новые оружейные технологии, конкретные топонимы (крепость-цитадель Кала тау, река Уллу Кам, поселение нартов Конуш-Джурт), культ кургана ("кур" - священный (тюркск.), тактика ведения боя, несмотря на эпическую условность фона, - все это реалии тюркского транзита. С поправкой на локус - подножье Эльбруса, который для балкарцев и карачаевцев является как бы мифологическим центром этнической истории.

Столь отдаленные по времени и территории - локусу эпического действия, эпосы "Нарты" и "Деде Коркут" никогда не являлись предметом собственно компаративистики, т.е. прямого сопоставительного рассмотрения. Несмотря на общность языка (кипчакско-огузского) и содержания, под которым мы имеем в виду "время героев", т.е. консолидация племенных союзов и сложения народности в борьбе с иноземными врагами, а также начинающегося расслоения военной общины. Современных носителей эпоса "Деде Коркут" - азербайджанцев и турков, а частично и казахов, узбеков, с одной стороны, и карачаевцев и балкарцев, как носителей и хранителей северо-кавказского эпоса "Нарты", с другой, традиционно относят к разным ареалам. То же касается и времени эпосов, которое синхронизируется в "Нартах" рубежом каменного и раннежелезного века, а в "Деде Коркуте" 13-15 вв. - сложением племенных огузских союзов в оседлые феодальные образования на территории нынешнего Азербайджана и Северной Турции. Тем не менее, в эпическом творчестве народов всякое сопоставление тех или иных памятников имеет смысл, когда оно ведется внутри эпосов как закрытых художественных систем и одновременно стадияльно совпадающих с памятником другого народа, адекватным по месту и значению в фольклоре. Исходя из этой основной посылки, следует, очевидно, рассматривать их в диахронном разрезе. Сравнение осложняется гетерогенным характером карачаево-балкарского эпоса, равнонаправленного к двум "центрам" - древнетюркскому и кавказскому, т.к. является составной его частью, наряду с осетинской, адыгской версиями. Сюда же относят и некоторые абхазские и чечено-ингуш-

ские сюжеты и мотивы. О тюрко-монгольском компоненте "Нартов", имеющем уже отношение к самому его происхождению, написаны многие работы кавказоведов. Эта ситуация требует предельной точности классификации и границ контекста.

Так, "Нарты", по уровню эпического обобщения более сопоставимы с "Огуз-наме" - тюркским эпическим памятником, принадлежащим "мифологическому времени" огузов, когда зачатки родоплеменной организации находят художественно адекватное отражение не через прямые исторические реалии, а на эпической дистанции, в мифопоэтике, исключающей историческое время. Так же условно и пространство, дающее простор для неожиданных смещений и стяжений. Но в силу сохранности традиционных средств эпического обобщения, действующего как бы по инерции, события давно прошедшие могут сопрягаться в памяти народа с событиями уже обозримого прошлого. Причем, особенно "консервативны" фиксации исторической памяти - выразительные художественные средства - образы, мотивы, поэтические формулы. Таким образом, актуализируется возможность компаративистского сопоставления отстающих во времени, но близких по идейно - художественному комплексу памятников.

## **2. Культурно-генетическая общность двух аркалов (боги-чудовища-богатыри)**

Если попытаться вычленил для сопоставления в обоих памятниках время мифологическое, то приходится признать общность не только идеологии и тематических узлов, но и, главное, мифологических персонажей, мотивов и поэтических формул. Уместно начинать сопоставление пласта мифологических персонажей "среднего" звена мифологии - чудовищ, имея при этом ввиду системное родство и верхнего, божественного пантеона, восходящее еще к царско-скифскому, а затем - "алтайскому". Это такие полуфункциональные божества, как Табити (высшая потенция всех трех миров по вертикали), оставшаяся в архаических формулах "Тоба", "Табынган", Арес (кар.-балкарск. "Эрирей", "Эр"), образующий семантическую семью понятий - "горящий факел", копые, собака, коршун).

Прародительница Умай, которой у балкарцев посвящена гимническая песня и которой отданы все главные функции - плодородие, покровительство, благодать, близкая ей Ажам и бог грозы Папай. К этому верхнему, "божественному" слою относятся и персонажи божественной зоологии, семантически близкие к богам, представляющие собой их инкарнации - такие, как волк, барс и собака, бык - мифологические прародители тюркского этноса. Тотемная волчица, давшая начало роду Ашина в уйгурской генеалогической легенде о тюрках, или "голубой волк", выводящий воинов Огуз-хана, заблудившихся в пути, трансформируется в балкарских преданиях о нартах - волчью шубу Ёрюзмека, по contagiозной магии служа ему оберегом от смерти. (В "Коркуте" - тетива из жил волка.) Волчица вскормила сына хвостатой звезды (кометы) - Ёрюзмека. В "Деде Коркуте" Биасата вскорм-

мила львица (с поправкой на мифологию огузов, почитающую льва и тигра).

Другой божественный прародитель тюрков - бык, от которого происходит этнический эпоним огузов и имя родоначальника - Огуз-хана, видимо, в связи с легендой о начальном первотворении, которая в отличие от общетюркской мифологической версии (волчьей) связывает начало популяции огузов с браком быка с луной. Первое из 12 сказаний "Коркута" посвящено битве Богач-хана с быком. В балкарских "Нартах" - бог стихий, специализирующийся подобно богу неба - Тейри по функциям - Кызыл Ёгюз (огонь), Жел Ёгюз (ветер), и Суу Ёгюз (водная стихия).

К этому же верхнему пантеону относится орнитототем - Орел. В карачаево-балкарских "Нартах" - орел в небесной ипостаси - медиатор между мирами: верхним, средним (людей - нартов) и нижним (царством мертвых). (Сказка "Кто больше?"). В поздних "Нартах", синхронных времени "Деде Коркута", он охраняет табун злого феодала Элии. В "Деде Коркуте" Черный Орел - главный персонаж эпического оплакивания в сказании о "Депе-Гёзе" и самый распространенный синоним богатыря.

По нисходящей трехчастной структуре "боги-чудовища-люди" следующая группа эпических сопоставлений - чудовища-великаны.

Как отмечает кавказовед Л. Лавров, параллель между балкарским Теппегёзом и Темяглазом, или Депе-Гёзом из "Деде Коркута" очевидна, т.к. восходит к тюрко-монгольским представлениям: якутский "Аббасы", монгольский "Мангус", калмыцкий "Мусмангадкай". Само слово "эмегена" восходит к монгольской лексеме "старуха" (матриархальная реминисценция). Как и наиболее архаичное общетюркское чудовище - Джелмауз, они претерпели заметную модификацию с развитием эпоса во времени от примитивных колоссов - людоедов до двух, трех - и более главых, огнедышащих, и т.д. отражающих развитие военных технологий. Со временем образ эмегена эволюционировал в сторону социального врага, кровника. И если в нартовских сказаниях известный с античности сюжет о циклопе воспроизводится с точностью (сказание о Сосруко), то в эпосе о Коркуте он - только часть посвященного ему "Сказания о том, как Биасат убил Депегёза".

Сказание наиболее наглядно показывает механизмы фольклорной контаминации нескольких разностадийных сюжетных мотивов. Рождение Теппегёза варьирует и второй нартовский сюжет о рождении Сосруко из камня, оплодотворенного пастухом Соджухом, созерцавшим купание Сатанай. В "Коркуте" элементы сюжета связаны таким же образом (пастух Конур Коджа Сары Чабан - красавица Пери - куча, излучающая звезды). Сам же сюжет о Темяглазе - Депе-Гёзе вписан в социально-бытовой контекст жизни огузов племени Баяндур.

Мотив рождения от эмегены и сказание о борьбе Сосруко с Теппегёзом - наиболее знаковые сигналы родства огузского эпоса с карачаево-балкарским. Ибо для "Коркута" Теппегёз слишком архаичен, сохраняя в основном

черты палеоэстетики. И с другой стороны актуален для тюркского эпоса вообще, если иметь в виду, например, технически модифицированный характер сражения между героем нартом и феодалом Кызыл-Фуком, относящийся к периоду поздних нартов - переходному между эпическим и историческим, временем формирования феодальных отношений в нартской общине и набеговых занятий.

Сказания, прикрепленные к тому или другому богатырю, к которому временно переходит приоритет и значимость, размыты по временной последовательности, как и полагается в эпической классике. Сказитель в "Нартах" - коллективен, в отличие от "Коркута", но и там, и там сказитель не влияет на эпическую свободу "героев и событий". В огузском эпосе и Коркут свободен от происходящего в эпосе, он вносит небывалую в тюркском эпосе субстанцию - Сказителя - как Духа, самореализующуюся, соперничающую с Творцом всего сущего. В этом смысле он как бы "опережает" стереотип культурного героя мирового эпоса Вяйнемайнена в финской "Калевале" или кузнеца Дебета - патриарха нартского рода. Он - не только знание и ведовство "для", он - Дух сам по себе - открытый вечному познанию.

Могила домусульманского святого - Деде Коркута упомянута как культовое сооружение в дербентской пещере Адамом Олеарием. Его считают своим патриархом и кочевые народы Средней Азии - ему посвящен мавзолей в низовьях Сыр-Дарьи. Эти топонимы, связанные с его смертью, а также ближневосточные трапезундские сюжеты очерчивают довольно большой ареал распространения эпоса.

Салор-Казан, родоначальник династии Баяндур (Белого Барана) и Казанчык балкарских "Нартов" сходны по созвучию имен, но в этом созвучии - транзит огузов от Каспия до степей Причерноморья.

Ширванский перевал - один из локусов сказаний о Коркурте лежал на пути Хазар и кипчаков в Центральный Кавказ. "Оногуро-болгарская федерация легла в основу аланской государственности. Хазары - наиболее определенный фактор влияния на этно-культурные потоки, расселение и формирование северо-кавказской общности в период до X веков. Аланы и овсы, приведенные в движение их натиском, вытеснили аборигенов - горцев в долину, где более интенсивно протекали интеграционные процессы..." Аланы - сами конгломерат тюркских кочевников, и вместе с хазарами и горцами-автохтонами, кипчаками и черными куманами в виде отдельных союзнических групп и составили костяк нынешних карачаевцев и балкарцев. На какой из этих транскавказских магистралей, включающий Подонье и Волго-Уралье, состоялся контакт эпосов? Особенно интенсивным стало проникновение общетюркских воинских номинаций в период формирования позднего нартского эпоса, сложившегося в эпоху расширения пространства военного и набегового взаимодействия и смещения его к Волге и Каспию. По существу, эти поздние сказания представляют собой уже "малый эпос" времен воснных и феодальных набегов, контаминированный классическим

нартским эпосом. Младшие герои эпоса "Нарты" - Бора-Батыр, Аллах-Берди, Казанчык, Ногайчик, Чюерди - вместе с общетюркскими именами врагов - Демир-Капу, Темир-Чокка, Элия (крымские имена), расщепленные каменные пращи и восьмизарядные луки и неизменные общетюркские эменгены (дэвы), черные орлы, принадлежащие тюркской тотемной мифологии и богатыри-алпы с их культом верности, друг-конь, добываемый героем, как момент инициации, поиск невесты через богатырское деяние - обозначают пласт более позднего тюркского взаимодействия.

В нартском эпосе осетин упоминаются годичные "балсы" "нартов", во время которых они живут охотой, набегам, достигая далеких рек - Дона и Волги. В описании Аммиана Марцеллина "до самых меотских болот, до Кимерийского Боспора, а также до Армении и Мидии".

"Век" нартов и "Век" огузов. Обосновав, некоторым образом, сопоставимость двух ареалов эпоса, от мифологического и волшебного ранне-богатырского слоя сказаний перейдем к более поздней стадии тюркско-кавказского эпоса и конкретно эпоса "Деде Коркут", как наиболее подвергнутого историзации, и открывающего более полную возможность для историко-этнических стратификаций эпического материала.

Историческое время Коркута - эпоха образования огузских племенных союзов, эпоха военной демократии, образования племенных династий, начала перехода от военно-кочевого образа к оседлым родо-племенным образованиям и союзам, возглавляемым предводителем.

Время Деде Коркута "От начала последних времен...до Страшного Суда..." "Близко к времени посланника". То есть - от начала племяобразования (IX в.) до XV вв (разумеется, границы условны) - начала внедрения в среду огузов мусульманства и его Главной книги - Корана, судя по молитвам сказителя Коркута в конце каждого сказания. При этом Время Коркута - надисторичное, ибо Коркут - "отец огузов", демиург, создатель племени, причастный ко всем главным событиям, битвам, пирам и инициациям героев, Советчик и Певец, рассказывающий прошлое, предсказывающий будущее и бегущий от своей смерти. Он несет в себе всю поэзию шаманизма, его веру и философию. Событие и его оформление в Слове в этом образе синхронны. Этот образ - явление более позднее, по отношению к эпической хоральности древнего эпоса, в котором все герои, кроме всезнающей и мудрой Сатаны (Сатанай кар.-балк.) не ведают о себе и о будущем.

И еще - чаша красавицы Агунды, рассказывающая о делах прошедших и будущих, а также косвенно упоминаемый тюркский певец Баян ("Слово о полку Игореве").

Время "Нартов" - это то, что было, это универсум прошлого. Слово "Нарты" употребляется в речи как синоним прошлого ("нарт сёзле", "нарт заманла"...). "Давным-давно, когда корыто было каменным, а сито - деревянным" - формула зачина одного из сказаний о нарте Дебете.

Время, или "век" Коркута хронологизируется, из самых разных источни-

ков В.Бартольд упоминает о тысячелетней истории сказаний и мавзолея, связанных с Коркутом в Средней Азии, низовьях Сыр-Дарьи, позже, с принятием мусульманства переданных огузами на Кавказ и Ближний Восток.

Турецкий писатель Языджи-оглу в "Сельджук-наме" (1-я половина XV-го в.) предполагает: "Коркуд-ага появился из племени Баят во время близкое времени пророка, да будет" благословенно его имя..."

Мы имеем дело с текстами, значительно историзованными, с географически обозначенным ареалом и событиями, от которых ведёт счёт история сельджуков и османов на территории Южного Закавказья (Азербайджана). Мифологический предводитель Баяндур из рода Кайы (или Баят) мог существовать в годы бурного расцвета династии Белого барана. "В последние времена ханство вернётся роду Кайы, и никому из их рук его не отнять... до самого Страшного суда". ("Деде Коркут")

Именно этому роду удалось, после победных сражений, объединивших под знамена сельджуков другие племена, "открыть ворота Анатолии" и заложить основы Османской империи. ( в 1071 г.)

Пир-диван Баяндур, пир в доме Алиговых в "Нартах", пиры рыцарей короля Артура с паладинами - как и "охота на лис" - знаковый момент средневекового эпоса. Это и изустная форма Совета с уже установившимся кодексом нескольких родов, отгонно-пастбищным скотоводством, развитой материальной культурой (роскошество шатров, явственно видимые формы товарообмена, и обмена пленниками, а также сбором податей), развитые формы семейных отношений. Двор феодала, с прислугой, дружиной до 500 и более воинов, табунами лошадей и стадами овец, - то "счастливое" состояние дружинно-феодального общества, которое ещё не нарушено разладом. Есть только внешние враги, или кровники. Внешние враги в "Коркуте" так же, как и их границы, вполне идентифицируются по названиям местности, уже охраняемой заставами на перевалах. (Одинокий страж перевала Бекиль с сыном Эмреном). Он несёт "караульную службу" в Барде и Гяндже, у "прохода в девять туменей Грузии".

"Одинокий страж" несёт на себе отголоски древнего сюжета об охотнике, которого настигла "месть джейрана", заманившего охотника в пропасть, где Бекиль сломал ногу за истребление животных. Сравним аналогичный Карачаево-балкарский сюжет древней песни об охотнике Бийнёгере или грузинский сюжет об охотнике Беткиле и Джарджи.

Религиозные воззрения в обоих эпосах скорее носят синкретический характер с преобладанием шаманистских элементов (ворожба, предсказание и выведывание у судьбы, лечение и закаливание). Но в "Деде Коркуте" уже есть мусульманские элементы - молитвы богатырей перед боем и в трудные моменты сражения (эпизод сражения Эмрена с тагавуром, на стороне которого семьдесят два капиша языческих идолов). Тагавур принимает мусульманство, потерпев поражение от Эмрена).

Во вступлении к эпосу содержатся славы сурам Корана "Ясын" и др.. Об-

раз Коркута - его бегство от смерти, неуловимость - принадлежит скорее к переходному этапу мусульманского двоеверия. Мотив спора с Азраилем имплицитно воспринят эпосом (в сказании об удалом Домруле). В карачаево-балкарском фольклоре этот мотив получил разработку позднее в еретико-суфийского толка анекдотах о Ходже Насреддине.

Локусы "Деда Коркута" в научном издании эпоса в переводе В.В. Бартольда, осуществлённом с Дрезденского и других списков эпоса, носят все еще полуфольклорный характер, хотя и точно очерчивают ареал Закавказья и Малой Азии. Дербент именуется в эпосе то "Железными воротами", то "Черными горами" и "Черным ущельем". Судя по семантике, Река Шарук, гора Аладаг - тоже эпический топоним, (подобно Рубикону), ибо означает одновременно несколько понятий. Это - и препятствие, и испытание (момент инициации для сына Бекиля), и место охоты, и рубеж неведомого. Топонимика носит пока общетюркский характер (Чёрное ущелье, Пестрая гора, Красная гора), но уже обозначает некую карту.

Воины Баяндур-хана "совершают походы до Мардина на юге до Дербента и Трапезунта на севере... Совершенно одиноко стоит упоминание в одной песне об Османском море, если тут имеется в виду Индийский океан. Главное содержание военной жизни богатырей - столкновения с греками и грузинами. Говорится о нескольких крепостях, находившихся в руках гяуров: Байбур, Дизмерд на берегу Чёрного моря, Ахалших, принадлежащий Дадриану, Крепость Алынджа (вероятно, Алынджак, около Нахичевани, упоминаемый в истории Тимура), крепость Туманан на реке Дебет. Багдад и Гянджа находились вне области огузов. Кавказский хребет носит название Казылык. Кроме арабских коней славились и кавказские. Сирия на юге, страна румов-греков на западе - крайний предел известного огузам мира... Купцы ездят для торговли в Стамбул,...чтобы купить для него (богатыря-Ф.У) коня и оружие..."

Развитый этикет при дворе-диване Баяндур свидетельствует о сложившейся ко времени эпоса культуре военно-феодального быта. Титулатура рода маркируется по расположению от предводителя во время Совета, а бек - по цвету коня и родству. Раздача дани, одаривание беков и дружинников "светлолицых джигитов" - наделами земли, халатом и шубой, оружием и т.д. Культура вина и облавная охота с сокольничими отдыхающих от битв беков, говорят о развитости и коммуникабельности мира восточного средневековья.

Появляются орнамент и цвет, красочность фактуры в картине мира огузов, резко отличающейся от аскетизма древнего эпоса, основной фактурой которого были натуральные цвета войлока и камня. Причем, в отличие от монгольской цветосимволики здесь - ярко выраженная семиотичность цвета, удивляет совпадением цветовой триады огузского эпоса (черный-красный-белый) с той же триадой цвета у супрематистов (Малевич).

Показательно, что циклы сказаний посвященных трём нартским родам

(Схуртуковы - главный род, Алиговы и Боратовы) по своей эпической специализации (опять - таки трехчастной) составляют три социокультурные группы (земледельцы, воины и богатые). Нартская триада почти с точностью воспроизводится в сельджукской военной общине, в геральдике которой присутствуют те же символы: золотые плуг, топор и чаша, якобы, по мифологии упавшие с неба. Причём, третья составляющая общества может колебаться между священнослужителями, торговцами и мастерами, в применении уже к более развитому обществу.

Эта общность структуры тюркско - кавказской военной общины может восходить к скифскому протоэтносу. (см. Ж.Дюмезиль "Осетинский эпос")

Совпадают при этом и другие первопредметы богатырской инициации (булатный меч, тростниковое копьё и багряный конь сына), лук из белого бука и морской конь в "Коркуте" и предметы снаряжения из "Поздних нартов" - ядро, стрела, мортира, а еще ранее - доспехи из черного сундука отца.

Морской конь Сосруко Дюльдюр в балкарском эпосе и наделенный волшебными качествами конь богатырского наездника Карашауая - Гемуда.

Он оборачивается хромой клячей, вместе с наездником, превращающимся в хилого оборванца. Говорит человеческим голосом и даёт советы богатырю. Насыляет стужу на спесивых нартов и рассекает вершины, оставляя следы своего богатырского деяния то в виде озера, то в виде глубокой расщелины.

Знаменитый огузский всадник серого коня - Бамси Бейрек эпоса о Коркуте - так же слитен с конём участвующим в его погребении.

Конь богатыря в: "Кёроглу" и "Коркуте" явления той же культуры лошади в сказаниях о богатырях - алпах сельджуков и огузов.

Начинающееся в "начале последних времён" расслоение дружины-общины (полюса "бек" - "пастух") и одновременно распадение "династии Белого Барана" изнутри, из-за преобладания частного интереса, приходящего на смену идеалу общественному, обозначено в "Коркуте" последним сказанием - о том, как "отложились" "внешние" огузы от бека Казана. Оно как бы реализует оппозицию, заложенную в эпосе, между "старым" и "новым". Причём движение здесь - ретроспективно: движение во времени означает убывание богатырского идеала, консолидирующего народность.

Неписанный закон "разграбления" дома предводителя (Казана), которым укреплял Казан союз племён "Уч Ок" и "Боз Ок", положил и начало расколу. Обделённые однажды беки внешних огузов отложились от Казана. Причём, во главе "бунта" стал учитель самого Казана и многих богатырей - Аруз.

Чисто эпическая по непредсказуемости и трагизму развязка эпоса, означающая конец не только союза огузских племён, но и конец "последних времён" в эпосе, то есть идеалов военной демократии. Если полюсами общества были бек и пастух, то теперь показательно появление в эпически

гармоническом обществе промежуточных персонажей с неким отрицательным знаком - "кёр", "дели", "лазутчик", и т.д. А в "Поздних нартах" - эпического плута (Дюмезиль) Сырдона, лентяя и конокрада - Нёгера; злызычного Гиляхсыртана - т.е. эпических двойников богатырей, снижающих героический пафос. Концовка "Нартов" - также эпична: выполнив своё предназначение на земле т.е. отстояв на земле "нартский" род в героической борьбе с эмегенами, они покидают с помощью Сатанай мир людей и "возвращаются" на небо как раз в преддверии своего падения и разложения (отравившись трупным ядом эмегенов).

Обе экзегезы прозрачны и знаковы по содержанию (конец "золотого века"), хотя и отстоят во времени, и, несмотря на принципиальную, по мнению некоторых ученых, "нетрагичность" тюрко-монгольских сказаний, обозначают предел трагичности.

### **3. Особенности богатырской идеализации в системе двух эпосов**

Говоря о богатырской идеализации, надо иметь в виду некий супертекст (или надтекст), не изменяемый во времени. Поскольку он имеет отношение к художественному принципу отражения действительности в онтологическом и гносеологическом смысле.

Это - взгляд и содержание самой эпохи. Могут меняться только сюжетные ходы, мотивировки и их многообразие. Могут меняться средства изобразительные, которые также онтологически предопределены. Итак, текст "Богатырь"...

Он даёт наибольшее количество "совпадений" в обоих эпосах. Начиная от композиции, в которой каждый сюжет принадлежит одному богатырю, синтагматически развёртывая героический идеал по тем или иным качествам богатыря и как бы перенося приоритет силы и доблести от одного к другому и снова возвращая их в общий "Круг". Кроме первого и последнего сказания с общей экспозицией и концовкой.

Внутри каждого сказания биография богатыря, состоящая из эпических клише, - момент рождения и быстрого роста, инициация, добывание оружия и коня, а затем - поиск невесты (Сказание о сватовстве Кан-Турали и сватовстве нарта Рачикау) - составляют мотив главного действия сказания - поединка богатыря. Реже, в архаических сюжетах - мотив общественно-социальный, как в "Депегёзе" - битва с врагом всего селения, или дружины. В "Нартах" идеализация - всегда героична и скупа по выразительным средствам. Враги - всегда враги всего нартского рода.

Рождение богатыря (в наиболее архаическом варианте, присуще раннему эпосу) способом непорочного зачатия (партеногенеза) или с участием мифического животного или чудовища - также встречается не только в древнем (сказание о Сосруко), но и "средневековом" эпосе (сказание о Бисате и Депегёзе).

Сопутствующий мотив "закаливания" богатыря, дарования ему неувязи-

мости, инициации с участием патриарха (Коркута или Ерюзмека) "выведывание" имени кровника, пленившего отца или мать, - общий мотив обоих эпосов (сравнить сказание об Ачееве Ачемеze, узнающем у матери имя кровника, и сказание об Урузе сыне Казана из рода Салоров, также узнающем у матери о пленении отца - в "Деде Коркуте". Можно привести тут же 10-е сказание о Секреке, узнающем правду от сироты. Общим является и образ воспитателя богатыря: Уруза Ходжи - воспитателя Казана и многих беков, и образ нартовского аталыка Темир-Асхака (сказание о Созаре Гезохове). Быстрое взросление богатыря, его одиночество до инициации, эпитет "алф" у "младших" героев эпосов.

Почему идеализации более всего подлежит образ богатыря?

Ореол идеализации, окружающий героев и события, это, видимо, универсальное свойство памяти, создающей образ уже случившегося и стабилизирующей его. Время феодализма, с его пафосом героического национального деяния выдвигает в центр личность героя, адекватного ему и монументального. Причём, масштаб уравнивается интимностью народного отношения к богатырю и любовью. Беки - они же военные предводители, и идеал защитника народа не противопоставлен народу идеологически. Он как бы "опускается" в народ. Казан-бек делит еду со своим пастухом (тагавур Шекли-Менди и Караджюк-Чобан).

Этой героической идеализацией проникнута вся ткань эпического повествования, которое В.М.Жирмунский считает "вариациями эпических хвалебных формул". В дальнейшем изложении мы воспользуемся сеткой понятий, которые он предлагает для рассмотрения художественной формы эпоса. Сюда относятся - "каталог беков", "обрядовые причитания", "эпические повторения", "синонимические вариации однородных элементов", "эпитеты именного характера", "элементы устной речи".

Итак, "каталог беков", выезжающих на битву и одерживающих победу. Он почти неизменен по составу и по устойчивым формульным характеристикам. Характеристики эти представляют собой или развёрнутые определения с перечислением подвигов, маркировками (имя и родственная принадлежность - сын такого-то, числовые номинации, описание коня по цвету, закреплённым за героем). Вот одно из описаний, типичное для эпоса:

"Вход в ущелье Черное закрывавший,  
В гневе камни в прах обращавший  
Колыбель свою кожей быка покрывавший  
В семь узлов на затылке усы завязавший..."

Ностальгическая ретроспектива как бы многократно усиливает выразительность образа и одновременно связует разные события в эпическую цепь.

Синтагматическое развёртывание событий и действий вообще характерно для огузского эпоса, в отличие от других тюрко-монгольских эпосов, под-

тверждая тезис о концентрической модели художественного сознания огузов, и, в частности, азербайджанцев. Портреты героев в народном эпосе редки, чаще встречаются устойчивые эпитеты. Исключение составляет Ёрюзбек, наиболее любимый и популярный герой - "среброусый, с умными речами, с бараными глазами, освободивший свой народ от Красного Фука", и т.д.

В "Коркуте" же антропологический идеал бека дан устойчивыми определениями "белая грудь Бека", "белые руки", "прекрасные глаза и волосы" - всё детализируется, впрочем, в сочетании с гиперболическими образами природы "твоя гора", "твой лес" "твоя река", "твое дерево", и т.д, как природные инварианты-заместители самого бека, его дух и тело. Здесь уже двухступенчатая структура мифопоэтического образа, которая переходит в метафору.

Гора - обваливается и потом поднимается. Река - мелеет, потом разливается, деревья - засыхают, потом зеленеют. (Имеется в виду действие или герой).

Та же метафорически, что и в прославлении богатыря - и в его оплакивании.

В.М.Жирмунский приближает плачи женщин в "Коркуте" - к обрядовым, из-за устойчивой повторяемости средств эпической идеализации, и рассматривает это явление как усиливающее экспрессивность эпоса. Смысловые и синтаксические параллелизмы - устойчивая черта тюркской поэтики от самых ранних памятников Орхона и Енисея.

Следует отметить ещё одну изобразительную особенность, обогащающую эпос о Коркуте чертами зрелой поэтики - жест.

"Встал Огуз (Баяндур), "поднялся огуз", или "Бей мечом - Я пришёл!"

С лексемы "встал (поднялся)" - начинается первое сказание "Коркута", и в этом видится нечто знаковое, потому что слово повторяется затем в других местах эпоса как обозначение перехода в новое состояние (героическое). Его можно приравнять в кинесике к символическому "Шагу Майтрейи" - нового Будды, который истолковывается как стремление (интенция), "фазу активного участия" по отношению к состоянию покоя (горизонтальной оси земли). Сюда же можно отнести и "движущиеся шатры" как образ не столько визуальный, сколько имеющий отношение к идейной парадигме эпоса.

Баяндур "встал" (в истории) "до небес шатры поднимал, тысячу ковров расстилал", глаголы характеризуют миссию Баяндур в завоевании пространства, окультуривании его, закреплении за кочевьем. Противоположное знаковое движение - "сон богатыря" (проходящая смерть) в решающий момент действия (Казана, например). К тому ряду богатырских "жестов" можно отнести упоминание о Бейреке, улетевшем из байбурской темницы, Урузе - обвалившем скалу с целью спасти отца. В нартском эпосе - пляску Ёрюзбека, или знаменитый "пробег" любовницы охотника Бийнёгера (в песне о нём), стремящейся спасти Бийнёгера. Она бежит, "сделав ноги - ко-

нём, а руки - плетью”.

Особо следует подчеркнуть антропоморфизм, как особенность мировоззрения эпоса ”Коркут”, на всём протяжении которого действуют взаимоолицетворённые Человек и Природа. Это - взаимодействие метафизическое, а не прием, или единичная метафора. Поэтому варианты формул и метафор по существу бесконечны. В зачине эпоса от имени самого Коркута встречаем удивительный по красоте ряд: ”Питаюсь травой, местные пастбища знает дичь, луга ровных мест знает онагр, следы далёких, далёких путей знает верблюд, запах семи долин знает лисица, чередование дневного света и ночи знает жаворонок... в каком месте он обмотан, знает узел,.. боль головы ... знает нос... кто из мужей отважен, кто негоден, знает певец...” Текст сродни древним сакральным текстам о Гильгамеше или Библии.

Все градации чувств находят себе аналогию в предметных метафорах-метаморфозах: и застывают в виде формул, применяемых универсально, ибо строятся на универсалиях человеческого и природного бытия. Но, в отличие от постоянного эпитета эпоса, формульные тирады продолжают ”работать” ибо тюркская эпическая импровизация всегда рассчитана на ситуацию слушания, на нового слушателя. Так обращения, поддерживающие внимание слушателя: ”А посмотрим, хан мой, что он говорит ”или” Нога коня хромает речь певца -проворна...”

Своеобразны такие зачины в ”Нартах” особенно в поэтических текстах которые, как и в ”Деде Коркуте” чередуются с прозаическими. Это - свидетельство их каноничности. Так же, как повторы и ретроспекции из биографии богатыря, вплетающие каждую песню в общий эпический текст. Как свидетельство более позднего сложения огузского эпоса, в нём в разработанном виде присутствует богатырский.

В десятом сказании мать учит Экрека, как приветствовать старшего брата (Секрека). Здесь же указывается на семейное ”разделение труда”: младший брат - это страж верениц, погонщик твой, страж коней-кобылиц и погонщик твой”. Обычай целования руки отца, матери, старшего брата. За благую весть в доме полагается подарок, суюнчу у карачаевцев и балкарцев и детализируется его размер: из коней-жеребцов, из верблюдов-самцов, из овец-баранов...” Дом, улица, место сидения - эти локусы семейного и общественного быта, как и место игр и соревнований и сам Диван правителя - прописаны обобщённо, но нормы этикета, воинского и общественного, проступают вполне определённо. ”Входить в Диван надо ”со светлым лицом”, сидеть в нём, строго соблюдая пространственные оппозиции: слева, справа, впереди, и т.д.

И, наконец, непривычно для эпоса, очень реалистично выступает в нём женский состав”. Знакомо с древне-тюркских памятников высокое положение женщины в обществе: они соратницы мужа в борьбе, а иногда сами вступают в поединок. Регулируют право и мораль, лечат раны, предсказывают, хранят память рода. Мать нартов Сатанай, красавица Агунда. ”рослая

Бурла-хатун и отважная Сельджан-хатун” из ”Коркута”.

Ещё не закрепошённые монорелигией, они чрезвычайно крупны, и, в то же время, эмоционально чувственные границы у огузских женщин (их любовь и скорбь) несравненно раздвинуты по сравнению с мерой традиционной. Вопреки замечанию Жирмунского о стереотипности женских плачей и других тирад, эти поэтические формулы вносят в мир эпоса дополнительную субстанцию богатырской женственности. Ценностный статус жены наиболее ярко воплощён в сказании о ”Домруле”. Герой по очереди обращается к матери и отцу, чтобы они отдали душу во спасение его собственной, на что они ответили отказом. И только жена соглашается, за что она сразу же вознаграждена Всевышним, даровавшим ей жизнь. Это - значимый момент, повышающий статус семейных отношений среди ценностей эпоса.

Бездетная мать Дирсе-Ханум с дарованным ей свыше сыном Богач-Ханом наиболее выпукло воплощает генеративную функцию женщины. Невеста, с которой через испытания соединяется Кан-Туралы - персонажи, обозначающие новые реалии полуоседлого быта огузов. ”Право матери - право бога” - эта максима органично наложила на максимум мусульманского хадиса ”Рай - под стопами матерей”.

Роль женщины культурогенна для мира эпоса. В сказании об удалом Домруле обозначен некий рубеж между порождающей ”вечной матерью” и любящей женой. Именно с нею напрямую связан суфийский смысл спора героя с Азраилом, ангелом смерти: много глупцов ищут тебя (Бога-Ф.У) в небесах, хотят найти на земле; ты - в сердцах самих верующих. Для любящей жены муж - не часть души, а вся душа, а значит, и жизнь. Маргинальность героини нового толка (она-чужестранка, как и трапезундская невеста Кан-Туралы) какбы подчёркивает новизну этой идеологемы. Сельджан-хатун невеста, а потом жена Кан-Туралы) ещё до брачного пира демонстрирует все градации всепоглощающей самоотверженной любви к супругу, спасая, оживляя и увозя своего мужа на крупе коня с поля боя.

Свобода и полнота чувства женщины - здесь не социальная, а скорее архетипическая, повторяющая статус женщины-девушки традиционного домусульманского общества. Показательно в этом смысле ”совпадение” мотива спящего супруга, с эпизодом древних ”Нартов” (карач-балкарская версия), так Сатанай опаивет Ерюзмека зельем, чтобы спящего вернуть в свой дом.

## СЕЛЬДЖУКИ

### Первое упоминание

Рашид-ед-дин сообщает, что Сельджук (с чувашского переводится как ”белый”), по прозвищу Дукан, из рода Кайы, служил наемником у хазарского правителя. Жил в первой половине VII века. Участвуя в борьбе хазар с мусульманами, убил хазарского правителя. Умер в 913? году. Его сын

Сельджук служил комутаном<sup>112</sup> у хазар.

От огузов к сельджукам

У сельджуков, согласно Дюмезилю, было три религиозные группы. Они использовали три символа: чашу, топор и плуг (символы, которые Геродот приписывал тюркским скифам). Среди них имелось три сословия: священники, воины, земледельцы.

Сельджуки (предки османов) - это популяция, состоявшая вначале из ста семей, насчитывавших около 500-600 человек и владевших скотом, пригодным, в основном, для кочевья и продажи - бактрийскими верблюдами и небольшим числом лошадей. У Сельджука было четыре сына: Микаил (Муса), Арслан, Исраил, Юнус. Сыновья Мусы - Бёрю и Юсуф. Заметное присутствие иудейского компонента в именах впоследствии ослабевает, имена отуречиваются. Все тотемы сельджуков - огузские. Сакрализуются части коня. В их символике репродуцируется сложная система старотюркских символов (маркировка рода связана с "ок", "яй" - "стрела", "лук").

Небесное происхождение каганов распространяется на их внуков, племянников и т.д. Летом сельджуки кочевали в Бухару, Согдиану, Маверранныр.

\* \* \*

"Род, община, государство" (бой, конат, девлет<sup>113</sup>) - это не линейная последовательность, а диалектическая стадиальность постоянных парадигм тюркского общественного устройства. Движение этой триады происходит не как прогресс от одной к другой, а как уничтожение одной идеи другой с сохранением самих полных структур, наполнением их, согласно требованиям времени, соответствующим общественным содержанием и сопутствующей реакцией распада.

Сельджукская организация характеризуется следующими отличительными чертами: экстенсивной экономикой, земледелием, скотоводством, постоянными состязаниями и воспринятым на Востоке институтом везирей, причем везири всегда были из числа персов и арабов. В их ведении находились все фонды, мечети, а главное - финансы и строительство. Уходил везир обычно вместе с султаном.

XI век - это эпоха иранских сельджуков во главе с Тугрул Беем (1040-1063). Геральдически она выражена в той же троичной символике: чаша, топор, плуг, что научно подтверждено Дюмезилем и соответствует трем классам в Европе: оратори (священники), бсллатюр (воины), лабороти (крестьяне). У тюрков троичная структура общества зафиксирована еще в Орхонских надписях (VI-VII вв.) и в памятнике XI века "Кутаадгу билиг". Разница с индосвропейской триадой состоит только в том, что у тюрков все три класса подчинены кагану, хану, а позже - султану, то есть налично унитарность структуры. Чтоб отстоять себя от аббасидов, султан отдал на разорение Багдад. Он самолично отдал огузам завоеванные территории, чтобы те

обложили их налогами и податями, а пахотные земли передал сельджукам. Так же обстояло с живой добычей - женщинами, рабами. Султан же мог и отобрать дары.

Привилегированными были оба сословия - как черное и белое (туркмены-кочевники), так и знатное (дети от браков с иностранцами, не платившими дань). Налоги за всех платили таджики, курды, арабы и армяне.

О первом сословии существовала пословица: "Карынлары дюнча, баш калдырлар" ("Как только наполнят желудок, поднимают голову"), а о втором говорили: "ики юзлю" ("двуликие") или "ачкезлю" ("алчные"). И то, и другое отражает идеологию сословности, свойственной военизированному государству.

Оппозиция "акь-къара" для тюрок не означала, что способности к человеку переходят только по происхождению. Часть способностей даруется как милость Аллаха, часть приходит как награда за труд и испытания. Почет и должности в современной Турции достаются за личные заслуги. Да и прежде закон "чистоты крови" при наследовании власти нарушался там как нигде в мире, разве только в Америке - стране "равных возможностей".

Рыцарский кодекс алпов предполагает следующие тонкости этикета, не присущие варварам: алп (богатырь) спрашивает имя врага, приехавшего на поединок, он должен угостить его, как друга, с дороги, дать выбрать ему оружие. Они говорят перед дуэлью, как друзья. Нельзя допускать предательство, измену, убивать спящего<sup>14</sup>. Есть тексты, посвященные оплакиванию алпом своего сраженного врага, ему посвящается погребальный холм со стрелами.

У гектюрок, хазар и сельджуков существовал одинаковый ритуал избрания предводителя. Его либо возносили на ковре наверх, либо удушали веревкой, испытывая на жизнеспособность. И в этом пространстве между двумя мирами происходило посвящение. Избранный таким образом каган (султан) как бы раздваивался между авторитарной божественностью и земной справедливостью.

Всеисламская миссия турецкого султана не только освящалась на небесах, но и подтверждалась властью на земле: Исламский султан тождественен турецкому султану, т.к. святость тождественна власти. Так, султан Тугрул Бей, захватив Багдад, сместил тамошних правителей-тюрок, презрев все обеты и обычаи.

Он учредил всего четыре класса - кылыч адамлар (военные), калем адамлар (люди пера - ученые и чиновники, священнослужители), таджирлер (купцы) и кейлюлер (крестьяне). К этим классам принадлежали все, кроме индо-европейцев и кочевников.

Согласно иерархии Платона, изложенной в "Государстве", на вершине общественной лестницы стоят философы, причастные к миру божественному. На втором месте - воины, стражи, гаранты идеального государства. На третьем - мастера, вещественные выразители идеального. Еще ниже - по-

эты, подражатели реальности. В правление Тугрул Бея меч также считался почетнее книги. При сельджукском бее существовала должность атабея - воспитателя бея. В случае преждевременной кончины бея тот мог жениться на его вдове, чтобы воспитывать его детей. Сам же бей исполнял две функции - содержал армию (коней, всадников) и собирал налоги, распределяя добычу. Кроме того, он мог участвовать в захвате добычи, т.е. непосредственно в военных делах.

"Арслан Исраил, правивший короткий срок (1025-1038 гг.), побежден и пленен Газием Махмудом. Племя сельджуков состояло из неимущих наемников (кемалей), т.е представляло собой воинство в чистом виде, служившее джихаду, защите религии и территории. Идея государства созрела благодаря войнам и имела целью покончить с варварскими грабежами и разбоем и начать созидать более справедливое общественное устройство. Племенное многообразие сельджуков объясняет своеобразие обретенного этой этнической общностью кода: земля, вода, предки (ер, су, бабалар), отсутствие национальных лидеров, подобно огузскому Огуз Хану, Алп Аслану и т.д."<sup>15</sup>

"Алп Аслан и его сын Меликшах разделились в 1064 году. Меликшах остался на Араксе, а Алп Аслан пошел дальше на юг, завоевал Нахичевань, Девин, Грузию, Армению, где женился на Лори, дочери армянского царя. Воссоединившись с сыном Меликшахом, захватил древнюю столицу Армении - Ани, крайнюю точку Византии - Карс, а затем пошел на дипломатические переговоры с Византией и снова отдал себя с войском под ее протекторат, оставаясь "буферной зоной" между тюрками и персами. В это время сельджуки из Хорасана и Ирака ежегодными походами с 1065 по 1071 захватили Восточную Анатолию. Вместе с армянами и соседями-христианами выступили против десяти тысячной армии византийцев и разбили ее наголову. Ахмет Шах в 1067 году, перейдя реку Евфрат, взял Торос, Кайсере, Киликию"<sup>16</sup>.

С начала расселения на Анатолийском полуострове, т.е. с победы Алп Аслана начинается отход сельчан в город, что размывает традиционную культуру, ее корни. Этническая религиозная пестрота малоазиатского города объяснялась тем, что вновь созданная общность охотно принимала чужие религии: шаманизм, конфуцианство, манихейство, христианство (через Византию) и, наконец, ислам с его централизацией и иерархией. Философией, наукой не обзавелись, только "делали историю" войнами. Позже философию породила идея Турана (вселенской державы), и эту идеологию турки донесли до Европы.

"И завоеватели завоевываются..."

Османская империя просуществовала 600 лет - с 1320 по 1920 год. Она претерпела этапы создания, возвышения и ослабления (замедления). Приняв культурное наследие Восточной римской империи и Византии, она тем не менее растворила эти влияния за 100-150 лет. Жители ее перешли от кочевого образа жизни к полукочевому. Идею и образ государства турки

синтезировали из традиций огузского Тёре, византийского и сельджукского опыта правления.

Тюркские племена, бежавшие от монгольского нашествия из Хорасана и более восточных областей, оседали на землях сельджуков, перенимали их культуру и подданство. Христиане (византийцы и армяне), огузские Ак-коюны и Кара-коюны, отвоевав к 1300 году все сельджукские земли, основали Караман-бейлики в Киликии. Официальный статус и титул падишаха для правителя давали тем поселениям, которые могли выставить от 20 тысяч до 200 тысяч человек. Сулейман-бей возглавил поселение из 400 шатров, спасшееся от монголов в 1225 году. Так возник первый род поселенцев – Кайы Бой. Огузы с озера Ван (тюркское наименование – Ахлат) под Эрзинджаном встретились с сельджукским султаном Кейкул-Агой, который сражался с превосходящими силами монголов, и присоединились к нему, что решило исход битвы. За это им было пожаловано три бейлика в северо-западной Анатолии, на границе с Византией. К ним примкнули "газа" и в пятнадцать раз увеличили территорию.

В Османской империи противоречия между кочевыми туркменами и рабами империи, лишенными имущества, но назначаемыми на должности (модель Платона и Халдуна), так и остались непреодоленными.

К эпохе Османов относятся такие культурные достижения, как развитие астрономии, медицины, исторических наук, а в словесном искусстве – прозы и аруза (восточной системы стихосложения).

## ОСМАНЫ

В XV веке Анатолия объединяется после захвата Фатих Султан Махмудом Стамбула, Тракии и Анатолии. В XVI веке сильные правители – Султан Баезид II (1480-1512), Явуз Султан Селим (1512-1520), Кануни Султан Сулейман (1520-1566), Султан Селим II (1566-1574) и другие – превращают ее в военную империю. Если Баезид вел в Анатолии объединительную политику, то шах Исмаил вносил раздоры. Но после победы при Чалдырапе он объединил под своим правлением западную и восточные ее части, Сирию, Хиджаз, Египет. Кануни Султан Сулейман покорил Белград и Родос, Австрию и Венгрию, присоединил также Тавриз и Багдад и захваченную вплоть до ворот Вены территорию разбил на "илайеты" (районы). Граница Азии и Европы теперь проходила по Анатолии, а победа турецкого флота при Превезе сделала Средиземное море внутренним морем Турции. Полководцу Барбароссе противостояла морская армия Хайредина Паши. В Турецкую Анатолию входили земли трех частей света. Однако разноплеменный этнический состав, пестрота верований постепенно ослабили империю Османов.

### Культура

После взятия Стамбула Фатих Султан Мехмет учредил медресе Сахн-и-Сс-

ман, где преподавали только исламские дисциплины - тефсир, хадисы, келам и фиких. Архитектура и планировка Стамбула и Эдирне, постройка Джами-медресе, знаменитых бань (хаммам) и моста связаны с его правлением. При нем наблюдался расцвет всех искусств и ремесел. Он содержал на полном обеспечении не только приглашенных мастеров, но и девятьсот ученых, а также чагатайских поэтов - гордость среднеазиатских культур - Алишера Навои и Хусейна Байкару.

На строительство мечети Султан Мехмет каждый год выделял тысячу золотых дукатов. Султан Баезид продолжил эту политику. Практика вывоза мастеров и людей культуры из завоеванных мест (например, после взятия Тавриза) тоже широко бытовала в то время. Вспомним "Словарь" Махмуда Кашгари, "Кутадгу Билиг" Баласагуни (XI век) - то же отношение к "билги" (знанию) наблюдалось и в XVI: оно имело статус высшей благодати.

Уникальным явлением была султанская поэзия в жанре "диванов" и "месневи". В литературе крымских татар имеется целый период "гирейской" поэзии. Наиболее известная касыда "Кендим" ("Сам") имеет религиозно-философское содержание (XVII век). Шиирская поэзия этого времени "саз шиирлен" (поэты саза) - феномен чисто литературный, а не светский, придворный.

Султаны Мехмет и Баезид были известными поэтами своего времени, они считали поэзию чуть ли не династическим занятием. Это сказалось и в названиях произведений ("Сулейман-наме", "Фетих-наме", "Явуз Селим Дивани"), которые писали принцы и придворные учителя. Между охотой и военными занятиями чтение было самым распространенным досугом.

Господствующими языками поэзии османов были арабский и фарси, доминирующим поэтическим размером - аруз. Попытки приспособить аруз введением в тюркский язык иноязычных слов и натурализацией их в языке, их "отуречиванием" не удалась. Постепенно создавался "Стамбул тюркчеси" за счет упрощения лексики и избавления от арабизмов (тюрки басыт). Примечательно, что языковое строительство и реформы в тюркском государстве всегда были государственным делом.

В последние 40 лет XVI века на троне османской поэзии восседал Баки - учитель, наставник императора. Настоящим символом поэзии двух столетий (XVI-XVII вв.) стал азербайджанец Физули, лишенный покровительства султанов. Следует упомянуть Ребани, писавшего "поэзию вина" ("саки-наме"), и Ашика Челеби.

Но наиболее значительным явлением тюркской поэзии и прозы является творчество последнего представителя чагатайской литературы - Бабура, правителя Средней Азии, расширившего границы государства до Индии. Известны его диван "Бабур Наме", воспоминания в прозе, "Аруз рисалеси", явившие миру Востока образцы поэзии и картины социальной и общественной жизни того времени.

XVI век вывел тюркскую литературу из-под сени иранских "100 диванов",

регламентированных сугубо религиозно-дидактической, мистической, воен-но-панегирической или "винной" тематикой.

Проза же посвящалась переложению знаний - исторических, этно-географических, математических и жизнеописаниям пророков. Подлинная тюркизация поэзии как по содержанию, так и по манере думать и чувствовать, произошла в поэзии мистиков-"тарикатистов" ордена "Мевлеви", начатой самим его основателем - Джелаладином Руми (Мевлана), его сыном - Султаном Велетом, а также Ходжей Дерханом и Ходжей Насреддином, дата смерти которого почти бесспорна (1284).

Сын Мевланы, основавший терикат (секту) Мевланы, написал три поэмы в жанре "месневи" и свод стихов "Диван". Аруз он использовал в стихах на турецком. Ходжа Дерхан оставил поэмы на фарси.

Но самым почитаемым в Анатолии поэтом старого и нового времени, работавшим тюркский язык как поэтический и доведшим его до пределов совершенства, явился Юнус Эмре.

Его жизнь, как жизнь Гомера и Шекспира, реконструируется по легенде. Он ушел в легенду, как Кязим, балкарский тюркский поэт Нового времени, оставив только видимую часть айсберга жизни и поэзии, как Ясави и Ходжа Бекташи.

После него появилось много Юнусов Эмре, подписывавших стихи его именем. Существует множество подражательных стихов, а также стихов анонимных, но, предположительно, подлинных. Его наследие включает месневи из 573 бейтов. "Рисалети Нушнийе" в жанре "иллахи" (восхвалений пророку) написаны арузом, но более слоговым силлабическим стихом.

Исламские мистики в конце эпохи сельджуков составили золотой век азиатской поэзии. На родном тюркском языке, на языке чувств и образов они достигли особой интимности выражения, глубокой простоты, особо впечатляющей после клишированной арабо-иранской формульности и рафинированности. Их лирике, венцом которой являются стихи Юнуса Эмре, оказались подвластны и тончайшие струны влюбленной души, и философская рефлексия ("Вахдети Виджуд"). В раздумьях о первенстве личности над всем остальным в мире, о равенстве всех под небом Юнус Эмре достигает высот восточного гуманизма. Это был прорыв поэзии в другую сферу человеческой сути, уже не связанной с образом тюрка-завоевателя, ожесточенного войной и кочевьем.

XIII-XIV века, эпоха азиатских бейств в Османской империи, связана с всплеском мистических религий, обусловленных, как всякие явления экзальтированного сознания, крушением и распадом монолитной идеи, стремлением большинства к новым неизведанным областям духа. Выше всех в эту эпоху поднимаются образцы поэзии Гюльшехри и Ашик Паши ("Осман Огуллари"). Таков "Фелек Наме" (1301), выдающийся как по технике аруза на турецком языке, так и своей содержательности.

"Диванная" литература XIV века посвящена, в основном, мистической ре-

лигиозности, еще не вошедшей в рамки ортодоксального ислама. В поэмах "Месневи" можно встретить сюжеты как историко-приключенческие, так и посвященные страданиям и злоключениям влюбленных. Ходжа Меджрос создал поэмы "Сухейлю Невбахар" и "Фархад Наме", сюжет которой заимствован с фарси и посвящен любви сына йеменского правителя Сухейля и дочери китайского правителя. Ему же принадлежит месневи с арабским сюжетом (о похищенной в ночь свадьбы неверными невесте Гюльжан).

Известен многими произведениями Ахмеди, служивший у шахов и побывавший в плену Тимура<sup>17</sup>.

\* \* \*

Для меня Анатолия началась с ночного Стамбула, откуда аэропортовский автобус вез нас в Измир. Закрыт для глаз был тот книжный Стамбул-Константинополь, который сложился по обрывкам исторических знаний об Османской империи и по булгаковскому образу Константинополя - "Вавилона" времен революционного светопреставления в России, когда он, подобно Парижу и Берлину, стал "Ноевым ковчегом" для русской культуры в ее апокалипсическом "беге". Об этом времени известно очень мало: существовала известная идеологическая "стена", и значительный вклад для ее преодоления вносят воспоминания образованных российских барышень и институток поколения Белозерской-Булгаковой и И. Одоевцевой. Поражают их наблюдательность и полнота описания экзотического для них мира. Их работы насыщены тем, что мы называем сейчас "этнокультурными реалиями", не уступая описаниям путешествий по Северной Африке и Передней Азии А. Белого и Н. Гумилева.

Мы знали только, что раскинувшийся за окнами автобуса ночной Стамбул - это город, вместивший двенадцать миллионов турков, самое большое современное их стойбище, этаким город-монстр. Поражала грандиозность аэропортовских коммуникаций ("гаров") для международных перевозок, и не меньшее впечатление произвели примыкающие к Стамбулу районы новостроек "под ключ" ("кыралык") для сдачи внаем - этаким безликий Арзамас, огромный недвижимый капитал в виде спускающихся террасами стандартных домов, способных вместить наибольший процент статистического населения. "Как много турков", - думалось поневоле, и чувство принадлежности к тем самым 60 миллионам, названным Демирелем, становилось все осязаемее, как чувство "братской общности и родины".

\* \* \*

Прежде чем создать государство в Анатолии, турки создали его базовые предпосылки (идеологические и территориальные) в виде демократических полугосударственных образований на территории Средней Азии, Ирана и

Месопотамии, Дальнего Востока и Юго-Востока, еще по пути в Анатолию. Центр этого процесса был перенесен в Анатолию только в эпоху сельджуков. Заселяли по пути Сирию. Большинство аббасидских предводителей - тюрки. Заселение Анатолии шло гораздо раньше XII века и продолжалось на протяжении девяти веков. Если же говорить о пратюрках, "туранцах", то счет можно вести с 4-го тысячелетия до рождества Христова, когда туранцы в своем военно-кочевом странствии заселяли Ирак, Месопотамию, Кавказ и нынешнюю Анатолию. Об этом свидетельствуют Морган и другие историки, у которых туранцы упоминаются на территории Урарту, Элама, Шумера, страны хеттов (Тубала), куманов и т.д. Турки периодически воевали с Ираком, Ассирией, эллинами, Византией. Сельджуки застали здесь своих сородичей, находившихся под сильным византийским культурным влиянием. Византийские турки и армяне вместе с византийцами, печенегам и хазарами сражались против болгар.

На севере Анатолия граничит с Причерноморьем, на юге граница проходит по Торосу (Таврии), на востоке она ограничена горами, а на западе - морем.

Понятие родины для тюрка включает в себя не только землю, но и другие субстанции: кровь, веру, культуру (кан, иман, ирфан).

После крушения целостной Османской империи государственным языком, как нечасто бывает в истории, султан Сулейман Паша провозгласил тюркский, т.е. язык пришельцев, язык меньшинства, если не считать коренных поселенцев первого потока, осевших здесь в разрозненном виде кочевников-туркмен.

Это была безусловная победа культуры, принесенной "на штыках", но принятой добровольно, в силу реального ее распространения. За основу был принят письменный османский или устный стамбульский. Языком религии остался арабский, языком светской и культурной элиты - французский (это время принято называть "эпохой тюльпана").

Решение диктовалось не государством, а естественно развивающейся языковой ситуацией. Что касается культурного выбора, на этот вопрос не успел ответить ни Зийа Гекалп, ни Ататюрк, и эта проблема остается насущной до сего времени.

Три части света входили в завоеванную тюрками родину в конце военного странствия, смыслом которого была мечта о государстве "меча и щита ислама". Армяне и римляне оказались в меньшинстве. Коренное же население, которое осело здесь задолго до византийских сельджуков, - это болгары, хазары, печенег, куманы, огузы, тюрки-шумеры из Месопотамии, которые пришли сюда, под защиту тюрков, за тысячу лет до сельджуков, хетты из Малой Азии. Византийские сельджуки завершили это заселение уже в XII веке. Можно выделить три основных потока населения, сопровождавшиеся "завозом" разных религий: ортодоксального христианства, католичества и ислама.

Неприкосновенность веры здесь равна для всех, ибо поддерживается государством, бдительно следящим, чтобы вера не переходила в политику. Воен-

ное же противостояние происходило не между тюрками и нетюрками, а между византийскими сельджуками и римлянами, с одной стороны, и остатками монгольской орды - с другой. Кроме того, здесь имело место столкновение превосходящей экономики коренных оседлых народов с военным превосходством пришлых воинов. Смогли ли победившие в этом столкновении турки по достоинству воспользоваться более древней культурой, доставшейся им в наследство?

Зийа Гекалп, идеолог современного "Турана", определяет в своем программном труде понятие "нация", в отличие от расы, как соединение следующих факторов: язык, религия, мораль и чувство прекрасного (гюзеллик дуйгусу). Он обозначает следующие этапы осуществления идеи Турана для тюрков:

1. Древнее туранство.

2. Огузство.

3. Туран как главная культурно-религиозно-цивилизаторская цель в мировом масштабе. Главные ценности тюрка на каждый день - труд, еда, семья.

В культуру Турана, помимо той, которая существует на современной территории тюрков, входят дальневосточная, восточная и западная культуры. Она является народной по содержанию и шаманской по традиции. В то же время это "культура медресе", т.е. исламская в области духа и европейская в области технологии. Краткий синтез триады выглядит так: "По национальности я - тюрк, по вере - мусульманин, по цивилизации - европеец". По степени интериоризации этих составляющих на первом месте стоит "Я- мусульманин" (это суть), на втором - "Я- европеец" (это внешние признаки), на третьем - "Я- тюрк" (это идея).

С точки зрения антропологии современный тюрк включает в себя кавказский и малоазиатский расовые типы. Если первый, по Гегелю, относится к белой расе, то второй представляет собой смешение желтой и белой рас. В тюркском странствии просматриваются следующие направления: от Кавказа к Сибири, от Хазарии к Средней Азии и Монголии - или наоборот. На этот счет существуют две точки зрения.

Главный комплекс тюрка - этногенетическая неприкаянность, отсутствие прямого предка. В связи с этим, а может, и вопреки этому, тюрку свойственно экуменическое, вселенское самоощущение. Представляется этакий этногенетический котел "народов моря", расселившихся как в Европе, так и в Азии из скрытой в тумане тысячелетий прародины, погребенной Средиземным морем...

Предполагается, что еще в VII-VIII вв. до н.э. в восточном Средиземноморье на анатолийском полуострове были основаны города, имеющие теперь тюркские названия - Чатал-Тююк и Чайеню Тепези. В их культуре - дома из сырцового кирпича, четырнадцать видов культовых храмов, украшенных фресками, линейное слоговое письмо, водопровод, этрусские зеркала, медные шила и булавки.

Города Восточной Атлантиды - родина праязыков. Иерихонская труба как символ катастрофы, связанной с Атлантидой, - общекультурный символ обоих материков. Готы (германцы) вели войны на палках, а впереди войска мчались всадники с теми же тотемами, что у древних тюрков - изображениями быка, медведя, волка. Гомер жил в Смирне - теперешнем турецком Измире.

Через Берингов пролив, бывший некогда сушей, через американодов, ходивших в Восточную Сибирь, к краснокожим Южной Америки проник значительный тюркский языковой элемент. На языках "сыновей леопарда" (народов моря) говорили их потомки - филистимляне, элинойцы, финикийцы, критяне, эгейцы, дидийцы, ливийцы, киммерийцы, этруски.

Зарид, Озирис, Тот, Ра- это восточные атланты. В роли варваров были тогда скорее греки-дорийцы, разрушившие культуру греков-миноев. Родиной скандинавских викингов были Анатолия и Причерноморье, откуда они бежали под натиском римлян. Корабли Атлантиды шли к своей второй родине - Южной Америке - с символом на корме, означавшим молчание, - это был высунутый язык, встречающийся на гробницах и у сфинксов Малой Азии и Африки.

### Параллели

"Номос", "канон" - греческие слова; "намис", "канун" - тюркские.

Геродот, Гомер, Гераклит, Фалес, Страбон, Пифагор, Гиппократ - все родом из Малой Азии.

Из Мидии распространилась поэзия любви (Сапфо) и диалектика (Гераклит).

"Византия - пространственная граница между балкано-италийским Западом и анатолийско-levantийским Востоком. И временная граница между античностью и средневековьем. Переход между Грецией и Азией, классикой и новизной", - писал С. Аверинцев<sup>118</sup>. Ранневизантийская литература и культура вообще, по его мнению, испытала осязаемое восточное влияние. Например, византийское отношение к слову, метафоре, созвучию свойственно литературам народов Востока, древнееврейской литературе Месопотамии, угарито, сирийской литературе. В результате этого взаимовлияния возник феномен, имя которому - византийский синтез. "Между библейскими тысячелетиями и грекоязычным средневековьем - сирийская традиция, а позже, в том же средневековье - палестино-арамейская. Она зародилась на территории сасанидского Ирана и замешана на зороастрийской идеологии священной державы и религиозных войн, дав парадигму средневековой цивилизации"<sup>119</sup>.

Поход шаха Хосрова на Иерусалим может служить прообразом крестовых походов.

В подтверждение высказанного приведем некоторые извлечения из книги Б. Гувенца<sup>120</sup>:

"Турки всегда служили трансляторами культуры и религий, цитаделью культуры по своему "срединному" положению на границе трех континентов.

Само слово "Азия" происходит от "Ассува" - так называлась область на юге Трои. Расхожее выражение "Запад - есть Запад, Восток - есть Восток" для Малой Азии неприменимо, так как она явилась и колыбелью европейской цивилизации, и матерью всех кочевых народов с Востока. Александр Македонский через Малую Азию хотел эллинизировать сначала Персию, а затем и весь мир. Малая Азия была и римским владением, и житницей Византии. Малая Азия - это родина христианства, иудаизма и эллинизма. На ней была явлено одно из евангелий, а потом именно ее территорию Турция сделала "щитом ислама" в борьбе с крестоносцами. Именно здесь рождались культуры: земледельческая, бронзовая, медная и железная. Отсюда распространилось торговое право и военное искусство. Чеканка денег для обращения берет начало из Лидии.

Музеи под открытым небом - развалины Эфеса, Бергамы, Лидии и так далее - человеку с Запада кажутся Востоком, и наоборот. Великий Шелковый путь, проходивший по бывшим римским дорогам, - тоннель времени. По этому тоннелю Анкара отстоит от Стамбула на десять, а от Эрзурума - на сто лет. Западные поселки, похожие на города, - и восточные пасторали полукошевого образа жизни, особенно на границе с Афганистаном: здесь проходит граница культур. Еще с эпохи неолита отсюда пошло одомашнивание животных и разведение растительных культур. Трехтысячелетняя культура, вобравшая в себя все индоевропейские языки, религии и философские течения, была, естественно, и самым древним театром военных действий: от Ассирии до Урарту, Персии и Византии".

Господствовавший в древности культ Кибелы оставил после себя почву для многобожия. Иудейский Яхве соперничал здесь с олимпийскими богами, римский пантеон сопротивлялся христианству. Мораль и философия "любви к ближнему" обогащалась гномами семи мудрецов античности: "Познай самого себя" и т.д. Император Диоклетиан заимствовал у иранских сасанидов идею абсолютной власти, спущенной с неба.

Император Константин в 330 году основал здесь в свою честь "восточный Рим" - Константинополь. Самый большой христианский храм в Стамбуле - Айя-София - был посвящен новому императору, ортодоксу Хиподру. Восточная деспотия по образу государства Левиафан была установлена здесь за тысячу лет до тюрок, в правление Хоббеса, возродившего римскую империю с жесткой византийской бюрократией, главенством государства над всем, в том числе и над церковью, со смертной казнью. Н. Якобс упоминает о "сильном государстве, построенном на китайском учении об управлении (Конфуций)"<sup>121</sup>. Османское государство наследует традиции мамлюков и монгольского правления при императоре Илхане, а также традиции Золотой Орды, в которой совмещались "Орфи" (обычное право) и "Шери" (право религиозное).

Философия османского государства - это индо-иранская государственная философия и неоплатонизм, объединенные через арабский синтез. Османы интегрировали, соединили эти начала, имплицитно ввев их в исламе примени-

тельно к его нуждам. Индо-иранско-сасанидский памятник "Кадила и Димна" ("Хумаюн-Наме" в турецких переводах Энвери, Сюлхейба) послужил внедрению в этику тюрок таких категорий, как благородство, доброта, снисходительность, миролюбие и, наконец, "сомнение" и "покаяние". Два последних качества не были свойственны тюркам и вообще "варварам" и внедрялись с дидактической целью - для смягчения нравов эпохи османов-завоевателей. Ал Кинди и Фараби прокомментировали Платона и Аристотеля. Османское государство, по мнению турецких историков, в эпоху "Кануна" (Закона) наиболее приблизилось к идеальному "государству" Платона. Об этом же пишут Ибн Халдун, Джевдет Паша.

Естественное право олицетворяет общественную целесообразность. Государь стоит над религиозным писанием, но не над естественным правом, которое в монархическом государстве олицетворяет общественную справедливость и свободу совести. Эту идею в классическом виде завершил протестантизм Лютера, трактующий конечную цель государства как светскую, как подчинение экономической и политической целесообразности, а не Писанию. Это, считал он, является требованием Нового времени, Новой Европы.

Если продолжить турецко-европейские параллели в раннебуржуазную эпоху (Новое время), можно упомянуть о типологическом совпадении религиозного протестантизма в Германии в его оппозиции к католической ортодоксии, с одной стороны, и нововведения в ислам в эпоху Танзимата. По времени и по духу они полностью соответствовали реформаторству в Европе в эпоху французских революций и провозглашаемых там конституций. Параллельность развития просматривается в создании объединений ремесленников-новых религиозных сект (в Европе - орденов монахов-францисканцев, а в тюркском религиозном мире - тарикатистских сект). Все это можно считать проявлением средневековой демократии. Конец эпохи "темного средневековья" был обозначен новыми открытиями Коперника, которые знаменовали потребность времени в расширении религиозной ортодоксии (XV-XVI века). Реформация - это, прежде всего, десакрализация видимой, рациональной вселенной. Последовали астрологические изыскания, поиск философского камня, затем математическое естествознание...

У турков это также вызвало корреляцию научного и профанического сознания. Мистическое "выведывание" сочетается с научной расшифровкой и изучением существующих на практике законов и отношений. Турки изучали реформаторскую концепцию Лютера в готовом виде, как ранее Аристотеля или Платона, и это объясняется полным соответствием общественной реальности того времени и его задач. Лютер оставлял рационалистической схоластике только область земного, а "экзегезное" начало считал приложимым к области веры. Осуществление нового церковного идеала он связывает с правовым государством и деловой этикой.

Лютер не признавал сословий в государственном благоустройстве (как и турки). Он одним из первых после античной философии заговорил о двойст-

венности Истины. "Богоустроенный мир", а не совершенство идеала - эта формула, считал он, осуществима при освящении церковью деловой предпримчивости и труда. И для Лютера, и для ислама труд - категория не только экономическая, но и нравственная. Дервишский же аскетизм считал труд "удовольствием плебейским" и ограничивал его только насущными потребностями человека.

Ататюрк в своих работах определяет понятие "светскость" в западно-европейском и восточном понимании. На западе церковь была отделена от государства по линии "небесное-земное" (Фома Аквинский). Мусульманские же государства родились из ислама, за исключением караханидов, сельджуков и османов на ранней стадии. Потом и их государства тоже объединились с религией, используя ее в целях укрепления государства (идеология джихада, шиитства). Кроме того, новая история тюрков сама по себе несла дипломатическую этику, понятие толерантности, лояльности, как культурной, так и религиозной. Завоеватели не разрушали эллинских, христианских, семитских храмов, а строили свои рядом или перестраивали их и приспособляли их к своим культам (например, Айя-Софии в Стамбуле или самая большая мечеть Тадж-Махал в Индии - творение тюркского зодчего).

О культурном релятивизме тюрков через столетия молчаливо свидетельствуют памятники Эгея, Эфеса, Бергама, государства Лидии, находящиеся на одном пятачке под открытым небом с мусульманскими джами<sup>122</sup>. Музей этнографии Измира в своих фондах хранит эфесские скульптуры VI-VII веков. Нас поразила свежесть "выражения" древних ликов в камне, столь достоверно воспроизводящих изменчивость чувств, что создается мультипликационная иллюзия движения.

Все Эгейское побережье представляет собой историю. Тем более, что османское присутствие не оставило здесь грубо зримого следа (мусульмане увечивали память о себе невысокими холмами и посаженными на них чинарами, дабы скрыть могилы своих героев от осквернения). Поражает мягкость и органичность исторического синтеза в ландшафте и культуре: нежное розовато-сиреневое цветение оливковых рощ, керамические ряды и ряды среброкузнецов вдоль террас, бляение коз и свирель пастуха. Языческие послания неведомым "смешанным богам" в виде лоскутков на деревьях соседствуют с эгейским "проспектом" из развалин античного города со своим акустическим театром для действий и декламации. Мы слушали, как там читал свои стихи доктор анкарского университета, преподающий дикцию. Рядом - древняя библиотека с изваяниями богов, и здесь же - развалины психиатрической лечебницы (кстати, турки гордятся, что они были у них тогда, когда в католической Европе бесноватых сжигали на кострах, изгоняя из них дьявола).

Символическим завершением этого культурологического "сновидения" показалось нам исполнение на холме студентами из Средней Азии невероятно быстро усвоенного ими танца эгейских тюрков, похожего на греческий сиртаки.

## СТАТЬИ. АНАТОЛИЯ. КОНЕЦ, ИЛИ НАЧАЛО ТРАНЗИТА?...

---

### ДИЛЕММЫ

”Кто мы - османы или турки?  
Наследники османских династий или граждане Турецкой республики?  
Фаталисты или мудрецы?  
Кочевники-туркмены или оседлые?  
Восток, Запад или Анатолия?  
Армия, нация или община (улус)?  
Милитаристы или мирные, цивилизованные граждане?  
Современное общество или мост в прошлое (живой музей)?  
Шаманы или мусульмане?  
Внуки Фатиха или дети Аты, носители культуры или завоеватели?  
Меч ислама или кара христиан?  
Запад или страж Запада?  
Кто эти турки? Откуда пришли и куда идут? Тюркская раса или туранская?”<sup>123</sup>.

Даже сельджуки Коньи пренебрежительны к туркам. Собирательный образ турка у европейских народов в книге ”Тюрк кимлиги” Бозкурта Гювенча отрицателен, если рассмотреть приводимые им расхожие определения.

”Ответ на вопрос ”Кто мы?” - это не только восприятие нами себя и других, но и соответствие этого восприятия объективным оценкам. Ибо восприятие нами объекта - это и наша самохарактеристика”<sup>124</sup>. Впрочем, этноцентризм - это болезнь всего цивилизованного мира, а не только того или иного этноса.

Вот несколько взглядов на турков со стороны: 1) туристов-путешественников, 2) философов и ученых, 3) ориенталистов и тюркологов.

”Турок - маленький, как десятицентовик, мальчик для битья”.

”В истории турок - синоним восточного деспотизма и варварства”.

Монтескье называет Турцию ”страной восточного деспотизма и монархии”, а Хоббес - ”патриархальным королевством”.

В библейской мифологии эквивалентом ей считается морское чудовище Левиафан - символ деспотии.

И только Вольтер, а затем Теофил Готье защитил турок от Монтескье. Панславизм или пантюркизм - это идеи, стоящие вне науки, вне свободы, вне земных благ, ибо они неосуществимы без достижения духовной, а зна-

чит, и политической независимости. Они утопичны, поскольку связаны с "чистой культурой", они вне социума и истории.

Однако для турков - это скорее комплекс, появившийся под длительным воздействием европоцентризма или, как выражаются в Турции, культурного империализма. Хотя именно свидетельства европейцев, как это ни парадоксально, собранные вместе, убедительно развенчивают европоцентристский миф.

## ЕВРОПЕЙЦЫ О ТУРКАХ<sup>125</sup>

### Высказывания выдающихся людей

Наполеон Бонапарт: "У мужчин главное человеческое качество - храбрость, а у женщин - целомудрие. Но и тех, и других объединяет любовь к родине. Турки из тех героев, кто отмечен безудержной храбростью и умением противостоять судьбе.

Их можно убить, но покорить их нельзя".

Ибн-и Эшрос: "Турок, если пожелает, возьмет. Берется за дело - значит, выполнит, а за невыполнимые дела не берется. Литература Басры, искусство Китая, греческая мудрость - все это давно знакомо туркам".

"Турки шли за голубым волком к горизонту, туда, где сходятся голубое небо и черная земля. Там он исчез. Их жизненное пространство - от горы Каддырган на Западе до железных ворот Дербента".

В XIX веке Томас Жарийе в книге "Герой и пейгамбар" писал: "...для турков во главе угла стоит справедливость".

Джон Волпорт: "Ислам, в отличие от католической инквизиции, никогда не допускал вмешательства в чужую веру и не обращал в свою веру силой. Его (пророка) мы должны слушать более всего. Все остальные слова пусты. Мы, европейцы, в большом долгу перед мусульманами. Идеи равенства тоже связаны с пророком. Под щитом крестоносцев мы основали сначала феодализм, затем аристократию и лишь после этого пришли к свободе.

Когда Европа была во тьме средневековья, т.е. религиозного обскурантизма и фанатизма, мы (европейцы) использовали достижения исламского мира в области естественных наук: математики, медицины и астрономии (Ибн Сина Авиценна, Ибн Рошд, Ибн Байтар, Фараби), которые своим светом открыли дальнейший путь науке, которые противопоставили знание и вдохновение богатству и преуспеваю. Вторым после себя пророк Мухаммед объявил еврейского пророка Моисея (Мусу)".

"Чувство пути" двигало теми анатолийцами, которые дошли до конца "тюркского странствия", т.е. до Малой Азии, где они воплотили мечту о государстве. Их путь в истории - не только механическое перемещение. Оно имеет вектор (создание государства). "запас" движения, т.е. пассионарность (категория Льва Гумилева) и длительность. Независимость, презрение к опасности, движение вверх, а не вниз или в обход - лучшие качества для

войны и победы.

”Нападающие на врага турки напоминают ураган, бушующее море, разящую молнию. Турок подле друга - утренний ветерок, прозрачное озеро” (Торквато Тассо).

Мартин Лютер: ”Эй, немцы! Оставьте. Пусть нас (Германию) завоюют турки. Они научат нас правде и справедливости”.

Шарль Демирбаш: ”Я пленен турками. На ногах нет цепей, я не в кандалах и волен в своих желаниях. Но я - пленник нежности, благородства, уважительности. Я окружен алмазным садом. Турки не развратники, они придерживаются шариата. Спешат на помощь в беде. Любят соседей. Превосходны, великолепны...”

Черчилль: ”Турки молчаливы, медлительны, осторожны, серьезны, наблюдательны и здравомыслящи, но в личной жизни обходятся без хитрости и затей. Чтут и закон, и адат. Их роскошь - в простоте, красноречие - в молчании. Они утонченны и чувствительны. Блеск, благородство и честность - их отличительные качества”.

Конте де Боховаль: ”В этой стране великого духа боюсь забыть родину. Люблю турков”.

Леди Монтегю: ”Турецкая женщина придает блеск даже алмазу, и это чудо природа создала только в Турции”.

Шатобриан: ”Турецкая нация приветлива, снисходительна. Даже истинам, чуждым им, они позволят жить рядом, они закроют на них глаза. В этом доказательство их силы, гордости, идущей дальше надежды и благородства”.

Кампанелла: ”Можно ли найти город солнца на планете? Турки, не стесняющие свободу совести, свободу идей, свободу языка, уже своим существованием убеждают меня в том, что завтра этот город будет. Если они признают над собой только голос справедливости, голос истины и свободы, почему бы этому городу не воплотиться в явь?”

Лорд Биаконсфельд: ”Их жизнеспособность, высокая одаренность, вечные добродетели, не подлежащие сомнению, нужны Европе как пример устойчивости и равновесия”.

Вольтер: ”Победы турков живут в душах поколений - значит, надо победить не только самих турков, но и их историю”.

”Турки умеют умирать, а значит, не покоряться. Но не знающие страха турки... бояться. Бояться воспоминаний о долгом своем пути. Теперь идет новая борьба - борьба историй”.

Пантюркизм - явление ответного, компенсационного порядка, как бы ”расплата” за военные притязания Османской империи, которые спонтанно закончились вместе с ее крушением. Спонтанность - это константное качество тюркской культуры и дипломатии на самых отдаленных полюсах как временного, так и пространственного протяжения.

Турецкий просветитель Зийа Гёкалп в начале века выдвинул тезис о ”среднем классе” турков, который по своему обществуобразующему поло-

жению призван гармонизировать общественную и культурную ситуацию.

Созданию "нового тюркского человека" посвятил свои реформы основатель Турецкой республики Мустафа Кемаль Ататюрк. Он категоризирует понятие культуры для "новых тюрков", считая его первоосновным для национального строительства. Ататюрк в своей деятельности сразу же разграничивает понятия "национализм" и "патриотизм", понятия "культура" (традиционная) и "цивилизация" (западная, машинная).

Культура, считает он, становится равной цивилизации, вобрав в себя государственную, духовно-мыслительную и экономическую деятельность.

Ататюрк - прогрессист по убеждению, избравший для родины путь единения, открытости миру, опоры на разум и знание для достижения естественных и неизменных в существовании человека целей.

Для тюркского государства это означает процветание (рефах), мир (ба-риш), счастье (мутлулук).

Культуру он считает достоянием не расы, страны, нации, а всего человечества, что вполне сопоставимо с мечтой европейца Герберта Уэллса на заре того же века о всемирной истории, о "мировом государстве".

Чтобы не стать полуколонией Запада, обрести духовную и политическую независимость, опираясь на опыт, предшествующий крушению Османской империи, накопленный в кочевых и аграрных формах "образа жизни", он приходит к выводу о необходимости прямого подражания западным технологиям.

Теоретической опорой ему послужили в этом положения Р. Тэйлора о культуре и цивилизации, а также О. Шпенглера о суперорганических сущностях цивилизаторского процесса. Нет четкой разделительной линии между физической (технологической) и духовной цивилизацией, т.е. культурой. Об этом говорит опыт турецкого Ренессанса и Просвещения. Не пройдя этап религиозной общины ("джемаат"), общество не могло перейти к светской стадии развития ("джемийет"). Особенность турецкого феодализма, который так и не оформился в классический вид формации, заключается в том, что малоазиатские формы государственной организации, отдавая землю "бейликам" (владельческим беям), комутанам (военным), в то же время оставляли распределение дохода, культуру, религию, медицину и социальную сферу в руках государства.

"Бой" ("род"), "конат" ("племя"), "девет" ("государство") - эта триада выделяется историком и социологом Дивитчи Оглу в книге "Сельджуки" как постоянная, типичная для тюрков константа общественного устройства. Все три ее ипостаси сосуществуют и не меняются при любом уровне прогресса.

Федералистский тип развития экономики и культуры диктуется здесь разнообразием и контрастностью географических и культурных оппозиций: климатических (север-юг, запад-восток), ландшафтных (горы, равнина, прибрежная полоса). Оппозиция кочевье-оседлость породила культурно-хо-

зайственные и ментальные типы. Ф. Бродель (1991 г.), Паз (1985 г.), разработавшие основы теории о ритмах истории, отмечают, что в странах с длинной историей наблюдается более замедленный тип развития, а в странах с "короткой историей" ритм ускоряется.

Турция не сохранила государственную деспотию, но сохранила элементы опеки, патернализма во многих сферах - в служебных и производственных коллективах, вплоть до взаимоотношений правительства с государством ("Девлет баба Демирель" - "отец государства Демирель").

Культ отца ("баба"), дяди ("ага") и особенно деда как сакрального предка ("геййикли баба"- "олений отец"; ср. мать-олениху в "Белом пароходе" Чингиза Айтматова; "суусуз дедиле" - "безводные деды" в культах секты алеви, "иль-баба" - "отец племени"), - все это элементы чувственно, эмоционально воспринимаемой модели семейно-родовой общины, которая переносится на государство.

Даже улицы обозначаются терминами родства в соответствии с их значимостью (шоссе, улица, переулок) и взаиморасположением - "ата джаддеси", "ана джаддеси" и т.д.

## РЕЛИГИЯ В АНАТОЛИИ

Несмотря на то, что здесь после принятия ислама господствует монорелигия, в разных государствах и даже в отдельных общинах она имеет различные толки: в Иране - шиитизм, в Анатолии - бакташи и алеви, в Египте - фатимиды, в Средней Азии и далее к Востоку - политеистическое шаманство, в Индии - исламизм. В секте бакташи ощущаются элементы доисламских верований. От христианства здесь сохранился полушаманский культ Хедр - Ильяса. Все ветви (тарикаты), кроме "сунни", носят полушаманский характер (алеви), к чему турки относятся менее снисходительно, чем даже к иудеям и христианам.

Секта "алеви" несколько сместила культ пророка Мухаммеда, признав главным Хазрет Али, и ему посвящает свою таинственную обрядность. Культ огня, пост без воды, испытание отсутствием омовения - все это как бы воспроизводит муки Хазрет Али, которые он претерпел за веру. Секта позволяет нарушение правил ортодоксального ислама, - винопитие, пляски дервишей, совершение намаза только из двух рекятов, соблюдение поста "рамадан" на протяжении всего трех дней, моление (дууа) на тюркском и под сазовую музыку. Живут алеви компактно, они расселены в Измире, в районе Нарлы Дерё. Этнографический интерес, который вызывают их эзотерические, "темные" обряды, например, обряд "гашения свечи" ("мюм сёндю"), их своеобразная религиозная мифология, - этот интерес всерьез осложняется страхом перед якобы политическими целями организации, которая довольно сильна и распространена на весь регион Малой и Передней Азии и может использовать эту религию в деструктивных целях.

Диллема между "орфи" и "шерии", т.е. государственным и религиозным правом разрешалась в пользу последнего в эпоху Энверии и эпоху Аббасидов в виде института кадиев. И только в 1779 году, после распада Халифата, утверждается здесь европейская конституция. До тех пор под влиянием Халифата здесь делами мира и войны ведал исламский "Яса". Кадии же и при новой конституции продолжали решать вопросы бытовые и семейные - брак, развод, наследование и т.д. Идеологической и философской основой служили "Келам" имама Газали и философские трактаты Фараби, Авиценны, а в арабо-испанском ареале - андалузца Ибн Рошда. Когда в XVII веке в Европе уже утвердилась эпоха Ренессанса, а затем - Просвещения, здесь еще царил средневековье.

"Туркмены-огузы говорили на тюркском, однако не отуречились. Хотя они и перешли к оседлому земледелию, но еще не остыли от военных побед над оседлыми анатолийцами.

Алеви (бекташи) подняли восстание на стороне шиитов. Они не верили в потусторонний мир. Алеви, сбросив грубые шерстяные одежды дервишей, возжелали мирового господства под видом государства всеобщего благоденствия. Их целью было получить через "мевлеви" (организации бекташей) или же через государственные структуры свой самый большой пай".

Имам Газали вещает и о том, что турки - люди только по видимости и что их нельзя допускать к религиозным структурам, так как неукоснительно поддерживать они могут только государственный османский кодекс.

Мевлана из Коньи, развивавший ислам духовно, заявил, что мир "могут строить греки, а разрушать турки". Но турки и за пределами Анатолии всегда были строителями ислама, в то же время признавая равенство культурного наследия всех народов.

Если принять за основу тезис о том, что вера (религия) настолько крепка, насколько совпадает с культурой, то общинная модель и ислам совпадают по многим принципам как жизнеустройства, так и отношений ее членов между собой и с общиной в целом. Религиозное целое общины ("умма") стало основой для принятия "сунны" - неукоснительного свода правил, составленного по жизнеописаниям пророка.

Харизматическая община, признаваемая тюрками во все времена, после создания временных эфемерных государств (османы, сефеиды, монголы, аббасиды), снова предстала перед ними как идеальная и вечно живая модель общественного устройства. Краеугольным камнем общественного существования являлся демократизм, равенство составляло притягательную силу для всех вновь обращенных в общину. Мусульманство - это "религия отчаяния". "Я горжусь своей бедностью". - сказал пророк Мухаммед, решив тем самым проблему собственности, осудив грех чрезмерного обогащения, заменив всякие формы неравенства, будь то купля-продажа земли и недвижимости, наследование и ростовщичество, формами натурального обмена: "Пусть славен купец, проклят будет перекупщик". Тимур, внедрявший ислам огнем

и мечом. тем не менее способствовал в Маверранахре развитию науки и искусства и заложил основы государственности в своих "Уложениях", отведя первое место среди учреждаемых им десяти сослови мудрецам и правоведам. Он же отделил судебную власть от административной, поставив под контроль государства отдаленные районы, армию и рынок.

Если язычество дало ереси (зороастризм, манихейство, несторианство), то ислам - государственность, а в области духа - чувственно и умопостигаемый космос, "келам" Аллаха вместо растекающегося "кадар". (У балкарцев, задержавшихся в язычестве долее других, еще прорывается надежда и волевое преодоление предназначения: "Къадар - Мадар" ("На судьбу управа найдется").

Светское и духовное, вечное и сиюминутное, реальное поведение и установки, - все теперь централизовалось в непреложности Откровения. А естественное право действовало только в вопросах, выходящих за пределы частного семейного быта.

Устремленность религии в прошлое (то, что произошло в истории, - проявление божественной воли) соответствовало по своей главной сути харизматической общине ("все последующее должно принимать форму, соответствующую прошлому"), колее предков.

Ислам не разрушает и главной ценности человека в общине - самосознание "я" как "потенциального центра" (человек - самое совершенное зеркало бога). Установка целиком опираться на свои собственные силы, независимо от государственных обстоятельств, "составляет основу религиозного и культурного иммунитета ислама"<sup>126</sup>.

Т. П. Григорьева определяет восточный тип философии такими терминами, как нелинейность, недualityность, параллелизм, одновременность, интовертность, синтетичность, многомерность, спиритуализм<sup>127</sup>. Если вычленишь из этого "состава" те специфически дальневосточные свойства культуры, которые составляют основной ареал ее исследований - такие, как спиритуализм, недualityность, - то картина представляется применимой и к ментальной карте тюркских культур, с различными зональными, хронологическими и этнокультурными корреляциями. Если же попытаться применить ее к интересующей нас проблеме, то у карачаевцев и балкарцев, находящихся посреди тюркского странствия и во времени, и в пространстве, и в интенсивности и чистоте проявлений духовных закономерностей, дуальность как раздвоенность ощущается особенно отчетливо. Двойственность между религией и свободомыслием, между адатом и шариатом (в праве), демократизмом и аристократизмом, между духовными и материальными авторитетами, если иметь в виду подвижное соотношение между категориями "насыб" ("счастье"), "намыс" ("честь"), "ырысхы" ("богатство") и "кюч" ("могущество").

Спиритуализм же, выделенный Т. П. Григорьевой, у балкарцев и карачаевцев очень сильно проявляется в магии, эзотерике древних действий (см. Х.

Малкондуев), но отсутствует в сегодняшнем "портрете" балкарца, исторически и национально определенном из-за "тяжести" ("сабырлык"), противостоящей пустоте и легкости, т.е. способности к экзальтации.

Балкарец (карачаевец) - это приоритет "глаза" (видимого) над "ухом" (внушаемого).

### Тюркский ислам

Главным отличительным признаком тюркского ислама является его развитие и активное включение в жизнь. Ислам для тюрков - это и быт и культура.

В современной Турции имя бога (Аллах) можно встретить на транспаранте, вывешенном поперек улицы, или на грузовике, и это непривычно взгляду приезжего носителя религии, привыкшему к большой скованности и дистанцированности при упоминании бога. Современные свадьбы (дююн) сопровождаются "илахи", распеваемыми хором нарядно, по-европейски одетых гостей, вся набожность которых состоит, на первый взгляд, в блеклом платке, который носят в сумочке, чтобы, повязав его, забежать в час молитвы в ближайшую джамии (мечеть).

Обязателен намаз в два рекаята для служащих муниципалитета (мужчин) - это является как бы признаком турецкого истеблишмента. Особенно строго соблюдается полуденный намаз, когда на дорогах случаются пробки из-за того, что водители и пешеходы-мужчины спешат преклонить колени в том месте тротуара, где их застал азан - призыв к молитве. Прочно вошли в быт интеллигенции сазовые религиозные песнопения в виде домашних концертов для гостей, а также пятничные молитвы женщин-дервишек с легким угощением (пирожки с йогуртом) в доме какой-нибудь "святой" кадын. Они тиражируются в виде кассет и идут нарасхват, как любая популярная музыка. А проповеди главного священнослужителя, транслируемые по пятницам из Стамбула, смотрятся всем народом по телевидению со слезами на глазах - настолько взволнованны и обращены к каждому эти проповеди.

Когда я спросила у Фадыл-Бея, еле вырвавшегося из дорожной пробки, чтобы помолиться на тротуаре, о чем он говорит с богом, кроме обязательной молитвы, и как он совмещает суету своей жизни с таким высоким актом, он ответил: "Благодарю Аллаха за то, что жив и здоров, молю о будущем... Молю о ближних, те - за меня, и получается, что каждый - под защитой бога, и колесо крутится..."

Он подарил мне прекрасное издание сорока хадисов под названием "Сабах" ("Утро") и объяснил, что они предназначены для утра каждого дня. Религия "на каждый день" и даже "на каждое утро" приближает мудрость Корана к бытию каждого человека. Повседневная молитвенная практика, свобода разговора с богом пробуждает в личности встречную рефлексию, все более глубокое осознание себя в боге.

Хадисы<sup>128</sup>

Вот некоторые из хадисов:

1. Мое сострадание превзошло мой гнев.
2. Рай в тени штыков (о джихаде).
3. Утаивать науки несправедливо (не благо).

Имам Газали писал об этом так: "Сначала найди знание, потом усвой, потом передай его другим.

Чтобы пользоваться им самостоятельно, воспитай себя. От приобретения знания иди к его пониманию (внутреннему). И еще более почетно передать его другим, сделать его приносящим пользу людям.

Учиться, применять знание и передать его другим - все это приближает душу человека к небу. Потому что такой человек подобен солнцу. Просветленный, он просветит других, но сам сгорит и станет пеплом".

4. Кроткого Аллах возвысит, гордого - принизит.

5. Доброе слово заменит милостыню.

6. В судный день будут положены на весы чернила ученых и кровь борцов за веру. Чернила ученых перетянут чашу. Ученые - светильники вселенной... С продвижением знания связано продвижение веры.

7. Блага просите у Аллаха подле красивых и приветливых лиц. Абдурахман Джамии говорит о физической, а не духовной красоте, ибо, прося о насущном, человек успокаивается, глядя на красивое и приветливое.

Кроме того, физическая оболочка - отражение внутренней гармонии: воздержанность, уравновешенность, моральная сила, справедливость запечатлеваются в чертах лица человека.

8. Нетребовательность - неиссякаемый клад.

9. 1) Облегчайте, упрощайте. 2) Не усложняйте. 3) Возлюбите. 4) Избежите ненависти.

10. Послушание отцу - послушание Аллаху. Мухаммед выделяет группы людей, и дуа (молитвы) будут приняты в первую очередь от отцов за детей, от гостей за хозяев и от тихих (кротких). И на том, и на этом свете зачтется послушание детей, старание убаготворить отцов.

11. Приветствие идет раньше (т.е. должно предшествовать речи).

12. Зависть, подобно огню, пожирающему дрова, съедает все доброе.

13. Там, где зависть, нет места вере.

14. Прежде чем заниматься чужими недостатками, посмотри на свои.

Хадисы о сплетнях, передаче слухов, о милосердии, жалости, о мягкости слова сочетают в себе реальную и идеальную этику:

Рай - под стопами матерей.

Кающийся равен безгрешному.

Подавляющий свое любопытство усилит свое мусульманство.

Мусульманин тот, кто оберегает свой язык и тело в чистоте.

У каждого, кто блюдет чистоту, приумножится благо (богатство).

О возможностях судят по результату.

Возможности связаны с намерениями.

Хоть и маленькое, но постоянное и продолжающееся деяние Аллаху угодно.

Не правда ли, роскошная утренняя духовная пища для рядового мусульманина?

Гостеприимная учительница колледжа подарила нам ксерокопии с уставом "Всемирного духовного братства Мевланы", в котором изложены в их развитии основные принципы Учителя - Джалаладдина Руми (Мевланы). Это как бы кодекс духовного братства людей планеты и даже всех разумных существ нашей Галактики, это требник для всех вступающих в это братство в поиске гармонии с мировым порядком: "Бог создал Вас, а Вы создайте себя"; "Зерна любви взойдут невиданными цветами, и их запах станет Вашим третьим глазом". В этом программном слове - и о совести, которая одна, и о равенстве перед богом, и о категориях Стыда и Покаяния.

Стихи о "тёвбе" (раскаянии) несравненного для тюрков Юнуса Эмре полны неувядающей и все более понятной современникам острой и ароматной мудрости:

Корень раскаяния смешай с листом прозрения,  
Омой кровью сердца и растолки пестиком единения,  
Пропусти через сито совести, затем добавь мед любви  
И свари в огне Любви,  
Затем пальцем скромного довольства принимай в пищу  
И утром, и вечером...  
Юнус Эмре

Покаяние, раскаяние (у карачаевцев и балкарцев в возгласе "Тоба" или "Тобагъа къайтхан", "сокъуранган мёклеге тенгди" - "кающийся подобен ангелу"), как и сомнение, - категории более поздней, "рефлексивной культуры" (Мелетинский).

Уровень образования в Турции (официальный, в цифрах) у старшего и среднего поколения не столь высок. Но "индекс интериоризации", т.е. глубинного усвоения знаний и массовости овладевшего ими населения, гораздо выше, чем у нас. Причина этого в том, что ислам воспитывает мораль в союзе с поэзией, глубоко проникая в бытовую праздничную обрядность.

Что касается образованности как таковой, то удивляет всеобщее знакомство с историей тюрков, их философией. Слово "инсан" (т.е. "человек" с оттенком "духовности") постоянно употребляется в быту. Характерны возвышенность лексики, свободное включение ее в беседу, что превращает последнюю в "высокий диалог". Здесь уместно вспомнить впечатление, которое на А. Битова ("Уроки Армении") произвела всеобщая историческая эрудиция армян и уважительные отношения к "мастеру" ("варпет"), который может быть и водителем, и скульптором, и философом...

В Турции же слово "эфенди" ("доктор") - повседневное обращение. Философствуют на бытовом уровне все - от зсленщика до сельскохозяйственного специалиста. Моя соседка по палате - простая сельская женщина Мё-

лек Колташ - охотно читала наизусть прелестные загадки в стихах, отрывки из "Чичек дестана" ("Дестана о желтом цветке") Юнуса Эмре, а также дуа (молитвы) и мистические отрывки из старых поэтов Анатолии.

### МОДЕЛЬ "РАЯ" В ИЗМИРЕ

Ислам ассоциируется не только с постом, самоотречением, но и с радостью ("зевкли"), наслаждением ("кейфли"), легкостью ("колай"), покоем ("рахат"). "Гузель" ("прекрасный, красивый"), кажется, - самое употребительное и универсальное понятие. Это слово - как заклинание, как необходимый фон образа жизни (наподобие американского "о'кей!").

Очень убедительны в лексике общения и слова, означающие противоположные состояния: "рахатсыз" ("беспокойный, неудобный"), "юзюлдюм" ("я печален, грустен"), "сыкынты" ("у меня тоска"), "перишан" ("я в растрепанных чувствах"), "хейеджан" ("я взволнован"). Этих признаний не стыдятся, они вызывают общее сочувствие. Эта инновация в поведении восходит к очень древней дальневосточной культуре уважения к эмоционально-умственному состоянию человека (японцы прикалывают к прическе или одежде таблички в дни медитации или эмоционального расстройства).

Причем эмоций не стесняются ни мужчины, ни юноши, в турецком кино они часто получают пощечины от женщин (ситуация, для наших понятий о мужской чести чреватая драмой), плачут, а в телехитпарадах любовные страдания всегда космически масштабны и нешуточно трагичны. Они как бы и составляют и "цвет", и "вкус" жизни.

В быту огуз нежен и заботлив - и с детьми, и с женой. В торговле и сфере обслуживания он часто заменяет женщину: стегает на виду у прохожих одеяла, печет сладости, дома готовит еду и салаты. Безраздельна его власть на рынке, где он и продавец, и зазывала, и выдает такие вокальные партии, по патетике сравнимые только с оперными, особенно в окончаниях слов "бин" (1000) и "кампанья", что буквально вызывает катарсический разряд и у себя, и у покупателя. Приходит на память японская мудрость: "Старый мужчина соединяет в себе сразу мужскую, женскую и детскую ипостаси", а также миф о двойном женско-мужском тотеме тюрка (бык - луна), от брака которых он появился. Во всяком случае, возникает ощущение взаимодополняемости этих начал, усиливающих в конечном счете именно мужское начало как изначальную ответственность за род, семью. Прекрасное сочетание!

Ведь аскетизм мужского образа на Кавказе в современных условиях жизни часто оборачивается некоей полой структурой, в которой мужские и женские роли давно поменялись местами.

Отсутствие "мужского шовинизма" наблюдается и в положении дедушек, которых тащат на поводке собаки или строптивые внучата. Дедушки делают все закупки на рынке. готовят обеды и не требуют особого почитания к се-

бе, тогда как бабушки привычным царственным жестом подносят руку для поцелуя.

Наиболее бытующее в обращении слово, стоящее в том же ряду, что и слова "зевк" "кейф", "рахатлык", - это "йемек" ("еда"). Все эти термины - позднейшее обретение тюрков в Анатолии в их уже преобладающем "огузском менталитете", отличном от кипчакского, более аскетичного и простого. Понятие "йемек" равнозначно священнодействию, оно возведено Ата-тюрком в государственную программу семейного и национального процветания, в задачу накормить гостей, голодных и нуждающихся. "Софре Юстюнде мёлеклер" ("Скатерть охраняют ангелы"). "Йемек" обязательно подразумевает ситуацию общения. Железные стандартные подносы с разделами для обеда, десерта, и т.д. - это почти символ Турции, они одни и те же для всех без различий - как по качеству еды, так и по социальному контингенту - нет отдельных начальственных столов, как при советской бюрократии. Случаются и большие "йемеки" - общегородские или квартальные, для "сюннет тоя", выезда всем селом или общественной организацией на природу. Еде не предаются ради нее самой и не гурманствуют, а стараются провести все деловито и быстро. Сохраняется как бы сакральный смысл приема пищи. Главное - соблюсти точное время. Для гостей подают то же, что и сами едят каждый день, если не считать уже сугубо европейские "фуршетные" столы с алкоголем для гостей-иностранцев (традиция, завезенная из Германии и Америки). Культ зерна (пшеницы, чечевицы, риса, овса) во всей своей архаике до сих пор сохранился в турецкой кухне. Так, весь Хазиран - начало Нового года по религиозному календарю - здесь едят зерновой суп со всевозможными фруктами.

Перечисленные ментальные особенности укладываются в современную "философию жизни". Кажущееся простодушие и духовная незатейливость - это возвращение к истокам после "идеологических эпох" 20-30-х годов. Впрочем, и тогда не наблюдалось революционной ломки всего быта, общественного и межличностного. Традиционность быта в главных чертах утрачена не была. Даже в торговом и этнически пестром Измире можно заметить махаллеобразный (квартальный) уклад, хотя население города составляет около трех миллионов жителей. Каждый район как бы повторяет в себе образ другого, а в совокупности они создают модель некоего "рая". Этот мотив прослеживается в "кафесах" (клетках для певчих птиц), вывешенных в магазинах и на улице, на фасадах цветочных магазинов; чувствуется он и в композициях из сухих цветов, которые создают соответствующую среду на торжественных мероприятиях, как семейных, так и отождествленных с таковыми, и в венках из искусственных цветов и лент с подписями, в цветах из шелка, бисера... Если сюда прибавить скверы с невиданными, самых причудливых тонов, цветущими деревьями, которые у нас проживают в статусе скромных кустарников, то сходство с раем усиливается. Райскими кажутся и фасады домов из какого-то современного песчаника, белизна кото-

рого также подчеркнута вьющимися цветочными шпалерами, сиреневыми и розовыми.

Мотив "райской клетки" семантически как бы перекликается с образом женщины, в этой модели рая тоже как бы заключенной в золоченую клетку, ибо она далеко не часто работает или служит. Если у мужа есть возможность, то даже в интеллигентных семьях жены скорее всего "капалы", т.е. "закрыты", а это означает известные ограничения не только в одежде, но и в образе жизни. Она закрыта платьем типа "сари" нежных расцветок с соответствующим пальто или плащом, волосы ее спрятаны, но, как ни странно, юное лицо становится еще более юным в ореоле собственного совершенства и свежести, которые, вместо ухищрений прически или косметики, выгодно оттеняет ткань "эртю" (платка). Такая женщина не отходит далеко от дому одна, она и ее скромность полностью защищены, что доставляет ей немалые выгоды. Муж тоже, как и она, делает намаз, избегает порока, доставляет все домой сам, оставляя ей только домашние заботы об убранстве дома, занятия вышиванием, разведением цветов, приготовлением ритуальной еды, и т.д. Сам акт "закрытия", которое добровольно принимают и приехавшие учиться девушки, не означает ни монашества, ни ухода от жизни. Он как бы возвращает женщине утраченное достойное существование и придает ему романтический ореол.

Именно такой женщине посвящены здесь ежеквартальные россыпи золотых и серебряных изделий, расположенных так же часто, как хлебные или овощные развалы.

При всем динамизме большого города и обилии транспорта здесь все-таки чувствуется некоторая "райская" сонливость - это как чисто восточный фантом. Он ощущается и при виде черных кошек, живущих здесь уж очень какой-то самостоятельной от людей жизнью, обычно ночной, обстоятельно изучающих мусорные контейнеры и крыши, свои территории и квадраты. Кошки - мои "измирские сестры" по одиночеству, неизбежному в окружении "другой" ментальности.

Когда по приезде я перечитала описания приморских городов у Александра Грина, то удивилась их точности, угаданности пространства, в котором никогда не жил скромный конторский клерк из крымской провинции. Его Зурбаган и Лисс в точности повторяют Измир, бывшую греческую Смирну. "Блистающий мир" Грина сопоставим с бело-голубым пространством лежащего на серпантинах морской кромки Измира с его собственным внутренним "Зурбаганом" - городом-призраком, городом-мечтой. В его роли выступает Карши Яка (тот берег) - район, где живут богатые, преуспевающие горожане и к которому лучше всего ехать на "вапуре" (пароме). Он прилегает к морю своими казино, портовыми (напоминающими таверны или траттории) кафе для студентов с запахом жареной рыбы и атмосферой приключения.

Здесь же, прямо на воде, расположен Дворец бракосочетания, украшен-

ный мифологическими скульптурами дельфина, согласно мусульманской легенде, спасшего от врагов пророка Юнуса, продержав его в чреве сорок дней, или морских коней-драконов, выносящих на своих гривах из моря неведомых легендарных героев, создающих несколько наивно декоративную мифологию побережья.

Отель "Хилтон", который, как и отель "Амбассадор", не имеет национальной прописки, а скорее служит трансконтинентальным символом города, возвышается надо всем, но отделен от моря одной широкой аллеей, по сторонам которой - могучие и ровные пальмы, книжные развалы и сувениры. Здесь в собственном книжном магазинчике принимал нас самый модный журналист Измира Яшар Аксой, работающий в "Йени Асыр" - газете "Новый век". Угостил крепчайшим чаем в армудах прямо у киоска, подарил книги по истории литературы. Я сидела и размышляла о том, что он тоже осуществил свой "рай на земле" - живет в той же Карши Яке, что и "цвет города", домой добирается вот по этой нереально красивой улице, сначала пешком, а потом на пароме, успешно работает и пишет на самые модные темы культуры, в том числе о религии алеви, обладает каким-то всемирным компьютерным каталогом по тюркологии, носит какую-то щемяще элегантную шляпу и элегантный костюм колониального европейца... Но если ад и рай в душе поэта (или художника) неразделимы, то где же он носит свой ад?

Фантом "сна", какого-то замедленного течения чувствуется здесь и в ритуале приветствия. Оно включает в себя набор стереотипных вопросов и ответов, повторяющихся снова, если кто-то из присутствующих отлучился на время, а также при повторной встрече и при прощании. Это тоже, видимо, имеет какое-то "сверхзначение" для ритуала самой жизни, нуждающейся в постоянном вращении "колеса" при участии всех и каждого. (Вспоминается буддийский храм в Непале, где у его входа установлены огромные медные вращающиеся барабаны, чтобы каждый мог исполнить этот ритуал вращения жизни.)

Идеологема вращающегося круга в Турции наглядно создает образ страны. Вращающийся "донер" (вертел для изготовления мясной духовитой строганины для бутербродов), вращающаяся скалка в руках бабушки, пока внуку делают обряд "обрезания", и, наконец, древний танец дервишей "сема", в котором идею коловращения жизни планеты воплощает каждый танцующий, плавно вращаясь вокруг своей оси и одновременно вместе с другими по замкнутому кругу.

"Сон - главный враг тюрков". Эти слова эпического героя огузов Деде Коркута составляют пафос целого движения в Турции в 30-е годы, в котором "харакет" (движение, динамика) выдвигался как условие успеха национального государственного строительства. В терминологии ататюрковских программ это положение воплотилось в лозунге "Чалышмак" ("Трудиться"). "Чалышмак" - это не демагогическая абстракция, а реальная стратегическая программа вывода страны из положения европейской провинции, подъема

технологии до требуемых стандартов. Потогонные системы наемного труда, существовавшие, в основном, в Германии, а за пределами материка - в Америке, где турки занимают немалый процент трудовых мест, обусловили "трудоголизм" сегодняшней Турции. Даже в дождь здесь моют шампунем тротуары, убирают за каждым прохожим мусор, места общего пользования, стригут газоны, а чай в круглых подносах подается прямо к месту работы. Деятелен и отдых.

Бесконечны праздники дружбы, представления кукол, карнавалы, открытия мемориальных парков и памятников, массовые благотворительные акции, не говоря о главном "пульсе жизни", особенно в Измире, - торговле. Нет ни одного метра, не "окультуренного" торговлей или сферой обслуживания. Все - на вынос, все требует немедленной реализации... Впрочем, это уже, кажется, черта городского или туристического пространства в мире вообще и в новинку только для нас, еще не связавших "пульс" жизни с рынком.

Но вернемся к фантомам "рая" и "сна", которые не покидают нас все это время, несмотря на перебивы современных ритмов. Эти фантомы ощущаются в сохранивших в неизменности уклад средневековья, чисто мужских кварталах, где и продавцы, и обслуга, и старики, созерцающие и беседующие, все поголовно мужчины, и это в центре города. В переулках со стариками-кальянщиками, целыми днями сиднем сидящими в ряд. Это "сидение" как форма созерцания, кажется, тоже имеет какое-то сверхзначение, если вспомнить культуру сидения ("чёк") у тюрков, в т.ч. и балкаро-карачаевцев (собрания "тукум чёки", на которых решались важные родовые дела). Это и просто медитация на личном уровне тех, кто умеет сидеть так значительно и отрешенно, не поворачивая головы, а только поводя глазами...

Современное общество, входя в тупики цивилизации, совершенствует нравственность в новых религиях, сектах, в оккультном ликбезе, меняющемся со скоростью моды, оказывается как раз нравственно не защищенным, лишенным иммунитета к злу, пороку. По существу, представители такого общества лишены культуры, некультурны в смысле устойчивых культурно-нравственных навыков и барьеров. Они, словно атланты, несут на себе груз "двойной морали", как на личностном уровне, так и на уровне государственной лжи - прессы и СМИ вообще. Жизнь же в религии, в ее практических формах дает идеальные модели поведения на каждый день (хадисы, например), перекладывает этот непосильный груз на плечи религиозной, квартальной, деловой, учрежденческой общины, с которой пока еще в живой связи находится государство. Мы уже говорили о "патернализме", который еще не разрушен бюрократией. Модель "Государство, выросшее на плечах ислама" работает и в обратную сторону. "Ислам на плечах государства" - это благотворительность, воспитание и обучение, или деятельность, например, такого института, как "Тюрк дунья", под опекой которого и находилась наша группа по культурному обмену. Его деятельность в

Измире, например, не носит централизованно-бюрократического характера. Хотя формально организация состоит при "валилике" (губернаторстве), она зиждется на доброй воле и инициативе двух-трех человек, состоящих в штате и приводящих каждый раз в движение всю реальную инфраструктуру - депутатов, а также "каймаканов" (районных губернаторов города), заведующих научными и хозяйственными учреждениями, частных благотворителей ("зенгин"), а главное, - целую армию "бравых ребят" - пенсионеров-педагогов, военных, и т.д., которые в Турции рано уходят на пенсию и охотно реализуют себя в неформальной деятельности. Поскольку руководитель организации Фадыл Бей Унал сам является ветераном образования, он располагает широкими возможностями координации и направления "дела". Круг его обязанностей настолько широк и непредсказуем, что, казалось бы, "дело" неминуемо рассыплется, устранись он от него хоть на день. Если мэрия занималась вопросами приема и размещения новых партий тюркоязычных студентов (от чувашей и уйгуров до среднеазиатов), то есть их "социализацией", в том числе устройством в "санпропускник" (языковые курсы), снабжением проездными карточками и жильем, то "Тюрк дунья" - адаптацией, приобщением к "образу жизни", хождением в гости, "на чай", "субботними каникулами" ("татил"), экскурсионными поездками. И еще члены "Тюрк дунья" помогали нам с "медициной", при необходимости - с обследованием (которое стоит здесь довольно дорого), посещали в больнице с участием всего актива - все тех же пенсионеров, болгарских турок, репатрированных из Болгарии, членов "кавказского клуба" ("дернека").

Они же занимались и выпиской из больницы с последующими официальными благодарностями врачам от имени организации и т.д.

Один день руководителя Фадыл Бея вмещал в себя очень много: навестить приехавшего из Киргизии студента с семьей, откорректировать вопрос о питании, выбить деньги на отъезд группы студентов, нам - на покупку словарей и пособий, боснийским детям - на экскурсию в горы (они были вывезены из зоны войны в Боснии, обучались Эрзруме, и их премировали этой поездкой за хорошую учебу). Фадыл Бей превзошел в этот день сам себя, гонял с детьми по поляне на мотоцикле, чокался с ними бутылками "пепси" и без конца фотографировал. "Если это - бюрократизм, - подумалось мне, - то нового типа". И еще я подумала о "сентиментальности" государства, которое может вот так, как живой человек, сочувствовать, плакать и радоваться, не обкатывая свои эмоции казенно-бюрократическими реляциями и указаниями. Когда женщины из организации "Кадын колла" ("Женские руки") устраивают благотворительные базары, выставяя собственные поделки, блюда и сладости, книги, кассеты, детские вещи (совсем как в Америке) или перегораживают шоссе "цветочным шлагбаумом" из перекупленных по дешевке и оптом гвоздик, с целью сбора средств для детей Боснии, - это тоже человеческое лицо Государства.

## МИФОЛОГИЯ ПОБЕРЕЖЬЯ

Эгейское побережье - особая зона не только географическом, климатическом, но и биоэнергетическом отношении. Сказывается плотность ноосферы, осязаемый биологически настрой культурных эпох. Здесь другой отсчет времени, другие ритмы природы. Мы ступали по другой земле, пили другую воду, сновидения из-за потери привычных координат исчезли вообще, и только одна из нас видела "цветные сны" - видимо, благодаря особой проницаемости.

Для меня все это объяснялось близостью "божества моря" - Дениз Танры. Оно, несомненно, жило рядом, приникало в нас звуками, мерцанием, видениями, слоистостью и изменчивостью атмосферы. Впервые я ощутила его материальность. И, наконец, решилась. В тот день ностальгия по дому и близким схватила особенно сильной "железной рукой" и прорыв к морю был вынужденным (на набережной был междугородний автомат). И именно здесь, под неумолчный шум автомобильной трассы и рокот моря, под очень патетической и наивной скульптурой с морскими богатырями на морских конях-драконах, состоялся сеанс связи с родными, а значит, со всем миром. Это было как благодать, как благословение жить дальше.

Вторая встреча с морем, не из окна автомобиля или автобуса, а на уровне обряда, произошла в день Хедр-Ильяса. Этот странный языческий обряд, очень популярный в Измире, посвящен одновременно двум пророкам, - охраняющему путников на земле - Хизру - и покровителю путников на море - Ильясу. Измирцы ощущают море на чувственном уровне, судя по фразеологизмам: "сегодня есть море" ("дениз вар") или "море схватило" ("дениз тутту").

Обряд Хедр-Ильяс исполнялся в том году четвертого мая. Испрашивая у Танры Моря блага, выкладывают пиктограммы из камешков с изображением того, что просишь, - дом с садом, сердце, когда просят любви, ребенка... и всякие нехитрые символы домашнего благополучия. В этот день здесь на берегу особенно много влюбленных, пришедших к восходу солнца. Морскую воду добавляют во всякие "зелья". Послания же Танре в виде записок бросают прямо в море.

По странному совпадению, после того, как я бросила свои, из моря к самой дамбе выплыла большеглазая медуза (по-турецки "дениз ана" - "мать моря") и уставилась понимающим взглядом, как бы в знак того, что Танра принял послание...

В Измире темнеют и вьются волосы, чернеют кошки. Да и волосы вьются скорее не от геля, а от морского воздуха, и прически дервишей у юношей и девушек, вместе со спортивной одеждой - бесцветными футболками, наподобие хитонов, - делают их похожими на каких-то "жителей моря", напоминая об Атлантиде, которая затонула когда-то в водах Средиземного моря. Этим "морским стилем", наверное, объясняется почти полное отсутст-

вие "пиджачной цивилизации" в этом регионе.

\* \* \*

Больница мэрии была на окраине, и окна палаты выходили на какой-то пустырь так, что изоляция от городского шума, вместе с пятикратным азаном, раздававшимся от минарета небольшой джами, составляли единственный фон, который властвовал на этом пространстве все десять дней. Медсестры ("хэмшири") начинали делать инъекции с пяти часов, и я проснулась, как от какого-то внутреннего толчка, очень рано. Последняя звезда ночного неба еще висела над минаретом, словно остановившись, чтобы приоткрыть границу миров дня и ночи, саму тайну и смысл этого перехода. Я вспомнила о свете Тейри, который, по религии тенгрианства, виден только на рассвете и в сумерках, в том числе и по мифологии карачаевцев и балкарцев.

Азан сегодня особенно яростно рвался к небу, как прорыв к невозможному, как вздох пустытника, утолившего жажду... Как плач по только что умершему на рассвете. Как отдавание души Богу, "как картина, которую выдуваем на саксофоне", по словам одного знаменитого художника. Удивительно то, что он всегда другой, то ли от вариантов кассетного воспроизводства, то ли от разнообразия сольного исполнения. Есть целая школа азана, тонкости которой нам неведомы, но он всегда идет из сердца прямо к небу, а потому космичен. Армстронг, американский астронавт, первым побывавший на Луне, по его признанию, услышал в космосе "музыку сфер", а потом, узнав ее в азане, перешел в мусульманство. Такое же побуждение, видимо, испытал и Ив Кусто в глубинных сферах океана, перейдя в ту же границу миров, когда принял мусульманство, и французский философ культуры Роже Гародий, признавший в сопротивлении алжирцев борьбу за достоинство жизни.

Ислам - это и поэзия, и эстетика тюрков, и их повседневность. В современной Турции делят не землю, а небо. Ее азан - о лучшем будущем человечества.

## ПАНЯЗЫКОВОСТЬ КАК КАТЕГОРИЯ КАРАЧАЕВО- БАЛКАРСКОЙ ЭТИКИ

---

Заданность языковой идеи для тюрка отмечают все, вопреки существующей в научном обороте идее о заимствовании варварами-тюрками традиций арabo-иранской классической поэзии. "Стены эпоса", возведенные по всему периметру тюркских народов древности и средних веков, свидетельствуют о непрерывности исторической памяти.

"Запоминание истории" зиждется на богатой импровизаторской стихослагательной традиции, как бы одновременной с самим историческим событием и равной ему. Этим же источником живет и современная историческая проза - среднеазиатских прозаиков Тимура Пулатова в его романах-параболах "Черепаша Тарази", "Плавающая Евразия" и других, Тимура Зульфикарова "Юность Нареддина", "Вокзал" ногайца Исы Капаева и, наконец, казахская традиционно историческая проза - трилогия Ильяса Эсенбердина "Кочевники", романы Ануара Адимжанова, Я.Ильясова.

Подпочва глубинного исторического знания помогает этим авторам концептуально и естественно сопрягать времена. Причем "тюркское", начиная с древности, несмотря на взаимосвязанность территорий и исторических актов, представляло осознанную оппозицию "персидскому". Мы уже говорили о полярной разведенности понятий добра и зла в иранской мифологии, в отличие от тюркской. Несходство дорелигиозных верований - зороастризма у персов, и тяготение к упорядочиванию языческих верований в единый комплекс монотеологии - у тюрков.

"Взлеты и паденья" иранского духа, преждевременная разработанность эстетических и этических категорий (рефлексии), распространенность фарси в мире средневековой культуры Среднего и Ближнего Востока, способствовали монополизации им всего поэтического пространства вообще. Господство аруза (ритма стиха), жанров "дивана" и "месневи" продлилось до эпохи сельджуков и далее - Османской империи. Основоположник тюркской религиозно-философской поэзии Джелаладдин Руми (Мевлана) писал свои месневи на фарси и высказывался о том, что иранцы - творцы, а тюрки - разорители культуры.

В Знаменитой триаде иранской "Авесты" - "мысль-слово-дело" у тюрков нет этой строгой последовательности - мысль, оформляясь в подсознании, (Трубецкой) следовала за практикой, не декларируясь в Слове.

Символика и мистика персов пронизывает собой тюркский эпос - Низами, Навои, Руми, и возвращение к тюркскому в языке и философии начинается

одновременно, уже после эпохи завоеваний и государственного строительства - анатолийских поэтов XI-XIII-го веков поэзии последователей ордена Мевлеви и Бекташи, Ахмеда Ясави, Юнуса Эмре.

Разведение по типологии тюркской и персидской культур внутри азиатско-восточного мира аналогично разведению внутри европейского мира полюсов эллинского и "варварского", романо-германского.

Оппозиция "кочевая-феодалная" культура, фиксируемая как в научном, так и в поэтическом обиходе - тоже относится к этому же ряду. Встреча двух миров на разных ступенях культуры, торжество деяния и "воли" в историческом смысле и поражение завоевателей в культурном смысле, первооткрытие пространства и вместе с ним культуры - в этом жестокая диалектика истории.

Чувство завоевателя - кочевника или конкистадора - движимых некоей тотальной идеей, неизбежно расширяется до осознания вселенской взаимосвязанности мира.

Как огромно расстояние между "младописьменными" тюркскими литературными, ведущими свое летоисчисление от октября 1917-го, согласно литературной теории советского периода, и неолитической поэзией тюрков, их эпитафическими эпосами, шумеро-вавилонскими силлабариями.

Первые из них относятся к IV веку до н.э., а последние (только в пределах одного жанра) - к VI веку н.э. (орхоно-енисейский "санскрит"). До появления осязаемого слова, письменного, буквы для которого были заимствованы тюрками у финикийцев, существовала в тумане веков скрытая подпочва "макропоэзии", впрочем, хронологизированной, только под другими определениями: мифы, геометрия, астрономия, геология, физика, пословицы, неосязаемые слова-понятия и имена.

Первый философ тюрков Аль Фараби сам по себе - "узел поэзии, философии и математики". Ближе нам во времени философ-лингвист Гумбольдт, отличавший эту грань перехода культуры в цивилизацию во всех своих трудах. А еще ближе - не только по времени, но и по территории - адыгейский священник Нотаук Шеретлук, в припадке пророческого безумия сжегший им же придуманный алфавит, дабы не "делать неугодное аллаху дело, заключив божественный, данный аллахом язык в темнице буквенных обозначений" и не ускорять прогресс для всех, кто может его извращать. Устные локальные диалекты, возникавшие в свободном дописьменном развитии языка. - тому подтверждение. Приводимый в работах Б. Бгажнокова наезднический тайный язык адыгов, охотничьи языки некоторых народов Кавказа, тайный язык (жазил) балкарцев и карачаевцев, приводимые в работах Леонтьева бесовский язык грузин, кубачинский язык союза неженатых, осетинский девичий, шерстобитов в Белоруссии, таежный диалект в "Ягодных местах" Е.Евтушенко и так далее.

Изначальная установка на демиургическую роль языка, организующую и упорядочивающую хаос, отношение к слову как к мифу - не результат художественной эволюции, это - константа тюркского языкового сознания, существовавшая еще задолго до зарождения литературы, совпадавшая с осознанием

мифа как слова в современной метапоэзии, когда стих признается в том, что он стих, и смысл стиха или поэмы проступает в форме.

С этим же порождающим началом слова связана и особая одухотворенность карачаевцев и балкарцев в восприятии пространства, в антропоцентрическом присвоении, где человек и части его тела, выступает собственным ориентиром (Т. Цивьян).

Именно у народа златоуста может быть так развито чувство меры в слове, требование к его содержательности, одухотворяющему его и придающему свежесть. Категория свежести меру этическую и эстетическую. "Одно слово молви, а десять не тронь. Негожее слово, что мерзкая вонь" или "А слово глупца, что безводье пустынь, Бесплодно, хоть море в него опрокинь".

Вспомним здесь пастернаковское: "И, как пчелы в улье опустелом, Дурно пахнут мертвые слова". Это произнесено уже на пике литературной формы, но Николай Гумилев, другой его собрат по русской поэзии, запечатлел в словах тотемическое сознание: "Солнце останавливали словом, Словом разрушали города".

По известному, наиболее цитируемому предположению Льва Гумилева, карачаевцы и балкарцы, наряду с чувашами, сохранили наиболее древний (еще до тюрков Ашина) и чистый диалект древнетюркского языка. Я могу лишь добавить, что в турецком издании истории гектюрков, в словарном приложении гектюркские слова совпадают во многом с современным карачаево-балкарским по главному разделительному признаку - употреблению согласных: "к" вместо "г", пласту главных терминов родства и некоторых главных понятий. По сравнительному же 12-языковому словарю тюркских народностей, языковой транзит нашего языка идет далее так: уйгуры, мещеряки, киргизы (но не казахи), узбеки, башкиры (но не татары), алтайцы, и далее известное: диалекты куманского половецкого языка - кумыки, караимы. Что же касается йокающей группы татар, ногайцев и гагаузов - это древнейшая стадия, оказывается, предшествовала в нашем языке теперешнему его кипчакскому оформлению, и была ближе, вместе с лексикой, диалекту, запечатленному в "Кодекс Куманикус" (XIII в.), а также в недавно опубликованном памятнике хазарского диалекта тюрков "Карча". Можно спорить, как всегда это случается вокруг фактов эвристического характера, но ведь не может один человек придумать ради сенсации целый язык - таланта не хватит. Многие формы и лексические единицы, вместе с понятиями, которыми мы пользовались в средневековье, ныне утеряны нами, но дошли и сохранились в современном турецком языке.

Менялся антропологический тип карачаевца и балкарца, но оставались слова-Геродоты, по которым он может идентифицировать себя с историей конфессий и этнополитических устройств. Имена мусульманских пророков (первое письменное свидетельство об этническом образовании и владении территорией - тоже на арабском языке, 1070 г.), календарные названия, связанные с именами христианских апостолов, рунические надписи времен вторичного язычества, материальная культура - одежду, надгробья, орнамент, цвет. обра-

довые и эзотерические тексты. Стремительная утрата общетюркской понятийной лексики шла благодаря 70-летнему новоязу, гослексике, отменявшей традиционную, "устаревшую", как она именовалась после отмены арабицы и латиницы. Наши толковые словари, как им и положено, отражают этот процесс, и мы, достаточно оголившись, вновь оказались перед проблемой культурного наращивания, языкового строительства, хотя бы для современных коммуникативных нужд (радио, телевидение, журналистика). Что касается поэзии, то она, как наиболее традиционное звено словесного искусства, в противовес техническим, цивилизационным видам вербальной информации может явить миру, несоизмеримую с масштабом распространения языка и земли, значительную поэтическую антологию Слова о Слове. Впрочем, поэзия больших мастеров карачаево-балкарской поэзии - это развернутое и единое высказывание о родном языке. Даже, и особенно в годы испытаний, равных апокалипсису, т.е. потери земли и надежд. Об этом циклы и поэмы времен выселения балкарцев и карачаевцев. Это - поэзия Кайсына Кулиева, Кязима Мечиева, так и назвавшего свой единственный сборник - "Мое слово". "Каждый камень гор для поэта - стих, // Каждый выступ - строка. // Много песен сокрыто в горах крутых, // И поэмой течет река" (Кайсын Кулиев).

Нет необходимости в дальнейшем цитировании, это только разложение на кубики целостного дома-бытия, который весь - торжество Слова, равного в реальности Жизни. Обожествление Любви у Суфиев и обожествление буквы, как одной из субстанций Разума, в хуруфизме, сочетаются вместе в поэтическом слове.

В горской поэзии это осознавалось как Высший Разум, давший все ценности Бытия, поименовав их, и как естественная сфера существования слов и людей. Ощущение языка поэтического "в материале" - "шелковая книга" ("Гошаях-бийче", "кожаная", "деревянная", "каменная") - родовые обозначения лирики Кулиева- ставшие жанровыми обозначениями. Таковы жанры поэм Танзили Зумакуловой, сами себя объясняющие в тех же поэмах "Поэма - это дом с четырьмя углами" в "Антивоенной поэме", "Мольба" и другие.

Как бы богоданный Логос (слово) тюрков, у которых филогенез, то есть биологическое оформление в универсуме бытия, шел наравне с онтогенезом (самопознанием, то есть языковым мировидением, как и у всех народов в их до-до-логическом, до-этическом, словом, в до-историческом существовании). По гипотезам ученых (в частности, Н.Алимбекова) он был как бы спущен сверху, в значительной степени уже обработанным, вместе с системой письма и грамматики, синтаксиса, с эвфоническим благозвучием, то есть сингармонизмом смысловых и звуковых созвучий. А вместе с этим и этики Слова.

Ибо слово у тюрков - одушевленная и принципиально ценностная категория, равная в его аксиологической (ценностной) системе другим реальностям бытия. Оно не только средство языковой коммуникации, но и цель, поскольку реально формирует это Бытие, хотя и не предшествует ему, по Библии ("в начале было Слово") и не запаздывает, в виде экстралингвистических знаковых систем (свирельный язык, жестовый язык, узелковое письмо и другие).

Отсюда - особый антропоморфизм тюркской речи (пословиц, поговорок, смеховых форм, топонимов, поверий и т.д.) Отсюда - полифункциональность Слова, вера в его воздействие и шепетильность в "мере" его применения, сюда входит образная самооценка слова. От поэтических дестанов до причетов, частушек и речевых идиом. "История, ставшая языком - или язык, ставший историей" - для нас важнее, в данном случае первая сторона этой дихотомии. "Слова-Геродоты" хранят этногенетические тайны того или иного народа, его "древнейшую анкету" и, вместе с тем, тайну его творения, самые первые, а, значит, верные связи слов с понятиями антикаузальные, сегодня семантические узлы, которые они обозначают. Идентификация, ретрансляция старых скифских текстов через тюркские и древнегреческие доказывает генеалогическую правопреемственность языка "царских скифов" и древнетюркского языка. "Именно язык "царских скифов" был этапным языком алтайской общности....Из пятисот слов 395 (73%) начинаются на скифские словообразовательные модули"<sup>89</sup>. Отсюда - такое обилие омонимов: ат (конь), ата (отец), ат- (брось), ай (луна), слово, аякъ (чаша, нога), кёл (душа, водоём), кез (глаз), кёзлеу (родник), фиксирующие таинственную внелогическую каузальность первобытного мышления.

Таким образом, омонимы в тюркских языках - проблема будущей лингвистики - то есть "понимающей", герменевтически- культурологической. Вместе с категориями поэтики (аллитерация) и звуковой инерцией - предопределяющей также и смысл. Сородственность мифа, заключенного в слове, сохранившем звучание с "душой" понятия, с поэзией - это проблема и чисто литературная, объясняющая опережающее развитие поэзии у балкарцев и карачаевцев, по сравнению с другими видами искусства, науки, экономики.

В балкаро-карачаевской метапоэзии посвящения Языку, Речи, Слову, или целым жанрам, открывают книги таких мастеров, как самый большой карачаевский поэт Нового времени Исмаил Семенов - автор песни "Минги-Тау" и поэмы "Акътамакъ", назвавший язык нашим "екюлем", что переводится как "защитник", "оправдатель"; балкарский поэт Ибрагим Бабаев, автор "Балкарской баллады", в которой поэтическое слово трактуется как прорыв к невозможному; Али Байзулаев и, конечно, один из первых ее мастеров - Магомет Мокаев, а также только вступающие на поэтическое поприще. И всегда за этим - толща традиционной этики Слова, и состязание с мастерами, прорыв к невозможному. Заметным событием в плане метафизики Слова явилась книга стихов "Чарс" поэта Мухтара Табаксоева. Его поэтическое слово - в рамках подчеркнуто традиционного стиха и лексики - очень уплотненно разрабатывает новые смыслы поэзии, уроки новой истории.

На этом бы и хотелось закончить размышление о панязыковости наряду со "знанием", "разумом" - как суперкатегориях балкарской этики.

## ВРЕМЯ И ПРОСТРАНСТВО ГОШАЯХ-БИЙЧЕ...

На балкарской сцене после долгого мертвого сезона идет спектакль Арту-

тай А.Теппева. На кабардинской после исторических драм, связанных маркой средневековья "Дамалей", "Орел и орлица", "Каншобий и Гошагаг" - снова вспять к золотому веку. С перерывом в несколько лет вышли книги К.Дзамихова и Ю.Асанова, посвященные исследованию средневековья. "Плач княгини Гошях" Ю.Асанова - историческое исследование, где на сей раз бессмертная история любви извлечена на свет этнографом из архива. В воздухе снова запахло средневековьем... Время феодализма с его противоречиями, время наивысших вибраций как исторического хода вещей, так и проявления и самопознания личности.

Время, по универсальному определению Б.Эйхенбаума, - "сюжетоспособное" и для битв, и для любви. Не случайно у каждого народа или группы народов, объединенных землей, появились в это время шекспировские сюжеты, дастаны, народные романы и сказания о любви. Средневековье время души, ее алхимических превращений, сопутствующих Новому времени, с его географическими и технологическими открытиями. В пределах эры нынешнего человека кроманьонца, который не менялся как вид, на протяжении вот уже последних сорока тысячелетий, убыль физических и душевных возможностей человека после века жизни Гошях слишком значительна... Потому-то не меркнет для нас этот пример двух влюбленных. Средневековье притягательно для всех, кто сейчас к нему обращен, наиболее полным и завершенным в себе осуществлением Человека. Слово дальнейшее развитие будет движением вспять, к уже недостижимому. В магическом кристалле плача Гошях время так и застыло на высшей ноте, словно все, что принесет потом линейное время, передел земель, общественного устройства не принесет ничего нового.

### **Время песни**

Желанием в какой-то мере отработать упрек Юрия Асанова о долге ученых перед этой поэмой и заодно расширить свою реплику в газете об истории "живее нынешней", вызваны эти размышления. Тем более, что автор вышедшего исследования сразу как бы и обозначил желаемый уровень, из дотошно сотканной паучьей сети факта, расконсервировав сам дух Времени, само время и пространство песни. Собрав банк данных, он воссоздал компьютерный портрет Гошях-бийче, при сверке с которым фольклорные, в легендах, варианты заметно уродуют вечно юное лицо красавицы, и на нем вдруг начинают проступать черты Пиковой дамы. Так, она должна будет выйти замуж за старого Эльбуздуку, будучи сама в девяностолетнем возрасте. А неточность свидетельства доминиканца-миссионера Ламберти понуждает дочь кабардинского князя Алегуку Шеганукова выйти замуж за грузинского царя в восемь лет. Да, наш архивариус убийственно точен. Почти каждая, только что выстроенная гипотеза, у Асанова заканчивается словами: Если бы не одна любопытная деталь... Автор все время самоустраняется, давая слово позициям, выстроенным в умелой инсценировке логических версий. Роли здесь исполняют: Талпа, Хан-Гирей, Вамберг, Л.Лавров, З.Налоев, воевода Волынский, послы Ф.Елчин и П.Захарьев.

Сам жанр Ю.Асанова, видимо, - своеобразная реакция на возникший в нашей среде жанр научной фантастики, обращенной в прошлое и занявшей почетное место в национальном самосознании, в котором сензитивы от науки свободно оперируют тысячелетиями, ища нам знатную родню сугубо среди "сыновей Леопарда", то бишь этрусков, осевших в Приднепровье (русы), или хеттов, или шумеров, письменные таблички которых еще только ждут ключ к расшифровке. Так же бесстрастен автор, приводя отчеты и отписки с описанием посольских проказ, угощений и даров, требуемых с варварской простотой ("Ногайские дела", "Русско-кабардинские отношения") и так далее, из которых получился бы средневековый вестерн. Этот зазор между текстом документа, текстом автора и текстом самой песни создает особый контрапункт, придающий исследованию занимательность и историческую иронию. Исторический комментарий вносит ту пестроту реального времени, ту пушкинскую "воду и пространство", которые дополнительно беллетризуют сюжет песни и легенды: "Четыре аршина сукна краснова да восемь киндяков", подаренных Федотом Ельчиным Эльбуздуку и Каншау, - и Гошаях, которая все золото мира обещает служанке Карачач, за один взгляд на Каншау. Так же второстепенны ратные и дипломатические подвиги Каншау, - важны только хроника и подробности Любви... С той же неизбежностью, с какой золотой век поэзии сменился серебряным, по общепринятой в теории терминологии, в масштабах нашей поэзии серебряный век начался с Песни о Гошаях. Потому, что пришло время чисто любовного сюжета, свободного от других примесей... Здесь случилась Любовь как событие исторического значения. Человек в Песне о Гошаях равен не социуму, не идее деспотической и родовой власти, как у Шекспира, или идее рыцарского долга, как во времена Зигфрида и Кримхильды. Он здесь равен самому себе, не ведая о религии и других надстроенных вещах, обязывающе прямых, кроме судьбы. И потому так крупен и свободен в своей радости и страдании. После Нартов, пожалуй, это самый известный сюжет для северокавказского мира.

В чем же секрет такого художественного облучения этой, почти камерной, почти житейской любовной истории? На наш взгляд, в ее новизне. Новому времени нужен был свой негероический любовный сюжет и новые герои с новой манерой чувствовать. Песня отвечала устремлениям людей. Словно камень, расколотый стенаниями и слезами Гошаях, само время как будто раскололось здесь надвое. Словно будущая несвобода Человека, с его регламентациями, действующими и поныне, усиливает мощное и ровное течение эпических переживаний, доводя их до экстаза, до крика, до Плача. Как-то сразу снижается эпос и на смену ему приходит баллада, романсеро - это в Европе, а у нас заменяющая все эти жанры лиро-эпическая песня. "Беспроволочный телеграф искусства" (Гарсия Лорка), срабатывает и в общем, и в деталях. Куртуазная галантность, чувственность, барочность предметной среды и этикета... Начинающееся разрушение эпической цельности и в характере Зла-Добра. Соперница-отравительница - явно персонаж бытовой мифологии. Сам способ злодейства и сама неведомая болезнь порча, в отличие от просто ви-

димого несчастья ушербны. Словно расплата за первородный грех Адама и Евы (мифологема библейской или коранической грязи). Неестественность зла своей иррациональностью и строит сюжет, превращая разлуку героев в повторяющиеся, за гранью возможного, мученичества, а героев в страстотерпцев.

Трагическая вина героев - в их красоте, избранности и предназначенности друг другу. Комплекс качеств, всегда любовно идеализируемый народом. Здесь, пожалуй, в отличие от эпических образов, красота героев выходит на передний план, в гармонии с эпическими добродетелями. И впервые в горской поэзии прекрасен Мужчина, как ранее в эллинском или библейском смысле. Его красота не омрачена авантюрно-приключенческими примесями, неизбежными у Казановы или Гаруна Аль Рашида он добродетелен в своей верности Гошаях, любви к дочерям, которую ставит выше всего. Он пьет чашу с ядом из рук мстящей за пренебрежение женщины, зная ее намерения, чтобы не показаться трусливым и произносая проклятья судьбе. Но главное структурирующее начало в нем - красота. Высота стопы и тонкость талии, обозначающие почти барочную эстетизацию - подробность, взрывающая идеал Рачикау и Бадыноко. Так же, как и статность Гошаях, чернота и длина ее волос, служащие здесь аналогом мифологической ворожбы, любовного притяжения (Мои волосы, сгубившие сыновей Бекмурзы)... Вспомним жест Гошаях, прикрывшей свою люминисцирующую красоту дождем черных волос, для горского человека означающий святость и неведение греха, для европейского скорее чувственный. Но как сразу преодолено этим жестом огромное расстояние разными по сути культурами. В этом жесте - ответ трагедии, дихотомия дня и ночи, света и мрака, родственная андалузским канте хондо по своей символической значимости.

Если предположить о совпадениях, то, при всей разности традиций, символическая нагрузка мира вещей Гошаях: черные сафьяновые чуваки, платье из канифаса, железная палка странницы - это тоже из предметного мира, символизирующего скорбь Прекрасной Дамы средневековья... Впрочем, совпадает и атрибутика любви: "Сталью ножниц кромсаю одежды. А бывало, На седлах Каншаубия спала (адыгский вариант песни), один кусали кусок, кутались в одну рубаху..." Так, значит, ничего не изменилось между влюбленными всех времен (Нет мудрецов умней влюбленных)? Та же манера чувствовать, и убыль коснулась лишь силы чувств (в детстве мне рассказывали об одной из моих прабабок, которая красиво ездил в дамском седле на лошади и чуть было не застрелилась из ружья от ревности...) Есть даже дуэнья (служанка Карачач) единственная наперсница Гошаях в ее горе, в ее противостоянии черни, которая для нее все, кто против любви, - рыжеволосые сестры-разлучницы, родные, не пускающие ее в путь вслед за Каншаубием, бывшие поклонники, ныне равнодушные... Какова, однако, властность и почти нарциссизм, самолюбование в момент самого высшего отчаяния?!.. "Мое белое, как стекло, тело, мои волосы, нечесанные и немые, ставшие от горя убежищем для паразитов, дом, где веселились карачаевцы (не прообраз ли салона?), ставший стойлом для ослов и собак".

Характерно, что в Плаче акцентированы физические свойства нелюбви: старый муж Эльбуздук с поврежденным крестцом, жених со свиным рылом и маленькая женщина на чужбине, женившая на себе Каншаубия, которая не может дотянуться до сундука - экзистенции зла, которые бережно донес в фольклорной памяти народ. Дионисийское, бесструктурное начало Хаоса здесь женское, что вполне соответствует фольклорному раскладу фурии, эриннии, мстительницы, куртха (балк.) Впрочем, чрезмерность чувств - тоже в фольклоре всегда преимущество женщин. Экстатическая вибрация плакальщиц допускала такой широкий диапазон и чем та была одареннее, тем дальше отходила от традиции. Здесь же авторский талант Гошаях подтвержден и текстом песни, где Гошаях еще в детстве заставила плакать свою будущую свекровь, сочинив плач по родственнику.

В Плаче по Каншаубие она успела рассказать всю жизнь, превращение девочки, а потом покорной жены, ждущей мужа, в жаждущую мести, заливающую потоком крови все пространство их любви, а своими проклятиями раздвигающую горы, сковавшие скорбящую душу человека. Петрарка и Гошаях едины в своем высокомерии перед судьбой, в несогласии с роком и обращении к камню (опять об эстетической коммуникабельности Средневековья). "То слог мой хилый силой неумной И совершенством наделило б время. И камень бы дробился и рыдал". (Ф.Петрарка)

В оплакивании Лауры тоже нет элегичности, присущей классике жанра.

В Плаче Гошаях сдвигается линейное время ее жизни, она предстает в трагических озарениях, скачкообразно. Песня сама творит и свое пространство, связанное, по прихоти автора, с событиями и блестяще документированными Ю.Асановым. Гошаях (по одной из версий являющаяся сама автором песни) счастливо избегает канонической формульности плача, зачинов, параллелей с природой в каждой строфе, которые, с точки зрения лирики неизбежно размагничивают эмоцию, в том числе и в Плаче Ярославны, которая считается эталоном жанра. Здесь же плач, предназначенный не для слушания, а для прямого сопереживания, он сам творит свой жанр.

### **Пространство песни**

Представленные в исследовании Ю.Асанова жанровые и этнические варианты позволяют сделать некоторые обобщения. Каждый этнос, видоизменяя событийную канву, имена героев, выделял в этом сюжете наиболее значимое для его художественной обработки. У адыгов у западных, по ту сторону Кубани и кабардинцев это, несомненно, любовные перипетии, усиленно центрирующие женское начало. Достоверность исторической канвы, социальный расклад тоже несколько смещены в угоду психологической доминанте. Каншаубий запечатлен тфокотлем, крестьянином князя, что усиливает социальную сторону любовного треугольника между Гошаях, Каншау, княгиней. Но образ Гошаях, ее свободное начало и женская суть очень обогащены адыгским этнографическим материалом, реалиями отношений и переживаний. Карачаево-балкарский вариант существенно, видимо, по праву прямого отно-

шения к местности и событиям, прописывает мужскую линию истории баксанских карачаевцев князей Крымшамхаловых. Роду, который своими деяниями обозначил фазу пассионарной (по выражению Льва Гумилева) активности карачаевского этноса. Фаза, с которой связана история воинских и дипломатических дел четырех братьев. Недаром они все отслезены в архиве и сохранены в народном материале в памятниках природных и рукотворных: склеп (кешене) старшего брата Камгута, мавзолеев в Картжурте, памятник на Бийчесын, ручей на Верхней Кубани, и тот самый камень в Эль Джурту, полотняный мост, перерезанный мечом Каншаубия, его золотое седло и так далее, память о которых сохранили в Баксанском ущелье- средоточии событий. Разрастание сюжета в виде новых подробностей жизни героев (уже после гибели Каншаубия, и после другого замужества - с Эльбуздуком) следует на восток, как бы корреспондируя с перемещениями этноса. Вплоть до последнего пристанища Гошаях в Большом Карачае и далее, до экзотической Шемахи, Персии, о чем свидетельствуют данные некоторых путешественников по Кавказу, слышавших эту песню в Дагестане. Примечательно, что если в Баксанском ущелье возвеличивается Камгутбий, герой-заступник, встающий из склепа и сражающийся своим мечом в моменты опасности для народа, то в Карачае история песни пополнилась версиями о поэтессе Гошаях-бийче (работы Н.Кагиевой), поэтическом наследии и знаменитых тетрадах Гошаях. Обнаруживший эту связь этнополитической истории с сюжетопорождающей, топонимообразующей и художественной энергией народов, населяющих наш ареал, Ю.Асанов полон замыслов.

### **”ПОДРАЖАНИЕ КОРАНУ” В СИСТЕМЕ ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫХ ВЗГЛЯДОВ А.С. ПУШКИНА**

”Подражание” как понятие восходит к аристотелевскому ”мимесису” и определяется в его ”Поэтике” как сущностное понятие, лежащее в природе искусства вообще. В пушкинском же смысле оно имеет свою историю. Вначале оно как бы реализует ”излишки” воображения, как логический росчерк лицейской музы или как поэтические ”шалости” пера ”в альбом”, и существует как бы в роле поэтической игры. Но сразу же обнаруживает в своей кажущейся легкости то, что сейчас принято объяснять ”германетическим” даром ”вчувствования”, даром постижения ”иной” культуры. У Пушкина же это - универсальное для его поэтического дара вчувствование в ”другое” бытие - народа ли, отдельного ли человека, мир ”скупца” или ”гения”.

В ”Подражаниях французскому”, ”...португальскому”, ”...итальянскому”, ”...арабскому” легкость пера - кажущаяся, романтическая атрибутика содержит не только ”объектные” характеристики, но и субъектные. Она подтверждена знаковой плотностью, точным отбором символов, отсутствием усредненной приближительности и квазиэкзотики. Так, в ”Подражании арабскому” - абсолютно точное знание относительно некоторых суфийских символов ”вина”, ”мальчиков” и реалий жизни халифата. Видимо, эти требования соответ-

ствовавали началу 19-го века, времени распространения идей западного социологизма и французского романтизма, от которых Пушкин воспринял "раскрепощенное" культурное сознание, о чем свидетельствует его суждение о народности в литературе: "Есть образ мыслей и чувствований, есть тьма обычаев, поверий и привычек, принадлежащих исключительно какому-нибудь народу. Климат, образ правления, вера дают каждому народу свою физиономию, которая более или менее отражается в зеркале поэзии"<sup>90</sup>.

В пафосе всемирности, данном гениям начала прошлого века, величайшие движения народов к свободе и творчеству в философских идеалистических системах, симфониях Бетховена и в первую очередь - романтических восточных поэмах Шиллера, Байрона, Шелли. Это не могло не отразиться прямо на музе Пушкина. Его "гражданство всего мира" - это историческое мировоззрение, основанное на сознании единства человеческой культуры..."<sup>91</sup>

Раскрепощенное культурное сознание романтиков характеризуется "маятниковым" отходом от узко европейской тематики, сферы слов и образов к Востоку. История пушкинского "бегства" к Востоку (пользуясь формулой Гете - "Западно-восточный диван") прослеживается на всем его творчестве периода южной ссылки и ссылки в Михайловское ("южных поэмах").

"Если прекрасно быть сыном России, то еще более прекрасно быть сыном Адама; и если, как это иные думают, является большой заслугой быть понимаемым только в Москве, то может быть еще большая заслуга заставлять думать, плакать и улыбаться повсюду, где дышит человек...". "он выражает всеобщие чувства и влагает их в русские темы, но национальную жизнь он созерцает извне, как все из его мира, глазами художника, свободного от всякого влияния расы"<sup>92</sup>.

Если в период юношеской воодушевленности идеями державного могущества России он воспел победы Петра или генерала Ермолова ("Смирись, Кавказ, идет Ермолов!", или "И в сече, с дерзостным челом, явился пылкий Цицианов...", или "О Котляревский, бич Кавказа!...", то в "Путешествии в Арзрум" нет уже апофеоза войны и колонизации, понимаемой им в свете "державности", и особой, прогрессистской миссии России (поэма "Полтава"). Пушкин с его "европейством" уходит в постнаполеоновские идеи Руссо и аббата Сен-Пьера о "вечном мире" ("Запись спора о вечном мире" - 1821 г.), а в стихотворении "Война" (1823 г.) ода войне сменяется элегическим сомнением ввиду возможного своего участия в новой русско-турецкой Кампании 1828 года.

Разность между его теоретическими суждениями об инациональном и практикой поэтической требует некоторой дистанции во взглядах, понимания "сферической" двух-трех...мерности в подходе к "тайне творчества" гения.

Здесь плоские суждения не применимы, иначе не избежать Пушкину обвинений потомков в "идеосинкразии" русского обывателя по отношению к инородцам, каким он иногда предстает, с его раздражением по поводу "запаха избы, или одежды, или извечной непонятности, или враждебности инородца".

Такие перепрочтения Пушкина уже случались в межнациональной практике, но тут спасает перечитывание Пушкина снова и снова, в широком, так сказать, контексте.

Пушкинский "групповой портрет" кавказских народов, живущих "от Тартупа до Арзрума", представляет, по существу, один из первых научных очерков в полноте исторических и социологических сведений, быта и этнографии, обрядовых институтов - кровной мести, наездничества, аталычества. В него можно теперь, через много лет, снова взглянуть и с удивлением обнаружить черты сходства с оригиналом. А главное, что очень важно в групповом портрете, черты различия, психологические и ментальные. И все это увидено жадным взглядом путника на фоне меняющегося на глазах пейзажа, также "ментально" заряженного. "Бедность" осетин и простодушную приветливость их женщин; "немирность" черкесов, особенно жестоко обездоленных колонизацией; милый и населенный ландшафт Грузии, после опасных отвесов Дарьяльского ущелья; всегдашнюю оппозиционность по отношению к мусульманам - армян, живущих между турками (мальчик с крестом, бегущий навстречу русским солдатам).

В данном случае культурный релятивизм Пушкина тоже был опережающим, для "державного" мышления, носителем которого он как бы являлся.

В годы южной ссылки, а затем ссылки в Михайловское (1821-24 гг.) вылились из-под пера программные для всего творчества лирические шедевры: "Пророк", "Пора, мой друг, пора..." и, наконец, его "Подражания...". В этом культурном "сдвиге" - и эволюция его исторических взглядов, и уход поэтический, вызванный несогласием с унылыми реальностями опальной жизни, ущербным ощущением свободы в метафизическом понимании. Дело даже не в документальных свидетельствах, предлагаемых архивом, письмах 1822-25 гг. брату и друзьям, о планах покинуть Россию "через Константинополь или Дербент". ("Что мне делать теперь в России?" - из письма к Плетневу), не во внешнем расширении географических границ. Экзотическая атрибутика восточных поэм "Бахчисарайский фонтан", "Кавказский пленник", "Египетские ночи", "Руслан и Людмила", неоконченная поэма "Тазит" - это еще не Восток. Восток и Кавказ не сами по себе, а в романтических одеждах предстают в сюжетах его личных бурь и исканий, как бы проецированных из российской действительности в вымышленную, инонациональную.

"Плохая физика, зато какая смелая поэзия!..". Именно этот мотив и внутренняя готовность расширить свой метафизический горизонт, т.е. расширить те самые "покой и волю" ("Пора, мой друг, пора"), с закономерностью привели его к прямому и обстоятельному знакомству с Кораном.

Пушкин пишет в 1824 году: "Просвещение века требует важных предметов размышления для пищи умов... но ученость, политика и философия еще по-русски не изъяснялись"<sup>93</sup>.

Стихотворение "Пророк" занимает центральное место в его философии, возникающей из поэзии Пушкина как целого. Оно божественно воспринимаемой им первопричине творчества. Но для перехода в божественное он, как

лестницу, использует коранический сюжет об откровении и избрании Мухаммеда пророком среди людей.

Единственный ироничный стих, приземляющий пророка ("Толкует хитрый Магомет") был изъят из 6-го "Подражания" Пушкиным, так беспощадно смеющимся в "Гавриилиаде", где ничто не стесняет его "шалостей" в предложении библейского мифа о Сотворении. Духовная вибрация, исходящая от Корана, сокрытая для обычного чтения, глубина "темных" мест, требующая не плоского позитивного знания, а гностического, идущего от внутреннего труда души, не могла тронуть сильного, гениального воображения:

"И он мне грудь рассек мечом,  
И сердце трепетное вынул,  
И уголь, пылающий огнем  
Во грудь отверстую водвинул..."

Арабский ученый Абу Хайям в "Книге услад и развлечений" пишет о принципиальной независимости религиозного познания от философского ("Богопознание есть поражение разума").

"Шестикрылый серафим" явно замещает по прихоти поэта мусульманского ангела коранического сюжета, что подтверждается дальнейшей прямой цитатой из жизнеописания Мухаммеда:

"И внял я неба содроганье  
И горный ангелов полет,  
И гад морских подводный ход,  
И дольней лозы прозябанье".

По существу, это - главное по месту "подражание Корану", хотя еще не включенное в названный цикл. Он как бы нашел в Коране простую и зримую метафору - метаморфозу к "умонепостижаемому". "Тружусь во имя Аллаха" - кратко сообщает он в письме к брату Льву из Михайловского. Импульсом послужила смелая и необычная поэтическая формульность изложения, мифопоэтическая насыщенность текста Корана:

1. Клянусь утренней светозарностью,
2. Клянусь ночью, когда она темнеет"<sup>94</sup>

С клятвы начинаются многие главы Корана:

1. Клянусь утренней зарей и десятью ночами,
2. Клянусь четой и единицей"<sup>95</sup>.
3. Клянусь этой ночью, которая идет"<sup>96</sup>.

Сам Пушкин говорит о странном сем риторическом обороте в Коране: "В других местах Корана Аллах клянется копытами кобылиц, плодами смоковницы, свободою Мекки, добродетелию и пороком, ангелами и человеком, и проч.". Этой формулой потом воспользовался и другой великий поэт в монологе Демона:

”Клянусь я первым днем творенья,  
Клянусь его последним днем,  
Клянусь позором преступленья,  
И вечной правды торжеством...”

Такой ”коранический ряд” диктует и ”смену всех содержательных”. Это - не просто ”смелая поэзия”, - это требует от Пушкина принятия всей системы ”плохой физики” вместе с завораживающей метафорикой стиха, ибо в ней Всеобщий Разум (Бог) уравнивает все созданные им, в процессе творения Субстанции, получившие свои имена от Создателя вместе с их признаками, тоже субстантивированными. Атрибуты Аллаха (Всемогущий, Всеведающий, Милосердный, Щедрый, Знающий) по своей философской (метафизической) нагрузке уравниваются с типологическими определителями отдельных людей, их групп и ”толп” - ”Завернувшийся в одежду”, ”Быстро бегущий”, ”Рассеивающие (широко)”, ”Раздающие”, ”Поклоняющиеся”, - все имена, в обычной речи расщепленные по частному смыслу, в Коране развоплощены в общей идее смысла Бога, идее Божественной Необходимости и Целесообразности. Даже Неверие, нарушающее задуманную Гармонию, подчинено прихоти Создателя и используется Им для вразумления неверующих. Таким образом, это идеальная система - рационалистична во всех своих звеньях. ”Бог научил его (человека) именам”<sup>97</sup>, т.е. дал ему способность концептуального мышления, осознание различия между истинным и ложным<sup>98</sup>. Свободная воля в определенных пределах и ответственность за выбор между истиной и ложью<sup>99</sup>. Бог сотворил человека, как зеркало свое, чтобы оно могло узнать Бога, поставив Человека над всем живым и неживым, и ангелами, лишенными свободы Духа исполнителями его Воли. И тем огромнее его Гнев на неверующих, неосмысливших красоту и Цель созданной им Вселенной.

### 3-е Подражание

1.”Почто кичится человек?  
За то ль, что наг на свет явился,  
Что дышит он недолгий век,  
Что слаб умрет, как родился?

2.За то ль, что бог и умертвит  
И воскресит его по воле?  
Что с неба дни его хранит  
И в радостях, и в горькой доле?

3.За то ль, что дал ему плоды,  
И хлеб, и финик, и оливу,  
Благословив его труды,  
И вертоград, и холм, и ниву?

-----  
И все пред бога притекут.

Обезображенные страхом;  
И нечестивые падут,  
Покрыты пламенем и страхом"<sup>100</sup>.

В этом, самом сущностном, третьем подражании, поэт передает и "букву" Корана - то есть установление Закона ислама (шариата), и дух его (хакикат), свободно парящий в излюбленной им онегинской строфе.

Обращение же к пророку в начале "подражания" - буквально и дословно воспроизводит 80-ю главу Корана "Слепой "Нахмурившийся": "Смутясь, нахмурился пророк, Слепца услышав приближенье..."", и Пушкин своим гениальным чутьем выделил этот момент возможного противостояния Бога и Пророка:

"С небесной книги список дан  
Тебе, пророк, не для строптивых,  
Спокойно возвещай Коран,  
Не понуждая нечестивых!"

Пророчество Коран понимает как лишенное строптивости служение Богу, а поэтов-лжепророков: обсуждает "Не видел ли ты, как они, умоизступленные, скитаются по всем долинам. Исключаются из них те, которые уверовали"<sup>101</sup>. Примирение с этим постулатом Корана поэтически декларирует Пушкин в стихотворении "Пророк" как служение людям в правде и вере.

Черета внутренних "совпадений" продолжается в другом программном его стихотворении, которое при жизни не увидело свет, а теперь признается как формулировка его жизненного и поэтического кредо: "Пора, мой друг, пора...":

"На свете счастья нет, но есть покой и воля.  
Давно завидная мечтается мне доля -  
Давно, усталый раб, замыслил я побег  
В обитель дальнюю трудов и чистых нег".

Здесь особенно явственны границы "счастливого" и "несчастливого" сознания Пушкина. Он ищет свою религию, дающую полноту существования. Которая для него возможна в сочетании Покоя и Воли... Утверждая невозможность счастья как такового, он ищет его слагаемые, которые в европейской этике оппозиционны. Бегство Гете, Гердера, а в Новом времени - Ницше, Юнга, Штайнера - всех, сколько-нибудь значительных культурологов - к Востоку, а в поэтической практике Хлебникова, Гумилева, Белого, философов и ученых Соловьева, Трубецкого и Леонтьева - все это стремление европейской и евроазиатской мысли к идейно-эстетическому опыту народов Востока, к восстановлению человеческой культуры, утерянного в европоцентрическом сознании.

Рационалистический век наступил для Востока намного ранее. Это объясняется разностациональностью историко-культурного развития. Нормы этики

здесь существовали еще до монорелигии, какой является ислам. Самосознание человека регулировалось общиной на протяжении долгих веков ее, уже исторического существования, жесточайших условий выживания. В науке это определено как "самодетерминизация", или "саморегуляция варваров". Самый первый дошедший до нас письменный памятник тюрков "Кутадгу билиг" (Благодатное знание) Юсуфа Хас Хачиба из Баласагуни создан в 1069 году. То есть еще до создания империи сельджуков и на переходе от шаманства к исламу.

Оппозиционность категорий Счастья, Могущества, Власти и Покоя здесь преодолена их системностью, сначала разлагающей, а потом соединяющей в некоторую осевую "счастья", отождествляемую автором - просветителем с "благодатным знанием"...Прямая переключка с пушкинской "обителью трудов и чистых нег"... Далее эта категория не разлагается, она подверглась бы атомарному распаду. "Счастье" для тюрка - волевая категория, лишенная фатализма. В отличие от буддизма, отрицавшего божественную единую волю и утверждающего приход к нирване как индивидуальный акт созерцания, и от христианства ("отрекись от себя во имя бога"):

"Расчетливым надо быть, твердым и властным...Всем верь, но надежно себя стереги...".Жестокая этика саморегуляции доисламской общины, соединяющая "высокое" и "низкое", и тут же - огромная привязанность к жизни, ощущаемой как высший дар. Терпение и в то же время чувство собственного достоинства - это этика не противоречила "столпам ислама", и потому органично легла в основу монорелигии. Рационализм народной этики Востока, выверенный на весах существования общности людей, явился и основой того "разумного эгоизма", который утверждает ислам как "прямой путь к богу" (термин ислама). Прямой - значит исключаящий "боковые" альтернативные поиски Пути в мистических учениях гностиков, зороастрийцев, манихеев и т.д.

Принимая "смелую" образность Корана, Пушкин как поэтическое допущение, должен принять его целиком как грандиозное метафизическое построение, ибо в том и гениальность этого "контакта", что он не может остановиться на внешнем, или шутовском подражании. Это - подражание метафизическое, ибо внутреннюю готовность Пушкина мы попытались определить с самого начала.

Для него, измученного рефлексией, столкновением частного и высшего интересов, одиночеством и отчаянием, существование всеобщего разума, приводящего все звенья в разумную гармонию, было необходимо. Об этом спасительном погружении в новую этическую вселенную - и первое "Подражание":

Клянусь четой и нечетой,  
Клянусь мечом и правой битвой,  
Клянусь утренней звездой,  
Клянусь всернею молитвой.

Нет, не покинул я тебя,  
Кого же в День успокоения  
Я ввел, главу его любя  
И скрыл от зоркого гоненья?

Не я ль в день жажды напоил  
Тебя пустынными водами?  
Не я ль язык твой подарил  
Могучей властью над умами?

Мужайся ж, презирай обман,  
Стезью правды бодро следуй,  
Люби сирот и мой Коран  
Дрожащей твари проповедуй”.

Это ”подражание” - самое вольное и самостоятельно пушкинское, только стилизованное клятвами и духом Корана, распространяемому на многие суры (”Утренняя светозарность”, ”Утренняя заря”, ”Денница”, ”Смоковница” и др.) также вольно и подражание ”о, жены чистые пророка”, скорее, стилизующее известную догму о женах...<sup>102</sup>

”Подражание” 4-е - ”С тобою древле, о Всесильный” посвящено снова и снова привлекающему внимание поэта столпу веры, ”связанному” с Единством Бога. В Коране излагается много других ”порочных” версий о ”соправителе”, ”заместителе”, ”детях” Бога (подобно Троице христианства), об ”искуплениях” и ”мессиях”, о лжеписаниях<sup>103</sup>. Бог приводит слова пророка своего Авраама, увещевающего царя, возомнившего себя богом на земле<sup>104</sup>.

#### 4. Подражание

”Могучий состязаться мнил,  
Безумной гордостью обильный;  
Но ты, Господь, его смирил.

-----  
Но смолкла похвальба пророка  
От слова гнева твоего:  
Подъемлю солнце я с востока;  
С заката подними его!”

Мусульманской модели Сотворения Мира, основополагающей в любой религии, посвящено 5-е ”подражание”: ”Земля недвижна; неба своды...”. Эта модель также концентрична, ибо содержит все ”столпы” ислама, устремленные к одному центру.

В пятом ”Подражании”: ”Зажег ты солнце во вселенной, да светит небу и земле”, ”Да притечем и мы ко свету, и да падет с очей туман” - световая символика творения (теория эманации божества) воссоздается Пушкинным как ответ поэта на ”вызов” свыше, требующий особой концентрации духа (суры:

21"Пророк", 24"Сияние", 31"Создатель", 5"Брашно"<sup>105</sup>).

6-е "Подражание" воспроизводит реальную историческую победу арабов - мусульман над язычниками "в долине меккской" из суры Корана "Победа" (аят 24 и далее), где Бог на историческом примере показал могущество своей длани над воюющими верующими и заблуждающимися "многобожниками", отошедшими от битвы и не нашедшими потом воздаяния. Ему, пророку новой веры, объединившей диких пустынников, ересиарху Мухаммеду, поверяет поэт свои вольнолюбивые порывы. Реминисценции с посланием декабристам здесь явны:

"Недаром вы приснились мне  
В бою с обритыми главами,  
С окровавленными мечами,  
Во рвах, на башне, на стене

-----  
Прельстясь добычей боевою,  
Теперь в раскаянье своем  
Рекут: "Возьмите нас с собою";  
Но вы скажите: "не возьмем".

Как стратегическое преимущество арабов всегда признавалась идея небесного воздаяния павшим в правой битве со стороны их военных противников, и это нашло здесь в подражаниях, свое достойное отражение.

"Подражание" 7-е представляет почти буквальный парафраз 73-й суры Корана "Робкий" ("Завернувшийся в одежду" - по Саблукову). По разнице переводов названий сур можно ощутить разную степень метафоричности мысли и приближенности к оригиналу. Диапазон возможностей, однако, так велик, что все переводческие прочтения остаются в области эксперимента.

"Восстань, боязливый; в пещере своей  
Святая лампада до утра горит.  
Сердечной молитвой, пророк, удали  
Печальные мысли, Лукавые сны!  
До утра молитву смиренно твори;  
Небесную книгу до утра читай.."

Второй аят 73 Суры Корана гласит:

"Стой эту ночь (за исключением небольшой поры),  
половины ея: или убавь из этого немного..."

Мистичность всех стадий ночного бдения и предоставленность молящегося самому себе наедине с главным таинством Корана - сотворением Дня и Ночи, и процессом их перехода стали темой этого подражания.

"Подражание" 8-е - "Торгуя совестью пред бледной нищетой..." дополняет звание Корана, выстроенное Поэтом по своему "плану", демонстрирует уже не философской, а бытовой нормой шариата щедрость подаяния верующего.

За скупость Аллах обращает милостыню в пыль в Судный день<sup>106</sup>. Ибо степень щедрости в Законе (шариате) определяется как десятая часть всех доходов, одна из главных заповедей, на которых зиждется ортодоксальный ислам, запрещающий ростовщичество, наследование земли, не возделанной наследником, распределение по труду общинника и т.д.

Это - нормы, делающие ислам верой, доступной для всех, без имущественных различий.

Недоброжелатели и оппоненты Корана низводят его значение до чисто поэтического феномена, умаляя его трансцендентную универсальную сущность. По иерархии ценностей поэзия как земное занятие подчинена замыслу Творца<sup>107</sup>, это - метапоэзия творения на языке Бога.

Если в православно-католическом мире большая поэзия появилась и определилась в своих границах независимо и как бы вопреки религиозным текстам, то восточная поэзия многие века развивалась внутри и под сенью ислама, как развитие его учения в самых разных направлениях. Имея в виду суфийскую поэзию, в которой трудно провести границы временные, ибо она - в основе всей поэтической классики арабо-персидского и тюркского мира. Даже включая поэзию вина (наподобие вакхической) или поэзию любовную. Кстати, и то и другое встречается в поэзии Пушкина отнюдь не в христианском их обрамлении. Так же, как и образ Красавицы, статично прекрасный и идеальный, - все эти "ланиты", "потупленные взоры", "перси" и сама чистота их прелести ("О, жены чистые пророка!") - как суфийские символы проявления божественности, в изобилии уснащающие его поэзию.

Мистика суфиев обнаруживает "кровное родство с рационализмом", суфии "проповедуют последовательный детерминизм", создали свой особый фатализм, означающий полное "упование на Аллаха", использовав самую притягательную догму - потребность поклонения. Такие основные линии развития нового ислама в его же границах выделяет Адам Мец в "Мусульманском ренессансе".

Вместе с основным излюбленным мусульманскими схоластами положением о "свободной воле", понятийная сетка Корана, полностью переводима на современный язык европейской книжной философии, оставляя большой простор для толкования.

Как бы в подтверждение приведем последнее, девятое "Подражание": "И путник усталый на бога роптал...", взявшее в основу наиболее известный по литературе коранический сюжет о "сне", продлившееся сто лет в суре "Корова" и триста лет в суре "Пещера". Это - трансформация одного сна, подтверждающего могущество Аллаха, который своей силой повергает обычное линейное время в экзистенциальную пустоту, умертвив старика с ослицей и возродив их из костей, оживив пальму и все вокруг. А семь отроков, погрузив в неведение о себе и сотоварищах, и о причине, по которой они оказались в пещере, закрытые там от козней преследующих... Это не просто демонстрация святых чудес - неведение человека сменяется даруемым человеку Всевышним Знанием, и в Этом коранический и пушкинский смысл притчи.

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>НЕСКОЛЬКО СЛОВ ОТ АВТОРА</b> .....	3
<b>ФОЛЬКЛОР И ЭТНОЛОГИЯ</b> .....	5
<b>ГЛАВА 1. МЕТАФИЗИКА ТЮРКОВ</b> .....	27
1. Параллели Запад-Восток .....	30
2. Тенгрианство .....	31
3. Проклятье тюрков - "Я" .....	36
4. Кодекс Баласагуни .....	40
5. Геометрия духа .....	41
6. Идеальная и реальная этика (на материале карачаево - балкарских пословиц) .....	48
7. Пословицы Востока .....	55
<b>ГЛАВА 2. СТАРЫЕ ТЮРКИ. НАЧАЛО ТРАНЗИТА</b> .....	73
1. Гектюрки .....	77
2. Орхонские надписи .....	78
3. Картина мира у древних тюрков .....	78
4. Сотворение мира (тюркская мифология Б. Ёгель) .....	80
5. Космос тюрков .....	83
6. Государственный миф гектю .....	84
7. "Божественная зоология" тюрков .....	87
8. Параллели .....	93
<b>ГЛАВА 3. КАВКАЗ. СЕРЕДИНА ТРАНЗИТА</b> .....	100
1. Кавказ .....	102
2. Карча .....	104
3. Кавказско - тюрские параллели .....	113
4. Поздние нарты .....	116
5. Песни о набеггах .....	122
6. Время "Деде Коркута" и Время "Нартов" в стадийном развитии тюркского эпоса .....	142
7. Сельджуки .....	156
8. Османы .....	160
<b>СТАТЬИ</b>	
<b>АНАТОЛИЯ. КОНЕЦ, ИЛИ НАЧАЛО ТРАНЗИТА ?..</b> .....	170
1. Дилеммы .....	170
2. Европейцы о турках .....	171
3. Религия в Анатолии .....	174
4. Модель Рая в Измире .....	180
5. Мифология побережья .....	186
<b>ПАНЯЗЫКОВОСТЬ КАК КАТЕГОРИЯ ТЮРКСКОЙ ЭТИКИ</b> .....	188
1. Время и пространство гошаях-бийче .....	192
2. "Подражание Корану" в системе историко-культурных взглядов А.С. Пушкина .....	197