

6352(241)
Q 427

1195030

✓ М. Ч. ДЖУРТУБАЕВ



ДРЕВНИЕ
ВЕРОВАНИЯ
БАЛКАРЦЕВ И
КАРАЧАЕВЦЕВ

✓
✓
М. Ч. ДЖУРТУБАЕВ

✓ 15

ДРЕВНИЕ ВЕРОВАНИЯ БАЛКАРЦЕВ И КАРАЧАЕВЦЕВ

(КРАТКИЙ ОЧЕРК)

1196030

Кабардино-Балкарская Государственная научная

Библиотека и ели Н. К. Крупской

г.о.з. Налъчик, ул. Ногмова, 42

СОДЕРЖАНИЕ

Введение 5

Часть 3

Часть 1

1. Магия	7
2. Табу	19
3. Вера в приметы	23
4. Толкование снов (онейро- мантика)	25
5. Гадание (мантика)	28
6. Животные в верованиях балкарцев и карачаевцев	32
7. Птицы и насекомые в веро- ваниях	47
8. Почитание растений	56
9. Фетишизм	60

Часть 2

10. Олицетворение	66
11. Гератоморфизм	71
12. Начальный анимизм	81
13. Духи-хозяева	84
14. Оборотничество	88
15. Умай-бийче и Байрим-бий- че	95
16. Богини-матери стихий	100
17. Ажам	108

Часть 5

36. Словарь религиозно-мифоло- гических терминов	230
---	-----

18. Культ богов-отцов	111
19. Апсаты	113
20. Аштотур (Тотур)	120
21. Даулет	122
22. Грозовые божества	126
23. Небесные светила и явления	134
24. Хардар	141
25. Конный бог Голлу	143
26. Покровители скотоводства	147
27. Дебет и Кайнар	154
28. Тейри	162
29. Христианство в Балкарии и Карачае	176

Часть 4

30. Сотворение мира и человека	180
31. Человек и его судьба	184
32. Верования, связанные с по- гребением и мертвцами	192
33. Пространство	201
34. Время	215
35. Основной миф	222

БИБЛИОГРАФИЯ 252

Джуртубаев М. Ч.

Дж — 00 Древние верования балкарцев и карачаевцев: Крат-
кий очерк. — Нальчик: Эльбрус, 1991. — 256 с.

ISBN 5-7680-0536-6.

Книга научного сотрудника КБИИФЭ, фольклориста Махти Чиплаеви-
ча Джуртубаева является первой частью большого исследования тради-
ционной духовной культуры балкарцев и карачаевцев

4601000000-039
Дж М125(03)-91

ISBN 5-7680-0536-6

© М. Ч. Джуртубаев, 1991 г.

*Светлой памяти
Хасана Темноевича Гулиева*

ВВЕДЕНИЕ

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

Из работ, появившихся после революции, заслуживают внимания исследования Г. Ф. Чурсина, в которых, наряду с религиозными представлениями других народов, рассматриваются и элементы мифологии карачаевцев, в частности культ Тейри и почитание земли [129, 130].

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

Описанию языческих верований отведено несколько страниц в историко-этнографическом очерке «Карачаевцы», в основном демонологии и магическим обрядам, связанным с хозяйственной деятельностью [47].

Ценный полевой материал приводит в своей работе Х. О. Лайпанов — заговоры, заклинания, некоторые обряды [61].

В статьях И. М. Шаманова широко используются материалы фольклора и языка, полевые записи автора, свидетельства древних авторов о бытовании культа Тейри (Тенгри) у тюркских народов, анализируются календарные обряды и обряды, связанные с рождением ребенка [131, 132, 133].

В статье М. М. Текуева, наряду с попытками этимологизации некоторых мифологических терминов, приводятся и данные о ряде поверий и обрядов [110].

Круг охваченных в двух статьях К. Г. Азаматова вопросов включает в себя рассмотрение пережитков тотемизма, зоолатрии, почитания огня, магию, демонологию, культы мифологических покровителей природы [10, 11].

Несколько статей опубликовано Х. Х. Малкондуевым, вводящим в научный оборот новые и очень ценные материалы: исследователь анализирует охотничий миф и общинные обряды, реликты тенгрианства, семейно-обрядовую поэзию [68, 69, 70, 71].

Обрядовая поэзия, вера в приметы, магия и табу рассматриваются и в книге З. Х. Толгурова «Движение балкарской поэзии» [111].

Имеются, кроме того, разрозненные сведения в книгах, статьях и заметках других авторов.

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

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

Использованы в настоящем исследовании и сборники песен, загадок и пословиц, вышедших в разное время, некоторые полые материалы, собранные автором, а также записи канд. филолог. наук писателя А. М. Теппеева и канд. филолог. наук фольклориста Х. Х. Малкондуева, предоставленные в наше распоряжение. Автор выражает им искреннюю благодарность. Благодарим также поэта М. Х. Мокаева за помощь в уточнении терминов.

Все тексты на карачаево-балкарском языке даны в подстрочном переводе автора.

Часть I

1. МАГИЯ

Магию, или колдовство, исследователи определяют как «действия и обряды, совершаемые с целью повлиять сверхъестественным путем на явления природы, животных или человека» [14].

С. А. Токарев выделяет следующие виды магии: вредоносная, военная, половая, лечебная и предохранительная, промысловая, метеорологическая, и прочие второстепенные. Виды магии подразделяются на типы в зависимости от того, какой способ передачи магической силы или защиты от нее лежит в основе действия. Так как цель того или иного действия явствует из самого описания, мы будем придерживаться здесь классификации по типам [112, с. 22—25].

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

К контактному типу относятся магические действия, основанные на вере в эффективность соприкосновения с объектом носителя силы — талисмана, принятия внутрь колдовского зелья, прикосновения руки колдуна.

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

Страшным воздействием на человеческую психику обладает, как в один голос уверяют информаторы, ослиный мозг, приго-

товленный особым способом; отдававший его человек становится бесноватым, помешанным. Верили также, что кусочек мыла, которым мыли покойника, зашитый в чью-нибудь одежду, делает ее носителя больным [143].

К инициальному (начинательному) типу относятся действия, в которых магическая сила направляется на объект, в данное время отсутствующий или отдаленный, и производится только начало действия, а достижение результата предоставляется самой этой магической силе. Сюда же относится и магия первого дня, принцип которой — что будет в первый день периода, то будет и потом.

Например, во время окота овец нужно было зарезать первого ягненка (*тёлю баш* — «глава приплода»); перед первой пахотой варили вяленые овечьи бока и клали их на край поля. Первую борозду в поле прокладывал человек, известный своей щедростью; самой приметной овце во время случки давали особый пирог; во время жертвоприношения следовало сытно поесть — чтобы быть сытым круглый год [47, с. 272]. Большое значение придавалось тому, кто острижет в первый раз волосы ребенка — щедрый или скупой, трусливый или мужественный и т. п. В некоторых из приведенных здесь случаев инициальный тип совмещен с контактным [111, с. 30].

Верили также, что если проткнуть шилом свежий сыр, то молоко у коровы, принадлежащей неприятному для колдующего человеку, иссякает [72, т. 2, с. 261]. Это действие относится уже к другому типу — парциальной магии. Колдун в этом случае воздействует не на сам объект, а на его частицу: слюну, волосы, ногти, одежду и т. д.

Так, считалось, что если прижечь горячей спичкой чей-нибудь плевок, то язык плюнувшего покроется язвами [143]; что семейная жизнь молодоженов не сладится, если их недруг отрежет кусок материи от их постельных принадлежностей, [11, с. 154]. Страх перед вредоносной магией заставлял людей искать средства, которые могли бы оградить или предохранить их от чар.: «...прятать пуповину новорожденного, послед ребенка и теленка, остриженные ногти, волосы, чтобы они не достались злым духам или злому человеку и чтобы те, владея частью тела, не завладели душой человека, не заколдовали его» [132, с. 31].

В имитативной магии используется другой вид посредника — подобие или изображение объекта, на который хочет воздействовать колдующий, или подражание действию, которое он хочет вызвать. Основной принцип имитативной магии — «подобное вызывает подобное» [117, с. 20]. Особенно часто в обрядах этого типа использовалось завязывание и развязывание узелков (узелковая магия).

Для родовспоможения, например, завязывали на тесьме узелки, а затем развязывали их, приговаривая: «Роди так же легко, как мы развязываем эти узлы»; в момент

развязывания узлов отпирали шкафы, замки, отворяли двери и окна; женщина, приглашенная к роженице, перед тем как войти в комнату, трясла подолом платья со словами: *женгил этек бла кэтулгэун* (разрешишься с легким подолом); обвивали живот роженицы слинявшей кожей змеи [132, с. 82]. С целью нейтрализации порчи, у любой женщины, вошедшей в комнату роженицы, отрывали кусок материи от платья или передника, считая, что с этим лоскутом удаляется и вредоносная сила, которую могла занести входящая [135, 136, 138].

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

Перед первым пеленанием мать ребенка испекала три или пять пирогов с начинкой из мяса или сыра. Это угощение называлось *отоу тьюю* (пол комнаты). Два пирога клали в изголовье колыбели, один посередине, и два в ногах. После этого мать и женщина, которая перерезала пуповину ребенка (это поручалось близкому человеку), молча — иначе ребенок будет плаксивым — съедали три пирога, а два других, лежащих в ногах, выбрасывали в какое-нибудь укромное место, полагая, что с ними удаляется из колыбели все недоброе, что может повлиять на дитя [153].

Чтобы ребенок быстрее начал ходить, выпекали круглый хлебец и катили его между ножек ребенка, приговаривая: «Ходи так же быстро, как этот хлебец катится» [70, с. 101].

Чтобы обмануть злых духов, иногда имитировали похороны больного ребенка. Его относили на кладбище и, положив на землю, делали семь шагов в сторону дома, потом возвращались, брали ребенка и передавали матери, которая не входила на кладбище, а ожидала у входа [132, с. 87].

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

Сильный страх внушало молодоженам опасение, что какой-нибудь недоброжелатель (а чаще всего соперница) прибегнет к магическому средству — запиранию замка во время обряда бракосочетания или незаметно завяжет узелок на одежде невесты. Пуще всего боялись шерстяных ниток, «завязанных в беспорядочный узел и закопанных у порога комнаты» [11, с. 154]. Верили, что если вылепить из глины или теста фигурку челове-

ка и проткнуть ее иглой или гвоздиком, то подразумеваемый умрет от болезни сердца (мозга, печени и т. д.), — в зависимости от того, в какое место вставлена игла [138, 142].

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

Бездетная женщина брала послед в доме, где только что прошли роды, и закапывала его у наружной стены своего родового кладбища. Затем она, уже у себя дома, «имитировала сцену высиживания цыплят, веря, что этим самым свойства роженницы перейдут и на нее, а злые духи будут обмануты» [132, с. 77—78].

При завороте кишок знахарка, завязав на шнурке несколько узелков, развязывала их, а иногда и терла ими живот больного — совмещая, как видим, имитативный и контактный типы магии [136].

Носителями магической силы представлялись предметы необычной формы или сходные по форме с больным органом. Например, если болело ухо, в него капали теплую воду из раковины, веря, что ухо станет таким же гладким и крепким, как раковина — тот же контактно-имитативный тип [142].

Часто использовался имитативный тип в метеорологической магии, например, в обряде вызывания дождя: устраивали пиршество, после которого обливали друг друга водой, бросали в воду разряженную в цветные тряпки лягушку; или, разукрасив цветными лоскутами осла, расчесывали ему гриву, «давали глядеться в зеркало, а затем водили по всем дворам селения, и хозяева обливали водой его и друг друга» [47, с. 272]; наряженного в женское платье мужчину сажали на осла, водили по селу, а потом он въезжал в реку. Обливание водой на берегу реки называлось *суу алышмакъ* (обмен водой).

Многочисленны были обряды и действия апотропеического типа. Это и понятно — борьба с таким повседневным явлением, как болезни, при отсутствии медицинской помощи, заставляла прибегать к магии, питать надежду на чудо, еще чаще — пытаться предотвратить беду, защититься от вредоносных сил.

К. Г. Азаматов приводит примеры действий, призванных оберечь молодоженов от влияния злых духов: «...стрельба из ружей и пистолетов на свадьбе, частичное вынимание кинжала из ножен мужчинами, присутствующими при заключении бракосочетания» [11, с. 160].

Ряд строгих предписаний исполняла будущая мать: она

всячески скрывала признаки беременности, старалась не показываться на глаза соседям, не появлялась в многолюдных местах [132, с. 82].

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

Если человек сильно ушибался при падении, вокруг него ножом очерчивали круг (*гюрен*) и перечеркивали круг косым крестом (*къынгыр къач*). Считалось, что он упал по вине злых духов, гнездящихся в земле на этом месте и что после этого они уже не смогут причинить упавшему никакого вреда. Если же падение было сильным и человек терял сознание, в центре круга вбивали железный гвоздь и, разбив о него куриное яйцо, произносили заклинание:

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

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

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

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

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

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

Пусть (ребенок) будет сонливым, как ты,

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

Вербальный тип совмещен здесь с контактным и имитативным.

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

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

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

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

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

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

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

*Суху жилин, уу жилин,
Секиргенинг — эр жилин,
Керкилгенинг — керти жилин,
Тешигинге кир, жилин,
Этгенинги бил, жилин;
Къамичи бла ургъанса,
Тыпырымы жапханса.
Уу жилин, жилиятма,
Отунгу ызына ал, жилин,
Алыргъа унамасанг,
Бінна бетинге тукюрюр, жилин [136].*

Резкая змея, ядовитая змея,
По прыжкам — мужественная змея,
По движениям — истинная змея,
В нору свою уползи, змея,
Что сделала, знай, змея:
Плетью хлестнула,
Меня погубила (букв.: очаг мой разрушила).
Ядовитая змея, не заставляй меня плакать,
Яд свой возьми обратно, змея,
Если не захочешь (взять его),
Бабушка в лицо тебе плюнет, змея.

После произнесения заговора со словами «*ма кебининг*» («вот твой саван») нужно было бросить перед змеей лоскуток, и змея якобы издыхала. Отметим, что заговор начинается с лести змее, от нее переходит к просьбе и заканчивается угрозой. Известно не менее десятка вариантов этого заговора, причем многие из них сильно отличаются от приведенного выше.

Все опрошенные нами информаторы говорят, что эти и другие заговоры считались действенными только в устах немногих людей, обладавших особыми способностями. Эти способности приписывались иногда и целым родам, например, одно из заклинаний носит название «заклинание Хапаевых» и применялось для лечения от сглаза [136].

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

*Буд къойлагъа кирмесин,
Буд аланы кёрмесин,
Аузун Тейри къуруштурсун,
Итлерибизге аланы сюрюшдюрсун.*

*Кийиз кѳамчи беригиз,
Тезерекге айланайым,
Келип, кѳамичини жерге урайым,
Атайтмазны бери келмезча этейим* [156]:

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

С этим словами вбивали в землю железный гвоздь. Интересно, что в тексте употребляется древнее название волка — *буд*, а не современное — *бёрю*; а в последней строке, табуируя имя зверя, про него говорится *атайтмаз* — «неназываемый».

Некоторые информаторы говорили также, что во время совершения обряда произносили не заговор, а один из аятов (стихов) из Корана.

Обряд «завязывания пасти волка» исполнялся только тогда, когда уже были случаи нападения хищников на стадо или если животное, отбившись от стада, оставалось ночью в открытом поле. Когда скотина обнаруживалась, следовало немедленно развязать узелки (ножницы, нож, топор, кинжал), иначе волк, по представлениям балкарцев и карачаевцев, был обречен на мучительную гибель от голода, что рассматривалось как великий грех [147, 148 и др.].

Опишем и несколько других магических обрядов. Если первым ребенком в молодой семье был мальчик, ногу матери окунали в сосуд с медом, веря, что после этого она будет рожать только сыновей, или в сосуд окунали ножку младенца.

По другому варианту, если в семье рождались одни мальчики, а потом родилась девочка (или наоборот), в мед макали ногу предшествовавшего ребенка. После этого все приглашенные пальцем пробовали мед, желая младенцу «сладкой жизни» [132, с. 83].

Ряд обрядов, относящихся к метеорологической магии, приводит К. Г. Азаматов: чтобы вызвать дождь, подростки наряжали деревянную лопату в женскую одежду (чучело называлось *кюрек бийче* — «богиня-лопата», «богиня-весло») и с пением обходили село, а хозяева домов, возле которых они останавливались, одаривали их разной снедью и обливали водой; иногда подростки и старики съедали на старом кладбище эти пожертвования, а потом старики, обнажив грудь, обращались с молитвой к верховному богу карачаево-балкарского пантеона Тейри с мольбой прекратить засуху (обычно этот обряд совер-

шался в четверг); закапывали в сырую землю разряженную лягушку, или, как уже упоминалось, бросали ее в воду — поскольку, как пишет К. Г. Азаматов со ссылкой на Дж. Фрэзера, у многих народов жабы и лягушки считались стражами дождя; разрывали старую могилу и разбрасывали камни по сторонам, а чтобы остановить дождь, наоборот, нужно было привести ее в порядок [11, с. 151—152].

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

Была и особая мелодия, которую исполняли при розыске утопленника, двигаясь по берегу реки. Существовало убеждение, что в том месте, где лежит утопленник, дудка перестает играть [157, 146, 147].

Вера в гармонизирующую, упорядочивающую силу музыки, ее превосходство над силами зла и хаоса проглядывает здесь весьма отчетливо, как и ее противостояние им — соседство со смертью (утопленник) останавливает мелодию.

Широчайшее распространение по всему миру имело, как известно, такое суеверие, как вера в «сглаз». Разумеется, не составляли исключения и балкарцы и карачаевцы. По их убеждению, взгляд завистливого человека мог привести к гибели урожая, болезни или смерти ребенка, вызвать падеж скота и т. п. Сглазить мог и человек доброжелательный, помимо своей воли, если чем-либо или кем-либо залюбовавшись, вовремя не спохватывался и не сплевывал. Хозяин мог сглазить своего коня, родители — своего ребенка, причем степень вреда в этом случае увеличивалась. Сам сглазивший и снимал в таких случаях болезнь, зная, как уверяют старики, за собой такую вредоносную способность. Для этого он должен был каким-либо способом выказать свое пренебрежение к предмету своего восхищения — например, плюнуть на дерево, на которое от него перешла порча [135, 136, 138].

Если кто-нибудь из женщин, присутствующих при родах, подозревался в «глазливости», у нее незаметно выдергивали нитку из одежды или вырывали волос из косы и сжигали возле роженицы, чтобы она почувствовала запах дыма [132, с. 82].

В тех же целях — защиты от сглаза — на ветках плодовых деревьев развешивали цветные лоскутки, на полях ставили чучела.

Детей чаще всего лечили — если было подозрение, что причиной недуга сглаз, — знахарки, которые садились возле больного и, произнося заклинание, в промежутках дули ему в лицо.

В настоящее время обычно произносят несколько аятов из Корана.

Записано несколько вариантов заговора от сглаза (*кёз тийген* — букв.: прикосновение глаза). Приведем один из них:

*Жел жамычынг, жел атынг,
Жел кѣмичинг,—
Ур кѣмичинги,
Чапсын атынг.
Кёзюнг кирди, чыкѣды.
«Чыкѣ!»— дейме, «чыкѣ!»— дейме,
Мындан сора аман кёз тиймесин,
Кёз тейринг сени сакѣласын!
Уф-уф-уф!
Бу уфу бла, уфу болуп,
Учхун болуп уфлансын! [157].*

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

Причина сглаза, таким образом, по народному убеждению,— зависть или рассматриваемое как смежное с нею восхищение. Зависть осуждалась народной этикой как один из тягчайших пороков, что отразилось в многочисленных пословицах и поговорках. Но способностью сглазить обладают, однако, не все завистливые люди, а только некоторые, причем это происходит независимо от их воли — как и лечить от сглаза могут не все; такая способность передавалась, как говорят информаторы, от матери к дочери, внучке и т. д. — поскольку лечением сглаза занимались только женщины.

Из приведенного выше заговора можно понять также, что сглаз представлялся чем-то вполне материальным, врагом, проникшим в организм человека, против которого знахарка посылает воздушного всадника на воздушном коне (т. е. во всадника превращается дыхание, дуновение знахарки), чтобы он изгнал сглаз.

Интересно и упоминание в тексте «бога глаз» (*кёз тейринг*), причем бога глаз именно этого ребенка. Это реликт древних

представлений о том, что у всего на свете есть свой дух-хранитель, в том числе и у отдельного органа отдельного человека.

Веру в сглаз можно отнести, вероятно, к вредоносной магии, с тем отличием, что насылание порчи совершается бессознательно, лишь постольку, поскольку в человеке есть вредоносная сила.

Обряд лечения от сглаза, который назывался *кёзге тюкюрюу* (оплеывание сглаза) заканчивался обычно тем, что кусок раскаленного металла погружали в воду и давали пить эту воду больному ребенку.

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

Магической силой были наделены от рождения, по представлениям балкарцев и карачаевцев, первенцы (*тунгучла*). Если у матери до него был выкидыш, новорожденный тунгучем уже не считался.

Описан обряд лечения, который исполнялся тунгучем-мужиной и назывался *тйюу ургъан* (обрызгивание пшеном). Применялся он для лечения детей от сыпи. Для этого тунгуч рано утром, натошак «брал в рот горсть пшена, а затем сплевывал на тело ребенка» [132, с. 87].

Первенец же совершал и другой обряд, относящийся к метеорологической магии. Когда туман долго не рассеивался, тунгуч выходил на какое-нибудь ровное место и произносил заговор, сопровождающий магические действия:

Мен тунгучма, тунгучма!

Кюнню бетин ачаргъа,

Туманланы чачаргъа,

Бит бла бюрчени бирге

байлайма,

Аланы суугъа атып,

Кюнню игисин сайлайма.

Я первенец, первенец!

Чтобы открыть лик солнца,

Чтобы развеять туман —

Вошь и блоху вместе

связываю,

Бросив их в воду (реку),

Ясные дни избираю.

[фонотека КБНИИ, касс. За-2]

Женщины-первенцы играли важную роль во многих обрядах гадания (см. ниже)

Магический смысл придавался и самым простым действиям.

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

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

У Фрэзера:

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

Сущность магии точно определил еще Гегель в работе «Лекции по философии религии»: «Колдовство же в общем состоит в том, что человек осуществляет свою власть в своей природности в соответствии со своим вожделением. Таково общее определение этой первой совершенно непосредственной точки зрения, согласно которой человеческое сознание, этот человек в своем волеизъявлении рассматривается как власть над миром природы» [35, т. 1, с. 35].

Магия (колдовство, волшебство), являясь, по мнению ученых, наиболее архаичной, первоначальной формой религии, в то же время отличается ее развитых форм. Отличает ее то, что магия не удваивает мир, не делит его на земной и потусторонний, а роднит ее с ними то, что магия признает влияния не только реальные, но и сверхъестественные [102, с. 366].

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

2. ТАБУ

Столь же многочисленными были магические запреты (табу), соблюдавшиеся балкарцами и карачаевцами.

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

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

Нельзя было, по народному убеждению, совершать следующие действия: выбрасывать ночью на улицу старую подкову — конь будет спотыкаться, или, того хуже, в доме не останется человека, способного сесть на коня; смывать айран со стенок бочонка — исчезнет достаток в доме; сидеть на пороге или за столом, подпершись рукой о подбородок — это поза горющего, могут умереть родители; передразнивать увечного — можешь сам стать увечным; выливать ночью на улицу воду после мытья головы — будут преследовать головные боли; стричь ногти близкому человеку — произойдет ссора; есть градины — поразит молния; носить женщине при живом муже черный платок — муж может вскоре умереть; подметать, а тем более выбрасывать мусор сразу после отъезда человека — ушедший может не вернуться: свистеть в жилище — дом может опустеть, в нем будет свистеть ветер [111, с. 32; 72, т. 2, с. 262].

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

было давать ребенку с больной ногой есть ногу животного — нога не выздоровеет [138; 72, т. 2, с. 262].

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

Устойчиво сохраняются многие табу, связанные с семейной обрядностью, отношениями между родственниками и т. п. Считалось предосудительным: подавать человеку иголку с обращенным к нему острым концом — так подают ее только при шитье савана; неумеренно предаваться скорби по чужому покойнику — можно накликать беду на своих близких; возвратиться с похорон, входить в дом, не умывшись, — умрет один из домоладцев. Многие ограничения регламентировали поведение молодоженов: невестка не должна была произносить вслух имен свекра и свекрови, мужа и его ближайших родичей — считалось, что они после этого теряют силы, заболевают; очевидно, это отголосок некогда распространенного по всему миру убеждения в неразрывной связи имени и его носителя — из страха перед тем, что чужие люди, узнав это имя, могут причинить зло этому человеку; невестки заменяли (и заменяют) их другими именами — например, ласкательными; иногда им приходится поступать точно так же, как киргизкам, заменяющим слово «ягненок» словами «молодые блеющие животные», если имя родственника мужа происходит от этого слова [117, с. 240], тем более что невестка происходит из другого рода. Невестке запрещалось входить в кладовую или садиться на почетном месте у очага, т. е. занимать место свекрови — это расценивалось как предвещание ее смерти.

Существуют и временные запреты: родители жениха не видят невесту до обряда *баш ау алгъан* (снятие покрывала), а жених старается не показываться на глаза родителям невесты до тех пор, пока они не приглашают его вместе с друзьями на пиршество.

Особые запреты существовали для беременных и для тех, кто с ними общался. Нельзя было: упоминать возле беременной о болезнях — мог заболеть ребенок; смущать ее или пугать — у ребенка будут припадки или он вырастет робким, пугливым. Ей запрещалось ходить без сопровождающего за водой после захода солнца, входить в сарай или хлев — во избежание вреда со стороны злых духов, перешагивать через собаку — ребенок будет плаксивым, глядеть на огонь — одна

щека младенца будет черной или на коже его будут покраснения, смеяться над чьим-либо недостатком — новорожденный будет страдать тем же; запретными для нее были некоторые виды пищи — мясо зайца, чтобы ребенок не вырос трусливым, птиц — чтобы не задерживалось развитие речи, «мужские» порции, например, лопатка и голова — мог не родиться мальчик [132, с. 79—80].

В комнату, где проходили роды, возбранялось входить женщинам, у которых умерли дети, или подозревавшимся в способности сглазить; запрещалось выбрасывать пуповину — ее зашивали в мешочек и подвешивали к колыбели [132, с. 82—83]. Строжайше запрещалось качать пустую колыбель [138, 139].

Некоторые табу связаны с предпочтением правой стороны: нельзя есть левой рукой или подавать ею пищу или питье; перешагивать порог, надевать штаны или обувь с левой ноги — будет преследовать неудача [143, 153].

Причины этих и многих запретов понятны, однако причины последствий, которые, как считалось, могли произойти из-за нарушений некоторых табу, неясны: если невестка произнесет имя свекрови — у нее будут болеть зубы; если бить головешкой о другую головешку — испортится погода; в доме, где есть покойник, три дня нельзя ни разжигать огонь, ни готовить пищу; нельзя давать чужому человеку некипяченное молоко — иссякнет молоко у коровы; сыпать соль в огонь — начнется падеж скота [72, т. 2, с. 262, 138].

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

Некоторые запреты распространялись только на представителей того или иного рода: Гогуевы (карачаевцы), например, не ели ушей жертвенных животных; видимо, это было связано с каким-то случаем. Журтубаевым (балкарцы) их старики возбраняли брать предметы из клада или вообще какие-либо древние предметы и драгоценности. Запрет этот был введен, как рассказывают информаторы, после того, как один из Журтубаевых нашел в горах и принес домой золотой кувшинчик. В ту же ночь у него отнялась правая половина тела, и тогда же ему было видение старика с длинной белой бородой. Старец гневно сказал ему: «Я великий златокузнец *Къыден*! Пусть этот кувшинчик немедленно отнесут и положат туда, откуда ты его взял, если не хочешь, чтобы и ты, и твои родичи погибли». Кувшинчик отнесли на место, и больной поправился [142].

В якутской мифологии дух-покровитель кузнецов *Кыдай*

Бахсы считался главой одного из родов духов нижнего, подземного мира [13, с. 52]. Не исключено, что оба они — и *Қыден*, и *Қыдай Бахсы* — восходят к одному и тому же образу, о чем говорит и сходство функций (златокузнец, кузнец), созвучие имен, а также то, что оба причастны к подземному миру (хранитель клада).

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

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

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

Понятия «табу» и «примета» передаются в карачаево-балкарском языке одним и тем же термином *ырыс*.

3. ВЕРА В ПРИМЕТЫ

Появление веры в счастливые и несчастливые приметы связывается с началом приписывания магического влияния объективным событиям [102, с. 365]. Общее между магией и приметами то, что они оба возводят случайное в закономерное; отличие же в том, что человек, верящий в приметы, выглядит «дешифровщиком», вынужденным разгадывать смысл происходящего, бесчисленных предупреждений, предвещаний, намеков, исходящих от природных явлений, животных, птиц, предметов и т. п., а не активным действующим лицом, как колдун, маг, считающий, что своими действиями он сам вызывает те или иные последствия. Принцип примет может гласить: «Случилось то-то, и это — предупреждение о том, что должно случиться то-то и то-то». О связи примет с магией и табу свидетельствует и то, что на ранних ступенях развития «приметы рассматривались не столько как явления, возвещающие о наступлении тех или иных счастливых или несчастливых событий в жизни людей, сколько как вызывающие своим влиянием последние» [102, с. 365].

Таковы, например, приметы: если головешка в очаге станет торчком — будет гость, свалишь ее — гость в дороге упадет с коня, окунешь в воду — гость упадет в реку. Если курица вдруг закричит по-петушину — быть беде. Чтобы предотвратить ее, нужно перебросить курицу через крышу и зарезать ее, иначе одного из обитателей дома ждет гибель [138, 148, 151].

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

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

Много примет связывалось с произвольными реакциями человеческого тела: прикусил язык во время еды — тебя где-то ругают; зачесался лоб — умрет близкий родственник; чешется нога — к дороге, ладонь — к деньгам, нос — будет гость, губа — к пиршеству; чихнул — о тебе где-то говорят, чихнул в постели — завтра будешь ночевать в другом доме, чихнул во время

рассказа другого человека — значит, он говорит правду; непроизвольно потер щеку — к плачу [135, 136].

Есть приметы, основанные на предпочтении правой стороны левой: горит правое ухо — где-то тебя хвалят, левое — осуждают; шум в правом ухе — к хорошей вести, в левом — к недоброй; зачесалась правая ноздря — придет близкий, любимый человек, левая — недруг; то же самое относилось и к поведению животных: например, если кошка умывалась правой лапкой — будет ведро, левой — ненастье [72, т. 2, с. 262]. С поведением животных связано и много других примет: конь фыркает при отправлении в дорогу — постигнет неудача; конь зевает — цель будет достигнута; конь на привязи тянет ногу — хозяину предстоит дальняя дорога. Если одна из овец в стаде блеет, глядя на хозяина, или не ко времени воет собака — с ним случится несчастье; если же все стадо вдруг заблеет ночью — несчастье постигнет село, край или страну [72, т. 2, с. 263].

С птицами также связывались некоторые приметы: синица села на забор — к урожаю, вороний грей — к беде, услышишь до обеда кукушку — будешь обманут [72, т. 2, с. 263].

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

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

чайно, конечно) некоторые реально существующие в природе связи.

4. ТОЛКОВАНИЕ СНОВИДЕНИЙ (онейромантика)

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

Но прежде надо сказать о другом суеверии, занимающем промежуточное положение между верой в приметы и гаданием — о толковании снов: с одной стороны, от человека не зависит, какие сны ему приснятся, он только «зритель», наблюдатель, как и в приметах; с другой — то, что он видит во сне, он рассматривает как символы или как символическое действие, которое нужно истолковать. К этому его вынуждает разнообразие сновидений, к тому же иллюзорная причинно-следственная связь не является в них столь же жесткой, как в приметах, да и сновидения часто представляют собой целые сюжеты, а не двухкомпонентны, как приметы.

Но, разумеется, анализировать здесь можно только ту часть снотолкований, которая примыкает к приметам, те символы, за которыми в народных верованиях стойко закреплены те или иные значения. Еще А. Н. Афанасьев писал о сновидении: «...это та же примета, только усмотренная не наяву, а во сне» [16, с. 240].

По сей день остающееся загадочным такое явление человеческой психики, как сновидения, неизбежно должно было являться в древние времена источником суеверных представлений, а сон — казаться такой же реальностью, как и явь.

Как вытекает из расспросов информаторов, балкарцы и карачаевцы насчитывали 4 рода сновидений:

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

2. Не отрицают информаторы и возможности отражения в сновидениях событий настоящего и прошлого. По их мнению, сильные переживания, связанные с ними, могут привести к тому, что эти события, или что-то другое, имеющее отношение к ним, приснятся человеку, но в отличие от трех разновидностей вещих снов эти называются *ётюрюк тюшле* — «лживые сны», но они лживы не потому, что лгут, а потому, что, будучи похожи на вещие сны, отражают то, что человек уже знает, то, что уже прошло [135, 136, 138, 143, 153].

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

4. Сны, в которых человек слышит о будущем событии, го-

лоса людей, принимающих в нем участие и т. п., но не видит его.

Сны, в которых спящий видит и слышит будущее (во всех трех случаях речь идет о вещих снах). Четвертая разновидность именуется *керти тюшле* (правдивые сны).

Нас здесь интересует, конечно, третья разновидность сновидений — символическая.

Стоит отметить, что никто из информаторов не выразил сомнения в том, что сны предвещают будущее. Существует выражение: *тюш — келечиди* (сон — вестник, посланник).

Часто встречается мотив вещего сна в сказках и в историко-героических песнях. В песне «Бекмырза и Кайсын» рассказывается о двух братьях, отправившихся с товарищами в набег, чтобы захватить невольников. Накануне Бекмырзе приснился вещий сон: он видел отца их, князя Жабо, в рубашке без рукавов, а его башню разрушенной, и что они с Кайсыном вдвоем поднялись на гору и сбросили вниз две жерди, но их унесло течением.

Кайсын, боясь навлечь на себя и товарищей обвинение в трусости, отказывается отложить набег, отвечая традиционной в таких случаях формулой:

*Тюш дегенинг жукъулары богъуду,
Тюшге ийнанган адамлары жоъгуду* [74, с. 15].

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

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

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

какую-то вещь — значит, вскоре умрет близкий человек, если что-нибудь даст — ожидает прибыль [143, 149].

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

Э. Б. Тэйлор писал о поверье африканского племени зулусов. «Если в случае чьей-нибудь болезни они видят во сне, что больной умер, что его вещи разбросаны, что его хоронят, с плачем и причитаниями, то они говорят: «Мы видели его смерть во сне, стало быть, он не умрет» [114, с. 71]. Точно так же балкарцы и карачаевцы, придавая приснившемуся обратное значение, считали, что смерть во сне предвещает долгую жизнь, свадьба — смерть, а похороны — празднество, что смеяться во сне — к плачу, а плакать — к радости [138, 154]. Вероятно, такое толкование порождено противопоставлением яви и сна — что виденное во сне означает обратное наяву.

Трудно понять основу некоторых других снотолкований: считалось, например, что выпадение волос во сне предвещает ложное обвинение; если снится, что держишь в руке или пересчитываешь медяки — это предвещает драку, ссору [154, 138]. Золото или золотые предметы толковались как предвестие ущерба [138].

Определенное значение придавалось цвету виденного во сне: черный (что ассоциировалось, видимо, с землей, грязью, могилой, ночью), красный (кровь, рана) — предвещали зло; белый (чистота, власть, почет), зеленый (растительность, тепло, весна, жизнь) и синий (небо, простор, высота) — добро [148, 154].

Способность видеть вещие сны была присуща, как полагали балкарцы и карачаевцы, только некоторым людям, и передавалась в роду от родителей к детям. Человек, желающий получить прорицание, просил об этом кого-нибудь из этого рода. Тот, искупавшись, должен был лечь спать с мыслью о просьбе и наутро дать толкование виденного сна. Те же условия должен был соблюсти и человек, пытающийся сам узнать о будущем [143, 154].

Кроме того, считалось, что рассказанный кому-либо сон не сбывается, поэтому о плохом сне старались поведать знакомым,

и наоборот, — счастливый сон надо было скрывать, не рассказывать о нем. Но даже самый плохой сон нужно было толковать как предвещающий добро, иначе он, как полагали балкарцы и карачаевцы, сбывался [138, 143, 154].

Самое явление сновидений объясняли тем, что их посылает людям особое божество — МАТЬ СНОВ ЧОМПАРАШ, или ЖУМПАРАШ (*тjош анасы Чомпараш*). Теоним этот образован от основы *жум* — «жмуриться, смыкать веки» + аффикс повелительного наклонения *-ар* + аффикс *-ач*, *-аш* и означает «смыкательница век», «усыпляющая».

5. ГАДАНИЕ (мантика)

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

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

По другой разновидности того же обряда, описанного И. М. Шамановым, на столик ставили мясные пироги, а вокруг них — нож, топорик, молоток, книгу — если это мальчик, если девочка — куклу, зеркальце, ножницы, книгу [132, с. 93].

Зафиксировано не менее десятка обрядов гадания на суженого. В большинстве из них участвовало несколько человек, число их не ограничивалось.

На празднике, посвященном отправлению на летние пастбища, молодые неженатые чабаны перед приходом девушек на танцы бросали в кучу свои войлочные накидки (*гебенек*). Девушки разбирали их, и, как считалось, чью накидку она возьмет, того и полюбит; с этим же юношей она и танцевала на празднике [144].

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

Популярен был другой обряд — *тузлу гютю* (соленый колобок). Первородная девушка (*тунгуч*) набирала воду из семи источников и, замесив тесто, выпекала для участвующих в обряде юношей и девушек по два колобка — один с начинкой из

соли, другой пресный. Участники молча съедали колобки с начинкой и, придя домой, так же молча ложились спать, держа в руках пресные колобки. Если юноше или девушке снилось, что они пьют из родника в том или ином селе, значит, он женится на девушке из того села (выйдет замуж за парня из того села). Наутро все снова собирались и, разложив в ряд свои колобки, подзывали собаку: чей колобок она съест первым, та первой и выйдет замуж (женится). По другому способу, колобки клали под подушку, а в руке у правой ноги держали раздвоенные ивовые прутья, которые должна была принести им та же девушка (тунгуч), срезав их с деревьев, растущих возле мельницы; за прутьями она отправлялась вместе с какой-нибудь девочкой-подростком [143, 144].

Как писал А. Н. Афанасьев, соль в обрядах гадания употреблялась для возбуждения жажды, поскольку любовное наслаждение «объяснялось под метафорическим образом испивания воды» [15, с. 117].

Гораздо проще был другой обряд, в котором участвовали семь девушек. Целый день проведя в молчании, вечером, при луне, они шли к реке, имея при себе по новой чашке. Сорвав с ивы по два листочка, они мыли их в речке, а потом, набрав в чашки чистой воды, бросали в них ивовые листочки. Если они падали рядом — значит, скоро ей выходить замуж [144].

Интересен гадательный обряд *мыртыскы* (от *мыртты* — «иной мир, царство мертвых»; термин обозначает глубокий сон, граничащий со смертью, напоминающий смерть).

Группа девушек с одним холостым парнем во главе шла на кладбище, где каждый съедал по пирогу. Парень брал с могилы щепотку земли, ее заворачивали в лоскут материи и клали под подушку. Девушка-тунгуч, одетая во все белое, ложилась в постель, видимо, имитируя погребение и держа в руке конфету или кусочек сахара. Когда она засыпала, перед ней ставили новое блюдо с водой, куда опускали новое золотое кольцо. В глубоком сне ей будто бы являлся покойник, с могилы которого взяли землю, и якобы отвечал ее устами на вопросы, которые ему задавали участники обряда [156].

Простейший способ применялся для обнаружения вора. Подозреваемые становились в круг, в центре которого кто-нибудь крутил сито. Тот, на кого обращался шов, и считался вором [151].

Чтобы предугадать, какого пола будет первенец у молодоженов, брали образующиеся в мышцах овец мешочки с жидкостью, называемые *жилямукъ* (слеза) и нагревали на огне; если он лопался сразу — считали, что будет девочка, если же сначала раздувался и только потом лопался — мальчик [142].

Два способа гадания, сообщенные нам замечательным знатоком народного быта Непесвым Локманом Ижуевичем (1909 г. р.) из поселка Эльбрус КБАССР, возможно, являются

прямыми отголосками мантических обрядов, применявшихся скифами. По сообщению Геродота, «принося большие пучки прутиков (ивовых.— М. Д.), они, положив их на землю, разъединяют и, произнося прорицания, одновременно снова собирают прутья и опять по одному складывают их. У них это искусство прорицания, идущее от отцов, а знареи — женоподобные мужчины, говорят, что им искусство прорицания дала Афродита. Так вот они прорицают по коре лины. Прорицатель, разрезав кусок коры на три части, переплетая и расплетая их вокруг своих пальцев, пророчествует» [37, с. 125].

Балкарцы и карачаевцы сохранили память о почитании кустарникового дерева, называемого *сипи*, произрастающего по берегам рек. Ветви его прямые, ровные, красного цвета. Срезать их для забавы не дозволялось, не подпускали к ним и скот.

В одном из фольклорных текстов рассказывается о человеке, который понимал язык животных и птиц. Однажды, в дороге, погоняя перед собой осла и вола, он услышал, как осел говорит воу: «Эй, не подходи близко к обрыву, а то мне придется тащить тебя, если свалишься!» Человек засмеялся, и жена стала приставать к нему, требуя объяснить причину его смеха. Тот пообещал сказать утром. Но в этом случае он должен был умереть. Во дворе дома человек услышал, как петух похвалется перед курами: «Вон сколько вас у меня, и все вы мне подчиняетесь. А наш хозяин и с одной сладить не может. Чтобы не умереть, ему нужно взять три ветки *сипи* и высечь жену, тогда он останется жив».

Человек так и поступил, потом рассказал жене, почему он смеялся в дороге; но, благодаря совету петуха, с ним ничего не случилось [51, с. 303].

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

Ветви этого кустарника и использовали балкарцами при гадании. Для этого срезали девять (некоторые гадатели — двенадцать) побегов.

Гадатель, держа эти девять прутиков (длиной в 60—70 см) в руке, предлагал желающему получить прорицание, не глядя вытянуть один из них, а потом говорил, что его ожидает в задуманном деле.

По другому способу, кусок новой шерстяной нити (*шинтагы*) складывали несколько раз, с промежутками, образуя *волыца*, продевали в них один конец нити, а потом резко дергали за оба конца. Прорицание выносилось в зависимости от того, образовались ли узелки и сколько их (задуманному есть пре-

пятствия), нет ни одного узелка (удача), или нить разорвалась (задуманное не сбудется).

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

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

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

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

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

МАГИЯ: символическое действие — практический результат.

ТАБУ: практическое воздержание от действия — символический результат.

ПРИМЕТЫ: практическое наблюдение — символическое знание.

СНОТОЛКОВАНИЕ: символическое наблюдение — символическое знание.

МАНТИКА: символическое действие и символическое наблюдение — символическое знание.

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

Что касается описанных выше мантических обрядов, то, ко-

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

6. ЖИВОТНЫЕ В ВЕРОВАНИЯХ БАЛКАРЦЕВ И КАРАЧАЕВЦЕВ

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

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

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

Рассмотрим сначала отношение к диким животным.

ЗМЕЯ (жилян). До наших дней дожило у балкарцев и карачаевцев убеждение, что змею, живущую во дворе дома или в хлеву (*гурт жилян* — «домашняя змея»), убивать или вообще беспокоить нельзя, она является хранительницей дома, опекает его. Считалось, что при «переезде в другой дом змея следовала

за своими хозяевами. Детей строго предупреждали, чтобы они не смели ее трогать — умирая, она могла страшно проклясть убийцу и его род. Перед ее норкой ставили чашку с молоком» [47, с. 276]. Эти змеи считались живородящими [153].

У отдельных родов запрет на убийство распространялся на всех змей, например, в Карачае его придерживались Гыдыевы.

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

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

Согласно тем же поверьям, тело человека, увидевшего змеиного царя, покрывалось красными пятнами. Если он убивал повелителя змей и варил суп, после отстаивания верхний, светлый слой считался дающим бессмертие, а темный осадок на дне сосуда — смертельным ядом. Однако убийство шах-марана считалось предосудительным. По легенде, такое случилось с Даниял-пайгамбаром (библейский пророк Даниил): преследуемый злобным царем, который хотел обрести бессмертие, шах-маран сам бросился в кипяток, велел Даниялу выпить супу, а осадком напоить царских слуг. Так Даниял обрел бессмертие и мудрость [145, 147].

Чешую, сброшенную змеей, балкарцы и карачаевцы считали лекарством, исцеляющим раны [142, 143]; корове, если долго не отходил послед, давали съесть змеиную шкуру с солью [10, с. 92].

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

Встречающийся в карачаево-балкарских сказках сюжет о

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

Многие из перечисленных выше поверий основаны на убеждении, существовавшем у многих народов мира, в том, что, «меняя ежегодно свою шкуру, змеи и другие животные тем самым омолаживаются и живут вечно» [117, с. 33].

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

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

Вера в волшебные свойства оленьего молока отмечается К. Г. Азаматовым в другой древней песне — о несчастном охотнике Бийнегере, проклятом дочерью бога зверей Апсаты — прекрасной Байдымат за жестокое истребление диких животных. Его брат заболевает неизлечимой болезнью, исцелить от которой может только оленьё молоко. Байдымат предстает перед Бийнегером в образе белой трехногой оленихи; пытаясь настичь ее, он взбирается на неприступные скалы и, проклятый ею, погибает, кинувшись в пропасть [10, с. 94].

В облике Байдымат явственно проступают тотемические черты — ее способность принимать образ оленихи неслучайна.

ТУР (*жугъутур*). Интересный миф о Белом Туре (*Акъ Жугъутур*) опубликован Р. А.-К. Ортабаевой.

...Однажды могучий Белый Тур, живший со своим многочисленным семейством на склоне Эльбруса, увидел, что на них катится огромный белый шар. Мощным ударом острых, отточенных о камни рогов он расколол шар надвое. Одна половина его ударилась о вершину Эльбруса и раздвоила его. Другая половина взлетела на небо, и с тех пор, когда эта половина поворачивается к нам боком, мы видим на небе полумесяц, а старики говорят: «Белый Тур расколол луну надвое» [89, с. 24—25].

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

ВОЛК (*бёрю*). Сохранилось большое количество данных, свидетельствующих о бытовании у балкарцев и карачаевцев культа волка.

Человеку, подозреваемому в воровстве, давали в руки зажженную волчью жилу или заставляли его перепрыгивать через нее, полагая, что, если подозрения основательны, у вора начнутся корчи или что он распухнет и умрет [10, с. 91]. Когда подозреваемый отрицал факт воровства, а возможности проверить его не было, говорили: «*Къолунга бёрю сингир берге эдим*» — «Дать бы тебе в руки волчью жилу» — настолько велика была вера в магические свойства ее [28, с. 116].

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

Комментируя эти сведения, приведенные И. М. Шамановым, В. М. Батчаев пишет, что эти действия осмысливались как попытки отпугнуть враждебные человеку силы, поскольку в народных поверьях «волк фигурирует как злейший враг «не-

чистой силы», уничтожающий чертей» [25, с. 112]. В. М. Батчаев имеет в виду эпизод из нартского эпоса, повествующий о встрече богатыря Ёрюзмека с чертями, принявшими человеческий облик. Те приглашают нарта станцевать с их девушками, но просят его скинуть волчью шубу. Тот не соглашается. Страх чертей перед волком так велик, что бесовки взвизгивают, когда их касаются полы шубы. «Вероятно,— пишет А. З. Холаев,— упоминание в эпосе о шубе из шкуры волка служит отражением древнейших тотемическо-культовых воззрений у балкарцев и карачаевцев», и приводит поверье, будто волки уничтожают бесенят [123а, с. 46].

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

Повстречать в пути волка или собаку считалось доброй приметой, встреча с зайцем была предвестием неудачи [149].

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

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

освежеванная туша медведицы в точности напоминает тело женщины [142, 146].

ЧЕРНОБУРАЯ ЛИСА (*къара тлюкю*). «Примечательно, что вплоть до 1940-х годов почти в каждом балкарском доме можно было найти пучок шерсти чернобурой лисы», — пишет А. Ж. Будаев, считая этого зверька одним из тотемов балкарцев и карачаевцев [30, с. 176].

Подтверждается такой вывод и данными нартского эпоса. Старший сын родоначальника нартов кузнеца Дебета — Алауган встречается 18 своих братьев в тот момент, когда они, подстрелив чернобурую лису, спорят, чья стрела убила ее. Алауган начинает бранить их, обращаясь к Шырдану, который, видимо, и подбил нартов убить лису (сам он нартом не является):

*Кет-кет, эл алдагъан, жер жалагъан, уй, аман Шырдан!
Дунияда адам излеп тапмагъан къара тлюкюню ёлтюрген!
Бу болгъан жерде да байлыкъ кюймейди,
Бу болгъан жерге да, ой, ач кирмейди* [фонотека КБНИИ, касс. 46-5].

Эх ты, всех обманывающий, землю лижущий (т. е. коварный), ай, негодный Шырдан,

Черную лису, которую все ищут и не могут найти, убивший!

Там, где она (обитает), богатство не скудеет,

Там, где она (обитает), не бывает голода.

Именно в чернобурую лису обращается и вещая Сатанай, чтобы спасти своего мужа Ёрюзмека, которого великан ударом волшебной войлочной плети обратил в собаку [73, с. 52—57].

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

Существует несколько вариантов сказки о женитьбе героя на лягушке. Вряд ли можно говорить о позднем заимствовании русской сказки о царевне-лягушке, поскольку многие детали карачаево-балкарской сказки отличаются от русской, да и записывать ее удавалось от неграмотных стариков (в последний раз — в 1984 году; и информатор утверждал, что слышал ее от деда).

Интересно поверье, по которому рана от «укуса» лягушки не заживает до тех пор, пока у осла не вырастут рога («*Эшекге мюйюз чыкъгъынчы макъа къапхан сау болмайды*») [48, с. 109].

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

РЫСЬ (*сюлесин*). Рысь считалась «носителем таинственной злой силы и особо следовало остерегаться ее когтей» [70, с. 102], так как раны от рысских когтей якобы никогда не заживают.

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

Подобное поверье, видимо, надо рассматривать как порожденное уверенностью в том, что животные, как и люди, наделены бессмертной душой, и что душа рыси, пользуясь предсмертной слабостью человека, терзает душу своего убийцы, коготь же служит для нее отвлекающей приманкой — душа рыси вселяется в коготь, и человек умирает. Но еще более вероятно, что рысь (а может быть, и другой хищник из семейства кошачьих) ассоциировалась в сознании предков балкарцев и карачаевцев с миром мертвых или олицетворяла саму смерть. Об этом говорят, на наш взгляд, следующие данные.

Когда надежд на исцеление больного не оставалось, кто-нибудь из окружающих переряживался (к сожалению, не сказано в кого) и, поднеся к глазам умирающего рысий или барсучий коготь, спрашивал, видится ли ему что-либо странное. Если видений нет — значит, он еще проживет некоторое время, если они есть, то, значит, к нему уже явился *жан алычу* (забирающий души) — некое существо, вестник смерти.

Далее информатор рассказывает, что в детстве он с матерью отправился навестить больного старика. Мать спросила больного, как он себя чувствует, но тот не ответил — был уже в беспамятстве. Тогда одна старуха надела костюм ряженого, взяла в руку лапу какого-то зверя и, встав перед умирающим, произнесла заклинание:

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

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

Отметим упоминание в тексте древних богинь — Матери Земли и богини материнства Умай (о них см. ниже).

По другому варианту этого же обряда, заклинание перед умирающим произносила знахарка, держа в руке засушенную лапу рыси; приведем его окончание:

*Кирсин жылы кёрюне,
Барсын тейрисине кёрюне,
Кёмюр болсун кэатында,
Ашы болсун башында* [76,
с. 211].

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

В афористичной форме страх перед рысью зафиксирован в выражении «*Селюсин кесген сюелмез*» — «Кого задрала рысь, тот не поправится» [48, с. 108].

Представление о рыси как существе недобром, олицетворяющем саму смерть, отразилось и в тексте песни, которая сопровождала танец в честь бога диких животных Апсаты. Ему, после пляски, приносили в жертву козленка. Сварив мясо, каждый участник обряда должен был съесть кусок или хотя бы поднести его к губам. Участниками обряда были охотники и пастухи. Первые просили у него богатой добычи, вторые — сохранить стада от нападений хищников.

В песне, в частности, говорится:

*Тейри берген малыбыз,
Апсатыды малны берген барыбызгэ.
Эчки, кэойду бергени,
Кийиклери кесини.
Унутмагъыз Апсатыны юлюшюн,
Жауу аны — кэан ичиучю сюлесин* [76, с. 207].

Перевод:

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

Рысь, которая, как одно из диких животных, должна была бы подчиняться Апсаты, названа «его врагом». Вероятно, по той

причине, что божество, снабжающее охотников добычей, не допускающее нападений на стада, божество доброе и человеческое, мыслится как антагонист смерти и существа, которое олицетворяет смерть.

Запрещалось также убивать ежей (*кирпи*). Поверье, по которому еж происходит от свиньи (выражение: «*Кирпи тонгузну бурнундан тюшгенди*» — букв.: «Еж выпал из рыла свиньи»), видимо, основано на некоторых усматриваемых сходствах — иглы и щетина, форма тела.

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

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

Кроме всего прочего — верховой езды, использования в качестве тягла и т. п., балкарцы и карачаевцы, как и все тюрки, употребляли конину в пищу. Генрих-Юлиус Клапрот писал о карачаевцах: «Старым негодным лошадям они обрезают хвост и гриву и пускают в лес на подножный корм, отчего те очень жиреют. Зарезав их, они сохраняют мясо в сушеном виде до зимы или же отделяют от сухожилий и набивают в кишку. Этот род колбасы считается у них лакомством, которым они угощают друзей» [9, с. 249].

Л. И. Лавров приводит сообщение грузинского летописца XVIII века Вахушти, что у балкарцев кушающие свинину считались христианами, а кушающие конину — магометанами [63, с. 118].

Конину балкарцы и карачаевцы едят и сейчас, но редко; это запрещалось муллами, которые говорили: «Конь наравне с

человеком участвует в сражениях, поэтому есть его мясо грешно» [145, 148, 152]. Это вроде бы противоречит сообщению Вахушти, что едящие конину считались магометанами, но на самом деле противоречия нет. Вахушти описывал ситуацию XVIII века — период борьбы между еще не полностью ассимилированным, нерастворенным в язычестве христианством, и исламом, — которая растянулась до конца XIX века. Победившему исламу основным противником представлялись многочисленные языческие культы и обряды, в которых конь играл важную роль, в том числе, видимо, и в качестве поминальной пищи. Это и вызвало отрицательное отношение мулл к употреблению конины.

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

Причерноморские скифы, как сообщал Геродот, после похорон царя удавливали пятьдесят его слуг и пятьдесят самых красивых лошадей. Вынув внутренности, они наполняли трупы мякиной, зашивали их и устанавливали этих мертвецов на чучелах коней вокруг могилы. Французский исследователь Ж. Дюмезиль отмечал отголоски этого обряда в эпосе осетин, и что аналогичные обычаи существовали у тюрко-монголов и в средневековом Китае [37, с. 127, 313].

Примечательно, что в карачаево-балкарском языке кляча называется *салам алаша* — «соломенная лошадь». Видимо, первоначально так с пренебрежением называли слабую, заезженную лошадь, сравнивая ее с чучелом, а затем уже, потеряв пренебрежительный оттенок, словосочетание стало означать «кляча».

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

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

Бить коня по голове строжайше запрещалось, говорили: «*Атны баишы — кюндю*» — «Голова коня — солнце». Лошадиный череп обладал, по всеобщему убеждению балкарцев и карачаевцев, магическими свойствами: если наступала засуха, нужно было опустить в реку подвешенный на веревочке череп коня, и после этого якобы начинался вскоре проливной дождь, и лил, не переставая, до тех пор, пока череп не вытаскивали. Однажды череп унесло течением, и из-за нескончаемого дождя все скошенное сено сгнило [145, 152].

Описанный обряд относится, видимо, к имитативной магии — череп коня (солнце) опускается за дождевые тучи (река).

Череп коня применялся и в качестве оберега. До наших дней дожило обыкновение вывешивать его на шесте или на кольях плетня, чтобы предохранить урожай от «дурного глаза» [10, с. 92].

Отчетливые следы почитания коня проглядывают в нартском эпосе. К. Г. Азаматов, касаясь этого вопроса, отмечает сказание, в котором крылатый конь Гемуда ударом груди пробивает скалы — образуется Чегемское ущелье, ударом копыта пробивает щель в земле — появляется озеро Чирик-кель, на лету раскалывает надвое вершину Эльбруса [10, с. 92; 73, с. 148—152].

Во всех без исключения сказаниях о подвигах Алаугана и его сына Карашауа конь, как и в эпосах всех тюркских народов, — «покровитель и руководитель хозяина, превосходящий его в даре предвидения, быстроте реакции в сложных ситуациях, обладающий твердой волей, подчиняющей себе всадника в минуты, когда тот проявляет слабость» [64, с. 124—125], т. е. фактически выступает в качестве покровителя героя, как и другие тотемы, а также и в качестве мироустроителя (образование озер, ущелий, гор).

Гемуда обладает и способностью к перевоплощению. А. И. Алиева пишет: «Свойство коня эпического героя принимать любой вид — то богатырского скакуна, то захудалой клячи — уникальная черта карачаево-балкарского эпоса» [46, с. 69]. Вероятно, это также остаток тотемистических представлений.

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

Интересно, что слово *ат* означает в карачаево-балкарском языке и «конь», и «имя». Объяснение этому, видимо, в том, что пока ребенок находился под покровительством матери, у него не было ни имени, ни собственности. «Многие сказки кочевых

народов начинаются с того ответственного в жизни героя момента, когда он просит у отца дать ему имя, оружие и коня» [94, с. 78]. Таким образом, получить коня означало одновременно получить и имя. Об этом же говорит и поговорка «Ат атагъан атха миндирир» — «Нарекающий именем сажает на коня» [48, с. 462]. В наше время он дарит крестнику рубашку — видимо, это отголосок древнего обычая дарить доспехи. В нартском эпосе богатыря Ёрюзмека в детстве зовут Волчонком (он был подобран в тот момент, когда сосал молоко пойманной им и побежденной волчицы), и настоящее имя он получил только когда повзрослел [76, с. 30—31].

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

Интересно, что, как свидетельствует «Этимологический словарь тюркских языков» Э. В. Севортяна, общетюркское слово *байтал* — «кобылица, кобыла» до сих пор, несмотря на усилия многих языковедов, не имеет удовлетворительного объяснения. И вполне возможно, что причиной тому — поиски решения только на основе языковых данных, без учета того влияния, которое оказывали мифологические воззрения на формирование языка, в особенности на появление новых слов.

В этой связи можно высказать предположение: слово это появилось на одной из стадий развития шаманизма. Известно, что болезни рассматривались как следствие того, что душу человека похитили злые духи. И обязанностью шаманов было, путешествуя по ветвям мирового дерева (поскольку вселенная представлялась в виде огромного дерева), найти, отобрать и вернуть эту душу больному. С течением времени шаманы стали «путешествовать» на птицах и животных — гусях, орлах, воронах, а чаще всего на оленях, с началом коневодства — на конях. Бубен шамана, в который он бил колотушкой во время камлания, символизировал то животное или птицу, на котором он путешествовал. Известно также, что мировое дерево называется у многих народов «шаманским». Как будет показано далее, мировое дерево представлялось предкам балкарцев и карачаевцев золотой ивой (*алтын тал*). Наше предположение состоит в следующем: не могло ли случиться так, что название священного дерева шаманов (*бай тал* — «священная ива») было перенесено сначала на оленя, а потом и на кобылу? Например, в языке эвенов слово *байтахун* означает «яловая важенка», (что отмечено в словаре Э. В. Севортяна). Важно, что и в этом случае речь идет о самке. Шаманы тувинцев, напри-

мер, обращаясь к бубну, говорили: «Внемли, мой конь-маралу-ха». Замена в верованиях оленя конем отмечена археологами — в курганах Пазырыка на Алтае с покойником в могилу положен конь в маске оленя [23, с. 76—96]. Замена, видимо, совершалась и ранее, а весь процесс выглядит так: *бай тал* (священная ива) — маралуха — кобылица (*байтал*).

Несомненно, с шаманизмом же связан миф о *нарт тыякъ* — это можно перевести и как «нартский посох» и как «палка нартов». Бог-кузнец изготовил и дал своим потомкам красную палку, запах которой исцелял нартов, но для эмегенов был губителен, сеял среди них болезни. Поэтому эмегены, страшные великаны, вековые враги нартов, боялись ее как огня. Записаны тексты заклинания, с которыми обращались к ней перед битвой, и гимна в ее честь. В них палку (посох) именуют «дарованной богом нартов», «исцеляющей хвори», «посохом жизни», а самое интересное — «копытом коня дульдур» и «челюстью старой оленихи» [76, с. 148]. Дульдур — кличка мула, на котором, по мусульманским легендам, ездил халиф Али, зять пророка Мухаммада; так часто называются богатырские кони в фольклоре многих народов, исповедовавших ислам. Именования палки «копытом коня» и «челюстью оленихи» неслучайны. Енисейские кеты, например, именовали шаманскую колотушку «ногой» бубна; тюрки, например хакасы и тувинцы, делали ее из рога марала или лося, алтайцы деревянную палку обтягивали шкурой с ноги лося, марала, дикого козла, на ее рукояти вырезалось изображение головы какого-нибудь животного [23, с. 95—96]. Вероятно, предки балкарцев и карачаевцев украшали рукояти шаманских колотушек изображением головы тотемных животных, в данном случае оленихи, совмещая это с представлением о колотушке, как о копыте коня. Позже колотушка стала осмысляться как плеть — отсюда частые в фольклоре упоминания о войлочной плети, ударом которой можно превратить человека в животное (см. ниже).

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

БАРАН (*къочхар*; овца — *къой*). Данные, свидетельствующие о наличии культа барана у балкарцев и карачаевцев, приводит К. Г. Азаматов: на шею барана, в отличие от коровы, скажем, никаких амулетов не вешали, ибо сам живой баран считался оберегом от всяких злых сил; новорожденному ребенку мазали лицо кровью жертвенного барана — «видимо, чтобы оберечь ребенка, чтобы ему передалась магическим путем сила, заключенная в баране»; одним из главнейших элементов орна-

мента на войлочных коврах (*кийизах*) является *кѣочхар мюйюз* — «бараньи рога»; изображение это, как и сами рога, которые закапывались под полом при строительстве дома, видимо, «были призваны ограждать дом от любого несчастья» [11, 155—156].

Неслучайным явлением считает стилизованное изображение бараньих рогов на коврах и Е. Н. Студенецкая, причем, по ее мнению, это наиболее распространенный элемент орнамента [104, с. 213—214].

Существовало и существует обыкновение прибавать над входом в жилище или на воротах бараньи, турьи, оленьи рога.

Как известно, одним из важных тотемистических обрядов был обряд поедания мяса почитаемого животного, что рассматривалось как причащение тотему [67, с. 418—432]. Пережитком такого обряда можно, видимо, считать церемонию разделывания и раздачи за столом половины бараньей головы, которую, комментируя при этом свои действия, исполнял старший из присутствующих. «Специфика этого блюда состоит в том, что оно не ассоциируется ни у кабардинцев, ни у других соседних народов (например у балкарцев) с чьим-либо паем лично, хотя и ставится перед старшим из гостей» [27, с. 68].

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

Вероятно, дело обстояло как раз наоборот, и «золотом» овец называли потому, что само слово «овца» попало под запрет.

КОЗЕЛ (*теке*; коза — *эчки*). Человек, который должен был веселить присутствующих на свадьбах или других торжествах, выступал в войлочной маске, одетый в шкуру козла. Ряженный так и назывался — *теке*. Возможно, это отголосок тотемистических или охотничьих плясок, имевших целью обеспечение удачной охоты и размножение промыслового животного; в свою очередь, эти танцы возникли в глубокой древности из приемов маскировки [8, с. 57].

Баран, и в особенности козел, — символ плодородия в мифологиях многих народов [104, с. 214]; видимо, этим объясняется то, что в жертву богу молнии и плодородия Чоппе балкарцы и карачаевцы приносили козленка [61, с. 40].

При этом, в тот же преформенный период, например, коз у балкарцев было немного, их «держали для молока, пуха и как вожakov овечьих стад» [99, с. 230]. Конечно, в более ранние времена их могло быть и больше. Но предпочтение овец все же сказывается достаточно ярко (ср. поговорку: *Къойну Аллах жаратды, эчки уа жолдан къошулду* — «Овцу создал Аллах, коза присоединилась по пути»). Для предков балкарцев и карачаевцев разведение коз было, видимо, занятием хотя и традиционным (у коз есть даже свой мифологический покровитель — Маккуруш), но второстепенным, в отличие от коневодства и овцеводства.

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

СВИНЬЯ (*тонгуз*; хряк — *къабан*). Еще в XIX веке балкарцы и карачаевцы, как свидетельствуют информаторы и как сообщали многие исследователи и путешественники, употребляли свинину [9, с. 94, 207, 246].

Считалось, что если прибить над порогом кабанью голову и держать под притолокой 4 или 8 свиных ножек, в доме не переvedется изобилие. Когда приезжал гость, свиную ногу клали на край стола, веря, что стол всегда будет богат. Кабаний клык считался талисманом, сами свиньи рассматривались как звери, находящиеся под особым покровительством бога диких животных Апсаты. Перед первой пахотой бросали в огонь кусочек свиной кожи, веря, что запах горячей кожи приятен находящимся в ином мире богатырям-цартам, которые попросят у верховного бога Тейри ниспосылать дожди на поля, а Апсаты избавит посевы от погравы их свиньями [76, с. 206—207].

Год свиньи, последний в 12-летнем животном цикле, считался урожайным, сытным, о чем гласит и поговорка: «*Тонгуз жыл — мелхум жыл*» — «Год свиньи — год изобилия» [131, с. 305].

СОБАКА (*ит*). Уверенно можно говорить о бытовании культа собаки, пережитком которого являются названия первой рубашки, которую шили младенцу, *итлик кёлек* — «собачья рубашка», и волос от первой стрижки *итлик чач* — «собачьи волосы»; их хранили вплоть до возмужания ребенка [132, с. 86]. Возможно, это реликт древнего представления о происхождении людей от собаки.

Для того чтобы ребенок рос здоровым, проводили обряд пленения на месте, где любила отлеживаться собака; с той же целью три девушки относили ребенка на вершину холма и там

прикрепляли к его пеленке амулет — косточку от собачьей челюсти, после чего несколько раз раскутывали и закутывали младенца [132, с. 84].

Ребенка с язвами на голове пеленали на месте, где была закопана дохлая собака, несколько раз проводя при этом по его голове старым гребешком — видимо, для того, чтобы магическая сила собаки впилась в язвы и исцелила их [135, 136, 143].

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

Вера в магическую силу, которой якобы обладает собака, отражается и в другом обряде: чтобы остановить дождь или ветер, пекли пирог с начинкой из сыра и клали на то место, где был закопан дохлый щенок [145].

Примечательные сведения приводит К. Г. Азаматов: «Балкарцы верили, что душа мертвого человека вселяется в собаку. Поэтому они прогоняли собаку, которая начинала выть около дома, считая, что в доме этом обязательно кто-нибудь вскоре умрет» [11, с. 92].

Кроме того, считалось, что на том свете собака будет защищать своего хозяина, когда ангелы начнут допрашивать о его грехах, а кошка, наоборот, будет обвинять его в самых мелких прегрешениях — «ты однажды согнал меня с постели, в другой раз забыл налить мне молока» и т. д. [136].

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

7. ПТИЦЫ И НАСЕКОМЫЕ В ВЕРОВАНИЯХ

Многочисленны материалы, показывающие роль птиц в верованиях балкарцев и карачаевцев. К сожалению, никто из исследователей этого вопроса не касался.

Очень популярен в карачаево-балкарском фольклоре сюжет

о схождении героя в нижний мир и его вызволении орлицей в благодарность за спасение им орлят от страшного дракона. По пути в средний мир (мир людей) герой кормит орлицу мясом быков или буйволов и поит ее их кровью, а когда те заканчиваются — своей плотью и своей кровью. Орлица догадывается об этом и уже на земле выплевывает их и залечивает раны богатыря. Отметим, что и в нижнем мире орлица, узнав о том, что дракона убил этот человек, несколько раз проглатывает и исторгает героя, и он каждый раз становится краше и сильнее, чем до того [73, с. 84—99].

Согласно одному из поверий, орлица в первый раз высиживает не птенцов, а двух щенят, которых тут же съедает. Если успеть спасти их, они становятся крылатыми собаками — самырами [147]. Сам термин *самыр* и образ крылатых собак заимствованы, вероятно, из древнеиранской мифологии, в которой *Сэнмурв* — крылатый пес, царь всех птиц, обитающий в ветвях мирового дерева [85, т. 2, с. 562].

Орел связан и с образом верховного бога Тейри.

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

Башыбыздан а бир ала к̑зарг̑а к̑чычырсын да! [фонотека, КБНИИ, касс. 8-7].

«А над нашей головой ворона с белой отметиной да прокричит!»

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

Бёленнген к̑олларынг ычхынсын.

Башынгдан иги к̑зарг̑а к̑чычырсын! [76, с. 254]

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

По преданию, легендарный предводитель карачаевцев Карча не имел отца и родился от девственницы. Его мать стали обвинять в прелюбодеянии. Она стала клясться, что никогда ни с кем в связи не была, но будто бы однажды уснула на поляне и вдруг, проснувшись, заметила, как от нее улетела ворона, которая и является якобы отцом ребенка [156].

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

К̑ара к̑зарг̑а жол негерлик этерикди, Элия! [76, с. 148]

Черная ворона — спутник наш в дороге, Элия!

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

*Аман кѳушла кѳоймайла, башыбызда ойнайла,
Кѳара кѳаргѳа ойнасын, бизге палах кѳоймасын* [Фонотека КБНИИ, касс. 64-6].

Недобрые птицы досаждают, над нами парят,
Пусть парит черная ворона, пусть к нам беду не под-
пускает.

Как птица-трупоед, ворона рассматривалась в качестве посредника между живыми и мертвыми; поэтому крик вороны возле дома толковали как предвещание чьей-то смерти, возле кошары — считали, что падет скот [148].

В. Прѣле писал о карачаевцах: «Когда каркает ворона, люди говорят: «Она предвещает будущее» [146, с. 314].

Выражение *Аны кѳазыгѳына кѳаргѳа кѳонганды* — «На кол его плетня села ворона» употребляется, когда хотят сказать: «Близка его кончина» или «Дела его плохи».

В отличие от вороны, ворон (*кѳузгѳун*) считался недоброй птицей. Человеку, легко впадающему в панику, склонному пред-
рекать неприятное, говорят: *Кѳузгѳун кирик, не кѳычыраса?* — «Что ты каркаешь, как ворон?»

Выражение *Ол кѳаргѳаны-кѳузгѳунну тилин да биледи* — «Он знает язык ворон и воронов» в карачаево-балкарском языке означает: «Он знает язык птиц».

Само название вороны (*кѳаргѳа*), вероятно, однокоренное со словами *кѳаргѳыш* (проклятье) и *кѳаргѳанну* (клятва).

Неприятной птицей считалась сорока. Это отражается, например, в поговорках: *Чыпчыкѳ бийи — чыкѳынжик* — «Повелитель птиц — сорока», которую употребляют, имея в виду человека, незаслуженно претендующего на высокое место, и *Кѳушну хыйлачысы — чыкѳынжик* — «Хитрейшая из птиц — сорока» — о болтливом человеке, мнящем себя хитрецом [48, с. 124].

Заметим, кстати, что в фольклоре многие слова употребляются в их древнем значении; например, в современном карачаево-балкарском языке *кѳуш* — орел, в приведенной же выше поговорке термин означает «птица» (совр.: *чыпчыкѳ*). В загадке *Узункѳуйрук сауусхан кѳазандагѳын тауусхан* (Половник) — «Длиннохвостая сорока опустошила казан» (ср. казахское: *саускѳан* — сорока).

ЛЕБЕДЬ (*кѳанкѳаз*). Общеизвестно почитание лебедя тюркскими народами, в частности, живущими на Алтае и в Сибири. По мнению Н. А. Алексеева, лебедь был тотемом некото-

рых родов в составе якутов, телеутов, челканцев, кумандинцев, качинцев, тувинцев [12, с. 111—116].

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

Запретными для убийства были также филин, голубь, ласточка, журавль.

ФИЛИН (*байкъуш* — «священная птица, божья птица»).

В 1897 году Е. З. Барановым был опубликован текст под названием «Коварная жена».

...Жена пророка Ноха (библейский Ной) влюбилась в его молодого ученика. Тот был не прочь обмануть своего учителя, но боялся, что какая-нибудь птица увидит их и донесет пророку. Жена приласкалась к Ноху и уговорила его собрать всех птиц и уничтожить их. Нох протрубил в трубу, и все птицы слетелись к нему — кроме филина, который явился только на третий день. Разсерженному его опозданием Ноху филин сказал, что был занят — считал живых и мертвых, и что мертвых оказалось больше, так как он причислил к ним и глупых мужей, слушающих советы своих жен. Нох понял, что слова филина относятся к нему, и отпустил птиц [46, с. 158].

То, что филин знает, почему Нох собрал птиц, и к тому же поучает самого пророка, т. е. признание его мудрейшей из птиц, очевидно, связано с почитанием его предками балкарцев и карачаевцев.

Запрет убивать голубей информаторы объясняют тем, что в их образе на землю спускаются ангелы и что их воркование — не что иное, как славословие богу [148]. Говорили: *Кёгюрчюн — огъурлулукъну саугъасыды* — «Голубь — дар (вестник) добра» [48, с. 124].

Можно думать, что это поверье и связанное с ним почитание голубя появилось под влиянием христианства или ислама. Но не исключено, что голубь почитался и ранее: в нартском эпосе именно голубь соглашается лететь к нартам, чтобы сообщить о том, что богатырь Сосурук умирает, смертельно раненный в игре с колесом; нарт, обращаясь к нему с просьбой, называет голубя «самой почитаемой из птиц» [73, с. 103].

ЛАСТОЧКА (*къарылгъач*). По одному из мифов, когда во время всемирного потопа в Ноевом ковчеге оказалась течь, Нох обещал тому, кто сумеет заткнуть ее, любую награду. Змея заткнула дырку от выпавшего сучка хвостом. Когда ков-

чего остановился на вершине Эльбруса (в 1879 году П. Остряков писал в примечаниях к записям балкарских нартских сказаний: «Горцы положительно убеждены, что Ноев ковчег остановился на Эльбрусе» [46, с. 48]), змея попросила у Ноя разрешения питаться кровью существа, которое сама выберет, и отрядила комара, чтобы тот узнал, у кого самая сладкая кровь. Комар вернулся и только хотел сказать «адам» (человек), как проворная ласточка на лету вырвала комару язык, и он смог сказать лишь «а-а». Змея успела вцепиться ласточке в хвост, она рванулась и улетела, но хвост у нее так и остался раздвоенным. «А-а», которое повторял комар, было истолковано как «макъа» (лягушка), и с тех пор змеи питаются лягушками [145].

УДОД (*байрым эркек*). Считалось, что убить удода — значит навлечь на себя беду [136, 148]. Название этой птицы переводится как «петух Байрым», т. е. девы Марии, которая под именем Байрым вошла в карачаево-балкарский языческий пантеон в качестве покровительницы материнства.

Интересно, что соседние народы именуют удода сходно: осетины — курочка Марии, сваны — хохлатая Мария [6, с. 68]; в мифологии вайнахов удод является птицей богини плодородия и материнства Тушоли и называется «курица Тушоли» [34, с. 38].

Запрещалось также убивать или беспокоить летучих мышей, скворцов, синиц, кукушек [138, 141, 142].

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

В недавнем прошлом балкарцы и карачаевцы применяли такой обряд: чтобы обнаружить утопленника, шли по берегу реки, неся с собой петуха и время от времени сдавливая его руками. Если петух кричал, останавливались и обшаривали в этом месте дно реки баграми [76, с. 208].

«В петуха или курицу переселяется душа мужчины и женщины после смерти», — считали сваны. У них отмечен любопытный обычай поисков души убитого по законам кровной мести: на месте совершившегося убийства носили петуха, и, когда птица кричала, считалось, что душа найдена [103, с. 109—110].

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

шейся покинуть тело, пришлось переменить намерение из-за отсутствия нового обиталища.

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

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

БОЖЬЯ КОРОВКА (*татлыхан*). Наибольшим почитанием до сих пор пользуется именно это насекомое. Божью коровку нельзя не только убивать, но даже и стряхивать, если она сядет, скажем, на рукав — можно только подталкивать травинкой, пока она не сползет или не улетит; все это просто из боязни причинить ей вред, хотя никто из информаторов не говорит, что за вред, причиненный насекомому, ожидалась какая-либо кара.

Считалось, что божья коровка своим поведением может предвезвести приезд близкого человека, находящегося в отлучке. Ребенок, на которого села божья коровка, произносил в таком случае припевку:

*Татлыхан, уч да кет,
Атта келе, уч да кет!*

Божья коровка, улети,
(Если) отец едет, улети!

Если насекомое улетало, верили, что ожидаемый человек уже близко, если сползало — встреча будет нескорой.

Другую припевку исполняли, когда ожидались роды — это также загадывалось детьми:

*Татлыхан, татлыхан,
Жаш тууса — уч да кет,
Къыз тууса — тюш да кет!* [138, 143].

Божья коровка, божья коровка,
Если родится мальчик — улети,
Если родится девочка — сползи!

Это красивое насекомое являлось, по мнению В. Н. Топорова, символом солнца в мифологиях индоевропейских народов, а также было связано с целым рядом мифов. Названия божьей

коровки у этих народов указывают на «скот, принадлежащий богу или некоему божеству»; мифологический образ божьей коровки связан и с основным индоевропейским мифом о похищении коров бога-громовержца его противником. Болгары, поляки, румыны, литовцы называют это насекомое точно так же — «божья коровка», немцы — «овечка бога» или «солнечный теле-ночек» и т. д. [85, с. 90].

К сожалению, карачаево-балкарское название божьей коровки (*татлыхан*) этимологизировать не представляется возможным. Легкое решение этого вопроса — разложение на две части: *татлы* «сладкий, любимый, нежный» + *хан*, скорее всего, явится народной этимологией.

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

В. Я. Пропп писал: «На самых ранних ступенях экономического развития человек еще почти не производит, но только берет у природы, он ведет хищническое, потребительское хозяйство. Поэтому первые вещи, вещи, ведущие к культуре, он не представляет себе сделанными, а только взятыми насильно. Первый огонь похищается. Похищаются и приносятся с неба первые стрелы, первые семена и т. д.» [95, с. 351].

Видимо, этим объясняется поверье, что кефирные грибки нужно непременно украсть — иначе они якобы не приживаются, гибнут,

Отметим существование у балкарцев и карачаевцев еще в недавнем прошлом множества «звериных» и «птичьих» имен. Например, мужские имена: Арслан (лев), Къаплан (тигр), Аю (медведь), Ёгюз (бык), Теке (козел), Улакъ (козленок), Жубуран (суслик), Тана (телок), Кючюк (щенок), Тайчыкъ (жеребенок) и др.

Женские: Агъаз (ласка), Чичхан (мышь), Къаз (гусыня), Кёгюрчюн (голубка), Татлыхан (божья коровка) и др.

Кроме всего прочего, животные в сознании древних играли роль своеобразного кода, их именами обозначались различные понятия. Благодаря этому могли «составляться целые сообщения, в частности мифы или мифологизированные животные

сказки». За отдельными элементами этого кода закреплялись определенные значения. Например, в Ветхом Завете орел соответствовал воздуху, вол — земле, лев — огню, человек — воде. То же самое относится и к странам света: в Древнем Египте ястреб служил обозначением севера, шакал — запада, обезьяна — юга, человек — востока. Поскольку существовали и другие коды — растительный, пищевой, цветовой и т. п., устанавливается система соответствий между их элементами» [85, т. 1, с. 440—441].

Попытаемся определить элементы такого кода в мифопоэтическом сознании предков балкарцев и карачаевцев. И здесь в первую очередь нужно сказать о 12-летнем животном цикле, известном у многих народов Азии.

Каждый год этого цикла связывался у балкарцев и карачаевцев с каким-либо животным в таком порядке: мышь, корова, тигр, заяц, рыба, змея, лошадь, овца, обезьяна, орел, собака, свинья [131, с. 304].

Возраст человека также соотносился с каким-либо животным, как это явствует, например, из загадки:

<i>Онбеш — улакъ,</i>	(В) пятнадцать — козленок,
<i>Отуз — арслан,</i>	(В) тридцать — лев,
<i>Къыркъ — къаплан,</i>	(В) сорок — тигр,
<i>Алмыш — айыу,</i>	(В) шестьдесят — медведь,
<i>Тохсан — тели</i> [136].	(В) девяносто — дурак.

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

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

Со львом — бесстрашного и сильного воина; о нарте Ерюзмеке говорится, что он «имеет львиную душу» (*арслан кёллю*). Сравнения со львом удостоивается только воитель «без страха и упрека», лев — символ истинного мужества и в фольклоре, и в речи.

С медведем сравнивают сильного и храброго, но неповоротливого человека; но вполне возможно, что именно медведь был

некогда символом мужества — о трусе говорят: «Ему нужно съесть медвежье сердце» — чтобы обрести храбрость.

О человеке себе на уме говорят: *Аю акъыллы* — «У него медвежий ум»; в то же время медведь в сказках о животных — по большей части добродушный, сильный, но недалекий и простоватый герой.

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

С конем сравнивают человека, обладающего несокрушимым здоровьем и физической мощью (*ат кибик*).

Овца — символ кротости, незлобivosti; сравнение с ней имеет и слегка негативный смысл — «безответный, нерешительный, робкий».

Гораздо больше сравнений, имеющих отрицательный смысл, — вероятно, потому, что сравнение с животным не является для человека лестным, если только это животное не превосходит его по каким-либо качествам (вернее, представляется таковым — имея в виду духовные качества) — силе, быстроте и т. д. И поскольку эти сравнения, видимо, возникли позже, чем почитание животных, то или иное почитаемое животное может в речи использоваться как символ чего-либо отрицательного, но может и нести отпечаток отношения, отложившегося в верованиях.

Заяц — символ трусости, и встреча с ним в пути предвещала несчастье. Трусливого человека не сравнивают прямо с ним, но говорят о нем: *Къоян жүрекли* — «У него заячье сердце».

С лисой сравнивают хитреца и лицемера, с волком — человека алчного и злобного, с ястребом — склонного к ссорам.

Символом безобразия является черепаха. Существует выражение: *Кет былайдан, кёзюме таш макъадан эсе эрши кёрюнесе* — «Уйди отсюда, мне неприятнее глядеть на тебя, чем на черепаху» (букв.: «Ты кажешься мне безобразней черепахи»).

С верблюдом сравнивают человека высокого роста, но крайне нескладного и неуклюжего.

О неуживчивом и грубом человеке говорят: *Къадыр къылыкълы* — «У него нрав мула».

Символ тупого упрямства — осел, с этим же животным сравнивают человека, совершившего что-то неприличное, проявившего невоспитанность, поступающего подло; сравнение с собакой и свиньей употребляется, когда хотят сказать, что подра-

зумеваемый человек — негодяй; символ драчливости — петух, глупости — курица.

Слово *тууар* означает в карачаево-балкарском языке «крупный рогатый скот, скотина». Сказать о человеке «*тууар*» — значит подчеркнуть отсутствие у него важнейших человеческих качеств — ума, доброты, мужества; с быком сравнивают человека крупного телосложения и большой физической силы, безудержного в ярости.

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

*Бир терекде 12 бутакъ,
Хар бутакъда 30 чапракъ,
Хар чапракъда уа —
Бир акъ бит бла
Бир къара бит [79, с. 73].*

На одном дереве — 12 веток,
На каждой ветке — по 30
листьев.
А на каждом листке —
По одной белой
И по одной черной тле.

8. ПОЧИТАНИЕ РАСТЕНИЙ

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

Многие растения наделялись в сознании балкарцев и карачаевцев магическими свойствами и использовались в качестве оберегов, например, ветка рябины или боярышника с тремя ответвлениями или нанизанные в цепочку чесночные дольки. Поговорка гласит: *Сохан ауруу салыр, сарымсах аурууну алыр* — «Лук посеет болезнь, чеснок ее снимет» [48, с. 73].

Бросать чеснок или лук в огонь или даже на пол запрещалось.

Сажать во дворе, по понятиям балкарцев и карачаевцев, можно было не всякое дерево; приносящее добро и хранящее от бед считалась ива (*тал*). О почитании кустарника *сипи* (краснотал?) и о гадании на его прутьях мы уже упоминали, как и об использовании ивовых прутьев при гадании на суженого. Тополь (*акътерек*) или лесной тополь (*гиди*) возле дома не сажали — считалось, что мальчики в доме будут болезненными; а также и по той причине, что они были слишком высо-

кими, приметными — поэтому не сажали во дворе и сосну [145], видимо, следуя тому же взгляду, что и в японской пословице «В дерево на горе ударяет молния».

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

«Ярким свидетельством почитания дерева балкарцами является культ грушевого дерева *Раубазы-терек*, которое находилось в Верхней Балкарии, около сел. Шаурдат, — пишет К. Г. Азаматов. — По сообщениям информаторов, дерево было очень ветвистым и напоминало человека с большими раскинутыми руками» [11, с. 148—149].

Дереву *Раубазы* поклонялись не все балкарцы, а, как говорили многие информаторы, только жители Черекского ущелья, в особенности род Ульбашевых, проживавший в сел. Шаурдат [141].

Нужно сказать, что, по мнению некоторых старожилов, Раубазы не груша, а сосна. То же самое утверждает писатель Ж. Ж. Залиханов, работавший в 30-е годы в этих местах.

Почитаемым дерево стало, как рассказывают, после одного случая. Как-то раз, в начале лета, с востока надвинулась огромная черная туча, и прошел такой страшный град, что весь скот, находившийся на пастбищах, погиб. Осталось только несколько животных, укрывшихся под раскидистым деревом [145].

Несколько слов об этимологии термина *Раубазы*. А. Ж. Будаев полагает, что на него было перенесено скифское название почитаемой балкарцами и карачаевцами чернубурой лисы — *раупаса*; само дерево он считает дубом [30 с. 176]. М. М. Текуев считает, что название дерева происходит от санскритского Ривати — названия одного из 28 созвездий лунного зодиака, заимствованного древними тюрками и перешедшего от них к предкам балкарцев и карачаевцев [110, с. 138].

На наш взгляд, дело обстоит гораздо проще. В некоторых тюркских языках, например, в башкирском, по сей день сохраняется древнее слово *ырыу* — «род, племя» от общетюркского *ур, уру, урук, урлукъ* — «семя, потомок, потомство» [57, с. 32]. Вторая часть — *баз* в современном карачаево-балкарском языке означает «опора, защита, сила» + *-ы* — аффикс принадлежности. Таким образом, Раубазы можно перевести как «опора племени» или «защитник племени».

Дерево это было настолько почитаемо, что его имя не произносили вслух и называли *Иман-терек* — «Дерево веры». Верили, что Раубазы жестоко наказывает тех, кто не оказывает ему почтения или пренебрежительно отзывается о нем; прохожие

оставляли под ним приношения — деньги, мясо, лепешки, ягоды; перед охотой ему приносились жертвы; по четвергам жители Шаурдата шли на поклонение Раубазы, оставляя принесенные дары, чаще всего различную пищу, под ним или подвешивая на ветвях. Если на следующий день лакомства исчезали, то верили, что дары приняты и священное дерево исполнит просьбу молящегося. Бесплодные женщины, приходя к дереву, обнимали его, прося исцеления, девушки перед свадьбой молили избавить их от участи остаться бесплодными. Больных поили водой, настоящей на иглах Раубазы (иногда и скот — для прекращения падежа). Святость дерева распространялась и на ручьи, протекавший неподалеку, — в воде, взятой из него, купали больных детей. Если ребенок умирал, родители не особенно горевали, говоря: «Раубазы дал, он же и забрал». Вера в святость Раубазы была настолько велика, что даже кровники или молодые люди, поженившиеся против воли родных и успешные спрятаться под священным деревом, становились недостижимыми для преследователей, а жители поселка Шаурдат, защищая молодоженов, говорили: «Ведь их обвенчал сам Раубазы» [11, с. 148—151].

Мусульманское духовенство «всячески преследовало тех, кто поклонялся священному дереву. Но жители Балкарии тайком продолжали молиться этому дереву и делать ему жертвоприношения» по ночам [11, с. 151].

Как пишет Х. О. Лайпанов, мулла Алий Энеев из сел. Кёнденен еще в 1896 году собирался со своими учениками срубить Раубазы, но жители Шаурдата не позволили ему сделать этого. Позже, однако, он все же достиг своей цели, но многие старожилы и после этого носили с собой или прятали в сундуках щепки, отвечая на насмешки мусульман: «Пусть Аллах будет за вас, лишь бы Раубазы был за нас» [61, с. 37—88].

Как рассказывают, когда Алий Энеев нанес первый удар топором, женщины, собравшиеся вокруг, начали проклинать его: «Чтобы так была срублена твоя голова!» Один сохта (ученик) муллы в насмешку над жителями Шаурдата упал на землю и стал притворно биться в корчах, что было воспринято язычниками как наказание, посланное Раубазы на святотатца. Когда он вскочил и пустился наутек, вдогонку ему полетели камни, а женщины, поняв, что дерево не спасти, стали плакать. Дерево было огромным и достигало в обхвате метров 25. Учеников Энеева, участвовавших в уничтожении языческой святыни, было 60 человек [145].

«К Раубазы обращались с тайной молитвой (*ырым тилек*), — говорит другой информатор. — Это была большая груша. Однажды эфенди Хучинаев с одним учеником пытались ночью срубить ее. Их заметил житель Шаурдата Татау Ульбашев и чуть не застрелил, но они смогли убежать» [156].

Когда от Раубазы остался только пенёк, люди продолжали

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

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

Больные пили настой из игл сосны, в нем купали детей. Под ним оставляли покойников, и, если наутро трупа там не оказывалось (был съеден зверями, скажем), считали, что ему обеспечена на том свете блаженная жизнь — его приютило священное дерево.

Сохранился текст песни, с которой обращались к *Жангыз Терек*, исполняя вокруг него танец, посвященный одновременно богу молнии и плодородия — *Чоппе*:

*Ой, Жангыз Терек, жан терек,
Ой, Жангыз Терек, тейри терек,
Ой, Жангыз Терек, берекетни тереги,
Кёндю амалынг сени.
Адамлагъа болушхан терек,
Кесин кимге да сөйдюрген терек,
Алтын чапыракъла къымалдайдыла тёппенгде,
«Чоппа» этедиле сени тегерегингде* [76, с. 202].

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

Священное дерево именуется «помогающим людям», спасающим от бед», благодаря его милостям люди пожинают урожай и проливаются дожди.

Священное дерево почитают, по мифологическим текстам, не только люди, но и божества: покровитель овец Аймуш назван при перечислении его достоинств «не влезающим на Жангыз Терек» [76, с. 208].

К покровительству Одинокого Дерева прибегали в самых разнообразных случаях, моля об исцелении от болезни, бесплодия, девушки — дать им хорошего жениха. Девушка шла к дереву вместе с первородной женщиной (*тунгуч*), они трижды обходили вокруг него, съедали один принесенный с собой пирог, а два других оставляли под деревом [47, с. 275].

В прошлом у балкарцев и карачаевцев существовал обычай под названием *тыякъ ант* (букв.: палочная клятва). Принесение такой клятвы было общественной церемонией; ее проводили перед тем, как приступить к какому-либо важному делу, требующему единодушия и верности. Палку для этого брали с почитаемого дерева или с дерева, растущего в местности, почитавшейся святой. Ее хранил у себя старейшина. Два почтенных человека держали ее, а остальные проходили под ней, считаясь после этого принесшими клятву [76, с. 211].

Замечательный карачаевский сказитель Абугали Узденов рассказывал, что такую клятву принесли в 1918 году в знак верности советской власти боевые отряды, отправлявшиеся на фронт, возле нынешнего города Карачаевска [фонотека КБНИИ, касс. 3а-2].

Х. Х. Биджиев считает, что культ священных деревьев у балкарцев и карачаевцев восходит к аналогичным поверьям их тюркоязычных предков, ссылаясь на «Историю агван» средневекового армянского летописца Моисея Каганкатваци, который сообщал, что турки Северного Кавказа (гунны) приносили в жертву богу неба Тенгери-хану лошадей в дубовых рощах, кровь «их поливали вокруг деревьев, а голову и кожу вешали на сучьях»; они испытывали суеверный ужас перед этими деревьями и не трогали даже сухих веток, чтобы дерево не накало их [28, с. 114].

9. ФЕТИШИЗМ

Термин фетишизм происходит от французского слова **фетиш** — «талисман, амулет, идол» означает «поклонение неодушевленным предметам, которым приписываются сверхъестественные свойства» [14, с. 463].

Собственно говоря, живыми фетишами являются уже и темные животные. Связь между этими формами первобытной религии — тотемизмом и фетишизмом — намечалась в том, что люди стали носить с собой и держать в жилищах части тела

почитаемого животного — рога, черепа, когти и т. п. Фетишизм, видимо, следствие далеко зашедшего процесса символизации, применения части вместо целого, «приручения» объекта почитания. И если человек встречался с тотемом-животным изредка и случайно, то теперь фетиш всегда при нем, к нему можно обращаться ежедневно и по любому поводу; чувство зависимости от святыни стало постоянным, что заставило человека наделять его в своем воображении огромными возможностями. Фактически и Раубазы, и Одинокое Дерево — общественные фетиши, им поклоняются и в их сверхъестественные силы верят все жители данной местности.

Переход от почитания животных к поклонению неодушевленным предметам должен был наступить и в силу практических успехов в охоте, появлению чувства превосходства над животными с появлением зачатков ремесла и земледелия; при этом человек мог и не проводить принципиальной разницы между собой и животным, он мог просто осознать, что он сильнее.

«Вещи,— пишет о сущности первоначального фетишизма А. Ф. Лосев,— оказываются здесь наделенными такими силами, которые вовсе им как таковым не принадлежат, и это составляет то, что обычно называется демонической сущностью, совершенно неотделимой от них. Неотделимость эта сама собой вытекает из первобытной неспособности вообще различать внутреннее и внешнее» [66, с. 36].

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

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

В местности Жууушку почитался камень *Жут жол* (смысл неясен); когда возле него произносили эти слова, камень будто бы повторял их [151].

В Чегемском ущелье люди, управившись с каким-либо трудным делом, шли на поклонение к *Къашха таш* (Лысый камень). Он напоминал фигуру стоящего во весь рост человека, находился возле родника у скалы Ийре [152].

У жителей сел. Верхний Баксан считался священным *Къа-*

рындашла ташы (Камень братьев). По легенде, в незапамятные времена он был золотым. Два брата, нашедшие его, поссорились при дележе и убили друг друга. Разгневанный бог превратил его в простой камень. Это обстоятельство (причастность к божеству) и сделала, видимо, его объектом поклонения [147].

В Безенгийском ущелье у камня *Мамукъ таш* (Ватный камень) молились женщины, страдающие бесплодием [63, с. 107].

То же самое было и в Карачае. «По данным этнографии и письменных источников, в прошлом в Карачае у каждого поселения и даже у каждого рода имелись свои священные камни», — пишет Х. Х. Биджиев. Наибольшим почитанием пользовался находившийся возле местности Худес *Къарачайны къадау ташы* (Краеугольный камень Карачая), о котором еще в начале XX века Н. С. Иваненко сообщал: «Около него и теперь кладут жертвования деньгами, вещами и хлебом, вознося молитвы за счастье новорожденного, за здоровье отца или близкого человека, за удачу в каком-либо предприятии» [28, с. 114—115].

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

Некогда у балкарцев и карачаевцев, видимо, имелись и родовые фетиши, которые считались покровителями одного рода или человека. Рассказ о таковом родовом фетише был опубликован В. Ф. Миллером и М. М. Ковалевским в 1884 году: «В отдаленные времена один из куртатинских осетин, Элеу, проезжая в Балкарии, задумал запастись палкою в долине Хызны. Он высмотрел ореховый куст с тремя очень прямыми ветвями и стал их рубить. Когда он начал срезать первую ветвь, из нее раздался голос: «Не бери меня!» Тот же голос повторился из другой ветви. Из третьего же отростка послышался голос: «Возьми меня, покуда ты будешь владеть мною, я принесу тебе счастье». Элеу срубил его одним взмахом и обделал в палку. С этой палкой он не расставался и действительно был счастлив и дома, и в многочисленных стычках с неприятелем».

Но однажды, участвуя в набеге на Балкарию, Элеу попал в плен, успев по дороге выбросить свой талисман. В плену он рассказал предводителю балкарцев князю Беппи Абаеву о чудесных свойствах ореховой палки, «и тот обещал отпустить его на волю без выкупа, если он отыщет палку и передаст ее ему. Элеу посоветовал зажечь траву на месте, где происходила стычка, и это было сделано. Тогда выгорела вся трава, кроме небольшого кружка, где лежала чудесная палка. Таким обра-

зом она перешла в род Абаевых, который и до сих пор хранит ее как святыню в особом сундуке, а Элеу получил свободу. Впоследствии потомки Элеу не раз пытались вернуть свою родовую святыню, но их попытки остались безуспешны. Еще до сих пор время от времени они приезжают к Абаевым, чтобы взглянуть на палку» [46, с. 108].

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

Фантастическими свойствами наделялись и другие объекты природы. Генрих-Юлиус Клапрот, побывавший на Кавказе в начале XIX века, писал, что балкарцы «имеют священные источники, в соседстве с которыми не осмеливаются рубить деревья» [9, с. 245].

П. Остряков в примечаниях к первым публикациям нартских сказаний (в 1879 г.) отмечал, что балкарцы и теперь убеждены, что на вершине Эльбруса есть озерко с водою бессмертия, «так что кто постоянно будет пить только эту воду, тот не умрет никогда, в подтверждение чего они приводят долготельную жизнь орлов и воронов, будто бы постоянно пьющих воду из озерка, а смерть их объясняют случайностью, заставляющей птиц напиться другой воды» [46, с. 50].

Это убеждение связано с карачаево-балкарским названием Эльбруса — *Минги-тау* (Вечная гора).

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

Появление понятия о реальной вещи, предмете и отделение этого понятия от самого реального предмета и вызвало возникновение понятия о фантастической сущности, которая раньше представлялась слиянной с самим предметом, т. е. появился анимизм — вера в души и духов; термин происходит от латинского *анима* — «душа, дух» [14, с. 19].

Однако, это появление в мышлении отдельно мыслимых фан-

тастических существ — демонов вещей не могло совершиться сразу, вдруг; на первых порах даже рукотворные предметы должны были представляться одновременно и как вещи, и как демоны.

В Древней Греции, например, почиталась богиня Деметра Иуло (*Иулос* — «сноп»). «Но не только Деметра-Сноп,— пишет А. Ф. Посев,— но и сам сноп почитался как божество или демон. Настолько важно было появление снопа для тогдашнего человека и настолько восторженно он к нему относился, что уже самый этот сноп он понимал как некоего демона» [66, с. 50].

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

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

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

Отголоски такого обряда и сохранились, видимо, в этом мифе — действие происходит осенью, чучело сделано из соломы. Обрядовое чучело балкарцы и карачаевцы, вероятно, скармливали козе, после чего украшали ее. Впоследствии забытый обряд трансформировался в миф, в котором вместо домашней козы стала фигурировать дикая.

Демоном в древние времена представлялся и хлеб. До сих пор в подтверждение своих слов балкарцы и карачаевцы говорят: *Етюрюк айта эсем, бу ётмек урсун мени!* — «Если я лгу, пусть поразит меня этот хлеб!»

Несомненно, божеством было молоко. Часто и в наши дни балкарцы и карачаевцы, табуируя слово «молоко» (*сют*), говорят *акъ* «белое».

Часть 2

10. ОЛИЦЕТВОРЕНИЕ

Важный элемент религиозных верований — олицетворение (персонификация), суть которого заключается «в наделении предметов и явлений природы свойствами живых существ, часто даже человеческими; способностью мыслить, чувствовать, говорить, антропоморфным обликом и т. д.» [14, с. 340].

Процесс оживотворения явлений природы был долгим, ему, видимо, предшествовало представление, что природные силы и объекты являются живыми существами сами по себе. Например, балкарцы и карачаевцы верили, что в определенный час ночью вода в ручьях и реках на какое-то время застывает, засыпает, чтобы отдохнуть [142, 143].

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

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

По мифу, когда люди начали впервые вспахивать поле, земля мучилась, от боли исходя потом. Наконец, она взмолилась к богу неба Тейри, прося защитить ее от мучителей-людей. И Тейри ответил земле: «Ты будешь терпеть эту боль и кормить людей, но ты же будешь поглощать их, и все твое будет возвращаться к тебе же» [156].

Живым существом считался и ветер. По народному верованию, если в вихрь бросить ножом и бросок точен, на ноже будут капли крови [149, 151].

Карачаевское выражение: *чиракъны (отну) жукълат* —

«погаси лампу (огонь)» буквально означает: «усыпи лампу (огонь)».

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

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

Представление о четырех стихиях природы, свойственное многим народам мира, имеет самое непосредственное отношение к основному мифу балкарцев и карачаевцев.

Отметим еще несколько олицетворений.

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

*Акъ къой башы, къара къой башы,
Къалтыраукъ чёп башы —
Барындан да Тейри ахшы,
Барындан да Тейри ахшы!* [133, с. 161].

Белого барана голова, черного барана голова,

Дрожащая верхушка злака —

А Тейри превыше (лучше) всего,

А Тейри превыше (лучше) всего!

Восхваление Тейри построено на соотнесении самого малого (верхушки злака) и самого большого, космического — дня и ночи. Правомерность толкования образов двух баранов (*къой* является видовым названием) как олицетворений дня и ночи подтверждается и нартским сказанием. Богатырь Сосурук отправляется на поиски лекарства для своего приемного отца Ёрюзмека — чтобы исцелиться, Ёрюзбек должен съесть золо-

тую рыбку. Возвращаясь с добытой им рыбкой, Сосурук встретил своих младших братьев, которые из зависти сбросили его, спящего, в пропасть. Встретившаяся там женщина сказала булатнотелому нарту, что через определенный промежуток времени через это место проходят два барана, вечно бьющиеся между собой; и если Сосурук сумеет схватиться за рог белого барана, тот рывком выбросит его наверх. Послышался треск рогов сталкивающихся лбами баранов, а потом показались и они сами. Но Сосурук промахнулся и схватился за рог черного барана, и тот закинул его в нижний мир, откуда его вынесла огромная орлица в награду за спасение богатырем ее птенцов от страшного дракона [73, с. 88—100].

Вероятно, пропасть, куда братья скинули Сосурука, мыслилась как край земли, мимо которого ежедневно проходят два барана — день и ночь; и скидывает его в нижний мир именно черный (ночь).

Могучие стихии природы были олицетворены предками балкарцев и карачаевцев в образах быков. Верили, например, что, если нырнуть в воду, можно иногда услышать рев *суу ёгюзю* — «быка воды» [145]. Видимо, сначала бык был олицетворением самой реки и лишь потом стал представляться как живущий в ней.

Вряд ли можно счесть случайностью то, что в большинстве карачаево-балкарских загадок об огне фигурирует именно бык, например:

<i>Бир къызыл ёгюзюм барды да,</i>	Есть у меня красный бык,
<i>Ёле туруп кёк болады</i>	Он перед смертью становится
[50, с. 97].	синим.

Или:

<i>Бир къызыл ёгюзюм барды да,</i>	Есть у меня красный бык,
<i>Басхан жери къара болады.</i>	Где он ступит — все чернеет.
[50, с. 100].	

В заклинании, которое читали для избавления от черной оспы, проклиная покровительницу ветров, по чьей вине разносятся эпидемии, желали ей, чтобы ее нивы пожрал красный бык, т. е. огонь (см. ниже).

Быком представлялся и ветер, земля же — коровой, что видно, и породило бытующее по сей день выражение: *Жер бугъасы — желди* — «Бык земли — ветер» [48, с. 153]. Ветер представлен как начало оплодотворяющее, мужское, земля — порождающее, женское.

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

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

Олицетворение касалось не только видимых явлений природы, но и понятий абстрактных. Можно думать, что и год олицетворялся в образе быка. Последнюю неделю перед новым годом, который справлялся 22 марта, балкарцы и карачаевцы называют *балдыражюз*. Этот период характеризуется неустойчивой погодой, поэтому бытует поговорка: *Анда да бол, мында да бол — балдыражюзде юйде бол* — «Будь там, будь здесь, а в балдыражюз будь дома» [131, с. 312].

По народному поверью, балдыражюз говорит, сокрушаясь: *Ай, жазны ийиси бурнума уруп, онгнугуму алады ансы, бешили ууаныкны мойюзюн буруп алыр эдим!* — «Эх, если бы не запаха весны, бьющий мне в ноздри и лишающий сил, я бы свернул рога пятилетнему быку!» [140, 141, 268].

По нашему мнению, *балдыражюз* не что иное, как искаженное *былыргы ёгюз* — «прошлогодний бык».

Косвенно это подтверждается описанием обряда, зафиксированного Вс. Ф. Миллером и М. М. Ковалевским у балкарцев Чегемского ущелья. Ввиду важности материала, приведем описание древнего обряда целиком: «...на правой стороне реки Джилги еще не так давно существовал каменный домик, называвшийся *навтицог*. При нем держали быка, который назывался *хычауагогюз* и кормился на счет всего аула в течение года до месяца *хычауман* (пасха — божий день).

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

Затем быка убивали, и начинался жертвенный пир. Каждая сакля к этому дню должна была приготовить ватрушки (*хычин*) и принести к домику. Жертвенные ватрушки были больше обыкновенных и отмечены углублениями, сделанными большим пальцем; им давали особое название *хычауаг-хычин*, т. е. «достойная бога лепешка» [46, с. 109].

К тексту авторы сделали примечание: «Хычауаг искаженное осет. слово *хуцауаг* — посвященный богу; огуз по-татарски (т. е. по-балкарски.— М. Д.) «бык» [46, с. 109].

Название домика, в котором содержался бык, также по-видимому, искаженное осетинское слово *нафатчиаг* — «запретный, недозволенный» [90, с. 306].

Очевидно, этот жертвенный бык олицетворял собой прошед-

ший год: в начале нового его приносили в жертву, чтобы кровь его дала жизнь растительности и всему живому.

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

Интересно, что таджики период в семь дней перед новым годом, отмечавшимся также 22 марта, называли «днями старухи Оджуз». У язгулемских таджиков «она олицетворяла собой зимние холода и весной умирала» [65, с. 21].

Такие совпадения вряд ли можно объяснить случайностью. Многие термины карачаево-балкарского народного календаря имеют объяснение на почве таджикско-персидского языка: *Науруз* (новый год), самый жаркий и самый холодный периоды года по 40 дней каждый называются *жай чилле* — «летняя сороковка» и *къыш чилле* — «зимняя сороковка» (от иранского *чилла* «сорок»).

Двадцать четыре дня перед Наурузом и после зимней сороковки, заканчивавшейся 25 февраля, делились на четыре периода по шесть дней в каждом: *ут* — от иранского названия знака зодиака Рыбы (*Хут*, у казахов — *ут*), *жут* (это уже тюркское слово «бескормица»), *мат* (иранское *мат* — «смерть»; видимо, от бескормицы в это время часто начинался падеж скота), и *балдыражюз* [65, с. 91].

Объяснение этому надо искать, на наш взгляд, в древних контактах тюркоязычных предков балкарцев и карачаевцев с предками таджиков. Попутно заметим, что по нашим предварительным подсчетам в карачаево-балкарском языке более 100 заимствований из таджикско-персидского (в языке осетин, единственного ираноязычного народа, с которым соседят балкарцы и карачаевцы, подавляющего большинства этих слов нет).

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

Добавим, кстати, что уже в середине зимней сороковки балкарцы и карачаевцы говорили: *жыл къартайды* — «год составил» [131, с. 312].

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

11. ТЕРАТОМОРФИЗМ

Перейдем к рассмотрению всякого рода чудовищ и страшилищ.

К наиболее древним из этих образов относится, вероятно, дракон (*сарыуек* — букв.: «обматывающийся») — змей с тремя, семью или девятью головами, чудовищной величины и прожорливости. Сарыуек всегда выступает как существо, враждебное человеку, — преграждает течение реки или выпивает воду в ней, отчего наступает засуха и начинается голод. Обычно он требует в уплату за воду ежегодную дань — красивых девушек, которых тут же съедает. (О человеке, мешающем осуществлению какого-либо дела, говорят: *Сууну башын тыйгъан сарыуекча* — «Как дракон, преградивший течение реки»).

Иногда чудовище изображается хранителем, сторожем клада, сада с золотыми яблоками и других чудес, получить которые можно, только убив его.

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

Описан обряд, в котором нетрудно узнать обычай такого жертвоприношения: «На поле выходила молодая женщина и негромко несколько раз произносила слова «гук-гук», после чего мужчины распрягали волов, брали девушку за руки и проводили к борозде, а затем разыгрывали сцену обряда «окапывание в борозду». Когда девушку начинали засыпать землей, старики уговорами «выкупали» ей свободу [131, с. 311].

Вполне возможно, что в глубокой древности девушку приносили в жертву дракону, веря, что он обеспечит за это хороший урожай, поскольку дракон, как уже говорилось, считался и покровителем плодородия.

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

Вера в существование подобного рода чудовищ сохранялась вплоть до XX века. Н. Харузин писал в 1888 году об озере Чирик кёл в Черекском ущелье, что оно служит предметом суеверного страха. В нем, по мнению балкарцев, обитало страш-

ное чудовище, пожиравшее много лет тому назад неосторожных людей, осмелившихся приблизиться к озеру. «Впоследствии это чудовище опустилось в озеро и с тех пор не появлялось уже на поверхности», — рассказывали местные жители [122, с. 183—184].

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

В одном из фольклорных текстов *Анкѡ* именуется *ассы къуш* — мятежным орлом (мятежной птицей). Анкѡ поспорил с неким царем (очевидно, царем Соломоном, Сулейманом), что сумеет разлучить двух людей, которым судьба определила совместную жизнь, — девочку и мальчика. Однако ему это не удалось, и в наказание за гордыню, согласно условию, царь сослал Анкѡ за *Каб-тау* (горы, по представлениям балкарцев и карачаевцев, опоясывающие всю землю; см. ниже), взяв с нее слово никогда не перелетать через них [51, с. 113—115].

Образ, видимо, пришел с исламом — в арабской мифологии *анкѡа* — птицы, которых Аллах создал совершенными, но потом они же стали бедствием для людей [85, т. 1, с. 83]. В армянской мифологии *Ангех* — божество, связанное с тотемистическими представлениями, а само слово означает в армянском «гриф» [51, т. 2, с. 521].

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

Вероятно, первоначальное общетюркское представление о предках-женщинах трансформировалось позже в представление о чудовищных порождениях земли, т. е. те же самые предки-женщины приняли в сознании людей гиперболизированные размеры и стали наделяться огромной мощью. Герои сказок и эпо-

са часто встречаются женщин-эмегенов в тот момент, когда они латают трещины земли. Грудь у них закинута за спину, вместо иголки с ниткой — бревно и волосяной аркан. Явственно проглядывают хтонические черты в описании эмегенши в одном из нартских сказаний; издали спящая великанша походит на большой холм, от нее исходит зловоние [73, с. 30].

Краткое, но, как всегда, точное описание представлений об эмегенах дал в 1897 году Е. З. Баранов: «В мифологии горских татар (балкарцев.— М. Д.) под этим именем известны одноглазые исполины, скрывавшиеся в пещерах и занимавшиеся разведением коз. Злые и жестокие, они отличались необыкновенной прожорливостью и особенно любили лакомиться человеческим мясом: поэтому людям, чтобы оградить себя от их нападения, приходилось вести с ними постоянную борьбу. Не отличаясь особым умом, эмегены легко поддавались обману человека, который, благодаря своей хитрости, часто побеждал их. Эмегены были от одноглавых до тысячеглавых. Отрубленные головы их имели свойство сейчас же прирастать к туловищу; точно такое же свойство имели и остальные части их тела. Поэтому, чтобы лишить жизни эмегена, отрубленную часть его тела следовало немедленно сжигать» [46, с. 169].

Отметим и некоторые другие черты, которыми наделяются в фольклоре эмегены. Поскольку они являлись поначалу олицетворениями сил земли, а потом и других природных стихий, о крови их говорится, что она увеличивает силу героя, если он выпьет ее, или что она ядовита, убивает все живое, чего ни коснется: в его желчи богатырь закаляет свой меч, отчего оружие приобретает прочность; памятуя поговорку *Эмегенле ёле туруп, хыйлакта уста боладыла* — «Эмегены перед смертью горазды на коварство», богатырь, одолев эмегена, не поддается на его уговоры обмотаться его кишкой, что во много раз увеличит-де его силу, а предварительно обматывает ею дерево — и кишка мгновенно перерезает дерево, и, только ослабив кишку чудовища, герой опоясывается ею. Эмегены владеют и волшебными предметами — например, кольцом-колокольчиком; богатырь, надев его на палец, не может избавиться от него иначе, как только отрубив палец — в противном случае эмеген-козопас, которого он ослепил в пещере, воткнув в его единственный глаз раскаленный вертел, нашел бы его по звуку колокольчика; но не лишены они и некоторых человеческих качеств, например, им ведомо гостеприимство; правда, накормив гостей, они тут же сообщают им, что долг свой выполнили и теперь намерены их съесть. Если герой успевает, подкравшись, прикоснуться к груди эмегенши, она усыновляет его или женит на своей дочери.

Нужно сказать, однако, что в образах эмегенов олицетворены, как и в фольклоре других народов, иноплеменники, с которыми сталкивались предки балкарцев и карачаевцев; именно

злые великаны — главные враги эпических богатырей — нартов. Они по этой причине часто изображаются как некий народ, они ездят на конях, имеют оружие и т. п. Потому эмегены и изображаются двойственно.

Но как мифологический образ эмегены сохраняют свою древнюю основу — это могучие и безобразные великаны и великанши, порождения матери-земли и олицетворения стихийной мощи природных сил.

Поэтому эмегенов (бабушек) можно рассматривать как древнейших богинь, которым поклонялись и которых старались умиловить. «По преданиям горцев, — писал Е. З. Баранов, — за несколько сот лет до нашего времени в честь эмегенов перед их изваяниями приносились жертвы, чтобы расположить их к людям. По народному поверью, в настоящее время эмегенов в горах нет: они переселились куда-то за море» [46, с. 169—171].

Очевидно, во второй части сообщения речь идет о каком-то враждебном племени, вытесненном предками балкарцев и карачаевцев.

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

По сей день многие балкарцы и карачаевцы верят в реальность другого демонического существа, представления о котором, сходные в большинстве деталей, зафиксированы у множества народов Евразии — практически у всех тюрков, монголов, иранцев и таджиков, удмуртов, марийцев, народов Дагестана и Северного Кавказа — *алмасты*, *албаслы*, *алпас* и т. п. [18, с. 16—17].

В начале XX века В. Прёле записал со слов карачаевцев: «Алмасты — черный шайтан с длинными волосами; человека он сводит с ума. Алмасты живет в сарае или на старой мельнице» [46, с. 314].

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

По народному поверью, алмосту не показывается ни очень смелому человеку — он может поймать ее (речь чаще всего идет о женщине-алмосту), ни слишком робкому — он может умереть от страха. Считалось, что алмосту-женщина становится рабой человека, который сумеет одолеть ее и, вырвав у нее волос, спрятать под порогом дома; сама алмосту догадаться о том, где он спрятан, не могла. Видимо, считалось, что в этом волосе находится душа алмосту. Рассказ о таком случае был записан Г.-Ю. Клапротом в Карачае еще в 1808 году.

Примерно четверть века тому назад, рассказывали карачаевцы, один из жителей деревни поймал алмасты и спрятал ее волос. Алмасты стала выполнять все его повеления, всякую рабо-

ту по дому. Однажды, когда взрослых в доме не было, дети попросили у алмасты дать им поесть. Та пообещала накормить их, если они скажут, где спрятан волос. Дети показали, и алмосту, освободившись тем самым от власти хозяйина, бросила детей в котел с кипящей водой и убежала [9, с. 252—253].

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

Часто алмосту выступает в рассказах информаторов в роли домового, вернее, их отождествляют. Нужно было проявлять заботу о ней, оставлять на ночь пищу, не тревожить.

Существует и поверье, что алмосту любят ездить на лошадях, выводя их тайком ночью из конюшни, при этом заплетают гриву коня в такие мелкие косички, что потом расплести их очень трудно. Отсюда поговорка: *Алмосту атха минсе, жалын эшер* — «Если алмосту садится на лошадь — заплетает ей гриву» [75, с. 134].

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

Алмосту могли, как считалось, и подружиться с кем-нибудь из людей, оказывать ему помощь.

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

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

Агъач киши («лесной мужчина») изображается как человек огромного роста и силы, с острым в виде топора костяным наростом на груди. Это чудовище агрессивно и может напасть на человека, но может и не напасть. Наиболее популярны два сюжета о встрече одиноких охотников с этим демоном. Охотник угощает его мясом добытой дичи, при этом *агъач киши* проявляет чудовищный аппетит. Когда демон засыпает, охотник, накрыв буркой пень или бревно, взбирается на дерево. В полночь чудовище просыпается и бросается грудью на пень, думая, что охотник спит. Тогда охотник ранит его выстрелом из винтовки. Демон просит выстрелить еще раз, но тот не поддается на его уловку (по поверью, стрелять дважды нельзя, ибо чудовище тогда исцелится). Раненый *агъач киши* бежит в свое логово. Охотник наутро, следуя за ним, находит его уже мертвым, а в пещере — женщину, некогда похищенную чудищем и принужденную им к сожительству; привозит ее к родителям и получает от них богатые дары [143, 147, 46, с. 320].

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

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

Увидев это (порубку), со словами «Ах, нечестивец!»,

Агач киши внезапно подошел к нему.

Весь он был покрыт шерстью, подобной дремучему лесу,

Вытаращив единственный глаз, спросил он:

— Зачем истребляешь лес в Мёлюшкю?!
Посмотрю я теперь, каково будет истребление!

Если не скажешь три правдивых слова, не отпущу,—

говорит,—

А если скажешь, не трону,— говорит.

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

Функция чудовища обрисована в песне ярко и конкретно — он является хозяином леса, не допускающим бесцельного уничтожения растительности, подобно тому, как владыка диких животных Апсаты карает безжалостных охотников.

Записан рассказ о человеке, который, работая на лесораз-

работках, поймал вместе со своими товарищами *агъач киши*. Он был с головы до ног покрыт густой шерстью, имел самый безобразный облик, но никакого костяного топора на груди, по словам информатора, передававшего слышанное как подлинный случай, у него не было. Лесных людей было несколько, и, когда их застигли, они разбежались с криком. Речь их была похожа на стрекотание сорок. Чудовище якобы отправили царю, и за это он отпустил их с каторги [фонотека КБНИИ, касс. 6—2].

Сходные представления о лесном человеке — у азербайджанцев, волжских татар, адыгов и др. [85, т. 2, с. 654; 240, с. 153].

Наиболее вероятно, что представления об *агъач киши* восходят к образу древнего божества — хозяина леса [69, с. 45].

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

Несколько раз доводилось автору записывать рассказы о гигантских, величинной в большую корзину, пауках. Спасаясь от них, люди якобы переселялись на вершины гор — пауки карабкаться вверх не могли, скатываясь с крутых склонов. Описывается это переселение как происходившее несколько сот лет назад [140, 151].

О гигантских пауках говорится и в нартском эпосе. Нарты истребили их, а затем, по совету мудрой Сатанай, соткали себе из их паутины одежду: она сверкала, как солнце, ее не брали ни меч, ни стрела [76, с. 52—53].

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

Къан тулукъ (букв.: «кожаный мешок с кровью») ныне в качестве имени мифологического существа не осознается, но

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

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

*Тюкюрюмню да тютю терен кемеуол,
Чийгоша-бийче да ол от жутхан эмеуол.*

Дно Тюкюрюма — глубокий омут,
А Чийгоша-бийче — эмеуол, питающийся огнем.

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

Возможно также, что некими грозными божествами или демонами были *Бабай* и *Маму*, именами которых пугают детей. В мифологии таджиков *момо* — «дух умерших женских предков». В верованиях узбеков-карамуртов *момо* — «духи семи прабабушек, легендарных прародительниц всех карамуртов», покровительницы знахарок, лечивших пациентов методами, близкими к шаманским [108, с. 113]. Карачаево-балкарское *Бабай* напоминает имя скифского бога грома — Папай, что уже отмечалось исследователями [120, с. 14; 82, с. 46].

Особого рассмотрения требуют представления о чудовище *Желмауз*.

В 1883 году М. Алейниковым был опубликован миф о Желмаузе. Вкратце его содержание таково.

...В отдаленные времена у одного богатого князя родилась дочь, которую называли Джелмаус, и в ту же ночь исчезли из сарая теленок и ведро воды. Это стало повторяться каждую ночь, потом стал пропадать весь скот. Когда обнаружилось, что у князя родилась не обыкновенная девочка, а чудовище, справиться с ней уже было невозможно — она могла разорвать на части любого человека. Один из братьев Джелмаус, Кыйынлы (Горемыка), бежал от Джелмаус на берег моря и стал жить там, промышляя рыболовством. Однажды он поймал громадную рыбину и обнаружил у нее внутри двух щенят, которые стали

потом замечательными охотничьими псами, — они ловили даже птиц на лету и умели разговаривать по-человечьи.

Как-то раз Къыйынлы решил проведать родных. Собаки посоветовали ему взять с собой по клочку их шерсти. В случае опасности он должен был зажечь ее, и собаки тотчас пришли бы на помощь.

Но в селе Къыйынлы, кроме Джелмаус и сельского кузнеца, никого не нашел. Джелмаус встретила его с радостью, развела огонь, вышла потом во двор, а вернувшись, спросила брата, почему он приехал на коне о трех ногах. Тот принял это за шутку, но, выйдя во двор, увидел, что у коня одной ноги действительно нет. Поняв, что ее съела Джелмаус, он стал помышлять о бегстве. Джелмаус выходила во двор еще несколько раз, доедая коня; Къыйынлы заметил, что сначала она бежит к кузнецу, чтобы поточить свои стальные зубы. Когда она побежала в кузню в очередной раз, мышка посоветовала Къыйынлы бежать, обещав трижды обмануть Джелмаус, когда она станет спрашивать, куда бежал ее брат. Так и случилось.

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

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

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

Этот же персонаж встречается в мифологии многих тюркоязычных народов — волжских татар (Жалмавыз), уйгур, баш-

кир, ногайцев (Ялмауз). В мифологии казахов и киргизов Жалмауз-Кемпир, Желмогуз-кемпир — демоническое существо в образе старухи, нередко с семью головами, людоедка и похитительница детей [85, т. 1, с. 439].

На наш взгляд, речь идет об очередной трансформации все того же быка ветра (*жел ёгюзю*) — имя чудовища почти полностью совпадает по звучанию: *Жел-м-огуз*; казахский вариант произношения сохранил первоначальное звучание имени, но при слитном произношении в нем добавился звук *м*.

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

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

Редко встречаются в фольклоре *деуле* — какие-то страшные великаны; описания их, к сожалению, нет, но, по всей вероятности, они мыслились, как те же эмегены. В сказке «Завистливые братья», повествующей о герое, женившемся на девушке-змее, отец поручает ему добыть золотое дерево, которое играет на свирели, а листья хлопают в ладоши. Дерево охраняют несколько *деу*. Неродная мать героя, эмегенша, подсказывает ему, чтобы он пришел к дереву в тот момент, когда голодные гиганты принимаются за трапезу, и дает ему две дощечки — если их поднести к дереву, оно само полетит впереди него. Герой так и поступает, *деу* пускаются в погоню, но догнать не смогли [72, т. 2, с. 14—22]. В современном карачаево-балкарском языке *деу* означает «могучий, огромный». Само слово и образ, вероятно, заимствованы из древнеиранской мифологии, в которой *дэвы* — злые духи, противостоящие благим духам — ахурам; у таджиков *дэвы* — чаще всего страшные великаны, покрытые шерстью, с ужасными лицами и острыми когтями на руках и ногах [85, т. 1, с. 417].

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

Очевидно, что та же скифская легенда отразилась в сказании о том, как старший сын прародителя нартов Дебета —

Алауган добыл себе, отняв у эмегенов, золотую шубу, воротник которой пел, рукава хлопали в ладоши, а полы танцевали; причем совпадение со сказкой еще и в том, что Алауган ошпаривает эмегенов бульоном [51, с. 30]. Золотым деревом (*Алтын Терек*) именуется в карачаево-балкарской мифологии мировое древо, ось мира (золотая ива).

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

12. НАЧАЛЬНЫЙ АНИМИЗМ

«Одна из коренных ошибок фольклористики,— писал А. Ф. Лосев в 1957 году,— в том, что твердые, законченные анимистические образы мыслятся возникшими сразу, мгновенно и притом в законченном виде, на тысячелетия» [66, с. 54].

Между эпохой фетишизма и развитым анимизмом лежит промежуточная ступень — преанимизм. В это понятие А. Ф. Лосев вкладывает определенное содержание, это: «...мгновенное появление под воздействием какого-либо внезапного случая в сознании человека представления о демоне. Этот демон еще не имеет никакой фигуры и никакого лица, никакого вообще очертания, но оценивается пока лишь как внезапно нахлынувшая неизвестно откуда сила, мгновенно произведшая какую-нибудь катастрофу и тут же бесследно исчезающая» [66, с. 49].

Такими чертами, несмотря на наличие и других, возникших, вероятно, позднее, характеризуется ряд образов карачаево-балкарской мифологии.

Воздействием демона *Бастырыкъ* балкарцы и карачаевцы объясняли состояние внезапного оцепенения тела, наступающего иногда после кошмарного сна, но иногда и во время бодрствования. Человек осознает происходящее, хочет встать, закричать, но тело не повинуется, язык немеет. Собственного облика демон не имеет, но может превращаться в змей, жаб и других «нечистых» животных, пугая младенцев в колыбелях и вызывая у них приступы оцепенения. Если приступы повторялись, в изголовье колыбели клали хлеб — считалось, что демон, поев его, смилостивится и оставит ребенка в покое [138, 143].

«Было мне тогда лет 40. Я работал в совхозе. Однажды отправился вечером дежурить на конюшне. Задал корм лошадям, сел, сию. Было еще рано, спать не хотелось. Смотрю, через окно кошка впрыгнула, крадется. Думаю, мышей ловить пришла. Вдруг она остановилась, а потом прямо ко мне направились. Меня и схватило: хочу пошевелиться — не могу, хочу закричать — язык онемел. Когда очнулся через минуту или

чуть больше, кошки уже не было», — рассказывал один из информаторов [142].

Имя демона происходит, видимо, от общетюркского корня *бас-* «гнести, давить» и означает «даватель». Имя демона в современном карачаево-балкарском языке не употребляется, в отличие от широко бытующего *бастырыкъланыу* — «подвергнуться воздействию Бастырыкъа», и означает описанное выше состояние оцепенения. Присутствует этот демон и в мифологии кумыков [85, т. 1, с. 58].

Другой демон, *Азмыш*, также представлялся существом, враждебным человеку. Жертвами его становились, по народному верованию, одинокие путники; действовал он ночью. Следуя за человеком, *Азмыш* окликал его голосом знакомого или друга, родственника, и если путник по неосторожности откликался, то терял волю и попадал во власть *Азмыча*, который уводил его и сбрасывал со скалы. По другим представлениям, демон в ответ на отклик произносил проклятье, которое всегда сбывалось [136, 138].

Отголоски представлений об этом демоне звучат и в выражениях: *Азмыш кирик не къычыраса?* — «Что ты кричишь, как *Азмыш*?» — так одергивают человека, заранее предрекающего беду; *Юсюме сюелип турма, Азмыш кирик!* — «Не стой надо мной, как *Азмыш*!» — бранят ребенка, когда он мешает взрослому, занятому неотложным делом; в проклятии: *Азмыш къычырсын башынгдан!* — «Пусть над твоей головой *Азмыш* прокричит!»

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

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

По словам одного из информаторов, считалось, кроме сказанного, что *Азмыш* может присниться в образе маленькой светловолосой девочки, что истолковывалось как предвещание удачи [136]. Это поверье, видимо, позднего происхождения, поскольку идет вразрез со всем остальным, что говорят об *Азмыче*, мыслившемся как сила, полностью враждебная человеку, как и другой демон — *Къара-къура* — злой дух, насылающий на человека кошмарные сны. Обычно его именем пугали непослушных детей [138, 154].

Под тем же именем и с той же функцией Кара-Кура фигурирует в турецкой мифологии [85, т. 1, с. 58].

Этимология имени прозрачна — «черно-серый».

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

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

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

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

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

Поговорка *Къойла — жайлыкъгъа, байчи — байлыкъгъа* — «Овцы на пастбище (стремятся), жрец — к богатству», никакого отношения к Байче не имеет. Думать, что имеется в виду этот демон, можно только по недоразумению, не отличая термина *байчи* — жрец, и *Байча* — имя злого духа.

То, что Байча занимал промежуточное положение, и вызва-

ло наибольшую неопределенность в представлениях о нем. Так, Байчой иногда называли домового — *юй иеси*; полагают, и так же неверно, что он причиняет вред во время сна [47, с. 276], сближая его и с *Кара-Курой*: другой автор пишет, что «*байчи* действует преимущественно ночью, зовет человека по имени, и если кто по неосторожности отзовется, то теряет силу, полностью подчиняется воле *байчи* и становится его жертвой» [61, с. 32], в чем нельзя не заметить сходства с представлениями об *Азмьче*.

По мнению тюркологов, слово *бай*, означающее в современных тюркских языках «богач, богатый», в древности имело другое значение — «дух, бог, божественный, священный» [103, с. 84]. Д. Кшибеков пишет: «Слово *бай*», видимо, когда-то, в досакское время означало имя какой-то сверхъестественной магической силы. Не случайно казахи в испуге, в неожиданных ситуациях обращались к ней, произнося «ой, бай!» [60, с. 47].

С прибавлением к этому древнему термину аффикса *-ча* имя демона может означать «божок, дух, обладающий могуществом». Понимание же слова *бай* в смысле «богатый, богач» и вызвало, по-видимому, гораздо позже, представление о Байче (Байчи) как о духе богатства.

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

13. ДУХИ-ХОЗЯЕВА

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

Некоторые местности считались несчастливыми, и объясняли это тем, что они — вотчина злых духов (*шайтан бийлеген жерле* — «места, захваченные бесами»). В таких местах, по народному верованию, скот переставал пастись, тощал, начинался падеж, пастухи болели. Оставалось только одно средство — покинуть это место [138, 141].

Вероятно, «шайтанами» здесь названы те же духи-хозяева мест, которые первоначально, надо полагать, мыслились как страшные и враждебные существа. Например, в тексте «Закливание сна» мать, обращаясь к младенцу в колыбели, пела:

Жукъу ананг «жукъла», дейди ийнандан.

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

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

Рассказывают об одном пастухе, который заметил, что в полдень коровы ложатся на отдых не в низине, а поднимаются на невысокий холм. Он за бесценок купил его у владельца и построил на холме дом. После этого он в короткий срок разбогател до такой степени, что стал соперничать с князьями. Дети росли у него здоровыми и работающими — ему покровительствовал дух-хозяин местности [139].

Но это не результат угождения ему — дух помогает пастуху лишь потому, что тот живет на его участке и является его собственностью.

В воде, по народным представлениям, обитали духи-хозяева воды (*суу иеси*), или *суурдины*. Они, как и духи мест, не приобрели ясно выраженного облика, их человекоподобность только подразумевается, но не описывается. Они могут действовать как во вред человеку, так и во благо — спасти или утопить его [110, с. 139].

Форма локализации водных духов неопределенна: с одной стороны, можно сделать вывод, что у каждой реки свой *суурдин*, с другой — что в каждом водоеме или реке их много. Например, в песне-оплакивании (*кюй*), о девушке, утонувшей в реке, говорится:

Суу сюердинле ариу суратынгы марайла,

Жан чачларынгы агъач таракъла тарайла [49, с. 89].

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

Вероятно, утопленницы считались добычей суурдинов или становились их женами; но прямо об этом нигде не говорится.

Сам термин *суурдин* является, на наш взгляд, производным от *эр*, *ер* + *ие*, *иде* — «хозяин места» и *суу* — «вода, водный», означая буквально «водный хозяин места». Может быть, в этом имени отразилось представление о разделении реки или озера на участки, у каждого из которых свой дух-хозяин.

Отметим, что в тувинской мифологии духи-хозяева вод, мест и очага называются *эерен* [85, т. 2, с. 540].

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

В 1914 году Е. З. Баранов опубликовал балкарскую сказку «Иналук и лесная волшебница». В сказке филин, спутник доброй лесной богини, рассказывает мальчику-сироте Мусе о маленьких лесных человечках; в одежде из листьев дуба, украшенной цветами, они резвятся летом в лесу, а зимой зарываются в мох, прячутся в дупла и спят там до весны [21, с. 12]. Несомненно, имеются в виду *жеки*, хотя Е. З. Баранов называет их джиннами: во-первых, потому, что джинны в карачаево-балкарской мифологии изображаются живущими не только в лесу, и о них нигде и никто не говорит, что они засыпают зимой.

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

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

Широко была распространена среди балкарцев и карачаевцев вера в домового — *юй иеси* (хозяин дома). Считалось, что он обитает в кладовой, крытом дворе, пристройках. Ему нужно было оставлять на ночь еду, иначе в отместку домовый мог задушить ребенка в колыбели. Если семья уезжала надолго, ему оставляли запас пищи [47, с. 276].

Отношение к домовому, как и к духам-хозяевам мест, было

двойственным: веря, что домовый может шумом, ворчаньем дать знать о несчастье, могущем постигнуть семью, его всячески ублажали, выставляя лакомые куски и произнося при этом ласковые слова. Но его же и боялись: проклятье домового, по народному убеждению, обязательно сбывалось. Такое случилось, как рассказывают, с родом Бозиевых, которые, по преданию, владели чудесным молочным родником. Чем-то не угодив домовому, они навлекли на себя его проклятье, и молоко превратилось в воду [140].

Рассказывают, что однажды старейшины фамилии Ульбашевых решили избавиться от домового, который досаждал им своим обжорством и которого они называли *сызгырыучу* (свистун). На совете они постановили тайно переехать в другое селение — Къашхатау. И тут «свистун» неожиданно подал голос: «Вы думаете, я не найду дорогу в Къашхатау?». Им пришлось оставить свои намерения и стараться всячески угодить домовому [110, с. 143].

В тех рассказах, где домовый изображается в образе мужчины, его называют *чачлы* — «длинноволосый» или *тукбаш* — «заросший волосами». Иногда домовый описывается как женщина с густыми и длинными до пят волосами, или как старуха, почему его и именуют в таких случаях *амма* — «бабушка» [47, с. 276].

Сходно именуются домовые в мифологиях других тюркоязычных народов — волжских татар, башкир, чувашей, кумыков — *ой иясе, йорт иясе* [85, т. 1, с. 655].

Добавим, что поскольку *юй иеси* считался покровителем дома и семьи, выпеченные из теста фигурки мужчины и женщины, символизировавшие домового и его жену, висели над супружеским ложем, обеспечивая, как считали, счастливый брак [132, с. 74].

Б. А. Ланге писал в 1903 году, что «население балкарского народа делится на дворы, из которых каждый имеет свое особое имущество, своих домашних богов и своего домовладыку» [62, № 287].

По словам информаторов, у балкарцев прежде было много идолов, каждая семья имела изображение своего кумира в образах коня, собаки, барана, козла или другого животного. Их устанавливали в центре дома или возле очага. Перед едой или после нее им совершали поклоны, именуя их «силой жизни» (*жан ачым*), прося благословить. Небольшие изваяния идолов устанавливались на центральном опорном столбе дома, вокруг светильника. Главный идол назывался *Деуер* «могучий муж». С началом распространения ислама поклонение идолам стало преследоваться. Поэтому, когда в дом приходил мусульманин, домочадцы говорили: «Опорный столб дома колеблется», что означало: «Уберите *Деуера*, спрячьте его» [76, с. 206].

14. ОБОРОТНИЧЕСТВО

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

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

Вера в то, что человек, обряжаясь в шкуру зверя, сам превращается в него, что человек отличается от животного только «одеждой», привела позже к убеждению, что люди и животные — родственники, что люди происходят от животных — т. е. к появлению тотемизма.

Отголоски веры в универсальное оборотничество слышатся, например, в сказке «Магомет Индырбаев», сюжет которой построен на целой цепочке превращений: ударом волшебной плети любовник его жены превращает Магомета в жеребца (трижды), затем жена превращает его в собаку, а потом в филина. В этом образе герой влетает в комнату и, потерявшись о плеть, принимает свой прежний человеческий вид, и в свою очередь превращает жену и ее любовника то в пару ослов, то в быка и корову [46, с. 189—192].

Часто встречается в фольклоре и мотив превращения живых существ в предметы — шапку, кольцо, камень и т. п.

До наших дней дожило представление об *обурах* — людях, могущих принимать любой облик. Е. З. Баранов, публикуя в 1897 году несколько балкарских сказок, дал в примечаниях к ним краткое, но чрезвычайно точное и емкое описание представлений об *обурах*: «Обур — это то же, что русская колдунья, ведьма. *Обурами* бывают исключительно женщины. Ночью, выйдя на реку, сняв с себя одежду и повалившись в песке, они превращаются в волков, хватают баранов и пожирают их; принимают они также вид кошек, собак и других зверей для того, чтобы легче причинить человеку или его скоту, за исключением лошадей, всяческий ущерб. Вообще *обуру* дана большая власть над человеком, но только не над жизнью его: *обур* может испортить здоровье человека, лишить его благосостояния, но не в силах прекратить его жизнь. *Обуры* обладают способностью не только ходить по земле, но и летать по воздуху; для этого

они садятся верхом на лопату (деревянную) или веник, поливают их волшебной жидкостью черного цвета и вылетают в трубу. Каждую пятницу, ночью, *обуры* слетаются на вершину Эльбруса, захватив с собой спящего человека; раскладывают костры под медными котлами, убивают человека, мясо его бросают в котлы и, пока оно варится, с песнями пляшут вокруг них. Поевши мясо, они складывают кости в кучу, дуют на них, и человек оживает, хотя по-прежнему продолжает находиться во сне. Затем *обуры* относят человека на то место, откуда он был взят. Проснувшись наутро, он чувствует во всем теле боль, но о своем пребывании в руках *обуров* ничего не знает. Если человек долго болеет, то говорят, что *обуры* сосут из него кровь» [46, с. 170].

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

Чтобы уберечь ребенка от *обура* (если он болел, хирел и снадобья не помогали, считали, что к нему является оборотень и сосет из него кровь), прибегали к магии. Воду из семи источников наливали в чашку и лили в нее расплавленный свинец. По форме слитка определяли, в образе какого животного — кошки, змеи, жабы — является к ребенку *обур*, и на ночь оставляли чашку с этой водой у изголовья. *Обур*, наведив младенца, непременно, как считалось, ронял в этом случае волосок из брови. Отыскав его, нужно было определить, из чьей брови он мог выпасть, и идти к подозреваемой. Она должна была, дую в бутыл, произнести заклинание:

*Чалла, чалла, чаллауан,
Сен кеткин, кэарт марауан.*

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

*Седым-седым-седаё,
Да сгинешь, старая змея.*

Если подозреваемая отказывалась произнести заклинание, знахарка готовила зелье, состоявшее из чеснока, сливочного

масла, серы и травы от *чапракъ* — «огненный лист» или «ядовитый лист», и в течение семи дней этой смесью натирали по утрам тельце ребенка. После этого, как считалось, *обуры* навредить к нему переставали [135, 142].

Поговорки и пословицы донесли до нас многие сведения, не дошедшие в прямой форме: *Обур къаршчысына ёч* — «Обур любит вредить близким»; *Обур кетсе, оруну къалыр* — «Обур умрет, а место ее останется», т. е. вместо нее появится новая обур; *Обур къадырда тохтамаз* — «Обур и в могиле не угомонится».

В отдаленные времена людей, подозреваемых в оборотничестве, видимо, сжигали, о чем и говорит поговорка *Обур кюйсе танылыр* — «Обур распознается, когда сгорит» [48, с. 418].

Сходный характер носят поверья других тюркоязычных народов, например, казанских и западносибирских татар. Но если в верованиях балкарцев и карачаевцев *обуры* — это некоторые люди, которые предназначены к такой роли от рождения, то у названных народов *убыр* — кровожадное демоническое существо, которое, вселяясь в человека, изводит его [85, т. 2, с. 544].

Присущи карачаево-балкарским *обурам* и черты, которые приписывали оборотням (*удд*) адыги: удды воздействуют на личность только одного человека, только ночью и представляются чаще всего в виде старухи со злобным взглядом [134, с. 180—181].

Образ мужчины-колдуна (*сыикъырчы*) — как в рассказах о якобы реальных случаях, так и в фольклоре встречается редко.

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

Прямых свидетельств о бытовании шаманизма у балкарцев и карачаевцев нет; и, скорее всего, шаманы были у их далеких предков. Такой вывод можно сделать на сопоставлении наших материалов с тем, что накоплено по шаманизму у тех тюркоязычных народов Сибири и Алтая, у которых он сохранялся в качестве религии до наших дней — якутов, хакасов, алтайцев и др.

Автору, как, вероятно, и всем, кто интересовался древними верованиями балкарцев и карачаевцев, несколько раз доводилось слышать рассказы о том, как тот или иной человек, мужчина или женщина, получили дар ясновидения и стали считаться ведунами (*билгич*). Во всех деталях эти рассказы совпадают. Человек до определенного возраста ничем не выделялся из

среды сверстников, занимался тем же, что и они. Но потом с ним (обычно называют возраст от 15 до 20 лет) начинают происходить странные вещи — он старается уединиться, становится угрюмым, неразговорчивым, часто пропадает по нескольку дней и родные не могут допытаться, где он был, потом исчезает на несколько месяцев или даже лет, а вернувшись, становится ведун и лечит людей, готовя снадобья из трав; какие травы исцеляют ту или иную болезнь, когда и в какое время суток нужно их собирать, чем болеет пациент — все это, как считается, сообщают *билгичу* духи, которых он должен беспрекословно слушаться [138, 143].

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

...Юноша-козопас, сидя под чинарой, играл однажды на дудке, когда перед ним внезапно появился величественный старец с белой, как молоко, бородой, в белой черкеске. Что он ему сказал, неизвестно, но с того момента козопас исчез и вернулся только через три года и стал *билгичем*, к которому в поисках исцеления стали приходить больные из самых дальних мест. О нем говорили, что он знает язык трав [19, с. 46—47].

Описанное сильно напоминает рассказы об избрании будущего шамана у сибирских и алтайских тюрков: будущий шаман совершал непонятные для него самого и окружающих поступки, убегал из дому, подолгу скитался в лесу и т. д. [23, с. 52—76].

Это называется «шаманской болезнью». Одним из важнейших актов шаманского призвания было «кромсание тела», страшная, но необходимая операция. Духи отделяли голову шамана и клали ее отдельно, а тело разрубали на мелкие кусочки, складывали их в три кучки, затем брали их в рот и выплевывали по сторонам: кусочки мяса из одной кучки съедали духи нижнего мира, из другой — среднего, из третьей — верхнего. Затем кусочки, по убеждению якутов, снова оказывались вместе, духи склеивали их слюной, и человек оживал. Считалось, что «дух, отведавший его плоти, давал шаману право излечивать насылаемые им болезни. Иначе говоря, шаман, по словам якутов, может побороть только тех бесов, которые покушали его мяса» [23, с. 55].

Если сравнить это с описанием шабаша обуров на вершине Эльбруса, приведенное Е. З. Барановым, нетрудно заметить разительное сходство. Кроме того, «кромсание тела» происходило по верованиям якутов, в одном из трех миров, в зависимости от того, какие духи избрали шамана — верхние, средние или нижние [23, с. 54]; то, что шабаш происходит на горе, вероятно, также слабый отголосок этих верований. Отметим, что «пересотворение» души и тела избранника духов считалось

главным действием, «которое превращает обыкновенного человека в шамана» [23, с. 55].

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

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

Шаманы разделялись на «злых» и «добрых». Злые, по верованиям некоторых народов, питались душами людей, они превращались в животных, например, в собак, чтобы пить кровь младенцев, и т. п. [23, с. 191]. Одним словом, все, что у карачаево-балкарцев рассказывается об *обурах*, у народов Сибири связывается с деятельностью «злых» шаманов.

Именно поэтому и *обуры* в фольклоре балкарцев и карачаевцев не всегда отрицательные персонажи: «обур» — постоянный эпитет главной героини нартского эпоса Сатанай («Обур Сатанай»), *обуром* могут назвать в речи дальновидного и предусмотрительного человека. В некоторых сказках *обуры* помогают герою своими советами или расколдовывают людей.

Шаманистские истоки имеет, видимо, вера в волшебную силу войлочной плети (*кийиз кѳамчи*) и войлочной книги (*кийиз китан*), с помощью которых можно обратить человека в животное или предмет. Именно войлочная плеть — источник силы колдуна. Поскольку считалось, что шаман во время обряда камлания путешествует по мирам верхом на олене, коне или другом животном, одной из принадлежностей его была плеть.

Сохраняются в карачаево-балкарском языке и некоторые термины, относящиеся у народов Средней Азии и Сибири к обрядовой практике шаманства, но уже потеряв свой религиозный смысл. Если у якутов термин *оюн* означает «шаман»,

а у туркмен — «шаманский танец, камлание», то у балкарцев и карачаевцев — «игра, веселье, развлечение»; в языке древних тюрков и современных алтайцев *кам* — название шамана, карачаево-балкарское *камчи-чамчи* — «шутник, весельчак, насмешник», *чам* — «подтрунивание, шутка, легкая насмешка» [23, с. 11]. Возможно, сюда же относится и личное мужское имя *Шаман*.

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

Заметим также, что один из признаков пригодности человека для деятельности в качестве шамана считалось наличие в его теле лишней кости или мускула [23, с. 56].

У балкарцев и карачаевцев существовало убеждение, что выдающиеся качества человека — мужество, огромная физическая сила, большой ум — объясняются наличием у него лишней кости. В песне, оплакивающей гибель знаменитого абрека Канамата Эбзеева, о нем говорится: «*Къабыргъангда барды артыкъ иегинг*» — «В твоём боку было лишнее ребро» [49, с. 88].

Отзвуком тех же представлений о «злых» шаманках, питающихся кровью младенцев и даже трупами, являлся и обычай караулить ребенка на восьмую ночь от рождения (*ыстым кече*), в которую опасность того, что *обур* в виде кошки проберется и съест или задушит младенца, считалась очень большой. До утра пели, плясали, веселились. По той же причине возле покойника сидели до утра, не смыкая глаз [135, 138, 143].

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

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

Известно, что в отдельных регионах и даже континентах мотив оборотничества связан преимущественно с тем или иным животным: в Евразии — с волком и медведем (на юге и западе),

в Юго-Восточной Азии — с тигром, в Африке — с леопардом [85, т. 1, с. 443].

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

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

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

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

В данном случае нас интересует, однако, другое. Джинны считались покровителями *билгичей* (ясновидящих), и якобы именно они, невидимые, сообщали им и подсказывали ответы на все вопросы и говорили, какая трава излечивает ту или иную болезнь.

«Я был тогда молод и хотел учиться и стать муллой,— рассказывает один из информаторов.— Об одной нашей родственнице ходили слухи, что она ясновидящая, что ей помогают джинны. Я пошел к ней, чтобы узнать, успешно ли будет мое учение. Когда я вошел в комнату и поздоровался, за мучным ларем, стоящим у стены, поднялся невообразимый шум. Родственница сказала мне, что это джинны отвечают на мое приветствие. Я заходил к ней и потом. Учиться они мне не посоветовали, как передала мне родственница. Я подумал, не обзавестись ли мне друзьями-джиннами. Родственница сказала, что это возможно и что скоро я начну различать их речь. Голоса, которые раздавались все время из-за ларя, были тонкие, как писк цыплят. Но однажды, войдя в комнату, я забыл поздоро-

ваться, и джинны перестали при мне разговаривать» [158, касс 3А-2].

15. УМАЙ-БИЙЧЕ И БАЙРЫМ-БИЙЧЕ

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

*Нарт улулары — Тейри кѣулары,
Нарт улулары — жигит балалары,
Нарт улулары — бѣрюд аналары,
Бек сюйгенлери — Умай-бийчеди.
Умай-бийче уа — Тейри кѣзыды,
Умай-бийче уа — бир сейир-тамаша:
Аны санлары — бир сейир халлы,
Аны санлары — марал сыфатлы,
Аны жюриюшю — жулдуз учханлай,
Аны мюйюзю — ай жабышханлай,
Аны кѣанатлары — кѣуш кѣанатынлай,
Аны кѣзлери — танг жулдузунлай.
Аны териси — кюн жарытханлай.
Юч аякѣлы сейир — тамаша Умай,
Юч аякѣлы акѣ марал Умай,
Ѣтюрюксюз бир сѣзлю Умай! [76, с. 116].*

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

Культ богини Умай был известен древним тюркам — тугю она упоминается в енисейско-орхонских рунических надписях VI—VIII вв. Представления о богине-покровительнице материнства и детей сохранились у хакасов — *Ымай-ине*, у тюрков

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

Вера в могущество и справедливость *Байрым-бийче* была настолько сильна, что подозреваемому в преступлении говорили: «Если, обратившись к Байрым, трижды скажешь, что на тебе вины нет, тогда поверим».

Существовало и проклятье: «*Байрым юйюнгю кѣурутсун!*» — «Пусть Байрым поразит твой дом» [151, 157].

Если ребенок в люльке сосал свои пальчики, говорили: «Он просит молоко у Байрым»; о заснувшем на груди матери ребенке: «Во время сна на груди Байрым он вырастает на величину птички» [132, с. 86—87]. Возможно, это связано со взглядом, по которому мать олицетворяет саму богиню материнства.

В Хуламо-Безенгийском ущелье, приведя невесту к священному камню, обращались к богине со словами: «Майрам, дай нашей снохе столько мальчиков, сколько мы бросим камней и сделаем выстрелов, кроме того, еще одного ребенка — голубоглазую девочку!» После этого бросали камешки и производили ружейные выстрелы [11, с. 153].

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

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

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

Иногда, отправляясь к священному камню на поклонение (*чек*), брали мясо, хлебцы и кусочек ваты. Мясо съедали, а кости закапывали возле камня. Один хлебец съедала бесплод-

ная, два других, отщипывая по кусочку, рассыпали по земле [157].

Возможно, в сознании поклонявшихся представление о богине материнства наслаивалось на древнейшие, первобытные представления о порождающей, материнской силе земли. Может быть, в обычае держать в руке куриное перышко отражается память о птичьей природе Умай и ее наследницы — соперницы Байрым, и первоначально полагалось держать в руке не куриное, а лебединое или орлиное перышко.

Схема развития образа богини материнства выглядит, следовательно, так:

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

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

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

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

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

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

На наш взгляд, исполнительница изображала богиню Умай, стоя на этом камне, т. е. это возвышение символизировало

звездное небо (вспомним *Умай-эне* алтайских тюрков, спускающуюся с неба). Сам обряд, видимо, изображал мифологизированное объяснение происхождения сословий. Показательно, что представители четвертого сословия — зависимые крестьяне (кулы) — участия в обряде и танце не принимали, не говоря уже о домашних рабах и рабынях (*казаки и карауши*).

16. БОГИНИ-МАТЕРИ СТИХИЙ

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

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

От Анасы Тепена («Мать Огня Тепена»)

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

Вполне возможно, что это слово является древним заимствованием из какого-то индоевропейского языка: в осетинском *тавд* — «горячий», древнеиндийское и древнеиранское *тап* — «жара», русское *топить*, *теплый* [5, с. 24].

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

Таким образом, теоним *Тепена* означает «Мать Огня». Кста-

ти сказать, многие старики произносят имя богини как «Тыпана».

Не случайно в песне, под которую исполнялась хороводная пляска, говорится:

*Тепена уа ойнайды!
Кючюн аяп кэоймайды!
Тепенагэа да — кюч-кэарыу!
Бу отсуз а болмагэыз!* [76,
с. 247].

А Тепена веселится!
Сил своих не щадит!
А Тепене — мощи-сил!
Этого огня да не лишитесь!

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

Возможно, что это же слово (*тып — тап — топ*) звучит и в имени скифской богини домашнего очага — *Табити*, которое М. А. Хабичев этимологизирует с тюркского: *таб — там* «дом» + *иди — иде — ийе* «хозяйка» — «хозяйка дома» [120, с. 14—15]. Если наша поправка верна, теоним как раз будет означать «хозяйка огня» (*Тап + иди = Табити*).

Употребление имени Табити, вслед за М. А. Хабичевым, мы видим в клятвенном выражении, которым пользуются только балкарки и карачаевки: «*Тобады!*». Это слово нельзя путать с заимствованным из арабского *тоба* «раскаиваюсь, каюсь, помилуй», которое, в отличие от «тобады», одинаково широко употребляется и мужчинами и женщинами.

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

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

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

Суу Анасы Мамметтир («Мать Воды Мамметтир»)

Иногда ее именовали также *Анекей* — «матушка» [149]. Это божество считалось хозяйкой рек и озер. Изначально оно, видимо, мыслилось как существо, враждебное людям, грозное. Считалось, что лучше не глядеть вечером с моста в реку — Мамметтир может, внезапно появившись, утащить неосторож-

ного в воду; когда мать впервые переходила с ребенком через какой-либо мост, она должна была заплатить за него выкуп — бросить в воду куриное яйцо, иначе, по народному убеждению, ребенок когда-нибудь утонет в этой реке [72, т. 1, с. 262]. Божество могло насыщать засуху.

Наводнения и половодья также происходили, как считалось, по воле Матери Воды. Гул и шум реки, предвещавший их начало, балкарцы и карачаевцы считали голосом *суу-анасы* [145].

Но о ней же говорится и другое. Так, в балкарской сказке «Женщина с серыми глазами» Мать Воды берет на воспитание брошенных в реку по наущению злой мачехи-колдуньи детей, а когда они вырастают, рассказывает им, кто их родители и кто виновник их сиротства [46, с. 164]. В нартском эпосе *суу-анасы* пестует маленькую Сатанай-бийче, похищенную чудовищем Желмауз [73, с. 30].

В осетинской мифологии Донбеттыр — владыка водного царства. В эпосе осетин имя этого божества часто употребляется во множественном числе, «как будто речь идет о целом племени водяных существ» [43, с. 250]. По мнению В. И. Абаева, это имя означает «Петр воды, водяной Петр», поскольку произошло наложение имени христианского апостола Петра на образ древнего языческого божества осетин: осетинское *дон* — «вода», *беттыр* — искаженное «Петр» [5, с. 93].

Возможно другое, на наш взгляд, более простое и логичное объяснение. В карачаево-балкарском языке от основы *там* образуется ряд слов со значениями: *тамычы* «капля», *тамар* «капать», *тым* «сок» (*жер тымы* «сок земли»), *тамакъ* «глотка», *тамгъа* «пятно» (второе значение — тавро). Допустимо предположить, что исконное значение основы *там* — «влага, вода». *Эттир* — «заставлять что-либо делать, совершать, производить».

Таким образом, *Тамэттир*, *Дамэттир* — «распоряжающаяся влагой», «заставляющая дождить, капать». Возможно, этот теоним являлся в древности титулом Анекей — *таметтир Анекей* — «распорядительница, хозяйка воды Анекей».

Приведем для сравнения описание Матери воды: когда она появляется из реки, озера или моря, от нее исходит сияние, с ее синих волос, когда она расчесывает их, на горы и доли стекают струи дождя [86, с. 7].

Следовательно, Даметтир (Маметтир, Мамметтир) — хозяйка не только рек и озер, но и дождя.

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

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

*Суу анасы Мамметтир,
Айтханынгы керти этдир!
Адам кетди сууунга,
Эл чыккыды кѳууугѳуннга!
Чыккѳ кесинг да, кѳр энди,
Елюгюмю бер энди!* [76,

с. 209].

Мать воды Мамметтир,
Вели верно исполнить твою волю!
Человек канул в твою реку,
Село поднялось по тревоге!
Выйди и сама погляди теперь,
Покойника моего отдай
теперь!

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

Интересен миф, повествующий о двух братьях-пастухах, которые однажды повстречались с *суу-анасы*. Старший брат был бесстрашен и красив, младший же, не отличаясь красотой, прекрасно играл на *кѳыл кѳобуз* (разновидность мандолины) и был замечательным певцом. *Суу-анасы*, влюбившись в старшего брата, увела его с собой в воду, а за ним, обратившись в рыб, поплыли и овцы. Младший брат, неосторожно заглядевшись на богиню, ослеп от сияния, исходившего от ее лица. Лишившись зрения и имущества, он много лет жил тем, что подавали ему люди в награду за его песни. Однажды бог-покровитель овец Аймуш, чьим любимцем был младший брат, увидел его старшего брата и, обратившись в птичку, подлетел к нему и рассказал обо всем. Тот, вспомнив о брате, стал плакать, а Аймуш посоветовал ему найти и взять камень, по форме напоминающий яйцо, которым *суу-анасы* дорожит более всего и который может излечить его брата от слепоты. Тот взял камень и вышел из воды, а вслед за ним ушли и рыбы, снова обратившись в овец. Когда певцу протерли волшебным камнем глаза, он обрел зрение.

Мать воды, заметив, что рыб стало мало,хватилаcь своего камня, а поняв, что случилось, обратилась с мольбой к богу грозы Элие наказать вероломного любовника, и Элия поразил его своей молнией [86, с. 8—10].

Жер Анасы Дауче («Мать Земли Дауче»)

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

Этимология имени *Дауче* прозрачна — это трансформация слова *жайыучу*, *джайычу* «плодящая, творящая».

В мифологии алтайцев имеется прямой аналог карачаево-балкарской *Дауче* — богиня *Дьайуччы* (творящая, созидаящая), боги-творцы в хакасской мифологии именуются *дьяглар* [13, с. 47].

В этих образах предки тюркских народов олицетворяли плодородную, порождающую силу земли. Сходство имен позволяет думать, что происхождение их относится к глубочайшей древности.

Жел Анасы Химикки («Мать Ветра Химикки»)

Как и у *Дауче*, у матери-повелительницы ветра был сын — *Горий* [47, с. 273]. К *Химикки* обращались при веянии зерна:

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

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

Видимо, помело было фетишем *Химикки*, а сам ветер представлялся ее сыном. Балкарцы и карачаевцы верили, что где-то далеко, на краю света, есть пещера, в которой взаперти живет ее буйный сын. Время от времени она открывает заслонку и ветер вырывается на волю; когда же он вдоволь нарезвится и вернется домой, *Химикки* снова закрывает вход [136, 138].

Любопытно, что точно такое же представление имеется в венгерской мифологии: ветер дует из дыры, которая находится «где-то за семью горами, а Сел-Аня (букв.: мать ветра) стережет эту дыру» [85, т. 2, с. 424]. Объясняется это совпадение, как и созвучие имени (*Сел-Аня* — *Жел анасы*), видимо, древними контактами предков венгров с тюрками.

Сам теоним *Химикки*, по нашему мнению, происходит от основы *хим* — *хам* — *хым* «слабый, легкий, пустой». Например, *химиш* — «щербина» (*химиштиц* — «редкозубый, щербатый»),

хамлы — «уязвимый» (адамны хамлы жери — «уязвимое место человека»).

Употребляется термин *химикки* и в обыденной речи. О легкой, тонкой ткани, выражая сомнение в ее прочности, говорят: «Неди бу химикки?» — «Что это за химикки?»

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

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

*Жел жашы Гылан,
Боранынгы бурма,
Малыбызны къырма,
Къурманлыкъла соярбыз,
Юлюшюнгю къоярбыз!* [76,
с. 194]

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

Эта мольба называлась *боран алгъыш* (заклинание бурана).

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

*О Дыдай, Дыдай!
Дыдайны юю кзурусун,
Ожагъындан сыйыт чыкъсын,
Тыпырына къар жаусун,
Биченлигин буз урсун,
Сабанларын къызыл ёгюз отласын,
Дыдай бизни ичибизден къорасын!* [157].

Перевод:

О Дыдай, Дыдай!
Пусть разрушится дом Дыдай,
Пусть из очажной трубы (ее дома) доносятся плач и вопли,
Пусть ее очаг занесет снегом,
Пусть ее сенокосы побьет град,

Пусть ее нивы пожрет красный бык (т. е. огонь),
Пусть Дыдай удалится от нас!

Другой заговор читали, чтобы уберечь поля от холодных ветров и града, он назывался *бахча алгыш* (заговор поля):

*Дыдайны хыны жашлары,
Папайны буз ташлары,—
Сабанланы урмагъыз,
Хата эте турмагъыз,
Тау аркъаны уругъуз,
Ол да — буз, сиз да — буз,
Аны ур да буз!* [156].

Грубые сыновья Дыдай,
Ледяные камни Папая,—
Вы не бейте поля,
Не причиняйте вреда,
Бейте горный хребет,
Он — ледяной, и вы ледяные,
Ударьте и разбейте его!

Чрезвычайно важно, кроме всего прочего, упоминание в тексте имени скифского бога грозы — *Папая*. Геродот писал, что у скифов «Зевс вполне правильно, по моему мнению, зовется *Папай*» [37, с. 121].

Вполне может быть, что имя скифского бога-громовержца сохраняется в имени грозного существа *бабай* (предположительно от *баба* — «дед», *ата-бабала* — «отцы-деды» означает в карачаево-балкарском языке «предки»), которым пугают детей. Поскольку, по скифской легенде, скифы происходили от Таргитая, сына *Папая* и дочери реки Борисфен — Днепра [37, с. 101], то Папая они должны были считать именно дедом. Правомерность такого толкования полностью подтверждается данными из мифологии волжских татар и чувашей: гром они называют *тэнгре бабай* и *папай тура* — «бог-дед» [18, с. 10]. Геродот не стал бы определять Папая, как скифского Зевса, если бы он не считался у скифов богом грома и грозы.

Кстати говоря, точно так же восточные славяне представляли своего бога-громовника Перуна с усами и бородой, и называли его Дедом [15, с. 318].

Другие богини-матери

К этому же классу мифологических существ относятся и уже упомянутая выше Мать снов Чомпараш (*тюш анасы Чомпараш*), и Мать оспы Тымбыл (*чечек анасы Тымбыл*), по воле которой происходили, как считалось, вспышки эпидемий.

В нартском эпосе упоминается *Кёк анасы* (Мать Неба). Когда нарты, выполнив свою миссию — очищение Земли от всяких чудовищ и страшилищ, вознеслись на небеса (одна их часть), а другие опустились в подземный мир, чтобы избавить и его от враждебных людям существ, главу нартов Ерюзмека встретила Мать Неба:

*Кёк Анасы аны кёнакъ этип алгъанды,
Жел эмгегин аны аузуна салгъанды,
Андан сора Ерюзмек Кёк Тейрини анасына улан болгъанды*
[76, с. 157].

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

Мать Неба, таким образом, еще и мать верховного небесного божества — Тейри, олицетворения неба.

Следует добавить к сказанному, что Тепена, Дауче, Анекей (Мамметтир, Дамметтир) и Химикки — только главные из матерей стихий. Кроме них существовал целый класс безымянных матерей: у каждой местности своя *жер-анасы*, у каждой реки — *суу-анасы*, у каждого очага — своя *от-анасы*, ветра — *жел-анасы*. Короче говоря, класс богинь-матерей включал в себя огромное количество образов, поскольку все природные объекты должны были иметь своих матерей, как и всё, что имело какое-то значение для человека (сны, болезни и т. п.).

В воде, кроме этого, обитали еще и *суу-къызылары* (дочери рек, или речные девушки), существа, напоминающие русалок. Они, по народным верованиям, влюбчивы, и если юноша был смел и отвечал на чувства одной из них взаимностью, то проводил свою жизнь в веселье и довольстве, если же он был робок и старался убежать от *суу-къызы*, или отвергал ее чувство, его всю жизнь преследовали несчастья и болезни [86, с. 7].

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

Нам представляется правомерным сопоставить это с сюжетом карачаево-балкарского нартского эпоса о женитьбе старшего сына бога-кузнеца Дебета — могучего Алаугана. Поскольку ни одна женщина не могла выдержать жизни с ним — таким он был огромным, рассказывается, что он долго не мог жениться и в конце концов взял себе в жены эмегеншу-великаншу, которая родила ему сына Карашауая. Великанша описана как людоедка самого безобразного вида.

Однако существует вариант, отклоняющийся от этого, наиболее распространенного. Он был обнаружен В. М. Гацаком в архиве акад. Вс. Ф. Миллера, в стихотворном переложении, принадлежащем, по мнению А. И. Алиевой, В. Гатцуку [46, с. 31].

Великанша названа здесь «эмегеной», однако ничего безобразного в ее облике нет, наоборот, она описывается как неслы-

ханная красавица. Но самое интересное, что Алауган, истребляя эмегенов, видит ее в тот момент, когда великанша-красавица показывается из воды, на середине реки Идиль (Волга) — сначала видна только ее голова, потом она высовывается по пояс, и лишь потом уже поднимается на речной камень. Соблазненный ее красотой, Алауган прекращает истребление эмегенов и женится на ней [46, с. 427].

Уникальность этих совпадений приводит к мысли, что, возможно, речь идет об одном и том же сюжете, хотя и трансформированном — со времен Геродота до записи Гатцука прошло более 23 веков.

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

По мнению балкарцев и карачаевцев, змея съедает своих детенышей, если они сразу не успеют расползтись, едва вылупившись из яиц [143, 152 и др.].

Очевидно, в этом образе проглядывают именно «змеиные» черты жены богатыря. В течение многих веков, прошедших со времен Геродота, забылась деталь облика героини скифской легенды (змееновость), но отзвук такого представления, как видим, сохранился.

17. АЖАМ

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

Кульτ богинь-матерей и шире — женских божеств был у балкарцев и карачаевцев развит и укоренен настолько, что в пантеоне они занимают достаточно почетное положение. Но дошла ли их языческая религия в своем развитии до стадии создания обобщающего образа?

Сохранился текст гимна, достаточно красноречивый, чтобы ответить на этот вопрос утвердительно. Он дает довольно полное представление о ее облике, в нем упоминается о жертвоприношениях в честь богини. Но, к сожалению, мы не можем по одному-единственному тексту судить о других сторонах и характере ее культа, к нашему времени основательно забытого.

Приведем подстрочный перевод гимна:

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

Процесс возникновения обобщающего образа, как это отражается в тексте гимна, в самом начале; соединение черт, присутствующих в стихиях или их олицетворениям, пока чисто механическое: голова *Ажам* — огонь, поясница — вода, подошвы ног толстые (земля), она вечно в движении, дает знать о себе свистом (ветер), на поясе у нее топор (как у *агъач-киши*), она обросла рыжей шерстью (как *алмосту*).

Интересно расположение элементов в облике *Ажам*, сверху вниз — огонь, воздух, вода, земля.

К сожалению, других текстов об *Ажам* пока не обнаружено. Можно думать, что процесс создания образа не был завершен, облик *Ажам* не обрел большей пластичности. Трудно сказать, с чем это связано, возможно, с какими-то этническими процессами, произошедшими в глубокой древности. Племя, у которого бытовал культ *Ажам*, могло смешаться с другим племенем, стоявшим на другой ступени развития, с более развитой мифологией, в которой главную роль играло божество в облике мужчины. Прекращение обогащения образа *Ажам* могло произойти и в силу того, что начало ее культа совпало с началом перехода к скотоводству, накоплением богатств в руках мужчин и соответственно утратой своего почетного положения в качестве продолжательницы рода. Новая эпоха не нуждалась в возвеличении женщины, и *Ажам* осталась в мифологии бал-жарцев и карачаевцев как реликт другой эпохи.

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

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

Часть 3

18. КУЛЬТ БОГОВ-ОТЦОВ

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

По народным представлениям, у всего на свете были свои боги-отцы. Даже сейчас, когда хотят резко отказать в какой-либо просьбе, например, человеку, который попросил одолжить мешок муки (или что-либо другое, безразлично что) и проситель не вызывает симпатии, говорят: *Унну атасы ёлгенди* — «Отец муки умер», т. е. «муки нет».

Точно так же могут сказать, например, с тревогой за судьбу урожая (как и обо многом другом): *Кюнню атасы ёлген болур ансы, аязыргъа керек эди* — «Наверное, отец солнца умер, иначе погода уже прояснилась бы».

Появились пары и у многочисленных богинь-матерей вод, огней, ветров, земель. Е. З. Баранов писал в 1897 году, характеризуя представления о них: «Су-анасы. Это слово в буквальном переводе значит «мать воды»; есть также и су-атасы, т. е. отец воды; местопребывание их в реках, озерах. Существа они вообще добрые — спасают утопающих: су-анасы — детей и женщин, а су-атасы — мужчин. Если же из людей кто утонет, то говорят, что утонувший чем-нибудь рассердил су-атасы или су-анасы, смотря по тому, кто утонувший: мужчина или женщина» [46, с. 217].

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

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

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

Отца Воды звали *Суулемен*. При розыске утопленника к нему обращались (как и к Мамметтир) с особой молитвой: шли по берегу реки, один из разыскивающих играл на дудке особую мелодию, другой пел:

<i>Суу атасы Суулемен,</i>	Отец воды Суулемен,
<i>Сютге бичакъ билеген,</i>	Точащий нож на молоко (зло-
	бящийся на молоко).
<i>Ёлюгюмю бермеген,</i>	Не отдающий моего
	покойника,
<i>Санга тилек тилеймен —</i>	Тебя молю —
<i>Этин къой да, сюегин бер</i>	Возьми его плоть, но отдай
[138, 143].	кости.

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

Имя Суулемен, вероятно, происходит от *суу* «вода» и означает «водяной».

От класса богов-отцов следует переход к другому, высшему разряду мифологических существ — богам-тейри. Многие из них имеют собственные имена и четко очерченные функции, но, естественно, большинство их безымянно и именуются они просто: *кёз тейрис* — «бог глаз», *суу тейрис* — «бог воды», *ай*.

тейрис — «бог луны» и т. д. Причем подразумевается, что этот безымянный *тейри* стоит выше, чем бог-отец или богиня-мать того или иного объекта, несмотря на то, что Отец Воды, скажем, обладает своим именем, а «тейри воды» его не имеет.

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

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

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

19. АПСАТЫ

Бог-покровитель охоты и диких животных *Апсаты* — один из наиболее популярных образов карачаево-балкарской мифологии. Наибольшее количество сохранившихся текстов — гимнов, песен-обращений, мифов — также относится именно к Апсаты, что объясняется большой ролью охоты в хозяйственной деятельности балкарцев и карачаевцев.

Это образ настоящего патриарха, высокого старца с длинной белой бородой, пастуха-владыки диких животных, главы большого семейства. В текстах упоминаются имена его сыновей: Атыл, Гамалбай, Тугулбай, Ындырбай и дочерей: Байдымат, Гамалар, Гошала [46, с. 250—251]. *Агъач къатын* «Лесная женщина» — его сестра (см. выше).

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

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

Вера, что никто не может добыть зверя, если на то не будет воли Апсаты, охотники почитали и боялись его, обращались к нему, почтительно именуя *байчомарт* (от *бай* — «бог» и *чо-*

март — «щедрый»). С теми, кто не знал меры в истреблении зверей, Апсаты жестоко расправлялся. Об одном таком случае повествует народная поэма «Песня о Бийнёгере». Сохранилось более десятка ее вариантов.

Бийнёгер, сын Гезоха, по преданию, происходил из княжеского рода и был замечательным, неутомимым охотником. По какой-то причине народное собрание (Тёре) отказало ему в праве на княжение. Озлобившись, Бийнёгер отправился, чтобы забыть об обиде, на охоту и стал беспощадно истреблять всю попадавшуюся ему на глаза живность. Затем он ранил любимца *Апсаты* — могучего белого тура, нарушив запрет убивать зверей белой масти. Тур явился к *Апсаты* с жалобой, и разгневанный бог повелел отомстить охотнику. В вещем сне Бийнёгер узнает, что его старший брат Омар заболел неизлечимой «собачьей болезнью». Знахарки предсказали ему, что излечить его может только молоко белой оленихи, а поймать ее Бийнёгер сможет только с помощью собаки, принадлежащей брату его матери. Но тот отказал ему в помощи. Охотник обходит в поисках гончего пса все балкарские ущелья и, наконец, вернувшись к себе, в Черекское ущелье, находит пса у Кубадиных. По пути на охоту Бийнёгер встречает старого чабана, который предупреждает его, чтобы он ни в коем случае не стрелял в белую олениху. После долгих скитаний Бийнёгер находит ее: у оленихи три ноги, шерсть белая, как молоко, глаза светятся, словно звезды, она птицей перелетает с вершины на вершину. Пройдя всю Балкарию от края до края, она наконец останавливается. В ответ на просьбу Бийнёгера поить ее олениха говорит, что она не олениха, а прекрасная дочь *Апсаты* — Байдымат (Бийнёгер несколько раз стрелял в нее, но пули его падали на землю). Олениха произносит проклятье Бийнёгеру за его жестокость, и перед ним разверзается пропасть, над ним поднимается высокая скала. Бийнёгер долго живет на уступе, кормя голодную собаку своей плотью, не решаясь броситься вниз и прекратить свои мучения.

Как ни старались люди, собравшиеся со всех аулов, ничем ему помочь не смогли. Только после того, как об этом его попросила любовница, он бросился со скалы. Она же, не перенеся горя, заколола себя ножницами. После этого брат Бийнёгера Омар исцелился [76, с. 228—233].

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

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

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

Сохранился миф, повествующий о любви молодого охотника Таулана и дочери Апсаты Фатимы (т. е. той же Байдымат), представшей перед ним опять-таки в образе белой оленихи, а потом принявшей облик прекрасной девушки. Понимая, что бог не даст согласия на брак дочери с простым смертным, влюбленные решаются бежать к морю — там власть Апсаты кончалась. Но звери, заметив беглецов, донесли Апсаты, и грозный бог выслал погоню, приказав сбросить их со скалы. Таулан и Фатима спрятались среди камней, но улары (горные индейки) подняли крик и выдали их. В тот момент, когда их сбросили в пропасть, в сердце Апсаты проникла жалость, и он обратил их в орлов. Не долетев до земли, они взмахнули крыльями и взмыли вверх. С тех пор улары, заметив тень орла, прячутся, боясь мести [89, с. 19—20].

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

Х. Х. Малкондуев, которому принадлежит статья об охотничьем мифе и поэзии балкарцев и карачаевцев, приводит два мифа, в которых *Апсаты* выступает в качестве культурного героя.

...Однажды *Апсаты* явился в гости к одному из жителей аула, владельцу огромного стада коз. Белобородого старца встретили почтительно, хотя и не знали, что перед ними божество. Но хозяин оказался человеком настолько скаредным, что вместо козы принес в жертву кошку. Когда *Апсаты* взял со стола кусок мяса, кошка вдруг ожила, соскочила со стола и сказала: «Это моим мясом он хотел угостить тебя, *Апсаты!*». Тогда *Апсаты* посмотрел на небо и произнес: «О великий Тейри, преврати стадо этого ненасытного человека в диких животных!» Тейри исполнил просьбу *Апсаты*, и все стадо коз ушло в горы [69, с. 45—46].

По всей видимости, это только часть этиологического мифа, объясняющего, как произошли дикие козы. Полный вариант, вероятно, включал в себя рассказ о сотворении богом (Тейри, или самим Апсаты) домашних коз в дар людям, мотив покрови-

тельства Апсаты одному из людей, приход к нему в гости для испытания, которого тот не выдерживает, а затем уже наказание скупца.

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

Касаясь вопроса о происхождении образа Апсаты, отметим, что многие исследователи считают, что бог диких животных являлся иногда в образе длиннорогого оленя или козла [110, с. 138; 10, с. 156; 69, с. 39].

В «Песне о Жантугане» сохранился отголосок представления об Апсаты как о рогатом божестве:

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

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

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

Апсаты фигурирует и в сказках. Однажды, говорится в одной из них, на опушке неизвестная женщина родила ребенка, а сама умерла. Апсаты явился туда и, увидев происшедшее, топнул ногой. Земля разверзлась, и Апсаты столкнул труп в трещину. На зов божества прибежала серна и стала кормить младенца.

Осенью на ребенка наткнулся охотник Хату. В тот же момент он услышал громовой голос, повелевший ему взять младенца с собой. Голос сказал: «Я — Апсаты, и горе тому, кто ослушается меня!». Жена охотника не обрадовалась найденышу, которого Хату назвал Таукан, и все время ругала Апсаты и шпыняла мальчика. Апсаты послал к ней медведя, и зверь растерзал ее. Услышав, как Хату, горюя по жене, пел, подыгрывая себе на *жия кѳобуз* (род скрипки), Таукан попросил инструмент. В его руках кобуз «запел и засмеялся». Мальчик вырос замечательным певцом и музыкантом. Однажды, узнав,

что он найденыш, он взмолился к Апсаты с просьбой показать ему его мать. С вершины скалы к нему опустилось облачко, а из него вышла женщина в белоснежной одежде. Но когда Таукан протянул к ней руки, она исчезла и больше не появлялась, несмотря на все его мольбы.

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

Апсаты изображен в этой сказке как весьма могущественное божество: под ударом его ноги разверзается земля, он оживляет мертвую женщину, по его воле бушует буря.

Однако под влиянием ислама в охотничьих песнях уже сквозят наряду с традиционными мольбами, просьбами, жалобами на тяжкую участь охотников — пренебрежение и даже насмешка над Апсаты:

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

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

В этих текстах Апсаты рассматривается просто как пастух, охраняющий стада диких животных. Дать охотнику добычу или нет — зависит уже не от него, а от Аллаха.

Черты несамостоятельности Апсаты проглядывают и в других текстах: домашних коз превращает в диких не сам Апсаты, а Тейри; в «Плаче Апсаты по Тегею» Апсаты обращается с жалобой к Тейри, почтительно укоряя его за то, что он слишком рано отнял жизнь охотника. Но в данных случаях это проявления той иерархии, которая отчетливо наметилась в карачаево-балкарском языческом пантеоне [см. ниже].

Возможно — об этом говорит и сходство имен: Таукан, Таулан, Тегей, — все три сюжета, связанные с отношениями этих юношей с Апсаты и его детьми, восходят к одному первоисточнику.

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

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

В. И. Абаев отмечал типологическую близость этого божества с абхазским Ажвейпшаа и адыгским Мезитха [5, с. 300].

Имя Апсаты С. Я. Байчоров производит от общетюркского *ay — ap — av* «охота, добыча» + *sat, сэт*, «святой, священный» + *ы* — аффикс принадлежности 3-го лица ед. числа. Апсаты, следовательно, означает «святой охоты, покровитель охоты» [22, с. 46].

Считая это объяснение вполне правомерным, хотим высказать другую точку зрения, учитывающую одно важное обстоятельство. Дело в том, что туры во многих текстах названы «дочерьми Апсаты». Например, в песне, опубликованной Н. П. Тульчинским в 1904 году, говорится (перевод его же):

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

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

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

Вполне возможно, что Геродот застал мифологию причерноморских скифов именно в тот момент, когда она переходила от культа богинь-матерей к культу богов-отцов и окончание «сат» в некоторых из них появилось в результате аналогичного процесса.

Скифскую богиню Апи Геродот сопоставляет с древнегреческой богиней земли Геей, указывая, что она считалась супругой скифского Зевса — Папая. Гойтосир скифов соответствует Аполлону, Аргимпаса — Афродите Небесной, Тагимасад — морскому божеству Посейдону [37, с. 121].

Имя богини Апи М. А. Хаби́чев, на наш взгляд, совершенно правомерно сопоставляет с термином, распространенным во многих тюркских языках и звучащим как *аба, апа, апай* в значении «мать, бабушка, тетя» и т. д. В чувашском языке сохранилось и точное соответствие скифскому теониму: *апи* — «моя мать, наша мать» [120, с. 14].

Таким образом, получается соответствие значений имен богов: если Папай — дед, то его супруга Апи — бабушка. Представление же о браке земли и неба — одно из основных в карачаево-балкарской мифологии.

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

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

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

Возможно и другое объяснение: карачаево-балкарское *тагы* «исток реки» + *атасы* «отец»: *Тагыматасы* — *Тагимасад* = «Отец истоков».

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

В карачаево-балкарском эпосе Тейри Анасы (Мать Неба)

упоминается в сказании о том, как нарты покинули средний мир. Предводителя их, богатыря Ёрюзмека, на небе усыновляет эта богиня, в знак чего дает ему свою «воздушную грудь» (*жел ёшюнюн*).

20. АШТОТУР (ТОТУР)

Широко был распространен в Балкарии и Карачае культ покровителя волков Аштотура (Тотура), в котором вслед за Вс. Миллером все исследователи видят ассимилированного язычеством христианского святого Федора Тирского: в христианской традиции Федор Тирон повелевал волками [6, т. 3, с. 323; 131, с. 313]. Первая часть теонима — *аш* — искаженное осетинское *уас* «святой» [5, с. 72].

Имя этого божества закрепилось, как подчеркивает И. М. Шаманов, в топонимических названиях: селение и крепость в Хуламском ущелье — *Тотур-эль* и *Тотур-къала*, церковь *Аштотур* в Чегемском ущелье, несколько местностей с названием Тотур [131, с. 313].

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

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

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

Байрым, Байрым, оберегай мое дитя.

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

От волчьих клыков, от рысьих когтей обереги,
На охотничью тропу (участь) его добрыми глазами взгляни.

Проходя мимо камня Аштотура, каждый охотник оставлял возле него пулю, а по возвращении, в случае удачной охоты, и

часть добычи. Особенно почитаемым был камень, находившийся на правом берегу реки Чегем, в местности Шегишти: возле него устраивали жертвоприношения во время наступления совершеннолетия. Как писал Л. И. Лавров, там до сих пор находят наконечники стрел. Проезжая мимо фетиша, нужно было спешиваться в знак почитания Аштотура [63, с. 107].

Место это так и называется: *Атдан тюшюучю* — «Где спешиваются». С этим камнем связана интересная песня, показывающая, как сильна была вера в могущество Аштотура (о ней упоминает и Л. И. Лавров).

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

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

*Аштотур, жылкзы санга аманатды,
Ала менден жылкзыла сюрюрге келелле,
Тейри бла тилейме сенден болушлукъ.*

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

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

Как можно понять из этого текста, камень представлялся обиталищем Аштотура. Но остается неясным, сам Аштотур явился в образе осы или она выполняла его волю.

В песне отчетливо проглядывает идеологическая установка — она утверждает превосходство старых, языческих богов, рассказывая о наказании мусульманина за непочтительность.

Возвращающиеся с охоты оставляли Аштотуру голову добытого тура, полагая, что главе охотников, каковым он является, и стражу Апсаты (таким образом, Апсаты стоит в иерархии богов выше) причитается именно эта доля.

В песне, которую пели во время осеннего жертвоприношения

в честь Аштотура, он также назван «стражем Апсаты», караульным [76, с. 203].

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

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

Следует полагать, что огонь, горящий на камне, рассматривался как явление самого божества.

Почитаемым божеством в старину Тотур был и у осетин, у которых он «считался патроном волков, а также людей, которые крали скот» [5, т. 3, с. 322].

21. ДАУЛЕТ

Первым автором, который упоминает о культе Даулета, вероятно, является Х. О. Лайпанов [61, с. 40] — в описании весеннего праздника в честь грозового божества Чоппа.

Л. И. Лавров считал, что за имя местного божества было принято «бытующее у всех мусульман арабское слово «давла», которое означает «государство», «превратность судьбы», «отрезок времени, отведенный судьбой» и пр. [63, с. 109].

Ошибка Л. И. Лаврова объясняется отсутствием материалов, которые могли бы подтвердить наличие этого образа в карачево-балкарской мифологии. Сейчас мы можем этот пробел восполнить.

Сохранился текст, состоящий из прозаического объяснения к двум песням-обращениям (47 строк). По отсутствию некоторых важных деталей можно сделать заключение, что это отрывки из большого мифа.

Говорится о двух братьях, *Ауале* и *Астале*, которые в начале времен начинают заниматься земледелием, с утра до вечера очищая участок земли от камней, но на другое утро камни вновь появляются. Жалуясь на свою участь, они говорят:

<i>Ай, дуня, таш дуня,</i>	О мир, каменный мир,
<i>Былай бизге къаст дуня!</i>	С нами так враждующий мир!
<i>Биз не этейик, айт, дуня?</i>	Что нам делать, скажи, мир?
<i>Даулетниди бар дуня:</i>	Даулету принадлежит весь мир:

*Аны кѣндю мирзеулери,
Сабан сюрген изеулери.
Ол келмейди бизге бери —
Таш иеди, таш иеди,*

*Ол кѣреди, ол кѣреди.
Байды бизни Даулебиз —
Жукъ бермейди, жукъ
бермейди
Бизни чомарт иебиз.*

Затем следует обращение к самому Даулету:

*Кѣндю, кѣндю сени жеринг,
Доммай кирик — ёгюзлеринг,
Жек да кел, жек да кел,
Бизге сен бир мадар бер.
Бермей эсенг, ёлебиз,
Сени эриш кѣребиз.
Даулет келсин, Даулет келсин,
Бу ташланы ол да кѣрсюн,
Ауурларын ол кѣтюрсюн,
Кѣтюрмесе, хата кѣрсюн,
Анга къыйын Тейри берсин,
Чомартлыгъын бери берсин.*

[156].

*Много, много у тебя земли,
Быки твои подобны зубрам,*

*Много у него зерна,
Много пахарей-помощников.
К нам он сюда не приходит,
Посылает камни, посылает
камни,*

*Он видит, он видит.
Богат наш Дауле —
Но ничего не дает (нам)*

Наш щедрый хозяин.

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

Жалобы на бесплодный по вине Даулета труд сменяются в тексте возвеличением мощного бога земли, его богатства, призывом к Тейри наказать его, если Даулет не захочет и теперь помочь им. Бог земли мыслится, как и Апсаты, полностью зависимым от воли всеильного верховного бога — Тейри, который может наказывать и богов, как простых смертных.

Мать братьев, увидев их мучения, обращается с мольбой (к сожалению, сказитель не указал ни ее имени, ни того, к кому — Тейри или Даулету она обратилась), и камни превращаются в тучные колосья. Ауал и Астал возносят хвалу Даулету:

*О сабанчы, о Даулет,
Усталыгъынг кѣн, Даулет,
Деулериingi жек Даулет!*

*Ашлыгъынгы сен, Даулет,
Къачха эсен жет, Даулет!*

*О пахарь, о Даулет,
Много у тебя умения, Даулет,
Могучих (быков) своих
запряги, Даулет,
Ячмень свой посей, Даулет,
До осени в здравии живи,
Даулет!*

Биз жыябыз, биз жыябыз,
Бергенинги кюфге кѳуябыз,

Ма кюлтеле — сен бересе,
Кюфле толу — сен кѳресе,

Бир кюлтенгде — бир кюф
ашлыкѳ,

Бир кюфюнге — бир жыл
монглукѳ,

Сен чомартса, сен чомартса!
О сабанчы, о Даулет!

Сен билдинг, сен билдинг,
Егюзлени алып келдинг,

Кѳынгыр агѳач сен ишлединг,
О сабанчы, о Даулет,

Бизге да бер амал-такѳал,
Сен — билгич сен — Даулет,

Бир бюртюкню минг этгин,
Бузну, ташны тюк этгин,

Ырысхыны бизге жюк этгин,
О сабанчы, О Даулет! [156].

Мы собираем, мы собираем,

Что нам даруешь — в лари
засыпаем,

Вот снопы — ты даруешь их,
Лари полны — ты видишь

(это),
В одном снопе твоём — ларь

зерна,
В одном ларе твоём — год

изобилия,
Ты щедр, ты щедр!

О пахарь, о Даулет! —

Ты узнал, ты узнал (услышал
мольбу),

Ты привел быков,

Ты изготовил соху.

О пахарь, о Даулет,

Подай нам помощи и сил,

Ты — вещий, ты — Даулет,

Сделай из одного зерна —
тысячу,

Сделай градины и камни
зернами,

Отяготи нас ношей добра,
О пахарь, о Даулет!

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

Пахарем назван Даулет и в песне-обращении, которая исполнялась перед началом пахоты (33 строки). Заканчивалась она словами:

Сабанчы, бай сабанчы,
Бизге сен минг амалчы —

Бараза кѳаралѳанды,
Сен анга терк кѳарачы.
Белибиз талды былай,
Кѳолубуз болду таилай,
Келгенбиз санга ачлай,
Кѳоймагѳын сабаныбызны
кѳаран [156].

Пахарь, божественный пахарь,
Тысячами способов нам
помогающий —

Борозды почернели,
Скорее на них взгляни.
Наши поясицы устали,
Руки стали, словно каменные,
Пришли к тебе мы голодные —
Не оставь наши поля
бесплодными.

Поскольку Даулет был божеством земледельческим, от которого зависело плодородие полей, он же считался покровите-

лем браков. Очевидно, полагали, что благодаря обращению к нему в семье будет много детей. При исполнении языческого обряда бракосочетания жених и невеста проходили под палкой — веткой, срубленной со священного дерева, и старейшина, исполнявший роль жреца, обращаясь к девушке, спрашивал: «Ыразымыса?» (Согласна?). Девушка отвечала: «Ыразыма, Даулет хакъына» (Согласна, клянусь Даулетом), а юноша вторил ей: «Мен да, мен да» (И я, и я) [156].

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

Известно, что многие народы и племена возводили свое происхождение к двум братьям; достаточно вспомнить Ромула и Рема, близнецов, которые, по легенде, основали город Рим [85, т. 1, с. 176].

Ауал и *Астал*, вероятно, считались такими же родоначальниками карачаево-балкарского народа. Что касается объяснения этих имен, выскажем следующие соображения. Общеизвестно, что в тюркских языках наблюдается в конце слова чередование звуков *р/л*. С учетом этого обстоятельства имена братьев восстанавливаются как *Ауар* и *Астар*. Слово *ар*, *эр* практически во всех тюркских языках означает «человек, мужчина, герой».

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

Однако более приемлемой представляется нам другая этимология. Элемент *ау* входит составной частью в некоторые слова: *ауана* — «тень», *къырау* — «иней» (от *къар* «снег» + *ау* = «снежная пленка»). Большинство значений слова *ау* связано с понятием «верх». *Ауал*, в таком случае, будет означать «верхний человек», может быть, «горец». *Аст*, как показывает сводка сведений, в «Этимологическом словаре тюркских языков» Э. В. Севортыяна, означает «низ» [101, с. 95]. Ср. карачаево-бал-

карское слово *асырау* (от *астырау* — «хоронить, закапывать в могилу»). Следовательно, *Астал/Астар* — «нижний человек», возможно, «степняк» или «долинник». Видимо, в образе двух братьев олицетворены два соседних племени или рода, одно — жившее в горах, другое — в низине.

В нартском эпосе бог земли — один из главных покровителей богатырей-нартвов, наряду с Тейри и Элия. О нем говорится, что он живет под землей, но видит все, что делается наверху [76, с. 98—105].

Отметим, кстати, что родоначальником осетин-дигорцев считался человек по имени Астан [43, с. 37].

22. ГРОЗОВЫЕ БОЖЕСТВА

Богом грозы и молнии был в карачаево-балкарской мифологии *Чоппа*. Культ его носил по преимуществу аграрный характер, он считался покровителем плодородия, поэтому, подобно Даулету, является божеством, покровительствующим бракам и деторождению:

*Жауун келед себелей!
Ашлыкъ келед тѣбелей!
Биз да юйюр болайыкъ!
Сени байлыгъынъ тенгизди,
Биз тилеген а эгизди* [76,
с. 198].

Дождь приближается, морося!
Урожай идет горой!
Станем и мы семей!
У тебя богатств — что море,
А мы просим двойню.

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

*Тейриден сора — сен тейри!
Къызылукуъну къуу кери!*

После Тейри — ты тейри (бог)!
Прогони жару прочь!

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

В результате соития неба и земли, по представлениям предков

балкарцев и карачаевцев, появлялась растительность. Потому и праздник в честь божества *Чоппа* проводили весной. Описание его мы находим у Г. Ф. Чурсина: «В Карачае мною собраны в 1914 году подробные сведения относительно «Чоппы». У карачаевцев под названием «Чоппаны ташы», т. е. «Камень Чоппы», были известны священные камни, почитаемые народом. «Чоппа», по объяснению карачаевцев, был каким-то богом, к которому обращались во всех важных случаях жизни. Ежегодный праздник Чоппе устраивался весной. Около «камня Чоппы» ставили из жердей козлы и к поперечной перекладине их подвешивали за ноги серого козленка. Козленка раскачивали за рога, он кричал, а молящиеся устраивали вокруг хоровод и пели песню «Эллири Чоппа». По окончании церемонии козленка варили и ели».

Ясно, что Чоппа — имя божества, и притом божества грома и молнии, так как и у карачаевцев (как и у осетин. — М. Д.) к нему был присоединен Илия, почему в песне мы имеем «Эллири Чоппа» [129, с. 57].

Сходный вариант того же обряда описывает Х. О. Лайпанов: «Шкуру жертвенного козленка набивали соломой и клали на «священный» камень. Мужчины и женщины, схватившись за руки, вприпрыжку бегали вокруг камня и кичали «Эллири-Чоппа», «Эллири-Чоппа». Потом опускали руки, становились на колени, руками два раза гладили лицо и три раза целовали шкуру козленка. Потом, прыгая на месте, хором кричали: «Онгда да Дауле, солда да Дауле, кёкде да Дауле, жерде да Дауле!», то есть: «И слева Дауле, и справа Дауле, и на небе Дауле, и на земле Дауле!», то есть божество земли Дауле — вездесущий. Потом опять бегали вокруг камня, повторяя: «Эллири Чоппа», «Эллири Чоппа». В конце устраивали пиршество: ели мясо жертвенного скота. Праздник оканчивался молитвой жреца» [61, с. 40].

В связи с «Эллири Чоппа» и замечанием Г. Ф. Чурсина о том, что *Эллири* не что иное, как искаженное имя библейского Ильи-пророка, необходимо сделать существенные уточнения.

Несмотря на то, что культ Элии (т. е. того же Ильи) у балкарцев и карачаевцев существовал и притом был настолько укоренен, что в современном карачаево-балкарском языке слово *элия* означает «молния», в данном случае следует, на наш взгляд, говорить не о нем, а о титуловании Чоппы — *Эрирей*.

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

Эрирей (имя твое) призывается всем селом (народом),
Дай нам проветять зерно на ветру!

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

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

*Эрирей деген кѳууатды,
Жарлыгѳа берген сууанды.*

Эрирей — это благодать,
подавать бедняку —

благодеение.

Эрирей Чоппа, Эрирей Чоппа! Эрирей Чоппа, Эрирей Чоппа!

Следовательно, эту строку надо переводить «супруг земли Чоппа», т. е. речь идет об одном и том же божестве грозы и ветра.

Теоним Чоппа происходит, по всей вероятности, от *чѳп* — «колос, злак» и *бай* — «бог, хозяин», и первоначально должен был звучать как «Чоппай» — «бог злаков», что хорошо согласуется с теми данными, которые были приведены выше. Добавим, что в детской речи балкарцев и карачаевцев слово *чопай* означает «пенис».

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

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

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

В рассказе древнегреческого писателя Лукиана из Самосаты (род. около 125 года до н. э.) «Токсарис, или Дружба», скиф Токсарис, повествуя о скифских обычаях побратимства, говорит: «...клянусь Ветром и Мечом, что не скажу тебе, Мнесипп, ничего ложного о скифских друзьях» [Вестник древней истории № 1. 1947. С. 654].

Здесь отчетливо видны следы почитания бога войны и ветра в образе меча (каковым и являлся поначалу Эрирей). И другое: если в древнегреческом *ант* означает «ветер», то в карачаево-балкарском — «клятва», а также «проклятье», например, в выражении *Ант жетсин!* — «Да настигнет проклятье!». Лукиан, вероятно, понял скифское *ант* как «ветер», отчего Токсарис (имя которого, кстати, в тюркских языках означает «большой дракон» — *Токъ саруу*) и дает в его рассказе такую клятву (указано источником В. М. Аталиковым).

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

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

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

Отметим, что слово *чууана* — «святилище» не встречается ни в одной из множества песен-обращений к мифологическим

покровителям, кроме этой. Не есть ли и это отголосок скифской традиции, которые воздвигали святилища только богу войны?

Другие доказательства идентичности Эрирея со скифско-греческим Ареем будут приведены ниже (см. «Основной миф»).

По одной из разновидностей описанного выше обряда, из мяса «козленка Чоппы» готовили шашлыки, часть которых, сойдясь в круг, прятали в укромном месте, называя ее *тейрини юлюшю* (доля бога), а по прошествии некоторого времени, говоря: «Ну, теперь бог уже съел свою долю», начинали есть сами [158, касс. 3а-1].

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

Враг нартов Гиляхсыртан Злоязычный, которому богатырь Рачикау ударом меча снес макушку головы, кричит своим слугам: «Меня поразила молния, пойте «Чоппа» [73, с. 216]. А. З. Холаев в примечании к этому сказанию сообщает, что эту песню балкарцы и карачаевцы пели и возле умирающего [73, с. 216].

Пораженного молнией хоронили особо, его могила почиталась святой. Одна такая могила находилась, например, возле сел. Шаурдат в Черекском ущелье [157].

Бог грома и молнии имел у балкарцев и карачаевцев и другое имя — *Шибиля*. Сходно именуется бог-громовержец у адыгов — Шибле.

М. И. Мижаев приводит мнение П. У. Аутлева, по которому имя божества восходит к адыгскому *псыблэ* (*псы* — «вода», *блэ* — «змея») — возможно, бог грома представлялся адыгам в виде змеи, перепесенной с земли на небо. На присутствие в слове элемента *бле* «змея» указывает и А. Т. Шортанов [134, с. 64; 81, с. 49].

Возможна и тюркская этимология. В татарском, казахском, ногайском и каракалпакском языках слово *шип* означает «рубить с размаху». В карачаево-балкарском *шип* — междометие, применяется, когда говорят о резком, рубящем ударе *шип деп* [24, с. 163]. Во второй части, видимо, имя библейского пророка — Илья (Элия) — *Шип* + *Элия* = *Шибиля*.

Во многих индоевропейских языках от основы *шиб* образуются слова со значениями «бросать, бить, греметь, поражать, стрела» [115, т. 4, с. 435]. *Шиб Элия*, вероятно, означает «разящий Элия».

Употребляется оно в языке и в значении «молния», хотя и

реже, чем «элия»: например, в проклятии *Шибиля урсун сени!*—
«Пусть тебя поразит молния!».

Записан только один текст песни-обращения к Шибиле:

Шибиля, Шибиля, Шибиля
Тау башында ойнайды,
Бизге палах кэыймайды.
Бир жыягэынг — кюн,
Бир жыягэынг — кече,
Кюнюнг — бери, кюнюнг —
бери,
Кеченг — кери, кеченг — кери!
[158, касс. 64—1].

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

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

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

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

Эл башында бийик эшик ачханса сен, Элия!
Кэурч кэаяны башын уруп, чачханса сен, Элия!
Биз а энди жыйылгэанбыз ма оноугэа, Элия!
Жол нёгерлик этчи, ахшы, ариу, жигит Элия!

[76, с. 147].

Над селом (страной, народом) высокую дверь прорубил
ты, Элия!
Верхушку стального утеса вдребезги разбил ты, Элия!
Вот мы теперь собрались на совет, Элия!
Сопутствуй же нам, хороший, прекрасный, смелый Элия!

Оба варианта песни-обращения заканчиваются приглаше-

нием Элии на пир — видимо, по случаю возвращения воинов с победой:

*Сен а кел да, таш аллында олтурчу ма, Элия!
Батыр жүрекклени кѳууанчдан толтурчу, Элия!
Биз а сени эртдеден да сакѳлайбыз, ой, Элия!
Сенсиз татлы сыраны да тарталмайбыз, Элия!*

[158, касс. 55-1].

Приди же и воссядь на камне, Элия!
Смелые сердца радостью наполни, Элия!
Мы давно ждем тебя, о Элия!
Без тебя вкусный сыра (пиво) не пьется, Элия!

Очевидно, образ Ильи-пророка, воспринятый из христианства, стал пониматься как образ мифологического покровителя воинов, т. е. если к Чоппе перешли от древнего божества Эрирея (Эрея) функции владыки растительности и плодородия, то к Элие — функции бога войны и воинов. На долю самого Эрирея остались, как мы уже говорили, «обязанности» покровителя ветра. К Эрирею обращались при молотбе с просьбой послать ветер, а также, по традиции, при первой вспашке полей. Произошло, таким образом, распределение его функций: вместо одного повелителя грозы, ветра и войны после заимствования образа Элии их стало три, но с более узкими «обязанностями». (Что касается Шибили, то у него, видимо, никаких, отличных от Элии, функций не было).

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

В третьем сохранившемся тексте 34 строки из 40 представляют собой гимн Элие: божество грозы именуется «слепящим очи», когда он восседает на высокой скале, от него исходит сияние, когда он уходит, вздрагивает земля; восседая на скале, он играет дудке или хлопает в такт исполняемому в его честь танцам:

*Адамны игисин ариу кѳрген Элия!
Кѳкге, жерге жарыкѳ берген Элия!
Тепсеучю адамны бек сѳйген Элия!
Бийик кѳаядан кѳарс ургѳан Элия!
Ариу кѳргенин бек сакѳлагѳан Элия!
Кѳк кенгинде эркин айланган Элия!
Тейрилени сѳйлысына саналган Элия [157].*

О хороших людях заботящийся Элия!
 Небу и земле свет дарующий Элия!
 Пляшущего человека очень любящий Элия!
 На высокой скале в ладоши хлопающий Элия!
 Тех, о ком заботится, берегущий Элия!
 В небесном просторе вольно летающий Элия!
 Среди тейри особо почитаемый Элия!

Жрец именует далее Элию «остроглазым, белобородым», «тонкостанным, длинноруким».

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

23. НЕБЕСНЫЕ СВЕТИЛА И ЯВЛЕНИЯ

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

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

Темир-Къазакъ (вероятно, слегка искаженное *Темир Къазык* — «железный кол») — название Полярной звезды, известное у многих тюркских народов. Очевидно, это название было дано из-за центрального положения звезды на небе и ее кажущейся неподвижности.

Большая Медведица называется *Жетегейле* (Семерица, Семерка). Видимо, для того, чтобы дети лучше запоминали названия звезд, было сочинено стихотворение:

*Сары Айгъыр, Тор Айгъыр,
 Жетегейле — жети жулдуз,
 Сарайгъанла — эки жулдуз,
 Темир-Къазакъ — кеси*
жулдуз.

Сары Айгыр, Тор Айгыр,
 Жетегей — семь звезд,
 Сарайганы — две звезды,
 Темир-Казак — сама звезда

*Жетегей эки айтмаз,
Жетегейле жети айланмай*

Танг атмаз [151].

Жетегей надвое не скажут,
Пока Жетегей не пройдут
семь кругов,

Рассвет не настанет.

Какие звезды именовались *Сары Айгъыр* (Рыжий Жеребец) и *Тор Айгъыр* (Гнедой Жеребец), неясно. Упоминается также и *Къара Айгъыр* (Вороной Жеребец); возможно, все три звезды составляли одно созвездие [156].

Значение названия *Сарайгъанла* неясно, но, возможно, речь идет о Юпитере и Сатурне, которые в течение длительного промежутка времени вместе восходят на востоке и заходят на западе [124, с. 318].

Рассказывают, что прежде одна из звезд была красивой девушкой, которая продала свою мать за золотую шубу, а в звезду была превращена в наказание за это преступление [149, 150]. У адыгов «звездой, продавшей мать за золотое яйцо», называется Арктур в созвездии Волопаса [134, с. 28]. Возможно, речь в обоих случаях идет об одном и том же светиле. Некоторые информаторы говорят, что это *Чолпан* (Венера), и ее сильный блеск объяснялся сиянием золотой шубы [145, 148]. Можно предположить, что в отдаленные времена появление Чолпан вечером и утром рассматривалось как появление разных звезд — и посейчас ее именуют *Танг жулдузу* (Утренняя звезда) и *Ашхам жулдузу* (Вечерняя звезда). Вечерней звездой в прежние времена клялись [151]. Интересно народное двустиише, в котором определяется значение двух звезд:

*Чолпан жулдуз жулдузланы башыды,
Темир-Къазакъ кёкню тепмез ташыды* [75, с. 50].

Чолпан — глава звезд (предводитель),
Темир-Казак — недвижимый камень неба (основание).

В дальнюю дорогу отправлялись с появлением Утренней звезды (Чолпан), которая, видимо, считалась и покровительницей путников. По другому светилу — *Кериуан жулдузу* (Звезда караванов) ориентировались ночью. Зимой же путников предупреждали, что в полночь появляется звезда, похожая на Чолпан. По преданию, однажды 9 путников, приняв ее появление за утренний восход «звезды караванов», пустились по морозу в путь и погибли в разыгравшейся под утро метели. С тех пор ее поэтому именуют *Кериуан къыргъан* (Губительница каравана) [151].

Созвездие Плеяд балкарцы и карачаевцы, как и большинство тюркских народов, именуют *Илкерле*. Значение слова неясно. Одни исследователи объясняют его как «засада, отряд», другие — «скопление, гряда» [101, т. 1, с. 631].

В недавние времена по движению этих звезд определяли время. Существовало выражение, которым подтверждали истинность сказанного: *Илкерлени кёрмей ёлейим, ётюрюк айта эсем!* — «Да умереть мне, не увидев Плеяд, если я лгу!» [156].

По исчезновению Илькеров с небосклона определяли и время наступления зимы, что и выразилось в двустишии:

*Чолпан чыкъды — танг атды,
Илкер батды — жер къатды* [156].

Взошла Венера — наступило утро,
Закатились Плеяды — земля замерзла (затвердела).

Созвездие *Дагъазала* упоминалось в молитве, которую охотники произносили перед охотой, обращаясь к Апсаты. Текст ее, к сожалению, не сохранился [145].

Млечный Путь имеет у балкарцев и карачаевцев три названия: *Жылкъы Жол* (Путь Табуна), *Ыркъын Ыз* (След Половодья?), но чаще его именуют *Къой Жол* (Овечья Тропа). На карте названий Млечного Пути, составленной В. А. Никоновым, можно увидеть их распределение по регионам. Те, в которых упоминаются животные, характерны для юго-востока Средней Азии и Северного Кавказа: например, у кабардинцев — «Тропа всадника» [134, с. 37]. Названия же, в которых упоминаются вода или река, сосредоточены на востоке Азии [126, с. 26].

Особое внимание привлекают четыре астронома, на основании которых можно, на наш взгляд, провести параллель с легендой о происхождении скифов, записанной Геродотом. Согласно этой легенде, у прародителя скифов Таргитая, родившегося от брака скифского Зевса — Папая и дочери реки Борисфен (Днепр), было три сына. В их царствование с неба на землю были сброшены четыре золотых предмета: плуг, ярмо, обоюдоострая секира и чаша. Старшие сыновья Липоксай и Арпоксай не смогли взять их — при их приближении золото вспыхивало огнем. Когда же подошел младший, Колаксай, золото погасло, и он унес его к себе. Ему и была передана после этого вся власть. Это священное золото скифские цари, которые считали себя потомками Колаксай, берегли, как пишет Геродот, больше всего и умилялись ему на празднике большими жертвоприношениями. «Кто на этом празднике, охраняя священное золото, уснет под открытым небом, тот — как считалось у скифов — не проживет и года». Поэтому ему давали столько земли, сколько он мог объехать на коне за один день [37, с. 101].

Малую Медведицу балкарцы и карачаевцы называют *Мырыт жулдузла* — от слова *мырыт* — «сошник, лемех».

Группа из шести звезд, входящая в созвездия Весов и Девы, называется *Боюнсала* (Ярмо).

Созвездие Северной короны — *Чемючле* (чёмюч — «чашка»). Созвездие Ориона — *Гидала, гйда* — «обоюдоострый топорик с длинным топорищем». Второе значение — секира [91, с. 138]. Топорики эти были стальными, легкими, а не железными. Одно лезвие, нижнее, было прямым и больше по размеру, чем верхнее.

Интересно, что каждое из этих созвездий характерно для определенного времени года — кроме Малой Медведицы, которое, являясь околополярным созвездием, одинаково хорошо наблюдается в любой сезон. Весы, частью совпадающие, как уже говорилось, с созвездием *Боюнсала* (Ярмо), характерны для весеннего, Орион (Секира) — для осеннего, а Северная Корона (Чаша) — для летнего неба [41, с. 73—157]. Полагаем, что эти четыре созвездия символизировали для скифов год, почему и считалось, что человек, заснувший при охране золотых предметов, не проживет и года, «уснет».

Объезд же на коне участка земли, видимо, символизировал движение солнца, его годичный путь, а сам страж — Колакская, образ которого сохранился в культе солнечного бога Голлу (см. ниже.).

Одна из шести звезд созвездия Ярма менее яркая, чем остальные. По этому поводу говорят, что блеск ее уменьшился после того, как ее лягнул *Тор Айгыр* (Гнедой Жеребец) [248]. Вероятно, это отголосок забытого мифа.

Примечательно, что Геродот говорит о золотых предметах, что они были сброшены. Кем? Объяснение мы находим в героическом эпосе балкарцев и карачаевцев. В нем говорится, что прародитель богатырей-нарттов, бог кузнечного дела Дебет Златоликий, обеспечив своих потомков всем нужным — оружием и различными инструментами, выковал крылатую арбу и улетел в ней на небо, где и продолжает трудиться в качестве кузнеца на благо жителей верхнего мира [76, с. 58].

Мы уже приводили и приведем далее доказательства того, что в образе нарттов в карачаево-балкарском эпосе фигурируют скифы. Поэтому полагаем, что эти предметы, по скифской мифологии, были сброшены на землю именно кузнецом Дебетом.

Судя по названиям звезд, астральная мифология у предков балкарцев и карачаевцев была хорошо разработанной. К сожалению, материалов пока собрано мало.

Приведем еще несколько астронимов: *Ёксюзле жулдузу* — «Звезда Сирот», *Уллу Жилан* — «Большая Змея», *Гитче Жилан* — «Малая Змея», *Суу Жилан* — «Речная Змея». Названия эти, вероятно, даны по ассоциации.

Другие звезды и созвездия получили свои наименования в зависимости от времени их появления на небосклоне: *Оракъла* (Серп), состоящее из двух звезд, восходящих к началу жатвы; *Кёгет жулдузу* (Звезда Плодов) — осенью и весной, *Сюрючю*

жулдуз (Звезда-Пастух) — после весеннего равноденствия [150, 153].

Появление кометы (*кэуйрукълу жулдуз* — «хвостатая звезда») считалось у балкарцев и карачаевцев, как и у многих других народов, предвестием всяческих бедствий — засухи, эпидемий, войны [140].

Широко было распространено убеждение, что у каждого человека есть своя звезда, которая падает и гаснет за год до его смерти. Сохранилось устойчивое выражение: *Аны ёлюм жулдузу тауусулганды* — «Звезда его смерти уже погасла». Увидев падающую звезду, нельзя было говорить об этом кому-либо. Внезапно появлявшийся шум в ушах объясняли тем, что чья-то звезда, падая, пролетела рядом с его звездой [158, касс. 4-1; 268].

Это поверье находит аналогию в представлениях о мировом древе. Существовало убеждение, что когда рождается человек, на этом древе вырастает листок, а когда он умирает, листок опадает [145]. Это согласуется с мнением Э. Церена, что мировое дерево отождествлялось с Млечным Путем [124, с. 118—131]: появляется звезда (листок) — рождается человек, звезда (листок) падает — человек умирает. В описанном выше обряде гадания на суженого девушка бросала в чашку с водой два ивовых листочка; если они падали рядом — ей суждена совместная жизнь с человеком, на которого она загадала.

Использование ивовых прутьев в других обрядах гадания, а также то, что у балкарцев и карачаевцев было предпочтительным сажать во дворе (чаще — у ворот) иву, наводит на мысль, что мировое дерево представлялось им и их предкам-скифам именно золотой ивой. Такое представление могло быть подсказано еще и тем, что ива предпочитает расти по берегам рек или на островках подобно тому, как и мировое дерево мыслится растущим из вод мировой реки (моря).

А. Ф. Лосев, подчеркивая, что на ранней стадии развития сознание отождествляет сам объект и эффект, производимый им, цитирует древнегреческого поэта Пиндара, который, вместо того чтобы сказать «в течение одного дня», говорит «в течение одного солнца» [66, с. 55].

В карачаево-балкарском языке такое явление сохранилось, но, конечно, говорящим оно не осознается — день и солнце называются одинаково (*кюн*). Человек на тех ранних стадиях развития не был способен осознать, что это одно и то же солнце или луна — они для него каждый раз новые. Новолуние — *жангы туугъан ай* (новорожденная луна) и т. п.

Затмение луны вызывало у балкарцев и карачаевцев, как и у других народов мира, ужас и отчаяние: *Ой, харип, сен да кёгерип тебиреген кёреме да!* — «И ты, бедная, начала синеть!» — говорили они, увидев начинающееся затмение [156]. Это небесное явление объясняли тем, что луну хочет поглотить чудо-

вище Желмауз, миф о котором мы привели выше. В нем сторожами луны являются две собаки и пастух (или нарт) Къый-ынлы; клички собак — Албарс и Жолбарс [156].

Информаторы говорят также, что сторожами луны были *Темирсолтан* и *Бийсолтан*, или *Ындырбай* и *Зулай*. Затмение начиналось, когда сторожа засыпали. Чтобы разбудить их, люди били в большие медные барабаны (*дауурбас*), стреляли в небо и кричали: *Ындырбай, Зулай, уяныгъыз!* — «Ындырбай, Зулай, проснитесь!» Некоторые говорят, что темные пятна на луне — силуэт ее стража, имеющего облик обезьяны [157].

Один из мифов о луне и солнце был записан в Карачае Вильгельмом Прёле: «В древние времена свет луны и солнца был одинаковым. В то время людям было тяжело, они не могли спать, и днем и ночью работали. Тогда, чтобы люди не мучались, Аллах послал ангела, который по его повелению взял часть света луны и добавил к солнцу. С тех пор людям легко: чтобы они спали, бывают и ночь и день» [46, с. 314].

Солнце и луна представлялись предкам балкарцев и карачаевцев супружеской четой. О рождении главной героини нартского эпоса — вещи Сатанай-бийче говорится:

Солнце — Отец Сатанай,

Луна — ее родившая нежная мать [73, с. 28].

Олицетворения двух главных небесных светил образуют, возможно, самую многочисленную группу богов в карачаево-балкарском пантеоне, как в этом можно убедиться далее.

Существовало поверье, что «в ночь на 22 июня на небе раскрываются «божеские ворота», вода в реках останавливается, расплавляются камни и «засыпает» все живое. Если человек уследит этот момент и выскажет свое желание, то оно якобы исполнится» [131, с. 318].

Выражение *тейри эшик* можно перевести и как «божеские врата», и как «небесные врата». В результате переосмысления стало считаться, что момент открытия этих врат не приурочен к определенному дню. Многие старики говорили, что врата эти открываются в любое время года, но только ночью, и только перед человеком с чистой, незапятнанной пороками душой. В этот момент, как говорят, все становится ясно видимым, все залито призрачным зеленоватым светом, на непродолжительное время. Видимо, это известное атмосферное явление, называемое «рассеянный зодиакальный свет».

Говорят также, что с неба слетают три зеленые звездочки — две гаснут на плечах избранного, а другая входит ему в переносье [141, 142].

Поверье об «открытии неба» было известно и многим другим кавказским народам — грузинам, азербайджанцам, абхазам, армянам, лезгинам, осетинам [130, с. 82].

В. М. Сысоев писал в 1913 году о карачаевцах, что гром представляется им войной добрых духов против злых. «При первом весеннем громе девицы и парни обливают друг друга водой, намекая на то, что некогда карачаевцы придавали иное толкование грому» [107, с. 76]. Несомненно, это один из отголосков древнего представления о браке неба и земли и грозе — как о космическом половом акте, что нами уже отмечалось.

Первый теплый весенний дождь, сопровождавшийся громом, карачаевцы называли *лейсан джангур* (дождь лейсан). «Этот дождь считался исцеляющим, оживляющим всю природу. Поэтому *лейсан джангур* собирали и хранили в отдельных емкостях, используя ее время от времени для мытья головы и ног» [131, с. 317].

Термин *лейсан*, *лисан*, вероятно, искаженное *нисан* — название весеннего месяца (апрель) в древнееврейском календаре [126, с. 77]. Предками балкарцев и карачаевцев оно могло заимствоваться в период владычества хазар, принявших, как известно, иудаизм.

Радугу балкарцы называют *тейри кзылыч* — «божественный (или небесный) меч», карачаевцы — *джан кзылыч* (меч жизни). Еще В. Прёле было записано поверье: если юноша перепрыгнет через радугу — он станет девушкой, если перепрыгнет девушка — станет юношей. При появлении радуги карачаевцы говорили: «Появилась радуга, значит, умер князь» [46, с. 314].

Название радуги — «божественный меч» — очевидно, восходит к мифологии скифов. Геродот сообщает, что скифы награждали из связок хвороста целый холм, наверху устраивали ровную четырехугольную площадку и водружали в ее центре железный меч, которому они поклонялись и которому, считая его изображением бога войны Ароя, приносили жертвы, в том числе и человеческие [37, с. 123].

Подобный обряд отмечался Палласом у монгольских народов, но вместо меча на вершине холма втыкалось копьё. Ю. А. Алексеев еще в 1930 году писал, что скифский Арей являлся не только богом войны, но и грозы, бури и плодородия [37, с. 302], т. е. имел те же функции, что и карачаево-балкарский Эрирей (Эрей). Исследователи уже высказывали мысль, что Арей не был исконно греческим божеством, а был заимствован [85, т. 1, с. 101].

Интересное открытие было сделано недавно этнографом-любителем А. Алишевым. Житель сел. Верхняя Балкария рассказал ему о большом плоском камне со множеством ямочек. Камень сельчане называют *Бийче тепсеген таш* — «Камень, на котором плясала богиня». Проявив незаурядную интуицию, А. Алишев снял копию с его поверхности. Оказалось, что на камне была изображена карта звездного неба (газета «Кабардино-Балкарская правда» за 7 сентября 1988 г.).

24. ХАРДАР

Целую группу мифологических покровителей образуют олицетворения солнца. На основании некоторых данных можно утверждать, что и само оно было некогда главным божеством предков балкарцев и карачаевцев.

Древний солярный символ — косой крест в круге (*кзынгыр кзач* — «косой крест», *гёзе кзачы* — «крест солнца») обладал, по народному убеждению, магической силой. Его чертили на том месте, где упал и ушибся человек, во избежание порчи со стороны злых духов, гнездящихся в земле. Он упоминался в клятве, которую мы уже приводили выше: «Святой Элия, крест солнца, Татартюп!»

По случаю благополучного возвращения одного из домоладцев, бывшего в длительной отлучке, этот крест вычерчивали углем на стене дома. И по сей день, когда человек исполняет какое-либо давно обещанное дело, а те, кому он это обещал, уже перестали ждать, ему говорят с иронией: *Кзынгыр кзач керекди* — «Нужно прочертить косой крест».

К. Г. Азаматов приводит другие важные доказательства бытования культа солнца у балкарцев и карачаевцев. В особо важных случаях женщины клянутся: *Кюнюм хакзына!* — «Клянись моим солнцем!»; древние солярные символы — квадрат, вписанный в круг, крест в круге, колесо с лучами или без них — часто встречаются в орнаментах войлочных ковров — кийизов. Приводя описанный М. М. Ковалевским обычай присяги (*ант*), применявшийся у балкарцев еще в прошлом веке, когда присягающие, становясь на пересечении двух линий в круге, произносили клятву, К. Г. Азаматов совершенно правомерно считает его реликтом солярного культа, а не результатом влияния христианства на судопроизводство балкарцев, как полагал М. М. Ковалевский [11, с. 147—148].

Одним из божеств, появившихся в результате олицетворения солнца, является, на наш взгляд, *Алтын Хардар* (Золотой Хардар). В песне, которую исполнял старейшина перед первой вспашкой, обращаясь к Даулету, упоминается и Хардар:

*Ылысхынынг ыстайды,
Артыбыздан Алтын Хардар кзыстайды* [76, с. 216].

Дышло твоей (Даулета) сохи скрипит,
Сзади Золотой Хардар подгоняет.

Присутствие этого божества в карачаево-балкарском пантеоне уже отмечалось выше, в описанном Вс. Ф. Миллером и М. М. Ковалевским обряде жертвоприношения быка. Авторы определяли его как «гения урожая» и отмечали, что имя *Хардар* — осетинское и означает «хлебодержец» [46, с. 109].

В. И. Абаев и Л. А. Чибиров именуют его *Хоралдаром* и

объясняют теоним как «владыка хлеба»: от *хор* — «зерно, просо» и *алдар* — «князь, предводитель» [5, с. 283; 127, с. 58].

Б. А. Калоев отмечает, что божество *Хуарелдар* было известно только дигорцам, так же как и другое божество урожая — *Борхуарали*, сохранившееся только в нартских сказаниях дигорцев, в которых оно фигурирует в качестве сына Хуарелдара. Имя *Уацилла* (св. Илья) — бога грома и урожая у другой этнической группы осетин, иронцев, — дигорцам неизвестно. Как автор сообщает далее, Уацилла все же был известен в ряде мест Дигории под именами *Хоры Уацилла* и *Елиа*; эти имена, считает автор, были занесены переселенцами-иронцами [45, с. 188—189]. Отметим, однако, что последняя форма теонима очень близка к карачаево-балкарской — Элия.

Высказывалось мнение, что культ этого божества в Балкарии (о бытовании его в Карачае данных нет. — М. Д.) появился в результате этнического процесса — постепенной тюркизации края и перехода части алан-осетин на речь половцев, о чем говорит и изменение значения имени божества, которое было переведено Миллеру и Ковалевскому как «обильный». Но автор отмечает, что уже в наши дни были собраны гимнические песнопения в честь Хардара [25, с. 74].

Такая точка зрения неприемлема по следующим причинам. Во-первых, дигорский *Хуарелдар* — существо антропоморфное, да еще и имеющее сына, в балкарской же мифологии Хардар представляется золотым бараном и именуют его не иначе, как Золотой Хардар (*Алтын Хардар*). Во-вторых, хардар означает и «изобилие». Можно, хотя и не так часто, услышать, как балкарец, указывая на накрытый стол, говорит в подтверждение сказанного: *Ма бу хардар бла ант этеме...* — «Клянусь вот этим хардаром (изобилием)». То есть в речи балкарцев сохраняются оба значения.

Облик, в котором представлялся балкарцам Хардар, не просто манифестация божества, а его единственный облик. Видимо, солнце олицетворялось предками балкарцев и карачаевцев в образе золотого барана. Поэтому вернее будет говорить не о том, что культ Хардара унаследован балкарцами от якобы ираноязычных алан, якобы ассимилированных половцами (доказательства этому, на наш взгляд, нет), а о том, что балкарцы называли свое древнее божество — солнце в образе золотого барана — именем дигорского божества, по совпадению функции покровителей плодородия. Здесь же заметим, что имя дигорского божества — *Хуарелдар* — очень близко имени гуннского грозового божества *Куар*.

Приведем текст обращения к Хардару:

*Ийнаныгъыз антима:
Бу Хардарны къачына!*

Верьте моей клятве:
Клянусь образом этого
Хардара!

[158, касс. 64-1].

Безмерно чтимый — золотой
баран!

Приводя доказательства аграрного характера праздника,—приуроченность его к началу весны, просьба о даровании хорошего урожая в тексте песни — А. З. Холаев приходит к выводу, что похоронно-поминальные функции «Голлу» — явление уже вторичное. В заключение он пишет, что ответить на вопрос, «каково было это божество, «небесное» или «земное», также невозможно; аффикс «лу» в термине «Голлу» показывает его тюркское происхождение» [123, с. 3—5].

Приведем текст песни (отрывок):

*Ойра, Голлу, сен жарыкъ Голлу!
Ойра, Голлу, сен сары тонлу!
Ойра, Голлу, сен берекетли къоллу!
Бек битсинле сабанла!
Апчымасынла адамла!
Толу болсунла махар, ашлыкъ къылкъыла!
Будай гюлтюлени уллуларын байлатхын!
Аланы къошла бла ташытхын!
Ындырлада тѣбеле къалатхын!
Ындыр кюрекле булгъатхын!* [123, с. 8].

Ойра, Голлу, ты светлый (яркий) Голлу!
Ойра, Голлу, ты в желтой шубе!
Ойра, Голлу, твои руки изобилием полны!
Пусть урожайными будут поля!
Пусть не нуждаются люди!
Пусть полными будут колосья пшеницы и ячменя!
Дай нам вязать большие снопы!
Дай возить их на парах быков!
Дай сложить на токах холмы (зерна)!
Дай махать на току лопатами (вея зерно)!

На наш взгляд, текст песни убедительно показывает, что речь идет о солнечном божестве, покровителе урожая. Об этом же говорит и приуроченность праздника к дням весеннего равноденствия, когда после долгой зимы солнце «воскресает», даруя земле живительное тепло и воскрешая растительность. Танец в честь Голлу — хороводный; Голлу именуется «светлым», «одетым в желтую шубу».

Понятно, что с этими же воззрениями связано представление о том, что в ночь весеннего равноденствия мертвые встают из могил — воскресает умершая природа, а с ней и мертвые. Ночь накануне весеннего равноденствия балкарцы и карачаевцы называют *нарт къопхан кече* — букв.: ночь вставания народа нартов (подробно об этом поверье см. далее).

Песня-пляска «Голлу» на свадьбах исполнялась вокруг очага — видимо, огонь в этом случае символизировал солнце [151].

Сказанное о празднике можно дополнить некоторым дан-

ными. Самую красивую девушку выбирали трое судей. Кроме того, любая девушка на выданье могла взять из рук старейшины чашу с бузой или *сыра* (черное пиво) и поднести своему избраннику (юноша, как уже говорилось, надевал на девушку свою шапку). В повседневной жизни подобные поступки были немыслимы, и можно полагать, что это отголоски былого, ярко карнавального характера праздника, во время которого привычные правила и нормы не действовали. Тогда же разбирались и различные тяжбы. Глава *тёре* («суд»; слово имеет и другие значения: «обычай», «народное собрание») пользовался при этом определенной символикой жестов. В знак того, что дело откладывается, надвигал папаху на лоб; если соглашался на немедленное разбирательство, сдвигал ее назад; если дело решалось в пользу истца — вправо, если нет — влево [141].

Праздник заканчивался паломничеством к святилищу Татартуп [156], почитавшемуся всеми окрестными народами.

Е. Г. Вейденбаум писал в примечаниях к «Описанию Черкесии» французского посла в Крыму Ксаверио Главани (составлено в 1724 г.): «На левом берегу Терека, в том месте, где река прорывается через южный Кабардинский хребет, находится древнее городище, называемое Татартуп (татарский холм). В настоящее время в месте городища стоит только один высокий кирпичный минарет (описанный А. С. Пушкиным в его «Путешествии в Арзрум». — М. Д.), но еще в конце прошлого столетия были видны здесь развалины мечети, башен, двух церквей и следы обширного кладбища. В одной из этих церквей академик Гюльденштедт мог еще различить на стене изображение Богородицы и Иоанна Крестителя. Городище пользовалось прежде у кабардинцев и чеченцев величайшим уважением: клятва, произнесенная при Татартупе, считалась священной; преступники, отдававшиеся под покровительство Татартупа, считались неприкосновенными; здесь происходили собрания и совершались жертвоприношения» [9, с. 170—171].

У осетин название этого городища превратилось в имя божества Татартуп [127, с. 68].

Сохранилась легенда о том, почему прекратилось празднование «Голлу».

Однажды на праздник явился какой-то парень, одетый в рванину. Его приняли, как гостя, накормили и напоили. Но девушки отказались танцевать с ним, называя его оборванцем. Тогда парень скинул с себя рванье и оказался весь в золоте и серебре. Пригласив одну из девушек, он станцевал с ней, потом бросил ее на седло и ускакал. За ним погнались, но настичь не смогли [79, с. 45].

Всадником, явившимся на праздник, одетым в золото и серебро, на наш взгляд, в ранних версиях был сам Голлу. Он является на праздник для испытания людей, подобно тому как Апсаты навестил скупого владельца стада коз.

Здесь отчетливо, несмотря на краткость, выражен взгляд народа на сущность «Голлу». Девушки нарушили основной принцип всякого празднества, имеющего карнавальныи характер и отрицающего всякое разделение людей — на бедных и богатых, на господ и подвластных и т. д. В атмосферу праздника, не признающего никаких рамок, они внесли привычное разделение и спесь, а вслед за ними явилось в ответ насилие. Праздник солнца, дарующего свет всем, не делая никаких различий, потерял смысл.

В заключение попытаемся дать этимологию теонима. В работе Г. М. Василевич мы находим ряд терминов из языков народов, населяющих Сибирь и Центральную Азию. На наш взгляд, эти термины имеют прямое отношение к Голлу: «Корень *гол-гул* в значении «огонь», «молния», «небесный огонь», «светильня» мы имеем в тунгусо-маньчжурских, монгольских и тюркских языках. Эвенкийск. *голо* «плаха», «горящая чурка», «молния»; *голорон* «молния», «падающий метеорит» (букв.: огнит, т. е. огонь действует); *гулу* «чурка», *гулувун* «костер»; негидальск. *голюян* «падающая звезда», *гол* «очаг»; нанайск. *голола* «разводить костер»; ульчск. *гули* «печь», маньчжурск. *голонь тува* «огонь, разводимый у дороги»; монгольск. *гол* «светильня»; калмыкск. *гол* «костер»; киргизск. *коломто* «очаг», *коло* «еловое бревно»; якутское *холумтан* «очаг» [33, с. 187].

Таким образом, теоним «Голлу» означает благодаря аффиксу обладания -*лу* «обладающий огнем», поскольку общим для приведенных слов является значение «огонь».

Местом активного бытования культа Голлу была, как выяснил А. З. Холаев, восточная часть Балкарии. Именно там были записаны почти все тексты песен и описание обряда [123, с. 8]. У жителей Баксанского и Чегемского ущелий и в Карачае сохранялись только слабые его отголоски. М. А. Хабицев говорит только, что «*гулу*, *голу* — название местности, где карачаевцы приносили жертвы языческому богу весны» и что такое же название имел танец [119, с. 110].

Роль праздника, аналогичного «Голлу», у чегемцев, баксанцев и карачаевцев играл праздник «Чоппа», как это утверждал замечательный сказитель, карачаевец Абугали Узденов [158, касс. За-2].

Но несмотря на это, по словам информаторов, на праздник «Голлу», который жители Черекского ущелья справляли в долине Зына, съезжалось много гостей и из других ущелий Балкарии и Карачая, т. е. это было общенациональное празднество.

Нельзя обойти вниманием некоторые любопытные совпадения. Благодаря замечательным реконструкциям Д. С. Раевского [96, 97] (не знакомого, к сожалению, с карачаево-балкарскими материалами), мы имеем весьма полное представление о скифской модели мира и смысле некоторых скифских обрядов, связанных с их мифологией.

Выше мы уже приводили легенду о четырех золотых предметах, упавших с неба, взять которые смог только младший сын прародителя скифов Таргитая — Колаксай. Считая Колаксай персонификацией солнца (как и другие исследователи), Д. С. Раевский приходит к выводу, что праздник в честь рождения Колаксай или его венчания с богиней огня скифы должны были справлять именно в день весеннего равноденствия, 22 марта [96, с. 113].

Сходство имен (Голлу — Колаксай), то, что оба являются олицетворениями солнца, то, что и праздник балкарцев проводится 22 марта в честь рождения солнца, свободное заключение браков в эти дни и другие детали наталкивают нас на мысль, что речь идет об одном и том же образе умирающего и воскресающего бога.

Подробный сопоставительный анализ занял бы здесь слишком много места, поэтому мы намерены посвятить этому вопросу отдельную работу.

26. ПОКРОВИТЕЛИ СКОТОВОДСТВА

В представлениях балкарцев и карачаевцев божества-покровители скотоводства считались братьями. Наиболее раннее упоминание о них — вероятно, публикация М. Алейникова «Предание о горном озере Хурла-кель», записанное им в Карачае (1883 г.). Первый из братьев, Аймуш, занимался овцеводством, второй, Сикун, — козоводством, третий, Сиймуш, пас коров, а младший, Сийнух, пахал землю. В один из дней, вечером, возвращаясь со своим многочисленным стадом к озеру Хурла-кель с водопоя, Аймуш замыслил похитить себе в жены некую красавицу. Вдруг он заметил огромного черного ворона, который сказал, чтобы Аймуш не делал этого, не оскорблял своих братьев легкомысленным поступком (причина, по которой этот поступок является оскорблением для них, в мифе не приводится), а принес бы в жертву богу лучшего своего белого валуха с черными ушами, чтобы не поплатиться за легкомыслие.

Но Аймуш, сочтя ворона за злого духа, отверг его совет. Вечером он прислал для присмотра за овцами младшего брата-пахаря, предупредив его, чтобы он не поднимал шума, какой бы переполох ни случился в стаде, а сам отправился за невестой. В полночь Сийнух проснулся от сильного гула и увидел, что среди овец бегают необыкновенной белизны баран с золотыми рогами. От удивления и страха Сийнух закричал, забыв о приказании брата, и тотчас баран кинулся в озеро, а за ним и все стадо.

Услышав о беде, Аймуш прибежал к озеру, и, увидев, что вся отара погибла, сам кинулся в озеро и утонул.

«Некоторые карачаевцы и до сих пор убеждены, что Аймуш и по настоящее время жив, невредим и разгуливает со своим

стадом под озером в каком-то подводном царстве: говорят, что и по сию пору во время весенней стрижки овец шерсть овец Аймуша показывается на поверхности озера» [46, с. 102—103].

Поскольку миф об Аймуше имеет важное значение для понимания воззрений балкарцев и карачаевцев на природу, мы вкратце приведем еще три варианта. Один из них, записанный в наши дни, во многом отличается от первого. Речь в нем тоже идет о четырех братьях, которых зовут *Аймуш*, *Сыйыргын*, *Магул* (*Магур*) и *Тохун*. Вероятно, миф излагался в стихотворно-песенной форме, сказитель привел только отрывок:

*Аймуш сыбызгычы эди да, къойчу эди,
Магул женгил эди да, эчкичи эди,
Сыйыргын ауур эди да, тууарчы эди,
Тохун тап эди да, юйчу эди.*

Аймуш играл на свирели, и потому был чабаном,
Магул был легок (на ногу), и потому был козопасом,
Сыйыргын был неповоротлив, и потому пас коров.
Тохун был ладным, и потому строил дома.

Они были бедны, и Аймуш нанялся на пять лет пасти чужих овец. Однажды, заметив незнакомых всадников, он понял, что они хотят угнать отару, и стал отгонять ее в безопасное место. Один пестрый ягненок отставал. Аймуш, который понимал язык животных, сказал ему, чтобы он двигался быстрее, на что ягненок ответил: «Я не могу идти быстрее, ведь я тащу на себе счастье всей отары». Аймуш стал нести ягненка сам. Потом, когда ягненок вырос в большую овцу, он, не давая стаду разбрестись, приводил его на звук свирели Аймуша. А через пять лет он взял взамен всех заработанных овец эту единственную овцу — хозяин иначе не соглашался. Утешая расстроенного таким оборотом дела Аймуша, пестрая овца велела ему построить рядом с озером большой загон. Наутро в нем оказалось 500 овец. Аймушу велено было также никому не говорить об этом и никогда не кричать на овец.

Однажды братья уговорили Аймуша поехать в село, отдохнуть. Тот с трудом согласился, но сказал брату, который остался караулить стадо, чтобы он ни в коем случае не кричал на овец. Проснувшись ночью, тот увидел, как из озера появился белый баран с золотыми рогами, но не выдал себя. Однако через несколько дней, под утро, забывшись спросонья, он крикнул: «Рейт-рейт!». Тотчас белый баран кинулся в озеро, за ним пестрая овца, а следом и другие овцы. Аймуш, увидев недобрый сон, прибежал к тому моменту, когда на берегу остался последний баран. Он стал играть на дудке, баран слушал, не двигаясь, но овцы на зов дудки не явились. Наконец, и этот баран прыгнул в волны. Тогда и сам Аймуш, попрощавшись с братом,

прыгнул в озеро. С тех пор летом на поверхности Хурла-кёль появляются клочья шерсти [158, касс. За-2].

Два балкарских варианта мифа отличаются от карачаевских только в деталях. Один из них опубликован Е. З. Барановым в 1903 году.

Здесь Аймуш — бедняк, которого все обижали, отняли у него имущество и клочок земли, осталась у него только пара овец. Ночью он спустился к озеру Чирик-кёль, построил шалаш и стал пасти своих овец, вдали от людей. Однажды к нему, роптавшему на судьбу, явился горный дух и сказал, чтобы он оставил свою печаль, скоро он будет вознагражден за терпенье. Условием было, чтобы он ничему не удивлялся и никому не рассказывал, что происходит на берегу, а также, что все происходящее должен видеть только один человек, не более.

В полночь пастух увидел, что из озера появился златорунный баран, который стал пастись и играть с овцами, а затем ушел обратно в озеро. Весной каждая овца окотила по две ярки. Это повторялось каждое лето. Пастух разбогател. Но, скучая в одиночестве, он нанял однажды работника, предупредив, чтобы тот не будил его, если увидит что-либо необыкновенное. Однако работник, увидев златорунного барана, испугался и стал будить хозяина. Тот старался не поднимать головы, но не вытерпел и глянул. Запрет, наложенный горным духом, был нарушен, и стадо кинулось в озеро. С тех пор на поверхности озера весной появляется шерсть [46, с. 204—206].

Вариант, опубликованный в 1897 году Е. Захаровичем, отличается от этого только тем, что из озера появляются два златошерстных барана, а не один [40].

Отметим, что в обоих балкарских вариантах пастух не назван по имени и не бросается в озеро, а остается жить на земле таким же бедняком, каким и был раньше. По всей видимости, это результат деградации и снижения мифа. Вероятно и то, что в Карачае культ Аймуша бытовал активнее.

Чтобы понять истинный смысл мифа, на наш взгляд, терпевшего значительное изменение, необходимо привести несколько фактов. Прежде всего об этимологии теонима *Аймуш*. В основе термина — *ай*, от которого образуются слова со значением «плодиться, размножаться»; первоначальная форма основы *-ай* в современном карачаево-балкарском языке приобрела звучание *джай*. Само же слово *ай* означает, как и во всех тюркских языках, «луна, месяц». Это совпадение неслучайное. Олицетворяя природу, предки балкарцев и карачаевцев, как и все другие народы, считали луну живым существом, рождающимся и умирающим. Тем более, что сам вид луны, изменение его от вечера к вечеру наталкивали на эту мысль, являя образ рождения, смерти, исчезновения и возрождения. Язык сохранил

отчетливые следы подобных представлений. О новолунии говорят: *жангы туугъан ай* — «новорожденная луна», *ай тууду* — «месяц родился»; считая неприличным слово *бууаз* — «беременная», о женщине говорят *айлы болду* — «облунилась, имеет плод». Луна в сознании древних связывалась с жизненными актами рождения, плодovitости, размножения. И теоним *Аймуш* (с прибавлением аффикса *-муш*) означает «плодящий» (*Джаймуш*).

Все четыре варианта мифа заканчиваются упоминанием о появлении на поверхности озера клочьев шерсти. И здесь нужно обратиться к космогоническим представлениям балкарцев и карачаевцев, согласно которым земля окружена морем, куда каждый вечер опускается солнце и, уже охладившись, восходит с противоположной стороны. Если бы не это охлаждение, солнце сожгло бы все живое. Однако это море, как рассказывают информаторы, имеет берега, оно куда-то течет [249, касс. За-2].

И еще один факт: балкарцы, как и осетины, считали облака кучами шерсти, которые время от времени погружаются в море и, поднявшись, проливают впитанную воду в виде дождя [129, с. 82]. По сей день балкарцы и карачаевцы поддразнивают друг друга, рассказывая о петухе, который бросился с высокой скалы в проплывавшее внизу облако, считая его пышно взбитой шерстяной (или пуховой) периной. Мочалку балкарцы называют *булут* (облако).

Сопоставив эти факты, можно прийти к выводу, что изначально в мифе рассказывалось о небесной отаре, — т. е. звездах, олицетворявшихся в образе овец, и баране с белоснежной шерстью и золотыми рогами — полумесяце, и что этот баран — полумесяц и был первоначально божеством-покровителем овец. Лишь потом произошло отделение понятия о небесном пастухе Аймуше, пасущем свою звездную отару, к которой является белый баран с золотыми рогами — полумесяц, исчезающий в море, а следом за ним исчезают и овцы. Со дна же моря появляются клочки их шерсти — облака. С этим же мифом, надо полагать, связано и уже упоминавшееся название Млечного Пути — *Къой жол* («Дорога Овец»). Не случайно в варианте, опубликованном М. Алейниковым, говорилось, что «Аймуш и по настоящее время жив, невредим и разгуливает со своим стадом под озером в каком-то подземном царстве».

Близкую аналогию взглядам, отраженным в этом сильно трансформированном астральном мифе, мы находим в киргизской мифологии. Киргизы считали, что «на небе живут два ангела (периште): Маккай и Маккул (ср. карачаево-балкарское: Магул-Магур-Маккуруш. — М. Д.). Они имеют длинные ременные плети (шапалак), которыми гоняют тучи на водопой и обратно» [26, с. 167]. Все эти соображения, высказанные здесь,

подтверждает и текст гимнической песни в честь Аймуша, отрывок из которой мы и приведем:

*Алтын мюйюзлю акъ къочхар Аймуш,
Кёл жагъасында не тохтар Аймуш.
Берир болсанг, бер бизге, Аймуш,
Сенсиз жокъду бизде бир мадар, Аймуш.
Къошулгъан къойгъа тиймеген Аймуш,
Суху сюрюучюню суймеген Аймуш [76, с. 208].*

Златорогий белый баран Аймуш,
На берегу озера останавливается Аймуш.
Если посылаешь, пошли нам, Аймуш,
Без тебя нет нам исхода, Аймуш.
Прибывшуюся овцу не присваивающий Аймуш,
Грубого пастуха не любящий Аймуш.

Аймуш прямо назван в тексте «Златорогим белым бараном». Что касается трех других братьев — Тохуна, Сиймуша и Сийнуха, то они нигде больше не упоминаются. Не представляется возможным и дать этимологию этих имен. Возможно, в основе их лежит слово *сый, сай* — «почет, уважение, святость, избранность».

Нет и текстов, в которых встречается Сыйыргын. Имя образовано от *сыйыр* — «корова» и аффикса *-сгын* — «пастух коров». (Слово *сыйыр* в указанном значении сохранилось в кумыкском, казахском и других родственных языках, в карачаево-балкарском оно заменилось словом *ийнек*).

Более «удачливым» в этом смысле оказался покровитель козопасов *Маккуруш (Магул, Магур)* — «блеющий». Из сохранившегося отрывка текста песни-обращения к нему явствует, что он представлялся в образе козла:

*Маржа, узун сакъаллы Маккуруш,
Маржа, чубур къуйрукълу Маккуруш,
Маржа, жютю мюйюзлю Маккуруш,
Маржа, женгил аякълы Маккуруш,
Шаудан суула ичиучю Маккуруш,
Текелени алларында жюрюучю Маккуруш! [157].*

Маржа, длиннобородый Маккуруш (маржа — призывное слово),

Маржа, куцехвостый Маккуруш,
Маржа, осторогий Маккуруш,
Маржа, легконогий Маккуруш,
Родниковые воды пьющий Маккуруш,
Впереди козлов ходящий Маккуруш!

Он же упоминается в традиционном *алгыше* (благопожелании), которое произносил старейший из чабанов на празднике перед отправкой на летние пастбища: оканчивая алгыш, он обращался к божествам:

*Кире, чыгъа, кѣп кѣолладан ётербиз,
Кѣууанч бла кѣошубузгъа жетербиз,
Тейрибиз берсин кѣалын кырдыкла,
Аймуш, Маккуруш бизге болушсунла!* [157].

Поднимаясь и спускаясь, много ущелий пройдем,
Счастливо до своего стойбища доберемся,
Тейри наш пусть даст травы густые,
Аймуш и Маккуруш пусть нам помогут!

Возражая авторам, которые считали, что в карачаево-балкарском пантеоне было божество-покровитель крупного рогатого скота — Долай, Л. И. Лавров считал этот термин распространенным на Кавказе припевом многих песен, а не теонимом [63, с. 109].

Не считает «долай» именем божества и З. Х. Толгуров [111, с. 27].

Эту песню балкарцы и карачаевцы пели при сбивании масла в бурдюке. Однако ни в одном из ее вариантов (более 10) нет ни просьб, ни обращений к божеству с таким именем, оно никак не описано.

Правильное, на наш взгляд, объяснение этому дал Х. И. Суюнчев. Он обратил внимание, что в монгольском и бурятском языках *далай* означает «море, океан», и, сопоставив его с выражениями из песен, пришел к выводу, что термин имел значение «океан масла, море масла», — работник желал себе такого изобилия [106, с. 40].

Действительно, только в этом случае можно понять, почему в текстах говорится «долай булькает», «бурдюк с долаем», «влил в бурдюк долай» и т. п.

Со временем значение термина позабылось и стало непонятным для современных карачаево-балкарцев.

Вернемся к тексту, записанному М. Алейниковым. В нем о четырех братьях сказано буквально следующее (напомним их имена — Аймуш, Сикун, Сиймуш и Сийнух): «Первый из них занимался овцеводством, второй козловодством, третий вообще скотоводством (? — М. Дж.) и четвертый хлебопашеством» [46, с. 102]. Здесь, по вине публикатора, а может быть, по вине его информатора, вкралась ошибка, из-за которой Сиймуш не получил ясной функции и ему приписано занятие «вообще скотоводством». Произошло это по той причине, что второму брату — Сикуну приписана роль покровителя козловодства, хотя по всем данным им является Маккуруш (Магул, Магур). На

самом деле Сикун (правильно: Сыйкун, по другим вариантам — Зейкун, Зейгун) является мифологическим покровителем коней и коневодов.

Не так давно Х. Б. Байрамуковой и Ю. А. Пензиковым был опубликован миф следующего содержания [в кн.: Байрамкүүланы Ахмат, Езденланы Абугалий, Байрамкүүланы Халит, Пензиков Юрий. Джашауну оюулары. Черкесск, 1988. С. 218—221].

...Некогда, в весьма отдаленные времена, жители одного из селений обнаружили, что все их посевы ночью вытоптаны чьим-то табуном. Но потом оказалось, что нивы топчет только один громадный жеребец. Убивая вожаков, жеребец стал еще и уводить с собой косяки кобылиц. Никто не смог ни убить, ни поймать этого коня — он мчался быстрее стрелы, а слух, зрение и нюх у него были острее, чем у филина, ястреба и охотничьей собаки.

Отчаявшиеся сельчане взмолились к богу коней Зейгуну, принесли ему в жертву белого бычка, но Зейгун не внял их мольбам. Конь тем временем продолжал свои бесчинства — вытапывал поля и пастбища, разгонял отары.

В конце концов решили обратиться за помощью к старой колдунье, о которой никто не знал, откуда она пришла и какого она роду-племени. Во рту у нее был только один большой зуб, и люди говорили, что вся ее колдовская сила заключена в нем.

Старуха, хотя и боялась коня, но все же согласилась помочь. Ее привели к полю в тот момент, когда жеребец пасся там, и старуха стала выкрикивать заклинание так громко, что это отдавалось по всей округе. Конь попытался спастись бегством, но не смог — его копыта стали увязать в земле. Рванувшись из последних сил, конь ударом копыта выбил зуб колдуньи, но, умирая, она все же успела договорить заклинание, и конь погрузился в землю, а наверху осталась только его голова, рядом с зубом колдуньи, которые потом превратились в два камня.

Трудно дать какое-либо удовлетворительное объяснение этому мифу. Однако следует обратить внимание на некоторое сходство его с мифом об Аймуше: жеребец, как и златорогий баран, появляется извне, уводит кобылиц. Кроме того, в тексте сказано, что когда выкопали глубокую яму, установив на ее дне три острых камня, в надежде, конь свалится в нее, в яму падает один из сельчан (как и Аймуш тонет в озере; возможно, миф об этом коне сильно деформирован и многое в нем опущено, забыто). И, кроме того, Зейгун (Зейкун, Сыйкун, Сикун), возможно, представлялся в образе коня (как и Аймуш — златорогим бараном). Может быть, что этот конь и есть сам Зейгун: не случайно мольбы сельчан ни к чему не привели. Кроме того, существует выражение: *Не айланаса, Зейкунну атыча?* — Что ты бродишь, как конь Зейкуна? (человеку, слоняющемуся без дела).

27. ДЕБЕТ И КАЙНАР

Как уже говорилось во введении, к материалам нартского эпоса мы обращаемся изредка, поскольку анализ мифологических мотивов и роли мифологических образов в эпосе — тема отдельной книги. Поэтому, несмотря на то, что все тексты, повествующие о покровителе кузнечного дела Дебете Златоликом (Алтынбек Дебет) целиком входят в карачаево-балкарскую нартиаду (за исключением пословиц, поговорок, благопожеланий и заговоров), мы ограничимся здесь лишь попыткой выяснить происхождение этого образа и кратко охарактеризуем некоторые основные сюжеты.

Существует несколько вариантов сказания о рождении Дебета. В песне «Нартский кузнец Дебет» говорится:

*Эртде-эртде, дорбунлада тургъанда,
Таш тегене, агъач элек болгъанда,
Кёк тейриси жер тейрини алгъанды,
Кёк кюкюреп, жер бууаз болгъанды.
Тогъуз жылны, тогъуз кюнню
Ол бууаз болуп тургъанды,
Жер жарылып, сора Дебет туугъанды.
Суу Анасы аны алып жуугъанды,
Череклени аны аузуна бургъанды,
Суу Анасы эмчек ана болгъанды [73, с. 131].*

Давным-давно, когда (люди) жили в пещерах,
Когда корыто было из камня, а сито из дерева,
Бог неба женился на богине земли.
Прогремел гром, и земля зачала.
Девять лет и девять дней
Она была беременной,
Потом земля разверзлась, и родился Дебет.
Суу-анасы искупала его,
Воды рек ему в рот направила.
Суу-анасы стала его кормилицей.

Отметим в этом отрывке отражение древнего представления о браке неба и земли и то, что богиня земли мыслится еще неотделимой от самой земли: сочетается браком с богом неба богиня, а рождает младенца Дебета сама земля.

Существует вариант этой же песни, где отцом Дебета назван От-тейриси (бог огня). Скорее всего, имеется в виду бог грома и молнии — повелитель «главного», небесного огня, поскольку в момент зачатия гремит гром, да и саму молнию балкарцы и карачаевцы часто называют *от чакъгъан* — «вспышка огня».

По другим вариантам, Дебета создал Кёк-тейриси из кусоч-

ка своего сердца, причем говорится, что Дебет рождается в сердце небесного бога — видимо, имеется в виду солнце [46, с. 421]. Есть вариант, в котором Дебета сообща создают все боги; бог неба создает его из стали и влагает в него душу, а прочие тейри, склоняясь перед волей своего владыки, одаряют его чем могут: бог огня влагает ему в сердце огонь, бог солнца освещает своими лучами каждую жилку его тела, бог луны своим сиянием окрашивает его в золотистый цвет, бог воды поит его родниковыми водами. Текст заканчивается словами:

*«Дебетге баш урабыз!» — дедиле таиша,
«Баш урабыз!» — дедиле кёкде жулдузла [157].*

«Кланяемся Дебету!» — сказали камни,
«Кланяемся!» — сказали звезды на небе.

Содержание цикла сказаний о Дебете, одного из самых больших и художественно совершенных в карачаево-балкарском эпосе, вкратце таково.

Боги земли и огня дают ему разумение языка камней и огня, и Дебет сразу распознает, что содержится в том или ином куске камня, в земле, в горе и т. п., камни становятся в его руках мягкими, как тесто. Ему приписывается изобретение наковальни, клещей, молота (до этого он ковал железо кулаком). Дебет впервые на земле подковывает коня, он же обучает людей кузнечному ремеслу, т. е. Дебет предстает в эпосе как культурный герой и благодетель человечества.

Причина, по которой Дебет занимает очень важное, если не самое важное место в эпосе — это то, что он является отцом 19 сыновей, родоначальником богатырского народа нарттов. При чем говорится, что Тейри создал Дебета и даровал ему сыновей с определенной целью: истребить в среднем мире — мире людей — всякую нечисть: драконов, эмегенов и прочих чудовищ. Вступать в борьбу с ними сыновьям Дебета приходится в непроглядном мраке беззвездных ночей, которые в сказании именуются *ассуат кечеле* «ночи ассуат». Термин, видимо, взят из древнеиндийской мифологии, в которой *аса́т* означает «тьма, бездна» [80, с. 206]. Когда Дебет начал ковать оружие, осколки раскаленного металла, вылетая из-под его молота, прилипали к небесному своду и превращались в звезды. Ночи стали ясными, и нарты, благодаря оружию, выкованному Дебетом, стали одолевать чудовищ и хищных зверей.

Дебет женит своих сыновей, у него появляются внуки, о которых он так же заботится. Наконец, ему становится скучно сидеть без дела, поскольку оружия он наготовил достаточно. Смастерив крылатую колесницу, он улетает на ней на небо, где, как повествуется, кует железо для небесных жителей. Падающие звезды и звездопады, частые в месяце абустол («месяц апосто-

лов» — ноябрь — декабрь) — это искры и осколки раскаленного металла, вылетающие из-под его молота [76, с. 58].

Не останавливаясь на анализе всего многообразия сюжетов и мотивов, связанных с образом Дебета в нартском эпосе, попытаемся выяснить подоснову этого образа. Чудом сохранившийся в народной памяти миф во многом облегчает нашу задачу. Ввиду важности этого мифа для понимания всей системы карачаево-балкарской мифологии и ее развития, приведем его целиком:

«Тейри Солнца сотворил солнце. Тейри Земли сотворил землю. После них были сотворены моря.

После сотворения неба и земли между ними сотворился человек (человечество). Тейри Неба, Земли, Воды посоветовались, и Тейри Воды обязался доставлять людям воду для питья, а Тейри Земли — растить на себе изобилие, кормить и содержать их. Тейри Солнца обязался даровать тепло дню, и повелел Тейри Неба проливать дожди.

Тейри Солнца — глава и повелитель богов. Он — мощный держатель вод, небес и земли. Тейри Солнца находится в бескрайней, безмерной дали. Он кипит, посылая летом на землю зной. Зимой, отбавляя часть тепла, он посылает его в Мир Сирот (мир мертвых. — *М. Дж.*), согревает их.

Когда Тейри Солнца гневается, он опалает землю, иссушает моря. В одно из давних времен Солнце было разгневано туманами Тейри Земли. Когда туманы, обложив землю, не стали пропускать солнечных лучей, Солнце разъярилось, и в гневе, обратившись к земле и вздохнув, загремело и изверглось. Из сердцевины солнца дождем посыпались на землю камни и искры. Вот из них-то и образовались золотые, серебряные и железные камни. Золото — это извержения солнца. Само солнце находится в бескрайней, безвестной дали. Говорили, что солнце — это вождь богов, земель, вод, небес и звезд.

Главное имя Тейри Солнца было Кайнар-тейри. Говорят, что Кайнар-тейри сотворил, явил горы, земли, воды и звезды. Когда солнечный бог Кайнар сотворил землю, она тряслась, а моря волновались и качались. Люди целых семь лет били поклоны Кайнару-тейри, плакали, умоляя:

Землю сотворил ты — не дай ей трястись,
Воды явил ты — не дай им качаться!—

и когда они так просили, Кайнар-тейри сотворил горы и вбил их в землю, как клинья. После этого землетрясения и волнения морей прекратились.

Начатком человечества были нарты, раньше всех начали жить они. Но перед тем как (на земле) распространились нарты, и вместе с ними на земле жили какие-то безобразные существа, которых называли, кажется, харра. Между ними и

нартами шла нескончаемая борьба. Эти харра были немного похожи на людей, были огромными, покрытыми красной шерстью и ели все без разбору. Они очень любили знойные дни, ниспосланные богом солнца Кайнаром. Они собирали желтые камни, извергнутые Кайнаром на землю, и (подравшись) били ими друг друга.

Золото — это извержение солнечного Кайнара (в совр. карачаево-балк. яз. слово «самородок» *къусукъ* букв. означает «изрыгнутое». — М. Дж.), серебро — это замёрзшие слезы солнечного Кайнара, железо — его испражнения, бронза же — родная сестра золота, как об этом говорили в народе и как я слышала от своего отца Ахмата.

Когда же нарт Дебет нашел испражнения солнечного Кайнара и отделил железо от камней и выковал (из него) оружие, нарты истребили харра с лица земли». [Архив КБНН, фонд 13].

Отметим, что до сих пор бытует выражение: *Таула — жерничийлеридиле* — «Горы — клинья (гвозди) земли».

Таким образом, согласно мифу, происхождение металлов на земле объяснялось в связи с солнцем. Это обстоятельство, равно как и этимология имени бога-кузнеца, приводит нас к мысли, что перед нами две стадии развития одного и того же мифологического образа, ставшие самостоятельными линиями только впоследствии.

Имя нартского кузнеца состоит из уже объясненного нами слова *дып*, *тып* «огонь, огненный» + *бет* «лицо, лик»: *Дыпбет* — «Огненноликий», т. е. «Солнце». Предки балкарцев и карачаевцев, а может быть, и они сами, позабыв значение слова в результате того, что *Дыпбет* от частого употребления упростилось в *Дебет* или *Деуэт*, все же закрепили характерную деталь облика божества в качестве постоянного эпитета, сопровождающего теоним — *алтынбет* «златоликий». Возможно также, что какое-то время слово *дыпбет* само было эпитетом к имени солнечного божества, затем стало именем нартского кузнеца, а Кайнар так и осталось именем бога солнца. Выстраивается такая цепь: 1. *Кайнар*. 2. *Дыпбет Кайнар* (Огненноликий Кайнар). 3. *Дсбет*. 4. *Алтынбет Дебет* (Златоликий Дебет). 5. *Кайнар-тсйри*.

Для подтверждения изложенных выводов обратимся к материалам фольклора соседних народов, предварительно отметив, что слово *къайнар* означает в карачаево-балкарском языке «горячий, кипящий».

О первоначальной идентичности Кайнара и Дебета говорит присутствие первого теонима в нартском эпосе абхазцев — кузнеца богатырского народа в нем зовут *Айнар*. Как пишет Ш. Х. Салакая, имя *Айнар* на почве абхазского языка не этимологизируется, и «понятно только то, что оно выражает имя человека или человекообразного разумного существа в единственном числе» [100, с. 72].

Но какие у нас есть основания считать Айнара образом, заимствованным из эпоса балкарцев и карачаевцев (или из их мифологии), кроме сходства имен?

Дело в том, что в абхазском языческом пантеоне трон покровителя кузни прочно занимает другое божество — *Шашвы*, «которого никогда абхазы не смешивают, и тем более не отождествляют с Айнаром». Ш. Х. Салакая подчеркивает, что Айнар — не бог-кузнец, а просто искусный мастер [100, с. 57]. Это и понятно — заимствованный бог не смог оттеснить на второй план исконное местное божество.

Об идентичности Кайнара и Дебета косвенно свидетельствует и другой факт. Если абхазы позаимствовали у предков балкарцев и карачаевцев первое имя солнечного божества, то адыги — второе, в форме *Дабеч*. Насколько нам известно, оно также не имеет этимологического объяснения на почве адыгского языка. В одном из нартских сказаний адыгов старый кузнец Дабеч выступает в роли учителя исконно адыгского божества кузнечного дела Тлепша [87, с. 308].

Но бог-кузнец дублируется и в осетинской мифологии и эпосе. Как пишет В. И. Абаев, в некоторых обрядах и сказаниях бог очага и надочажной цепи выступает как бог-кузнец, заменяя *Курдалагона*. Имя этого божества — *Сафа* [7, с. 9].

Сафа — христианский святой Савва Освященный из Каппадокии, вошедший в языческий пантеон осетин [6, т. 3, с. 9]. Известный осетинский фольклорист Гацыр Шанаев еще в 1925 году высказал мнение, прямо противоположное тому, что пишет В. И. Абаев. К имени Курдалагона он сделал примечание: «Второй небесный кузнец после Сафа» [Памятники народного творчества осетин. Нартовские народные сказания. Владикавказ, 1925. Вып. 1. С. 62].

Теоним «Курдалагон», как считает В. И. Абаев, состоит из *курд* — «кузнец», *ала* — «аланский», *уарг* — «старое осетинское название волка» и суффикса *-он*, обозначающего принадлежность к известному роду, например *Цирихон* — «принадлежащий к роду Цириха, Цирихович». Значение теонима, таким образом, «Кузнец аланский Волкович». Встречаются и формы *Курд-Алаугон* и *Курд-Ала-Уаргон*. Последнюю В. И. Абаев считает самой древней. Для подтверждения своей этимологии он ссылается на имя римского бога кузни *Вулкана*, которое, по его мнению, также содержит элемент *вулк*, соответствующий общеевропейскому *улкус* «волк» + суффикс *-ан*. «Стало быть, лат. *Вулканус* (как и осет. *Уаргон*) могло означать «Сын волка». Волк был тотемным животным и у римлян (ведь Ромул и Рем вскормлены волчицей), и у осетин. Поэтому его имя попало и у тех, и у других под запрет, а с наступлением эры металла было перенесено на новое божество» [5, с. 592—594].

Согласиться со всем этим весьма трудно по целому ряду

причин. Во-первых, название волка в латинском — *лупус*, а в осетинском — *бираг*. В. И. Абаев объясняет это тем, что римляне заимствовали термин из соседних оско-умбрийских говоров, а осетины — из сакского, вместо ставшего запретным индоевропейского термина. Но это — только предположение.

Список противоречий более продолжителен:

1. Очень трудно представить процесс превращения тотема волка в образ именно бога кузнечного дела.

2. Нет никаких оснований считать, что «культ огня и кузнечного дела» «связан преемственно с тотемическим культом волка», что «бог огня и кузнечного дела у римлян получил преемственно имя своего предшественника (? — М. Д.) — тотемного «бога» волка» [5, с. 592].

Вряд ли культ огня был «моложе» тотемизма, да и почему культ огня и металла непременно должен быть связан с культом волка, а не другого тотема?

3. Будь версия В. И. Абаева верна, образы обоих покровителей кузни — и Вулкана, и Курдалагона сохранили хотя бы слабые намеки на их «волчье» происхождение.

4. Если согласиться с этимологией В. И. Абаева, придется допустить, что между временем, когда исконное название волка у римлян, и у осетин стало запретным, и началом обработки металлов почти не было промежутка; или что они долгое время держали запретное имя в памяти, чтобы назвать им новое божество — причем не просто дать ему это имя, а назвать кузнеца «сыном волка».

5. Когда имя тотемного животного попадает под запрет, заменой обычно становится какой-либо эпитет, а не заимствование. Гораздо логичнее было бы думать, что волка называли бы «серый», «хищник» и т. п.

6. Более того, пожелай мы построить теоним по законам осетинского языка, он звучал бы как *Ала-Курд-Уаргон* — «аланский кузнец Уаргон». Ведь, как пишет сам В. И. Абаев, в осетинском языке определение, «чем бы оно ни было выражено, становится всегда впереди определяемого», «обратный порядок совершенно немыслим» [5, с. 108].

7. Что касается этимологии латинского *Вулканус*, существует гораздо более убедительное объяснение, производящее этот теоним от греческого *Фелханос* («Зевс у критян»). Ср. также хеттское *уалх* — «бить», откуда этрусское *вел, велкс* [115, т. 1, с. 338].

Этого, на наш взгляд, достаточно, чтобы счесть этимологию, предложенную В. И. Абаевым, неубедительной. Разгадка же имени Курд-Алагон лежит на поверхности. Оно идентично имени старшего сына Дебета — *Алауган* (из *ал* + *оглан* — «первый сын»).

Из всех 19 сыновей покровителя кузни только Алауган, самый могучий из них, изображается в карачаево-балкарском

эпосе как помощник отца, он один — не только воин, но и кузнец.

Причина, по которой карачаево-балкарские Кайнар, Дебет и Алауган дублируют Шашвы, Тлепша и Сафа, вероятно, в том, что, как считают ученые, наиболее развитая культура «железного века на территории СССР, сложившаяся в VII веке до н. э. и достигшая расцвета в V—IV веках до н. э., принадлежала скифским племенам Северного Причерноморья» [93, с. 169].

Останавливаться на проблеме происхождения балкарцев и карачаевцев мы здесь не можем, скажем только, что множество фактов — лингвистических, фольклорных, этнографических — позволяют видеть их предков именно в причерноморских скифах. Такая точка зрения уже нашла свое отражение в научной литературе [82].

Ко времени прихода скифов в Причерноморье, в пантеоне адыгов, абхазов и осетин, видимо, уже были образы богов кузнечного дела — Тлепша, Шашвы и неизвестного по имени божества у осетин, заменившегося христианским святым Саввой (Сафа), а затем и карачаево-балкарским Алауганом.

Будь скифы ираноязычными предками осетин, как принято считать, у абхазов и адыгов имена дублирующих богов кузни были бы, надо полагать, не тюркскими, а иранскими.

На наш взгляд, «Нартиада» сложилась в том районе, где происходили древние и длительные контакты предков карачаево-балкарцев, абхазов, адыгов и осетин — в Причерноморье и на Кавказе.

Чрезвычайно интересны два вопроса, тесно взаимосвязанных: почему все записи эпических текстов единодушно называют одно и то же число сыновей Дебета — 19, и почему так бледен и невыразителен образ жены кузнеца — Матчалыу?

О ней в эпосе два-три раза упоминается вскользь, что она — жена Дебета, мать его сыновей. В одном из вариантов сказания о рождении Карашауая, она спасает его от участи быть съеденным матерью-великаншей. Также вскользь говорится, что Матчалыу — *кзуртха* (вещунья); она заботится о женитьбе первенца Дебета — Алаугана, но и то в большинстве вариантов ее заменяет Сатанай-бийче, как и Карашауая спасает она, а не Матчалыу. И «матерью нартов» эпос называет не ее, а опять-таки Сатанай (*нарт анасы*), а в одном случае Алауган прямо назван сыном Сатанай [76, с. 65]. Словом, Матчалыу — совершенно эпизодический, третьестепенный персонаж эпоса.

Это, как и странный, на первый взгляд, выбор числа 19, можно объяснить, если учесть следующие факты.

1. В пору становления эпоса женой Дебета сказания называли не Матчалыу, а другую и самую популярную героиню Нартиады — Сатанай. Почти во всех сказаниях в ее облике и действиях сквозят черты божества: она намного превосходит всех нартов в мудрости, она выступает в роли культурного ге-

роя, благотельницы людей. Особенно подчеркнута эта ее роль в карачаево-балкарском эпосе — Сатанай остается на земле и после того, как нарты покидают ее (землю), обучает людей. Ранее она же учит людей кроить одежду, варить, а не жарить мясо, печь хлеб, изготовила ткацкий станок, научила распознавать лекарственные травы [76, с. 158]. Одним словом, именно Сатанай составляет пару Дебету в качестве наставницы и покровительницы людей.

2. Ее имя всегда сопровождается титулом *бийче* — «богиня», как и имена других богинь, например, Умай-бийче, Байрым-бийче.

3. Этимология имени прозрачна. Вторая часть — *ай* во всех тюркских языках означает «луна». Первая — *сатан* — определение ко второй и означает «ясная, прекрасная». Ср.: *'шат билрге* — «ясно знать», *шатык* — «ясный, отчетливый», *шатал* — «ясный, хорошо видимый». Еще более близкая к анализируемому слову аналогия сохранилась в киргизском языке: *сатан* — «красивая» [24, с. 88].

4. Таким образом, *Сатанай*, чье имя означает «ясная луна», надо полагать, в древности как и раз и являлась у предков балкарцев и карачаевцев богиней Луны (насколько нам известно, на почве других языков это имя объяснения не имеет). Отголоски культа луны отчетливо проглядывают во всех сказаниях: Сатанай является дочерью Луны и Солнца [73, с. 28]; как мы помним, чудовище Желмауз — враг луны, и именно Желмауз похищает Сатанай и долго прячет ее на острове среди моря (о связи представлений «небо — море» мы скажем ниже). Во всех без исключения национальных версиях Нартиады особенно подчеркнута белизна тела Сатанай. Но это, на наш взгляд, не только отзыв преданий об идеальной красоте женского тела. В карачаево-балкарском эпосе эмеген, ослепнув от сияния, излучаемого телом юной Сатанай, срывается со скалы. Ее красота производит тот же эффект, что и появление луны на небе:

От сияния ее красоты светлели камни и горы,
Все вздры она обращала к себе,
Увидев Сатанай, прекращали течение реки,
Светлели и ночи, и долины, и горы [73, с. 29].

Цепь доказательств можно было бы продолжить, но думаем, что и сказанного достаточно.

Мы можем сделать заключение: нарты — сыновья Солнца (Дебета) и Луны (Сатанай). Тогда легко объяснимо, почему у Дебета именно 19 сыновей. Речь идет о так называемом Метонове цикле, известном многим народам древности. Пытаясь совместить два способа исчисления времени, они наткнулись на неудобство, заключавшееся в том, что число дней лунного месяца не укладывалось в число дней солнечного года. Выход был найден: оказалось, что 19 солнечных лет равны 235 лун-

ным месяцам. Девятнадцатилетний цикл греки называли по имени ученого, открывшего его [52, с. 37].

Таким образом, независимо от того, открыли ли предки балкарцев и карачаевцев этот цикл самостоятельно или позаимствовали у другого народа, 19 лет лунно-солнечного цикла стали олицетворяться ими в образах 19 сыновей Солнца (Дебета) и Луны (Сатанай). Когда основа олицетворения была забыта, стало казаться естественным, что первая по мудрости и красоте женщина должна быть женой главы богатырей Ёрюзмека, а не мирного труженика Дебета, живущего отрешенно и не участвующего в повседневных заботах своих потомков, которые в свою очередь обращаются к нему только в самых затруднительных ситуациях. Но разумеется, такая перестановка произошла постепенно, медленно, а не в результате замысла какого-либо сказителя.

Култ Дебета был связан с кузнечным культом. О существовании его говорит широкое применение железных предметов в магических действиях и обрядах, участие кузнеца во многих из них, отношение к орудиям труда кузнеца: «Очень почтительно балкарцы относились к наковальне, и ни в коем случае не разрешалось садиться на нее. Большим проклятием было проклятье, произносимое около железных предметов (щипцы, нож, кинжал, топор), положенных в середине комнаты» [11, с. 154].

«Обособленность этой профессии,— писал С. А. Токарев,— недоступные для других знания и умение кузнеца окружали эту группу людей ореолом таинственного в глазах суеверных соплеменников» [113, с. 153].

По этой же причине имя Дебета часто упоминается в различных заговорах и заклинаниях. В традиционных благопожеланиях-алгышах имя Дебета используется в качестве символа мастерства и трудолюбия.

Образы Дебета и Сатанай — соединительное звено между мифологией карачаево-балкарцев и их эпосом, не единственное, разумеется, но очень важное, подтверждающее со всей наглядностью непрерывность традиций их духовной культуры с глубокой древности до наших дней.

28. ТЕЙРИ

Верховным богом в языческой религии балкарцев и карачаевцев являлся, как неоднократно отмечалось всеми исследователями, касавшимися этого вопроса, бог неба — Тейри. Г.-Ю. Клапрот, дважды побывавший на Кавказе — в 1807 и 1808 годах, писал: «Простой народ не имеет, собственно говоря, никакой определенной религии; они почитают бога, называемого не Аллаха, а Тегри, который является творцом блага» [9, с. 245].

В мифологических текстах верховный бог именуется *Уллу*

Тейри (Великий Тейри — видимо, чтобы отличить его от других богов-тейри, стоящих рангом ниже), *Хан Тейри* (Властительный Тейри), *Кёк Тейрис* (Бог Неба). Очень часто употребляющееся в повседневной речи слово *тейри* означает «клянусь» или «бог», реже — «небо».

Наша задача в данном случае облегчается наличием обстоятельной статьи И. М. Шаманова «Древнетюркское верховное божество Тенгри (Тейри) в Карачае и Балкарии». Со ссылками на работы М. Томсена, М. И. Артамонова, В. В. Радлова, Ц. Д. Номинханова, Л. Н. Гумилева, средневековых историков Феофилакта Симокатту, Моисея Каганкатваци, советских кавказоведов С. А. Плетневу, Л. И. Лаврова и др., И. М. Шаманов приводит следующие данные:

1. В прочитанных М. Томсеном орхонских древнетюркских надписях слово *тенгир* означает «бог», «небо».

2. По данным, собранным В. В. Радловым в его «Опыте словаря тюркских наречий», «Тенгри являлся верховным божеством у всех тюркских народов, которые обитали в домонгольское время на обширной территории Средней Азии, Алтая и Монголии».

3. Феофилакт Симокатта, византийский историк VII века: «Тюрки превыше всего чтут огонь, почитают воздух и воду, поюг гимны земле, поклоняются же единственно тому, кто создал небо и землю, и называют его богом».

4. Армянский историк Моисей Каганкатваци (X в.) сообщал, что гуннские племена Северного Кавказа при заключении союза скрепляли его клятвой по закону неба, «приносили в жертву жареных лошадей какому-то чудовищу, громадному герою, называя его богом Тангриханом». О почитании бога Тенгрихана кавказскими гуннами и савирами писал византийский историк Прокопий Кесарийский.

5. Культ небесного бога Тенгри (Тангра) отмечен и у других средневековых тюркских народов — кимаков, половцев, болгар (болгары сохраняли его и после переселения основной их массы из Приазовья и Предкавказья на Дунай). В начальный период истории Хазарского каганата правители хазар пытались сделать культ Тенгри-хана государственным.

6. У большинства современных тюркских и монгольских народов термин *тенгри* означает «небо» и «бог».

Переходя непосредственно к карачаево-балкарским материалам, И. М. Шаманов, отмечая аналогичность понятия о Тейри понятиям средневековых тюрок, приводит примеры из области языка:

1) имя Тейри в значении «бог» употребляется в многочисленных клятвенных формулах: *тейри бла ант этеме* — «клянусь тейри»; *тейри де* — букв.: скажи «тейри»;

2) в проклятиях: *Тейри урсун!* — «Пусть поразит Тейри»; *Тейри онгдирмасын!* — «Пусть Тейри не благоволит»;

в здравницах-благопожеланиях (алгыш) — большей частью они традиционно начинаются с призывания благословения Тейри, например:

*Тейри онг айландырсын,
Тейри жал барсын,*

Тейри пусть благоволит,
Тейри пусть милостивым
будет,

*Игиликни бери этсин,
Аманлыкны кери этсин.*

Благо пусть приблизит,
Зло пусть отдалит;

3) в пословицах и поговорках: например, *Тейри бла тамата бирди* — «Тейри и старший (глава) — одно и то же», *Тели кьоркьгъанни Тейри урур* — «Беспричинно струсившего накажет Тейри», и многих других;

4) в названиях явлений природы: радугу балкарцы и карачаевцы именуют *тейри къылыч* — «божественный меч», «небесный меч»;

5) сохраняется имя Тейри и в заговорах и заклинаниях, а также входит в состав личных имен: *Тейрикъил* — «раб Тейри», *Тейрикъыз* — «дочь Тейри»;

6) сохранилось и несколько гимнов-обращений к Тейри (исследователь приводит два из них), речь о которых далее;

7) отмечено и то, что клятвенные формулы с упоминанием имени Тейри и просто само это слово, значащее в обыденной речи «клянусь», «ей-богу», употребляются только мужчинами. (И. М. Шаманов ошибочно считает, что так клялись и женщины-балкарки. На самом деле это характерно только для уроженков одного балкарского ущелья — Хуламо-Безенгийского).

На основании этих и других данных И. М. Шаманов приходит к выводу, что в языческой религии балкарцев и карачаевцев теоним *Тейри* означал существо всемогущее, вездесущее, с универсальными функциями, отголоски культа которого пронизывают «весь комплекс хозяйственно-культурного мира человека». Обилие данных позволяет считать, что этот культ, отсутствующий у соседних народов, был унаследован, а не заимствован предками балкарцев и карачаевцев в тюркской среде. С победой мусульманства термин стал пониматься и объясняться как один из 99 эпитетов Аллаха [133, с. 155—171].

Нас, кроме анализа положения Тейри в системе всей карачаево-балкарской мифологии и анализа текстов, в первую очередь интересуют истоки этого культа, проблема его происхождения.

Найти корни тенгрианства помогает карачаево-балкарский нартский эпос. Бог неба в эпосе — владыка вселенной, мыслится отдельно от того объекта, олицетворением которого является, — неба, и потому наделяется любыми достоинствами, например, всемогуществом. И хотя мы нигде не встречаем описания его облика, Тейри антропоморфизирован. Нарты обращаются к

нему за помощью в особо трудных ситуациях, как, скажем, обращается Сосурук, хитростью одолевающий эмегена — вморозив его в лед.

*Сора Сосурукъ Тейриден тиледи,
Беш жыл сууукъну беш кюннге бер, деди
Келди аллай бир сууукъ, ахырзаман,
Кёл бузлады, къатды, ташдан да аман [73, с. 86].*

Перевод:

Тогда Сосурук взмолился к Тейри,
Чтобы он стужу пяти лет наслал в пять дней.
Настали такие холода, такое светопреставление —
Озеро замерзло, стало тверже камня.

В 1898 году А. Н. Дьячковым-Тарасовым было опубликовано карачаево-балкарское сказание «Алауган», повествующее о том, как старший из 19 братьев — родоначальников нартов, Алауган, добыл себе коня. Не в силах прокормить богатыря, его односельчане пошли на хитрость — отвели на берег моря и сказали, что с моря ему будет ежедневно доставляться пища. «Алауган послушался их и все время стоял и смотрел на море, с нетерпением ожидая пищи. На третий день видит он: скачут по морю три жеребца-тарпана — один вороной, другой белый, третий — золотистый. Впереди себя они гнали великое множество рыбы; она в испуге бросалась на берег». Алауган подкараулил и поймал золотистого коня — крылатого Гемуду, которого, впоследствии, состарившись, подарил своему сыну Карашауаю. Тот в свою очередь, отправившись верхом на Гемуде на берег моря, увидел там все тех же других двух коней — вороного и белого, а затем с помощью Гемуды пригнал в аул нартов целый табун морских крылатых коней [46, с. 177].

В опубликованном М. Алейниковым (1883 г.) мифе «Желмаус», как уже говорилось, из моря появляются крылатые собаки-самыры — герой мифа находит их во чреве пойманной им рыбы [46, с. 99—101].

Третий пример — миф об Аймуше — покровителе овец: златорогий баран, появляющийся из вод озера (моря), в образе которого олицетворялся месяц. Кучи шерсти, появляющиеся на поверхности озера (моря) — отголоски древнего представления, по которому облака — это кучи шерсти, время от времени погружающиеся в море, чтобы, впитав воду, пролить ее на землю дождем. Другое представление — что земля окружена морем, в которое опускается солнце, чтобы, охладившись в нем, утром выплыть с другой стороны. Крылатые кони появляются из моря, из моря же появляются крылатые собаки-самыры, из озера (моря) выходит весной златорогий баран-месяц. Объяс-

нить это можно, только придя к заключению, что небо представлялось предкам балкарцев и карачаевцев в какие-то, весьма отдаленные, времена морем (как, вероятно, и предкам других тюркских и монгольских народов).

Подтверждается это мнение и некоторыми карачаево-балкарскими астронимами. Одно из созвездий, состоящее из трех звезд, виделось предкам наших народов тремя конями, а звезды носили имена: первая — *Сары Айгъыр* (Рыжий, Золотистый Жеребец), вторая — *Тор Айгъыр* (Гнедой Жеребец), и третья — *Къара Айгъыр* (Вороной Жеребец). Интересно, что слово «жеребец» в этих астронимах сохраняет свою древнюю форму *айгъыр* (в современном карачаево-балкарском языке — *ажир*).

На ту же мысль — что небо представлялось морем — наталкивает и близость звучания общетюркских терминов, обозначающих «море» (*тенгиз*) и «небо» (*тенгир*) — как, вероятно, наиболее древней формы, тем более что чередование конечных З/Р в тюркских языках является хорошо известной и изученной закономерностью.

Народная память сохранила мифы о происхождении крылатых животных из небесного моря в слабоизмененной форме, приписав потом это происхождение морю земному. Процесс изменения, вернее, раздвоения значения слова *тенгиз-тенгир*, выглядит, следовательно, таким образом:

1. Море (земное, нижнее).
2. Море небесное (верхнее).
3. Первые животные (кони, овцы, собаки) имеют небесное происхождение.

С неба же происходят и люди (поскольку перволюди — сыновья солнечного бога-кузнеца Дебета).

4. Небо — творец, бог, главный из богов, а не просто место появления первоживотных и перволюдей, и Тейри — персонифицированное небо — создатель космоса, людей и животных, податель блага и владыка мира.

Процесс этот, видимо, начался в глубочайшей древности и длился долго, прежде чем термин, некогда означавший «море», превратился в понятие «бог-творец».

Появление Тейри в качестве верховного бога в сонме других мифологических существ означало новую ступень развития всей мифологической системы предков карачаево-балкарского народа, и не только потому, что обозначилась иерархия, — она была, как показывают материалы, и раньше (Кайнар как глава богов).

Произошло восхождение — не первое, конечно, — мифологии. Господство зооморфных олицетворений мощных сил природы, различных чудовищ, драконов, например, в сознании древних предков наших народов сменилось в эпоху развитого матрило-матрилинейного рода господством образов матерей сти-

хий — огня, земли, воды, ветра (*от анасы, жер анасы, суу анасы, жел анасы*) и т. д. При переходе к патриархату появились образы, в которых отражается осознание роли отца в продолжении рода, главенство и господство мужчины в жизни общины; образы, на первых порах дублирующие прежних чудовищно-стихийных богинь, лишь утративших свое полное господство, но не забытых и не отвергнутых: *суу атасы* (отец воды), *жер атасы* (отец земли) и др.

Новая ступень важна прежде всего тем, что появились божества, которые мыслятся не родителями природных сил и объектов, и тем более не устрашениями — архаично-зооморфными персонификациями этих стихий, требующими человеческих жертв, а творцами и владыками природы, их, объектов природы, внутренними сущностями, на первых порах неотделимыми от них самих.

Поэтому число богов (тейри) громадно, у всего на свете есть свой тейри — солнца, животных, моря, луны, зимы, весны, даже тейри отдельных органов — тейри глаза, например. Приобретая значение «бог, творец, владыка» термин закрепился в этом качестве уже навсегда, но дальнейшая эволюция мифологических воззрений привела к тому, что термин превратился в теоним, которым стали именовать только верховного бога — бога неба. И для того чтобы подчеркнуть, что речь идет не о нем, а о каком-либо другом божестве, стало необходимым уточнять в контексте речи его функцию (*жер тейриси* — бог земли, например).

Именование, которое надо прилагать для отличения бога неба от других тейри — *Кёк Тейриси* (Бог Неба), говорит о том, что первоначально и он был рядовым божеством, и именование отличало только его функцию покровителя неба, а не верховенство в сонме богов. Другие же, эпитеты более позднего времени, подчеркивают именно его власть, первенство — например, *Улуу Тейри* (Великий Тейри).

В интереснейшем и богатом по содержанию мифе о Кайнаре богом-демиургом, творящим Вселенную, выступает не Кёк Тейриси, а Кайнар, бог солнца, он же возглавляет весь пантеон. По его повелению бог неба обязуется проливать дожди. О том, кто сотворил людей, в мифе не говорится, но, вероятно, и они считались творением Кайнара. Заметим, что творцом является не только он, но и другие божества — Тейри Земли, например. С утверждением небесного бога в роли главы пантеона творцом вселенной и людей, естественно, стал считаться он. И конечно же, смена власти в мире богов происходила постепенно, и в том виде, в каком мифология дошла до нас, бог солнца — только один из тейри.

В космизирующемся мире владыкой должен был стать бог, находящийся вне мира, властвующий и над светилами и над все

покрывающим небом, пусть не имеющий определенного, ясного облика, как солнце, но зато невидимый, вездесущий и всемогущий. Сущность в этом случае отделяется от объекта, и ее можно наделить любыми мыслимыми качествами, тогда как Кайнар — и само солнце, и его бог. Наделить солнце всеми мыслимыми достоинствами было бы трудно (в более поздние времена), не погрешив против очевидного — тучи заслоняют его, оно затмевается и т. п.

Культ Тейри, выйдя победителем, получил дальнейшее развитие, которое привело к тому, что Тейри превратился в полифункциональное божество, безраздельно господствующее над миром и всеми остальными богами. Исключительность его статуса подчеркнута в отрывке из древнего гимна:

*Къалгъан тейри — минг тейри.
Кёк тейриси — бир тейри,
Кёк тейриди жерни, кёкню жаратхан,
Хар кюн сайын тангыбызны атдыргъан [157].*

Тейри неба — один (единственный, истинный) тейри,
Остальные тейри — тысяча тейри.
Тейри неба — тот, кто создал землю и небеса,
Тот, кто каждый день дарует нам рассвет.

В силу его полновластия к нему обращается, как мы видели, Апсаты с жалобой-упреком по поводу гибели Тегея и с просьбой превратить домашних коз скупца в диких. Чоппа — бог-громовник — назван вторым после Тейри, Умай — его дочерью. К нему же обращается с жалобой на бога земли Даулета мать Ауала и Астала, и могущественный бог вынужден подчиниться.

Возвеличение космической мощи Тейри, преклонение перед ним и восторг звучат в другом гимне:

*Тейри, Тейри!
Сен кюн таягъындан туугъан,
Жерни, сууну бийлеп тургъан,
Кюн таякълай жарытхан,
Акъ къозуларым — майна, майна!*

*Тейри, Тейри!
Сен къаяда, сен черекде,
Акъ къозуларым — майна, майна,
Аланы санга къурман этейим,
Аланы санга къурман этейим!*

*Тейри, Тейри!
Суу тамычыдан — къан, къандан — жан жаратхан,
Бер дайым да жарыгъынгдан, отунгдан,*

*Сен — отда, сен — сууда,
Онгда, солда, онгда, солда.*

*Тейри, Тейри!
Кюнню иеси, жангыз,
Сени байлыгынг — тенгиз,
Амал жокъ сенсиз,
Кюн, кюн, кюн! [156].*

Тейри, Тейри!
Ты, рожденный лучом солнца,
Властвующий над землями и водами,
Освещающий, подобно солнечному лучу, —
Мои белые ягнята — вон там, вон там!

Тейри, Тейри!
Ты — в скале, ты — в реке,
Мои белые ягнята — вон там, вон там,
Их тебе в жертву принесу,
Их тебе в жертву принесу!

Тейри, Тейри!
Из капли воды — кровь, из крови — душу создавший,
Даруй нам вечно от света и огня своего,
Ты — в огне, ты — в воде,
Слева и справа, слева и справа!

Тейри! Тейри!
Владыка солнца, единственный,
Твое богатство — что море,
Без тебя нет исхода,
Солнце, солнце, солнце!

Вера во всевластие и вездесущие бога неба, отраженные в этом гимне, сочетаются с прославлением Тейри как создателя жизни и владыки Вселенной, мольбами о даровании милости людям, но самое интересное, что Тейри — «рожденный лучом солнца» и назван «владыкой солнца». В конце текста прямо звучит обращение к древнему божеству: «Кюн, кюн, кюн!».

Двоецарствие в мифологии разрешается в пользу Тейри постепенно, и здесь как раз намечены переходные ступени: «рожденный лучом солнца» Тейри — т. е. как бы сын Кайнара-солнца; «освещающий подобно солнечному лучу»; само солнце, как явствует из последних слов гимна; и, наконец, «владыка солнца» — т. е. Тейри прямо замещает, заменяет Кайнара, прежде чем возвыситься и над ним.

Следует отметить и то, что богатства Тейри сравниваются с морем — глухой отголосок того периода, когда небо представлялось морем, связи Тейри с ним.

Таково, на наш взгляд, происхождение культа небесного бога по данным карачаево-балкарской мифологии, эпоса и языка. Образ Тейри, каким он представляется из имеющихся материалов — результат очень длительной эволюции — от то-тема-орла (см. ниже) до образа всемогущего, всевидящего владыки вселенной, без ведома которого ничто не совершается, творца самого этого мира и жизни.

Представляется затруднительным ответить на вопрос, в какое время и в какой среде происходил процесс возвышения и утверждения Тейри (Тенгира, Тенгри) в качестве верховного бога: в эпоху тюрко-монгольской общности (если она действительно была), в эпоху тюркской общности? Или, зародившись в одном месте, у одного из племен, культ Тейри стал распространяться по необозримому поясу евразийских степей вследствие усиления этого племени?

Одной из основных функций Тейри наряду с другими — властвованием над богами и людьми, дарованием благ и наказанием — является управление погодой. От него зависит, будут ли дожди и снега, или засуха, тепло или холода. Например, когда наступала засуха, все сельчане, кроме девочек-подростков, вывернув одежду наизнанку, поднимались на высокий холм или на гору. Старики несли в руках семь конских черепов, женщины — лягушку, обрядив ее в семь цветных лоскутков. Установив лошадиные черепа на шестах, старики произносили молитву:

*Боз туманла, чачакъ туманла,
Суулагъа киригиз, туманла,
Чыгъыгъыз, суулагъа кирип,
Силкинигиз, жютюлеге минип!
Уллу Тейри, хан Тейри!
Булутланы ий, Тейри!
Жауунланы ий, Тейри!
Дулдур жылкъынг тойсун, Тейри!
Сабанларынг монг болсун бизге,
Кёз тиймесин жер иесинден бизге! [76, с. 205].*

Серые туманы, лохматые туманы,
В воды окунитесь, туманы,
Окунувшись в воды, выйдите, туманы,
На острые (вершины) взойдя, встряхнитесь!
Великий Тейри, властительный Тейри!
Облака ниспошли, Тейри!
Дожди ниспошли, Тейри!
Пусть богатырский табун твой насытится, Тейри!
Пусть нивы твои дадут нам изобилие,
Пусть сглаз жер иеси не коснется нас!

Здесь мы встречаем отголоски того же представления о том, что тучи, окунаясь в воды мирового моря (реки), набирают влагу и проливают ее дождем. Небо посылает осадки, от него же — его повелителя Тейри — зависит смена времен года. В песенке, которую дети пели при выпадении первого снега, говорилось:

Тейриден буйрукъ келди, Пришло повеление Тейри,
Жер агъарды, акъ болду, Земля побелела, стала белой,
Тау агъарды, акъ болду [157]. Гора побелела, стала белой,

Женщины в том же обряде молили:

Жашна, жашна, туманла,
Макъа кёллеринг къурулла,
Кёлле толун, макъа келле болсунла,
Кюрек къызла чачларын сенде жуусунла.
Уммахан къыз да сени бла жууунсун,
Жауунну тыйгъан кюл кибик сууурулсун, учхунсун! [76,
с. 205]

Сверкай, сверкай (молниями), отумань,
Лягушачьи пруды твои пересохли,
Пусть пруды наполнятся, пусть в них появятся лягушки,
Пусть ряженные весла-девушки вымоют волосы твоей водой.
Пусть твоей водой искупается и дева Уммахан (т. е. Умай-бийче),
Тот (же), кто задерживает дожди, пусть развеется,
улетучится, как пепел!

Интересен для понимания представлений о Тейри другой текст. И. М. Шаманов считает его заклинанием, применявшимся для излечения недугов у людей и скота [133, с. 162]. Приведем более полный текст:

<i>Акъ къой башы, къара къой</i>	Белого барана голова,
<i>башы,</i>	черного барана голова,
<i>Жулдуз кютген кёк башы,</i>	Пасущая звезды высь неба,—
<i>Барындан да Тейри ахшы,</i>	А Тейри превыше всего,
<i>Барындан да Тейри ахшы!</i>	А Тейри превыше всего!
<i>Акъ къой башы, къара къой</i>	Белого барана голова,
<i>башы,</i>	черного барана голова,
<i>Жан жаратхан жер башы,</i>	Порождающая души поверх-
	ность земли,
<i>Барындан да Тейри ахшы,</i>	А Тейри превыше всего,
<i>Барындан да Тейри ахшы,</i>	А Тейри превыше всего.

<i>Акъ кзой башы, кзара кзой</i>	Белого барана голова,
<i>башы,</i>	черного барана голова,
<i>Кзалтырауукъ чѣп башы,—</i>	Дрожащая верхушка
	колоса, —
<i>Барындан да Тейри ахшы,</i>	А Тейри превыше всего.
<i>Барындан да Тейри ахшы</i>	А Тейри превыше всего.
[76, с. 198]	

Как мы уже говорили, день и ночь олицетворялись предками балкарцев и карачаевцев в образах двух баранов — белого и черного; правда, здесь говорится только о головах баранов. В пользу предположения об олицетворении говорит и композиция заговора: трижды повторяющееся напоминание о времени (день — ночь) и три части, воспроизводящие представление о трехчастном пространстве: верхний мир — небесная высь, нижний мир — земля, и средний мир, мир живого — колос.

Идеология уходящей в прошлое материнско-родовой общины при переходе к патриархату вместе с утратой женщиной ее прежнего равноправного положения претерпевает снижение: Начинается последняя эпоха первобытно-общинного строя — век героизма и героев. И Тейри, как представитель и порождение ее, должен был выступить в качестве борца, расправляющегося со всеми теми чудищами и страшилищами, которые прежде рисовались воображению человека, задавленного борьбой с непонятой ему и всемогущей природой [66, с. 70], а теперь осознающего свою мощь и себя в качестве творца.

Слабые отголоски борьбы Тейри с чудовищами сохранились в песне «Плач Аpsаты» («Аpsатыны сарыны»), в которой бог диких животных, скорбя по поводу гибели возлюбленного своей дочери Байдымат — охотника Тегея, говорит, обращаясь к Тейри:

*Бугтейлени жер туюндон кайнатхан,
Сарыуклени чал кабанлай ёкуртген Тейри!
Мени кызым ёмюрюне кзара кийип кзалды да [76, с. 240].*

Из глубин земли кипень ледников извлекающий,
Драконов, (от страха) подобно седым вепрям,
реветь заставляющий Тейри!
Моя дочь навеки теперь обречена носить траур.

Вспомним, что и Моисей Каганкатвацци говорит о поклонении кавказских гуннов именно «громадному герою» Тенгрихану.

Конечно, появление такого образа, как Тейри,— с его всемогуществом и вездесущием, абстрактного, лишенного каких-

либо ярких, конкретных черт — является результатом долгой эволюции, он не был с самого начала таким. Он должен был появиться в мифологии как герой, о деяниях которого слагались мифы, герой, воплощающий победу человеческого начала.

В бога он превратился позднее. Рассказы о его подвигах стали приписываться другим героям — нартам, в частности, Алаугану и Ёрюзмеку. Но, к счастью, следы этого процесса остались и были зафиксированы (см. гл. «Основной миф»). И совершенно правомерно М. А. Хабицев сопоставлял имя прародителя скифов Таргитая с гуннским Тангриханом, прародителем хазар Тагармой и общетюркским Тенгри, Тейри, Тангара, Тенре, Тенгрикай, Тиргимтай и т. п. [120, с. 13].

В подтверждение приведем отрывок из сказания о том, как нарти покинули землю. Ёрюзмека встречает на небе *Тейри Анасы* (Мать Тейри) и усыновляет его. Далее об Ёрюзмеке говорится:

*Ол кесини атлы жыйыны бла кёкде бюгюн да жашайды,
Кёкню, жерни душманладан сакълайды.
Кёк кюкюреген — аны къычыргъаны,
Туманла — аууз тылпыуу,
Терлегени жауун болуп жауады,
От аркъанын душманлагъа атса, элия болады* [76, с. 157].

Он и сейчас живет на небе со своей конной ратью,
Охраняя от врагов небо и землю.
Небесный гром — его крик,
Туманы — дыхание его уст,
Пот его проливается дождем,
Когда он набрасывает свой аркан на врага, сверкает молния.

Так описывается в карачаево-балкарской мифологии только Тейри.

Не случайно Ёрюзмека усыновляет именно Мать Тейри. Это изменение первоначального сказания о возвращении Тейри на небо после свершения подвигов на земле. Ведь и рождение Ёрюзмека необычно — он рождается из кометы, упавшей на землю, и подобран Дебетом [76, с. 30]. Возвращение Ёрюзмека на небо — это возвращение Тейри. Примечательно, что в самой первой публикации карачаево-балкарских сказаний, в одном из них, где по всем другим вариантам фигурирует Ёрюзбек, действует нарт Тейюр (т. е. Тейри). Он же назван мужем и братом Сатанай [46, с. 51].

Добавим, что и этимология имен также подтверждает идентичность Тейри и Ёрюзмека. *Ёр* — «высота», *юзмек* — «срывать, сорвавшийся»; имя в целом означает «сорвавшийся с высоты (с неба)». Вспомним, что он рождается из кометы. Точно

такое же значение имеет имя божества в той форме, в которой оно бывало у скифов — Таргитай, Тагритай: *Тагри* — «небо», *тай* — «сходить, сойти» — «сошедший с неба». Затем, вероятно, имя сократилось, герой был обожествлен, и стал восприниматься как владыка неба и вселенной.

Какое впечатление можно вынести из знакомства с миром карачаево-балкарской мифологии, весьма густо заселенным бесчисленными существами — как враждебными человеку, так и дружественными ему? Первое: это мир необычайно серьезный, даже суровый, в нем нет места юмору, смеху, шутке. Только об Элии говорится, что он принимает участие в пирах нарттов и обожает пляски в его честь. Все остальные боги заняты только исполнением своих обязанностей — покровительствуя охотникам и зверям, даруя дождь, плодородие и т. п.

Вместе боги собрались только один раз — когда Тейри сотворил первочеловека Дебета. Величавые и суровые, они иногда опускаются до общения с людьми, которые угодили им. Послушные воле верховного бога Тейри, они не терпят ослушания со стороны людей и наказывают их, но всегда за какую-то вину: истребление зверей (Апсаты и Бийнёгер, или Жантуган), святотатство (Аштотур и князь Баток) и т. д. Ни разу не упоминается в текстах и о ссорах между богами — это совершенно исключено, хотя им ведомы человеческие чувства: гнев, горе, вспыльчивость, раскаяние (Апсаты, проклявший Байдымат и Таулана).

В эпосе, правда, сохранилось одно сказание, в котором говорится, что на один из нартских праздников «Голлу» пришли 90 тейри во главе с Элией. Их прислал туда Великий Тейри, велел испытать силу, ловкость и храбрость нарттов. Сказание, по словам сказителя, представляло собой большую поэму, из которой он запомнил только 160 строк. По-видимому, в ней описывался весь ход праздника — спортивные состязания, поминки, игры и увеселения. В сохранившейся части описаны приход богов на праздник, подготовка к нему нарттов, спортивные состязания (в толкании камня, борьбе, скачки, стрельба из лука, поединок на мечях). Боги следят за ними, восседая на вершинах гор.

После состязаний нартты обращаются к богам с просьбой показать свою силу в поединке. В круг выходит бог смерти — Кюйсюз Тейри («безжалостный бог») и вызывает на бой любого из присутствующих тейри. Вызов принимает сам покровитель воинов, громовержец Элия, и к радости нарттов побеждает жестокого бога, который спасается бегством, не выдержав жара, который излучал огненный кинжал Элии. После этого боги улетают на небо [157].

На празднике присутствуют, кроме Кюйсюз-тейри, и другие темные силы — бесы, которые испрашивают на это позволения:

у Элии, но только ночью, а с наступлением дня скрываются. С завистью взирают на грандиозные игрища богатырей их враги — эмегены, один из которых бьется на поединке с Сосуруком.

Имена богов, присутствовавших на празднике, в тексте поэмы, к сожалению, не указаны (кроме двух).

Боги способны и обманывать друг друга. В 1877 году русский путешественник Н. Я. Динник записал услышанный от карачаевца-пастуха рассказ о том, как Апсаты женился на прекрасной дочери Элии.

Элия назван в этом тексте пророком, тогда как Апсаты именуется богом. Услышав о красоте дочери Элии, Апсаты не придал этому никакого значения, считая ее отца ниже по рангу, чем он сам. Но потом, услышав и другой рассказ о ней, потерял покой, стал добиваться встречи с Элией, но не смог найти его, и тогда попросил своих близких пригласить его в гости. Элия пришел на пир, устроенный в его честь, на котором Апсаты попросил отдать дочь ему в жены. Тот согласился, но потребовал в качестве выкупа, чтобы владыка животных согнал в местность Малиен Дурку всех копытных и заполнил ее ими.

Три дня Апсаты сгонял оленей, туров, косуль, но не смог заполнить ими всю эту местность. Тогда он напустил на них волков и медведей. Копытные бросились врассыпную, а Апсаты позвал в этот момент Элию и попросил взглянуть на собранный скот. Бегущие в разные стороны стада животных производили впечатление неисчислимого множества. Элия, не заметив в этой суматохе хищников, поддался на обман, и выдал свою дочь за Апсаты [цит. по: Байрамкьулланы Ахмат, Ёзденланы Абугъалий, Байрамукъланы Халимат, Пензиков Юрий. Джашауну оюулары. Черкесск, 1988. С. 53—55].

В этом мифе, вероятно, отразилось время, когда предки балкарцев и карачаевцев — аланы — стали принимать христианство. Элия (Илья) — еще только пророк, а не божество, как в более позднее время, когда язычество усвоило и поглотило еще слабые элементы христианства и Элия стал одним из тейри. Момент такой ассимиляции и запечатлен в мифе — древний языческий бог Апсаты женится на дочери христианского святого, да еще и сумев перехитрить его, т. е. продемонстрировав свое «превосходство».

К сожалению, текстов, по которым можно было бы более полно уяснить взаимоотношения между богами, как они представлялись древним балкарцам и карачаевцам, сохранилось слишком мало. В самом общем виде лестница мифологических существ будет выглядеть следующим образом:

1. Великий Тейри.
2. Класс тейри (творцов и повелителей).
3. Класс богов-отцов.
4. Класс богинь-матерей.

5. Класс духов-хозяев мест и вод.
6. Демоны (Бастырык, Азмыш и др.).
7. Чудовища (драконы, эмегены и т. п.).
8. Зооморфные олицетворения (бык воды, бык огня и т. п.).

Для характеристики стадии, на которой мы застаем языческую религию балкарцев и карачаевцев, можно употребить введенное И. А. Кривелевым понятие «супрематеизм»: «...один из богов политеистического пантеона начинает занимать первенствующее положение, и в этом смысле он «единственный» (вспомним этот эпитет, которым величают Тейри в приведенных выше текстах. — М. Д.), все же остальные боги, не исчеза из религиозной фантазии, остаются как подчиненные ему» [55, т. 1, с. 59].

Говоря об ошибке сравнительной мифологии, которая одно-сторонне видела в образах богов только отражение сил природы, Ф. Энгельс писал, что на определенной стадии развития эти фантастические образы приобретают «также и общественные атрибуты и становятся представителями исторических сил» [3, с. 329].

29. ХРИСТИАНСТВО В БАЛКАРИИ И КАРАЧАЕ

Впервые коснулся анализа этого сложного вопроса Л. И. Лавров, уделив ему в своей известной работе несколько страниц, опираясь на сведения дореволюционных путешественников и ученых как русских, так и зарубежных. Вкратце перечислим их.

1. В честь св. Георгия был назван один из месяцев, а также вторник, который балкарцы и карачаевцы называют *гяурге кюн* «день Георгия». По сообщению В. Ф. Миллера, у сел. Верхний Чегем существовало святилище *Алтын аш-Керге* (т. е. «Золотой святой Георгий»). — М. Д.).

2. Почитали Элию и Аш-Тотура. В Хуламе находятся развалины христианского храма; гора называется *Тотур тѣбе* («холм Федора»). Возле В. Чегема есть развалины, именуемые *Тотур кѣала* — «крепость Федора».

3. О почитании в прошлом святых Николая и Параскевы говорят названия месяца мая — *Никкола ай*, и среды — *Барас кюн* (день Параскевы).

4. Почитание Байрым (по В. Ф. Миллеру — девы Марии).

5. Кабардинские князья М. Атажукин и А. Гиляксанов рассказывали о балкарцах в 1743 году: «Издревле они были христианского закона, который и ныне многие из них содержат. И для того весной семь недель и при окончании лета две недели постятся и никаких мяс, молока и масла не едят».

6. Еще ранее, в 1654 году, итальянский монах А. Ламберти писал о карачаевцах, сванах, абхазцах, джиках и черкесах: «Все они именуются христианами, но ни по вере, ни по набож-

ности ничего христианского у них совершенно не заметно» (по 9, с. 59 Ламберти называет сванов, абхазцев, аланов, черкесов, зихов, карачаевцев.— М. Д.).

7. Грузинский летописец Вахушти сообщал в 1745 году, что в Басиане (так грузины именовали Балкарское ущелье), как и у соседних осетин, «главари и знатные суть магометане, а простые крестьяне — христиане, но они несведущи в той и другой вере: различие между ними состоит только в том, что кушающие свинину считаются христианами, а кушающие конину — магометанами. Все же они почитают подобие идола, которого называют Вачила». Нетрудно догадаться, пишет Л. И. Лавров, что это осетинский Уац-Илла, балкарский Элия — св. Илья.

8. И. А. Гюльденштедт в 1774 году писал, что «все базианы (балкарцы.— Л. Л.) прежде были под грузинским господством (? — Л. Л.), под которым сделались христианами греческого толка, от чего еще сохранились: несколько древних церквей в этой области, празднование воскресенья, соблюдение великого поста и употребление в пищу свинины».

9. П. С. Паллас (побывал на Кавказе в 1794 г.) писал о балкарцах Чегемского ущелья, что они были прежде христианами и имеют церкви.

В 1743 году чегемцы показывали кизлярскому дворянину Алексею Тузову христианские книги, к которым относились с таким благоговением, что отказались отдать их команде, посланной генерал-лейтенантом Ероптыным, заявив, что они «все прежде помрут, нежели оные книги кому отдадут, объявляя, что все их чегемское благополучие в скоте и в хлебе в тех книгах состоит; мусульман к осмотру этих книг они вовсе не допускали».

Далее Л. И. Лавров дает обширную сводку сведений о находках на территории Балкарии христианских книг и реликвий и остатках церквей на ее территории; много развалин церковных сооружений на территории Карачая [58, с. 26—115].

Таковы основные данные, по которым Л. И. Лавров пришел к выводу, что предки балкарцев и карачаевцев в древности исповедовали христианство, проникавшее на Северный Кавказ в домонгольское время из Византии и Грузии. Потеря связи с ними способствовала в дальнейшем ослаблению местного христианства «и сочетанию его с древнетюркскими верованиями и обрядами» [63, с. 109—118].

К сказанному можно добавить и другие данные. Польский писатель и путешественник Ян Потоцкий, побывав на Кавказе в 1798 году, писал: «Балкарцы, населяющие высокие горы по ту сторону Кабарды, говорят на тюркском языке и являются язычниками». Далее он говорит, что сваны и абазины «питают такое большое уважение к своим церквам, что в течение уже нескольких столетий никто не решался приблизиться к ним

более чем на тридцать шагов. У них есть также несколько греческих молитвенников, которые никто не решается открыть, но на них приносят клятву. То же самое имеет место у балкарцев» [9, с. 226].

Стремясь не допустить дальнейшего распространения ислама на Северном Кавказе, коллегия иностранных дел выражала мнение о необходимости замены грузинских миссионеров русскими. В ее донесении Сенату от 8 марта 1770 года говорится: «По представлению святейшему Синоду бывшего в Москве грузинского архиепископа Иосифа да Московского Знаменского монастыря архимандрита грузинца Николая, учреждена с 1745 года проповедь христианского закона в осетинском и за Малою Кабардою в Кавказских горах живущем народе (т. е. балкарском.— М. Д.), который напредь сего содержал христианской закон, но во времени оной потерял» [77, с. 142].

С. Броневский в книге «Новейшие географические и исторические известия о Кавказе» (1823 г.) писал: «Старшины их приняли магометанский закон, а прочие малкарцы почитаемы за христиан, потому что едят свинину. Но, по свидетельству преданий и оставшихся разоренных церквей, сии малкарцы, либо прежние здешних мест жители действительно были христиане» [цит. по: 92, с. 178].

Н. Данилевский в 1846 году говорит, что у балкарцев, карачаевцев и чегемцев «заметны следы прежнего христианства, ибо они сохраняют, почитают воскресные дни и развалины древних церквей, осеняют себя крестом, снимая при этом шапки, и едят свинину» [цит. по: 92, с. 178].

Убедительным свидетельством того, что балкарцы и карачаевцы некогда были христианами, являются названия месяцев в старинном календаре, приведенные И. М. Шамановым. Между балкарскими и карачаевскими названиями есть некоторые расхождения, весьма несущественные. Год начинался по этому календарю со дня зимнего солнцестояния, а первый месяц именовался *Башиль ай* — «месяц св. Василия». Далее следовали в карачаевском и в балкарском вариантах еще несколько месяцев, названных именами святых: Георгия (*Аузну ал айы*, *Аузну арт айы*, *Къыркъауз ай* — «первый месяц Аус-Керги», «второй месяц Аус-Керги», «месяц Герг-ауса»), св. Николая (*Никкол ай*), св. Ильи (*Элия ай*), св. Федора (*Тотурну ал айы*, *Тотурну арт айы*), девы Марии (*Байрым ай*), св. Андрея (*Эндреюк ай*), св. апостолов (*Абустолну ал айы*, *Абустолну арт айы*); И. М. Шаманов допускает также, что название субботы (*шабат кюн*) проникло вместе с христианством [131, с. 309—313].

Археолог В. А. Кузнецов в специальной монографии, посвященной исследованию памятников средневекового зодчества на Северном Кавказе, убедительно доказывает, что на терри-

тории Балкарии располагалась учрежденная в конце XIII века Кавказская митрополия, центр которой находился в районе сел. Верхний Чегем, изобилующем христианскими древностями, и прежде всего церквями. На территории Карачая, как предполагал еще В. Ф. Миллер, была Аланская епархия. «Наши многолетние исследования Нижне-Архызского городища X—XIII вв.,— пишет В. А. Кузнецов,—привели к убеждению, что оно было наиболее крупным христианским центром не только в Алании, но и на всем Северном Кавказе» [58, с. 118, с. 126]. Он же высказывает правильное, на наш взгляд, объяснение карачаево-балкарского слова *килиса* (церковь), производя его от греческого *эκκλησία* в том же значении [58, с. 125].

Присутствие некоторых терминов в языке также свидетельствует о влиянии христианства. *Бабас* — «христианский священник, поп» — видимо, от греческого *πάπας* в т. ж. зн. [115, т. 3, с. 327]; *къара бабас* (черный поп) — «монах»; в традиционных благопожеланиях, включающих в себя и проклятья в адрес недругов, говорится иногда: «Пусть на их могиле будет читать *къара бабас*».

Жор — «крест», видимо, искаженное грузинское *джвари* [5, с. 87]; *къач* — «крест, распятие, икона» — из армянского или персидского.

Осетинское слово *уас* в значении «святой», как мы видели, часто выступает в соединении с теонимами — Аш-Тотур, Уас-Элия, Аш-Элия, Ашкерги или Къыркаус. В современном языке оно не употребляется, а понятие «святой» передается словом *сыйлы*. Малоупотребительно оно, как пишет В. И. Абаев, и в самом осетинском, означая различные виды речевой деятельности: «поговорка» — *уас*, «известие» — *уас куд*, и т. п.; восходит оно к древнеиранскому *ваш* — «слово» [5, с. 72].

Возможно, в родстве с этим термином находятся и карачаево-балкарские *ууаз* — «проповедь», *ауаз* — «голос», *ауиз* — «рот».

Суммируя изложенное, можно прийти к выводу, что пережитки христианства в духовной культуре балкарцев и карачаевцев носят отчетливый отпечаток византийского влияния. То же самое относится к архитектурным памятникам на территории Карачая: «...подавляющее большинство их отражает прямое или опосредствованное восточно-византийское и абхазское влияние». Церкви же на территории Балкарии и Осетии, по мнению В. А. Кузнецова, ощутимых внешних влияний не обнаруживают [58, с. 114, 155].

Часть 4

30. СОТВОРЕНИЕ МИРА И ЧЕЛОВЕКА

По ходу изложения и анализа материала мы так или иначе приводили данные, касающиеся космогонических воззрений балкарцев и карачаевцев. Попытаемся теперь проследить их эволюцию, сведя воедино все имеющиеся сведения.

Наличие в карачаево-балкарской мифологии образа Умай-бийче и представления о мировом океане, окружающем землю (небо — верхнее море), позволяют предположить, что у предков балкарцев и карачаевцев был миф о водоплавающей птице (лебеди), которая нырнула в этот океан и достала с его дна землю. Вероятно, этот миф и является древнейшим. Представления о мировом океане сохранились до наших дней. Балкарцы и карачаевцы считали, что земля окружена морем, но также — что это море куда-то течет.

Возможно, с этим же мифом связано представление о рождении первочеловека — Адама из морской раковины. Хауа (Ева) была создана позже из левого ребра Адама. У них было 25 мальчиков и двадцать пять девочек. Пережившись между собой, они положили начало человеческому роду [156].

Очевидно, что здесь древний языческий миф смешан с мифом, пришедшим из христианства, или с кораническим вариантом библейского сюжета (имена перволюдей и сотворение Евы из ребра).

Реконструкция же древнейшего мифа, видимо, будет выглядеть таким образом: богиня-лебедь, нырнув в мировой океан, достает землю, а из раковины, оставшейся на земле, выходит первая человеческая пара (вариант: лебедь сносит мир в виде яйца).

Точно так же мало христианского (или мусульманского) содержит и еще один миф: «Бог сотворил Адама и Еву из земли. У них рождались попарно мальчик и девочка. Первого мальчика они женили на второй девочке, а второго — на первой. Но Хабиль (Каин), у которого сестра была очень красивой, не захотел отдать ее за Абиля (Авель), убил его, и женился на ней сам. Труп брата он закопал на дне оврага, увидев, как ворона хоронит своего птенца» [156].

Есть еще один миф, примыкающий к рассказу о сотворении мира водоплавающей птицей — богиней-лебедью, матерью мира Умай. Мы изложим его в другой главе.

Воззрение о разделении природы на четыре великие стихии нашло отражение в другом мифе: «После сотворения мира Тейри спросил у воздуха: «Каким ты будешь?». Воздух ответил: «Каким пожелаю, таким и буду». Такой же ответ дала и вода, а земля сказала: «Какой пожелаешь, такой и буду». И тогда Тейри сотворил человека из земли, и почтил ее» [140].

Этот миф, таким образом, отражает смыкание языческого мифа с библейско-кораническим, заканчивая ряд: лебедь достает землю со дна, из раковины появляются люди — сотворение их из земли.

Небесное происхождение, очевидно, приписывалось и животным, например, коням [см. гл. «Тейри»]: крылатый конь нарта Алаугана Гемуда появляется из моря, как и табун других крылатых коней, которых Алауган пригоняет домой и на которых нарта, завершив свою миссию на земле — истребление чудовищ, улетают на небо.

Миф о небесно-морском происхождении жизни и земли превращается затем в миф о сотворении мира и человека Великим Тейри. Один из вариантов был приведен нами в главе «Дебет и Кайнар». Оба главных божества создают мир только своей волей, а потом владыка богов творит перволюдей — богатырей-нартвов. Восполнить пробел помогают другие сказания, в которых подробно описано, как Тейри сотворил кузнеца Дебета и даровал ему 19 сыновей-нартвов. Они и стали родоначальниками народа нартвов, отождествляемого со всем родом человеческим. Тело Дебета — из стали, кровь — из огня, ногти — из меди.

Миф интересен еще и тем, что описывает время первотворения как время хаоса, катастроф: земля трясется, моря бурлят и обрушиваются на берега. Дебет от лица нартвов, семь лет отбивавших поклоны Тейри и Кайнару, молит их усмирить стихии. Когда Тейри творит горы и вбивает их в землю, как клинья, землетрясения прекращаются.

Загадочное выражение *кэалыубаладан бери, келеупеледен бери*, означающее «с незапамятных времен, со времени она», возможно, подразумевает именно это представление о первобытном хаосе. Слово *кэалыуба, келеупе*, возможно, искаженное древнеиндийское слово *кальпа* «порядок, закон»; оно означало гигантские периоды, после окончания которых мир сотворяется снова, и начинается новая кальпа. У народов Центральной Азии, заимствовавших это понятие, слово получило значение «катаклизм, катастрофа» [85, т. 1, с. 618]. Таким образом, если наша догадка верна, карачаево-балкарское выражение означает «со времени хаоса, со времени катастроф».

Особо следует отметить реликты древних представлений о мироздании как о теле животного или человека. Древнейшим из них, возможно, является представление о мире как об одном огромном коне. По записанным А. Н. Дьячковым-Тарасовым нартским сказаниям, конь Алаугана, перешедший затем к его сыну

Карашауау,— Гемуда, обладал способностью летать, плыть по воде и под водой, питался железной рудой, находился в подземелье. Генджакешауай (второе имя Карашауая), после того, как Гемуда испытал его, подойдя к Гемуде, говорится в сказании, увидел, что «с боков коня подымались огромные орлиные крылья; хотел Генджакешауай поправить нахвостник — смотрит, вместо хвоста — длинный рыбий хвост» [46, с. 178—181]. О бытующем присловье «Голова коня — солнце» мы уже упоминали, как и о поговорке «Бык земли — ветер»; стало быть, земля представлялась коровой.

Еще одно звено в эволюции представлений о мироздании — представление его в виде огромного женского тела (см. гл. «Ажам»): ноги Ажам — земля, поясница — вода, дыхание — ветер, голова — огонь.

На новом этапе развития представление о земле-корове и ветре-быке трансформируется в миф о браке земли-женщины и ветра-мужчины (или неба). Многочисленные примеры пережитков этого воззрения мы уже приводили (рождение Дебета, песня «Эрирей», в которой борозды названы «беременными» и т. д.).

Еще один вариант космогонического мифа был записан и переложен стихами В. Гатцуком в начале XX века. Очевидно, В. Гатцук намеревался составить сводное переложение всей кавказской Нартиады, поскольку в сюжет карачаево-балкарских сказаний вплетены детали из осетинского эпоса, а в тексте сказания о сотворении Дебета вместо Тейри фигурирует верховное божество адыгов Тха. Приведем отрывок:

Господин над богами, Тха великий, всемогущий,
Так сказал-подумал, озирая мир, им сотворенный:
«Вот мной создано небо — оно вышло из уст моих дыханья;
А по небу бродят тучи — то дым моей трубки;
И сквозь дым выются искры — блестящие, чистые звезды;
Вот — кругом земли — беспредельное море.
Повелел я — и быстрые реки зашумели,
Разлились по земле, что я сделал из ключка моей кожи,
Прорвались сквозь горы, что я сделал из осколка моей
кости...

Дал земле я травы, из волос моих выросли деревья.
Вот летают птицы, рыщут вольные звери.
Неужели все это я оставляю эмегенам?
Все отдам на радость тем злым великанам,
Что из моей желчи против моей воли народились,
Назло мне по земле расплодилось [46, с. 420].

Тейри создает Дебета, обучает его кузнечному делу, а его 19 сыновей приступают к выполнению возложенного на них богом дела — очищению земли от враждебных людям чудовищ.

Заметим, что и здесь сказано, что земля окружена «беспредельным морем», и что Тейри творит мир из собственного тела, а для сотворения первочеловека Дебета отсекает часть своего золотого сердца (т. е., очевидно, солнца).

Единственное событие во всей карачаево-балкарской мифологии, о котором говорится, что оно произошло помимо воли Тейри,— это появление злых великанов-эмегенов из желчи бога. Творение мира из тела огромного первочеловека — распространенный мотив мировой мифологии: по верованиям древних индийцев, он создан из расчлененного богами на части тела первочеловека Пуруши, в древнескандинавской мифологии боги создают мир из тела великана Имира. Вполне вероятно, что и Тейри (Тенгир, Тенгри, Тангра) олицетворял собой на ранней стадии появления его культа не только небо, но и все мироздание, и в древнем мифе говорилось о том, как другие, более древние божества, принесли его в жертву, создали мир из тела Тейри. Здесь же перед нами поздняя версия: Тейри сам творит мироздание из кусочков своего тела, как бы избавляется от него, постепенно мыслясь как божество бесплотное, вездесущее и всемогущее; в мифе о Кайнаре он уже создает мир одним своим решением, из чего и как — не сказано.

В тексте В. Гатцука отметим еще и то, что человек (Дебет) — самое позднее живое существо на земле (как и в мифе о Кайнаре последними сотворены нарты); эмегены властвуют землей до их появления.

Из сказанного можно сделать вывод, что воцарение Тейри над другими божествами было неизбежно подготовлено всем предшествующим развитием мифологических воззрений предков балкарцев и карачаевцев (как и других тюрков): представление о происхождении земли, животных и человека из вод мирового океана (которым мыслилось небо) закончилось представлением об их сотворении олицетворением неба — образ всепорождающего неба-океана превратился в образ бога-всетворца. Если же построить ряд вариантов мифа о происхождении людей, можно заметить последовательное снижение, изменение перво-мифа:

1. Люди появились на свет из морской (т. е. небесной) раковины — чокъуракъ.

2. Дебет — сын бога неба и богини земли, люди — его потомки.

3. Дебет сотворен Тейри из части его сердца.

4. Дебет сотворен из стали.

5. Тейри сотворил людей из земли.

Возможно, что в этот же ряд каким-то образом вписывались бы и два брата — первопредки карачаево-балкарцев Ауал и Астал, но, по недостатку материалов, что-либо определенное сказать об этом мы не можем.

Дебет говорит о себе, что кровь его создана и влита богом

воды, душу вложил в него сам Тейри, а пропитание дает ему бог земли; о нартах же сказано:

Все мы, нарты,— твоя кровь,

К нартам перешла частица каждой твоей жилки [76, с. 26].

Из этого можно заключить, что перволюди-нарты — образ и подобие самого Тейри. Дебет назван в этом мифе просто «нартским кузнецом», куящим для богатырей оружие, а в начале текста сказано, что Тейри сотворил нарттов как народ, сразу, т. е. нарты — потомки самого Тейри, а не Дебета, который сам — лишь один из нарттов. Однако оба варианта происхождения нарттов здесь все-таки совмещаются, поскольку мольба Дебета начинается со слов:

Тейри, сени кѳулунгма, кесим да нарт улума! [76, с. 25].

Тейри, я твой слуга, а сам я — сын нарта (нара-солнца)!

Возможно, что в одном из подвариантов версии, изложенной В. Гатцуком, Тейри, творя мир из частей своей плоти, сотворил из нее и богатырей, а не только одного Дебета.

31. ЧЕЛОВЕК И ЕГО СУДЬБА

По данным языка, предки балкарцев и карачаевцев различали в человеке плоть *тин*, *тѳнгек* (тело), *кѳан* (кровь), *жан*, *кѳель* (душа, дух).

Как говорят информаторы, считалось, что у человека 444 кости и столько же кровеносных сосудов, другие доводят это число даже до 4440 [249, касс. За-1; 141].

Некогда тело человека, вероятно, уподоблялось дереву (*агѳач*). Например, о стройном человеке говорят *ариу агѳачлы адам* — букв.: «человек, имеющий красивое дерево» (человек красивого телосложения).

На первый взгляд кажется странным, почему в значении «организм» балкарцы и карачаевцы употребляют слово *чарх* «колесо». Например, человеку, мающемуся головной болью при злоупотреблении алкоголем, говорят с упреком: *Чархынга жарашмагѳан затны ичип нек кюрешесе да?* — «Зачем пьешь то, что твой организм не принимает?».

В родственном кумыкском языке *чарх* имеет значения «туша животного» и «ствол дерева»; это показывает, что и здесь мы имеем дело с уподоблением тела дереву. Значение же «колесо» термин, видимо, приобрел позже.

Полагали, что плоть дается человеку от матери, костяк — от отца. Говоря о том, в кого удался ребенок, родственник отца может сказать родственникам матери: *Эт — сизники, сюек — бизники* — «Плоть — ваша, а кость — наша» [48, с. 266]. При этом имеется в виду, что и характером он в отцовскую породу — поскольку кость считается первостепенным фактором.

Многие болезни, по мнению балкарцев и карачаевцев, пе-

редавались через кровь, от родителей и предков. С этим же связано понятие *ызгъыл* — «наследственность, качество, унаследованное через кровь». Когда без видимой причины умирает ребенок или детеныш животного, говорят: *Бираман ызгъылы болур эди* — «Наверное, у него была плохая наследственность (что-то плохое унаследовал)».

Интересен взгляд на основу функционирования различных органов: в них якобы находилось особое масло, от количества которого зависело состояние, например, глаз или сердца. Долго горящий человек говорит: *жюрек жауум тауусулду* — «масло моего сердца иссякло», *санга жияй, кёз жауум тауусулду* — «от плача по тебе иссякло масло моих глаз». Горе, переживания, скорбь, таким образом, рассматривались как нечто, требующее затрат этого «масла». Оно могло и разжижаться, теряя свою питающую силу. В песне «Эрирей», исполнявшейся, как мы говорили, во время молотбы, говорится:

Эрирей а, ындыр хакъын тапмагъанны
Жюрек жауу да суу болады [158, касс. 17-1].

О, Эрирей, у тех, кто за работу на току должной платы не получают,
Масло сердца водой становится (разжижается).

Кстати говоря, плодородие почвы точно так же зависело, согласно народному убеждению, от количества в ней *жёр тымы* (сока земли). В древние времена его было в почве много, потом он стал уменьшаться: великан, которого бог воскресил по просьбе нарта Сосурука, говорит, что они питались этим соком, сжав горсть земли в кулаке.

Думали, что в мозгу человека расположены три большие жилы. Если у человека постоянно болела голова, считали, что эти жилы ссохлись, и для лечения обкладывали голову больного сливочным маслом, чтобы оно, впитавшись, размягчило жилы [143].

В ушах человека находились, по мнению балкарцев и караецев, два столба — *къулакъ чигинжиле* (ушные столбы), от положения которых зависело состояние слуха. Человек, слишком долго ожидающий ответа или слов собеседника, говорит обычно: *Айтырыгъынгы сакълай, къулакъ чигинжилерим аудила* — «От долгого ожидания твоих слов мои ушные столбы повалились (т. е. я оглох от ожидания)».

Отразилась в языке и эволюция представлений о душе, которая на ранних стадиях развития отождествлялась с одной из частей человеческого тела [85, т. 1, с. 414]. По некоторым поговоркам можно заключить, что в отдаленные времена сущностью живого, тем, что поддерживает жизнь в теле, считалась кровь: *Къаны жокъну — жаны жокъ* — «В ком нет крови, в том нет и жизни», *Къан чыкъды — жан чыкъды* — «Вытекла кровь — вытекла жизнь» [49, с. 227].

Поскольку все в человеке определяется душой, которая отождествляется с кровью, то о недобром, жестоком человеке говорят: *аман кзаны барды* — «у него плохая кровь», или *аман кзанды ол* — «плохая кровь он».

Возможно, позже появилось другое именование оживотворяющего начала в человеке — *кёль*, буквально означающее «озеро». Приведем примеры фразеологизмов. О тошноте говорят: *кёлюм бакъланады* — букв.: «мое озеро мутится»; *кёлюне тийди* «прикоснулся к его душе», т. е. «обидел»; *кёлю бармайды* — букв.: «его озеро не течёт», т. е. «он не решается или не желает»; *кёлюм алды* — букв.: «взял мое озеро», т. е. «сделал мне что-то приятное» и т. д. Если кровь — нечто движущееся, то *кёль*, вероятно, представлялось так же, как некая жидкость, но уже в виде особого «озера».

Реликтом представления о душе как о чем-то эфемерном, в виде пара, дыхания является поговорка: *Жан деген — бир тылыу* — «Душа (жизнь) — один выдох» (точнее, «пар при выдохе») [48, с. 226]. Сюда же относится анекдот о глупых сыновьях, которые, чтобы задержать душу в теле умирающего отца, задушили его. Может быть, анекдот был сочинен мусульманами в период принятия ислама, в насмешку над представлениями язычников о душе как о чем-то материальном. Однако наиболее употребительным термином, имеющим значение «душа», является слово *жан*, возможно, являющееся основой глагола «пылать». Интересно, что все термины — *кзан*, *кёл*, *жан* — употребляются в разных сочетаниях и не могут подменять друг друга: например, если выражение *жаны чыкъды* (букв.: его душа вышла) означает «он перепугался», то *кёлю чыкъды* (букв.: его озеро вышло) означает «он разочаровался».

Термин *жан* имеет и второе значение, присутствовало и в приведенных выше примерах, — «жизнь».

Можно заметить, что представления о душе, их эволюция несут на себе отпечаток воззрения о разделении природы на четыре великие стихии: душа мыслится то как жидкость, то как пар (дыхание, воздух), то как пламя, становясь все более легкой, бесплотной.

Трудно сказать, в каком органе располагалась душа по представлениям предков балкарцев и карачаевцев. Возможно, таковым вместилищем считалось сердце. Говорят: *жюреги болгзан адам* — «человек, обладающий сердцем», т. е. «мужественный»; *кзара жюрекли* — «с черным сердцем, подлый», *жюрек-сиз* — «не имеющий сердца, трусливый»; и т. д. Характер человека определяется «качеством» его сердца: *жумушакъ жюрекли* — «мягкосердечный, незлобивый»; *кзаты жюрекли* — «с твердым сердцем», т. е. «жестокий».

Таким образом, сердце — средоточие эмоциональной жизни, оно определяет характер человека, оно же вещее. например, когда стряслась какая-нибудь беда, говорят: «Мое сердце зна-

ло». В сердце имелась, как считали, некая влага (то же самое «масло сердца»), наличие которой делало человека сострадательным. Рассказывая о горе, несчастье, говорят: *Жюрегинде бир мылысы болган анга къараяллыкъ окъуна туююл эди* — «У кого в сердце есть хоть одна капля влаги, не смог бы даже смотреть на это».

Вместилищем разума считалась голова. О глупом человеке говорят: *башы жокъду* — «у него нет головы»; и наоборот, умного хвалят: *башы барды* — «у него есть голова»; с том же поговорка: *Жаш эсе да, башды* — «Хоть и молод, но голова».

Смелость отождествлялась также с желчью (*ёт*), как уже говорилось.

Интересен термин *анг* — «мысль, мышление»: *ангылау* — «понимание», *ангсыз* — «немыслящий, бестолковый». Это же слово входит в состав названий зверей: *жилян* «змея» — от *жыйыл* + *анг* (свертывающийся зверь), *жубуран* «суслик» — от *чубур* + *анг* (короткий, маленький зверь), *къаплан* — от *къабы* + *ала* + *анг* (зверь с пестрой шкурой). В хакасском языке термин *анг* сохранил исконное значение — «зверь». В связи с этим хотим высказать предположение: не представлялась ли мысль в чрезвычайно отдаленные времена неким зверьком? — это не лишено вероятия, поскольку человек должен был как-то представить себе эту неуловимую мысль, найти для нее образ.

Сохранились у балкарцев и карачаевцев и реликты представлений о душе как о некоем предмете, точнее, о том, что она может находиться в другом месте, быть заключенной в нем. Особенно часто встречается упоминание о внешней душе в фольклоре — сказках и эпосе: душа эмегена может находиться в его мече или ножичке, который он хранит под чубом, и т. п. Смерть их может наступить, если сломать этот предмет или же использовать его — эмегена не берет меч нарта Сосурука, и он смог убить его только его же мечом. Дж. Фрэзер, анализируя эти представления, писал, что они возникли потому, что первобытные люди полагали, что поместить душу в другой предмет безопаснее, чем носить ее с собой, приписывая себе или другим такую способность [118, с. 654]. Возможно, что бытовавший запрет перешагивать через тень человека был вызван тем, что она рассматривалась как его двойник, или душа.

Еще один термин, восходящий к глубокой древности, поскольку он имеется во всех тюркских языках, а также в корейском, — *къут*. Как показывают исследования Р. Г. Ахметьянова, значения этого слова широко варьируют: «амулет», «душа», «дух», «счастье», «благополучие», «уют», «небесная благодать» и т. д. [18, с. 34—36].

Чтобы выяснить те значения, которые термин имеет в карачаево-балкарском языке, приведем некоторые примеры. О сильно испугавшемся человеке говорят: *бети-къуту кетди* — «поб-

леднел и лишился *кѳута*»; о невзрачном: *кѳутсуз* — «лишенный *кѳута*». Термин *кѳудурет* применяется при описании прекрасного пейзажа и означает «великолепие, мощь». По этим примерам можно сделать вывод, что термин означает «дух, жизненная сила»; это то, что присуще не только человеку, но и природе, разлито в ней, все оживляет и всему дает силу. Поговорка: *Кѳыз ёссе — юйге жут, жаш ёссе — юйге кѳут* — «Дочь вырастет — дому нужда, сын вырастет — дому счастье» [48, с. 225].

От этого же термина образованы названия женского и мужского половых органов, вероятно, они и рассматривались как вместилища *кѳута* людей.

На основании приведенных примеров можно сделать вывод, что слово имеет в карачаево-балкарском языке значение «благодать, жизненная сила» и соответствует терминам из других языков, служащих для обозначения безличной силы, разлитой по всей природе и дающей ей силу, жизнь. В этнографической литературе ее называют чаще всего полинезийским словом *мана*. В языках североамериканских индейцев она именуется *оренда* или *вакан*, у иранских народов — *фарн* и т. д. [102, с. 410].

Можно полагать, что, по верованиям предков балкарцев и карачаевцев, лишение *кѳан* (кровь) и *жан* (пламя) означает смерть (хотя надо сказать, что о сильно испугавшемся человеке говорят *жаны чыкѳды* — букв.: его душа вышла). «*Кѳут*» и «*кѳель*» могут покинуть человека, но они возвращаются. Выражение *кѳлю кѳтди* (его душа ушла) означает «потерял сознание».

Представление о двух параллельно существующих мирах (если рассматривать модель мира по горизонтали), в которых все противоположно, уже отмечалось. Но и в вертикальном измерении мужское и женское также соотносятся с разными стихиями — поскольку легкое считалось верхом, тяжелое низом (тело Ажам). Это и имеется в виду в поговорках: *Эр киши — от, тиширыу — суу* — «Мужчина — огонь, женщина — вода» [48, с. 178]. *Эр киши — жел, тиширыу а — жер* — «Мужчина — ветер, а женщина — земля» [139, 141].

Женское рассматривается как низ, тяжесть, мужское — как верх, движение, легкость.

Стремление космизировать мир в сознании приводило к созданию представлений об иерархии в природе, и в этой иерархии человеку отводилось свое место — между богами и животными.

Характерно, что вопросительное местоимение *ким* (кто) применяется только к человеку; по отношению к животным употребляется местоимение *не* (что), несмотря на то, что наличие души признается и у них.

Человек, таким образом, в представлениях, относящихся, конечно же, к эпохе развитой мифологии — поскольку на стадии тотемизма, скажем, такой границы не было, — отделяет себя от животного и тем более от растительного мира. Об этом же говорит поговорка *Мал тейриси адамды* — «Бог скота — человек» [48, с. 79].

Замечательно выражено это стремление к упорядочению сущего, к иерархизации мироустройства в следующем мифологическом тексте:

*Оююрню аллахы — ата,
Атаны аллахы — бий,
Бийни аллахы — тейри,
Тейрини аллахы — таула,
Таулань аллахы — жаун,
Жаунну аллахы — булут,
Булутну аллахы — Шибля,
Барыны да аллахы — кюн.*
[158, касс. За-2].

Бог семьи — отец,
Бог отца — князь,
Бог князя — небо,
Бог неба — горы,
Бог гор — дождь,
Бог дождя — облако,
Бог облаков — Шибля,
Бог всего — солнце.

В тексте, как мы видим, отложились разновременные влияния: в значении «бог» употреблено не *тейри*, а мусульманское *аллах*, например; но архаическая основа все же проглядывает отчетливо. Горы названы «богом неба», видимо, потому, что, как уже отмечалось, по древним представлениям, небо опиралось на них. Несмотря на упоминание Шибли (Эли), богом всего названо древнее божество — солнце. И люди, и даже человекоподобные олицетворения стихий — боги поставлены ниже самих природных явлений и объектов.

Суммируя все сказанное до сих пор и приводя все данные к одному итогу, можно сказать, что вся цепь представлений о творении природы выглядела бы следующим образом:

1. Древнейшее существо — богиня-лебедь, мать мира Гумай (Гу-бай), доставшая из вод мирового океана землю, которая росла и превратилась в мировую гору.

2. Из мировых вод появились орел, бык, козел и лиса, из раковины — люди (см. «Основной миф»).

Поздний вариант:

Мир возник из плоти съеденного орлом быка; из плоти Эриrea, принесенного в жертву Тейри (см. «Основной миф»).

Третий, самый поздний:

Мир возник из плоти самого Тейри: сначала появились на земле птицы и звери, затем драконы, затем эмегены, а чтобы истребить их, Тейри создал людей — нартов, которые, в свою очередь, сменились теперешними людьми.

Итак, человек появляется последним во всех трех, связанных между собой вариантах мифа о сотворении мира.

Перейдем теперь к анализу представлений карачаево-балкарцев о судьбе.

Наряду с заимствованным арабским термином *къадар* для понятия «судьба, рок» употребляется свой термин *жазыу* (предначертание). Анализ выражений и поговорок, пословиц убеждает, что это вера в то, что богом предначертано все, что случится с человеком в его жизни и что обязательно сбывается в свой срок: *Адамны ачыр жазыуу жетсе, жатхан жеринден туруп кетер* — «Когда человеку пришел предначертанный срок испытать горе, он и с постели встанет и уйдет». О человеке, погибшем трагически, говорят: *Жазыуу алай болур эди* — «Таково, видно, было его предначертание». Судьба, рок — могущественная сила, противостоять которой невозможно так же, как и избежать предначертанного.

В сказках часто описывается, что герою предсказывают его судьбу, различные тяготы, которые ему предстоят, и он не пытается их избежать; если же попытается, то это как раз приводит к предсказанному результату. Например, в легенде «О происхождении акъсюек» («белой кости, знати»), записанной Н. П. Тульчинским в Хуламе, рассказывается, что один набожный и благочестивый старик, ухаживая за кладбищем, нашел череп, на котором была надпись: «При жизни мой обладатель погубил сто душ и мне, мертвой голове, роком предопределено погубить тоже сто душ...» Чтобы предотвратить это злодейство, старик бросил череп в костер. Череп сгорел весь, за исключением небольшой части, которая от жара становилась белее и белее. Тогда старик истолок эту часть в порошок и отдал на хранение своей единственной дочери. Когда он уехал на поклонение в Мекку, дочь, сильно заболевшая, полагая, что порошок этот — яд, чтобы прекратить свои мучения, развела его в воде и выпила, но не умерла, а совершенно выздоровела, и к ее ужасу забеременела. Вернувшийся отец поверил ее объяснению и пощадил девушку, которая затем родила прекрасного мальчика. Его отдали учиться в город, где жил царь.

Однажды мальчишки поймали в реке золотую рыбку и понесли ее в подарок царице, но та отказалась взять ее, ибо она поклялась не видеть, кроме мужа, не только мужчин, но и животных мужского пола (рыбка была самцом). Узнав о ее отказе, рыбка выпрыгнула высоко над чашкой с водой, шлепнулась обратно и умерла.

Царь велел своим ученым к определенному сроку объяснить ему причину смерти рыбки, иначе он прикажет казнить их. Мальчик, спасая своего учителя, вызвался ответить на этот неразрешимый вопрос и наедине сказал царю, что лицемерная царица, как сказала ему рыбка, развратничает в своем дворце с юношами, переодетыми в женское платье. Число юношей было сто. Рыбка не смогла перенести лицемерия, проявленного ею, и умерла. Сказанное подтвердилось, царицу и юношей казнили. Предначертание, таким образом, сбылось, а мальчик, окончив учение, вернулся в свои горы и стал старшиной народа.

От него пошли знатные фамилии, белая кость [46, с. 265—268].

Однако было бы ошибкой думать, что подобный фатализм полностью заглушал активность, которой требовала жизнь, не имел альтернативы. Часто употребляемая пословица говорит об этом: *Аллах адамега: «Сен мадар этсенг, мен кэадар этерме» — дейди* — «Аллах говорит человеку: «Если ты будешь творить способы (жить), я буду творить твою судьбу». Судьба рассматривается как неотменяемые решения и неизменяемые пути, по которым предопределено двигаться жизни человека и даже бога (вспомним жалобы Апсаты на гибель Тегея) — судьба как решение Тейри, его предначертание. Изменить его нельзя, но можно принять как движение и путь к неведомой цели, и искать способы преодоления препятствий, переживать их.

Понятно, что взгляды на судьбу изменялись, и мы говорим о разновременных точках зрения и чувствования, тем более, что понятие о судьбе было, вероятно, поздним постижением, связанным с понятием времени и философской рефлексией по поводу причин тех или иных событий и их взаимосвязи.

Непосредственно в мифологии балкарцев и карачаевцев, как мы видели, если иметь в виду ее древние пласты, причины событий — это решения богов, их воля — казнить или миловать, дать добычу и урожай или лишить их — по своему произволу. Позже возникает представление о богах как существах моральных, регулирующих жизнь и наказывающих за отступление от установленных норм. События в таком представлении еще не связываются в единую цепь, запрограммированную высшими силами, что и было бы судьбой, роком, и представляются хаотическим, большим или меньшим количеством поступков и решений. Для того чтобы сложилось понятие судьбы, человек должен был осознать себя личностью, стоящей в центре времени, у которой есть прошлое, настоящее и будущее, и задуматься о цели своего существования, а поскольку он считает себя творением бога — и о причинах, по которым он сотворил людей. И такой вопрос и ответ даны как раз на стыке мифологии и эпоса: людей сотворил Тейри (нартов), для того, чтобы они, как образ и подобие его, истребили на земле чудовищ, искоренили зло и властвовали на земле, составляя, таким образом, среднее звено между богами и животными. У богов нет прошлого. Нарты же (или их прародитель Дебет) сотворены, перед ними была цель, они, достигнув ее, возвращаются на небо. Их судьба (как и судьба каждого из главных героев эпоса) прослежена от рождения до смерти или бессмертия. Они наделены множеством индивидуальных черт и в зависимости от обстоятельств меняются, проявляя различные черты характера. Суммируя, можно сказать: человек, каким он предстает из мифологических текстов, мыслит себя полностью зависимым от воли богов — т. е. от стихий природы, чьими олицет-

ворениями боги являются, он только проситель благ, исполнитель их воли, решений, приносящий им жертвы. Поскольку все одинаково зависимо, и задача только в том, чтобы иметь пропитание и потомство, а это зависит от богов и не требует активности человека — то нет и личности.

Личности во всей своей мощи и разнообразии характеров появляются в эпосе, чье начало связывается, как мы видели, с началом железного века, с уменьшением зависимости человека от природы, а стало быть, с возрастанием его активности во всех сферах деятельности.

Взросшая уверенность человека в своих силах отражается в эпосе достаточно ярко: нарты побеждают не только различных страшилищ, но и убивают сына бога ветра, Ёрюзмек сносит мечом голову небожителя Фука.

Может возникнуть вопрос: ведь не закончилась же мифология с возникновением эпоса, они всегда сосуществовали — почему же отраженные в них воззрения столь различны?

Ответ на это заключается все в том же разделении человеческой практики на две сферы: свободную и зависимую (Ю. И. Семенов). Ни в одну эпоху человек не был полностью свободным в своей деятельности, практические успехи приводили только к возрастанию свободной сферы, одним из последствий чего и явилось возрастание самоуважения личности, отраженное в эпосе. Сохранение же сферы зависимой обусловило сохранение мифологии. Власть природы над людьми всегда оставалась достаточно большой, чтобы человек смог осознать себя полностью независимым от нее. И если мифологические тексты — восхваление богов, лесть перед ними, мольбы и просьбы (нарты тоже начинают с мольбы о прекращении землетрясений), то эпос — прославление деяний человека, его мужества и силы, сопротивления как мощи стихий, так и насилию со стороны врагов-людей.

32. ВЕРОВАНИЯ, СВЯЗАННЫЕ С ПОГРЕБЕНИЕМ И МЕРТВЕЦАМИ

Еще недавно балкарцы и карачаевцы сохраняли многочисленные пережитки языческих верований, связанных с погребальным обрядом и почитанием предков. Причем объектом почитания в них являются сами мертвецы, а не их души, мертвые, которые продолжают существование в другом мире, — т. е. сохранялись реликты еще доанимистических представлений. Как убедительно показано Ю. И. Семеновым, возникновение представлений о живых мертвецах было связано с осознанием той опасности, которая исходила от трупа, — осознания практического, что вызвало необходимость предпринять меры для нейтрализации вредного влияния трупа — закидывание его ветвями, камнями, засыпание землей и, наконец, погребение. Впоследствии, когда

реальная опасность, исходящая от трупа, стала осознанной, труп стал рассматриваться как предмет, обладающий отрицательным магическим влиянием, как вредоносный фетиш. Именно с этим осознанием и связывает Ю. И. Семенов появление веры в наличие у вещей способности влиять на жизнь и деятельность человека. «Не исключена возможность, что труп вообще был первым фетишем» [102, с. 406]. Поскольку осознать реальный, действительный смысл опасности, исходящей от трупа, первобытные люди не могли, постепенно она стала осмысливаться как результат злобы мертвеца, его действий, направленных против живых, а сам он — как продолжающий посмертное существование в другом, смежном — или, поскольку мертвых погребали, — в подземном мире. В результате появилось воззрение, по которому о мертвых надо было позаботиться, снабдив их всем необходимым для жизни в ином мире, обычай класть в могилу предметы, которыми пользовался покойный при жизни и т. д.

Еще на памяти старожил, что балкарцы и карачаевцы считали обязательным класть вместе с покойником его чашку — иначе, как они думали, покойник будет являться живым, докучать им, как и в том случае, если не положить на могильный холмик ветку, которой снимали мерку с мертвого пред тем как копать могилу [141, 153]. После того как насыпали могильный холмик, его поливали водой, веря, что когда просочившаяся вода капнет мертвому в ухо, он просыпается и, придя в себя, плачет в могиле. Очевидно, что смерть рассматривалась предками балкарцев и карачаевцев как состояние сна или обморока перед тем, как начать новую жизнь в загробном мире (*мыртты*). Обычай класть мерку на могилу и поливать ее водой соблюдается и сейчас.

Сохранение веры «в живого мертвеца» даже в начале XX века отмечал у карачаевцев Вильгельм Прёле: «Карачаевцы не верят, что мертвец приходит напугать кого-либо, они верят в то, что он приходит провести свою семью» [46, с. 294].

Мертвые, предки, продолжают, таким образом, беспокоиться о своих близких и после смерти. Подобное представление и культ предков в целом не могли сложиться, как считает И. А. Крывелев, раньше, чем возникли соответствующие социальные условия — т. е. до того, как в реальной жизни возрастная группа старейших приобрела особое значение, стала хранителем жизненного опыта многих поколений [55, т. 1, с. 37]. Высокое положение старших по возрасту и их почитание остаются таковым и после их смерти. Предки продолжают опекать и заботиться о живых потомках, а те, в свою очередь, продолжают кормить и почитать их, и спрашивать у них совета и помощи.

Культ предков был зафиксирован у балкарцев известным русским ученым М. М. Ковалевским, описавшим обряд поминок, справлявшихся в строго определенное время — ежемесячно в

пятницу вечером. Обряд назывался *чек*. В ночь перед поминками приготавливали деревянное чучело, на которое одевали платье умершего, сажали его в кругу семьи у очага, подносили ему пищу и жаловались на свои несчастья. Затем все выходили из дому, чтобы покойник мог поесть в одиночестве, и, возвратившись, кушали приготовление хозяйки, затем устраивали скачки [цит. по: 11, с. 159].

Можно предполагать, что первоначально чучело покойника находилось у очага постоянно, а не устанавливалось перед днем поминок. Возможно, возникновение выражения *тыпыр патчах* (царь очага) связано с этим обрядом. Ленивого, малоподвижного человека и сейчас бранят: *Не олтураса, тыпыр патчах-ча?*— «Что ты сидишь, как царь очага?» М. М. Ковалевским была отмечена и тесная связь культа предков с культом очага, огонь в котором должен был поддерживаться постоянно; каждая семья имела определенный день в году, в который нельзя было передавать огонь из очага никому постороннему, «дабы не приобщить их к одному домашнему культу со своим двором» [42, с. 557]. Согласно сведениям К. Г. Азаматова, огонь в другое время передавали, если он еще горел, но как только угли подергивались золой, старались вежливо отказать [65, с. 159]. Одним из элементов культа предков и связанного с ним почитания очага был культ очажной цепи (*сынжыр*). Как и у других народов Кавказа, эта цепь считалась величайшей семейной святыней, символизируя, как и очаг, связь с предками. Всякого, кто бросил бы цепь, ожидала месть всего рода, и наоборот, даже кровник, который, незаметно пробравшись в дом, успевал схватиться за нее, избавлялся от мести. Если не верили в правдивость сказанного, говорили: «Поклянись, взявшись за эту цепь» [157].

Невеста, впервые введенная в дом жениха, также должна была коснуться надочажной цепи — в знак того, что она переходит под покровительство предков этой семьи, «готова слиться воедино с этим очагом» [цит. по: 11, с. 159].

Очаг и надочажная цепь, кроме того, символизировали единство семьи. «Недаром для обозначения семейной общины балкарцы употребляли термины «Бир отжагъа» — «Один очаг», «Бир отжагъагъа къарагъан» — «Смотрящие на один очаг» [11, с. 158].

Обычай ставить изображение покойника в ночь поминовения зафиксирован у осетин. Ночь эта называлась у них *марты ахсав* «Ночь мертвецов» [44, с. 65]. У киргизов было широко распространено представление, что душа умершего мужчины в течение года находилась в его изображении, которое оставили на мужской половине юрты. Изображение называлось *тул* [26, с. 14]. У балкарцев и карачаевцев *тул, тул къатын* означает «вдова».

Как уже говорилось, годовые поминки отмечались в ночь

весеннего равноденствия и совпадали с праздником «Голлу». Эту ночь балкарцы и карачаевцы называют *нарт кьопхан кече* — букв.: «ночь вставания народа нартов». На вопрос о том, почему эта ночь пазывается именно так, мнения информаторов не совпадают. Одни считают, что речь в данном случае идет не об эпических богатырях-нартах, а обо всех предках, и слово *нарт* имеет в этом выражении именно этот смысл [145, 152].

Некоторые данные вроде бы подтверждают это мнение. Пословицы и поговорки называются у балкарцев и карачаевцев *нарт сёзле* «нартские слова». Но, возможно, термин надо переводить как «предков слова», или «мудрые слова». Характерно, что удачно, к месту приведя пословицу или поговорку, балкарцы и карачаевцы часто добавляют: *Бурунгулуканы ётюрюк сёзлери болмагъанды* — «У древних не было лживых речений». Естественно, что понятия «предки» и «мудрость» тесно связаны.

Приведем несколько других пословиц и поговорок, в которых слово *нарт* имеет указанные значения: *Къарт болурса* — *нарт болурса* — «Станешь старым — станешь мудрым»; *Къартны сёзю* — *нарт* — «Слово старика — мудро» (в данном случае перевод передает только банальный смысл, теряя заложенное в пословице созвучие *къарт* — *нарт* «старик — мудрый»); *Къартха сорма* — *нартха сор* — «Не спрашивай у старого — спрашивай у мудрого» [48, с. 188].

О человеке, который к месту и не к месту любит рассказывать древние истории, легенды и т. п., говорят *Нартдан сёлеше турур* — букв.: «Опять говорит из (времени) нартов» (т. е. о прошлом).

Но все же, если принять во внимание некоторые данные, указанные значения, видимо, явление вторичное.

Во-первых, у родственных народов: волжских татар, башкир, чувашей существовал праздник *нардуган*, отмечавшийся в дни зимнего солнцестояния. «Жизненный смысл нардугана везде сводился к веселому времяпровождению молодежи в самое темное время года, при этом никакая религиозная этика не соблюдалась».

Во-вторых, по мнению В. Г. Егорова, слово *нардуган* (*нартуган*) состоит из монгольского *нар* «солнце» и общетюркского *туган* «рождение, рожденный». Смысл слова, таким образом, «рождение солнца» [18, с. 61].

Полностью соглашаясь с этим мнением, все же думаем, что слово *нар* — не только монгольское и что в отдаленную эпоху так же именовали солнце и тюркоязычные народы. Это вполне вероятно, если учесть, что и монголы и тюрки входят в одну, алтайскую, семью языков. Следы такого именования солнца в тюркских языках сохранились, например, в турецком *нар* «огонь», в казахском *нарт* «красный».

Возможно также, что само слово *нар* не что иное, как об-

щетиюрское *янар* «горящий», с выпадением начального гласного.

Не исключено, что современное название солнца в тюркских языках (*кюн, гюн, кёй* «пылающее») появилось в результате того, что древнее именование солнца — *нар* — подпало под табу, а потому и сохранилось только в виде реликтов. Карачаево-балкарское *нарат* «сосна» вероятно, состоит из того же корня *нар (янар)* и от «растение» = «горючее растение».

И у тюрков Поволжья, и у балкарцев и карачаевцев эти праздники приурочены к особым датам: дню зимнего солнцестояния и дню весеннего равноденствия, что не может быть случайностью.

Поэтому правильнее будет, на наш взгляд, переводить карачаево-балкарское *нарт кёпхан кече* не как «ночь вставания нартов», а как «ночь вставания солнца» (*нар кёпхан кече*). Может быть, именно поэтому слово *нарт* в этом выражении употреблено в форме ед. числа, из-за чего и получается перевод «ночь вставания народа нартов», а не просто «нартов». Если бы это слово имело в этом выражении значение «предки», оно звучало бы как *нартла кёпхан кече*.

Таким образом, мы пришли к выводу, что и праздник тюрков Поволжья (татар, башкир, чувашей), и карачаево-балкарское поверье и обряд восходят к одному и тому же древнему празднику воскресения солнца, разойдясь в датах его празднования.

Косвенным свидетельством того, что это был праздник «рождения солнца», является обряд гадания на кольцах у волжских татар, проводившийся в дни *нардугана*: несколько девушек опускали в кувшин с водой свои перстни и пели: «Пусть мой нардуган будет *нар* (т. е. солнечным.— М. Д.), внутри его пусть будет светло». Касимовские татары, кроме того; праздновали нардуган и в дни летнего солнцестояния [18, с. 62—63].

Очевидно, что кольца девушек символизировали солнце. То, что их опускали в воду, имеет объяснение в карачаево-балкарском представлении о том, что солнце после заката опускается в море, окружающее всю землю, охлаждается и восходит снова [11, с. 147.]

Видимо, впоследствии, когда значение слова *нар* было утрачено, а поминально-похоронный обряд сохранился, название ночи весеннего равноденствия стало связываться в сознании балкарцев и карачаевцев с богатырями-нартами, предками.

В начале века этнограф Г. Ф. Чурсин записал со слов сказителя-дигорца: «Когда-то у солнца были дети, богатыри Нарты». Комментируя это сообщение, В. И. Абаев высказал мнение, что «слово НАРТЫ образовано от монгольского НАРА — солнце с добавлением осетинского аффикса мн. числа *-та*» [7, с. 75].

Но, как читатель мог убедиться, нет никакой необходимости прибегать к материалам монгольского языка, думая, что термин *нарты* появился только после нашествия монголов в середине XIII века. Он существовал задолго до них. И детьми солнца (Дебета Златоликого) нарты являются только в карачаево-балкарской версии Нартиады. Сам термин образован от общетюркского *янар* («пылающее, горящее, огонь», т. е. «солнце») с прибавлением аффикса *-ты (-лы)* = «солнечный, солнцевик». В форме мн. числа термин звучал бы как *ЯНАРТЫЛА, НАРТЫЛА*. С выпадением слабого безударного *Ы* термин приобрел современное звучание *НАРТЛА*, ед. число — *НАРТ*.

Против монгольского происхождения термина говорит и другой факт. Имя одного из главных героев осетинского эпоса — *БАТРАЗ* — В. И. Абаев считает монгольским вариантом имени асского предводителя (XIII—XIV вв.), которого грузинская хроника называет Ос-Бакатаром, что, по мнению В. И. Абаева, означает «богатырь осский (осетинский)»; во времена монголов он воевал с Грузией и взял крепость Гори [7, с. 84].

Отметим сразу несколько несообразностей. По законам и монгольского, и осетинского языков определение стоит впереди определяемого. Зачем было монголам переворачивать слово, нарушая законы своего языка? Зачем нужно было осетинам заимствовать в свой эпос имя своего же предводителя через монголов — и опять-таки в форме, не свойственной своему языку? К тому же имя это в форме *ПАТЕРАС* встречается еще в эпиграфических памятниках, относящихся ко временам до нашей эры.

Разве монголы пришли в Причерноморье еще до нашей эры? К тому же осетины называют асами не себя, а балкарцев [5, с. 157], как и в обращении друг к другу аланами именуют себя не осетины, а балкарцы и карачаевцы, причем независимо от возраста, пола и количества людей, к которым обращаются. К тому же объяснение имени *Батыраз* с тюркского (карачаево-балкарского) отменяет всякую необходимость прибегать к этимолого-историческим ухищрениям: *Батыраз* означает «смелый ас».

Но вернемся к нашей теме.

Один из информаторов, утверждая, что речь в этом поверье идет не о нартах, а о мертвых вообще, говорил, что его отец якобы сам наблюдал воскресших мертвецов и рассказывал об этом так.

Ночь, по его словам, была очень ясная, лунная. Он ехал на коне по берегу Баксана, вдоль стены, которая огораживала сенокосный участок, когда вдруг заметил отчетливые силуэты всадников, вереницей как бы плывших в воздухе в сторону гор. На каждом коне сидели два человека — мужчина и женщина. Пара, ехавшая последней, замешкалась. Когда он взгляделся, то заметил, что мужчина слез с коня, чтобы посадить

женщину в седло. Никаких могил в этом месте не было, и с какой стороны появились всадники, отец информатора не знал [145].

Можно думать, что жизнь мертвых мыслилась как продолжение их земной жизни, как ее подобие: воскреснув (точнее сказать, появившись в этом мире еще раз, на одну ночь), мертвые едут на конях вдвоем, муж с женой. Возможно, здесь отразился и обычай предков балкарцев и карачаевцев хоронить покойников с конем.

Некоторые информаторы говорят, что мертвые встают из могил в самую ясную летнюю ночь года (существует выражение «Какая ясная ночь — как ночь вставания нартов»). Человеку, которому случится в это время быть возле кладбища, якобы слышатся голоса птиц, мяуканье кошек, вой собак. Полагали также, что покойники собираются возле дома, в котором скоро кто-то умрет [147].

Невинно убитых балкарцы и карачаевцы считали святыми, как и их могилы. Рассказывают, что некий Ашамиш был убит кулом (крепостным) князей Мисаковых за отказ выдать за него сестру. Умершего насильственной смертью (как и пораженного молнией) хоронили на месте убийства, и Ашамиш был похоронен возле поселка Туура-хабла.

Хаджи Асланмырза Абаев, совершая утром намаз, увидел, что могила Ашамиша якобы излучала голубое сияние. После этого она стала святыней, рядом похоронили еще троих погибших. Около этих могил молились и оставляли жертвоприношения [156].

Не чужда была балкарцам и карачаевцам идея посмертного воздаяния за совершенные в жизни недобрые дела. Как считалось, подлые люди, убийцы и насильники по ночам выходят из могил в образе черных свиней и мечутся по кладбищу, не находя себе успокоения [138, 143]. По другому поверью, такие люди по ночам пасут на кладбище черных свиней. В нартском эпосе Шырдан (Гиляхсыртан), проклиная нарта Нёгера, убившего его сына, говорит:

*Ай, гудучу Нёгер, ит Нёгер,
Обалада къара тонгуз кют, Нёгер!* [73, с. 227].

Ай, вор Нёгер, собака Нёгер,
Чтобы тебе на кладбище черных свиней пасти, Нёгер!

Из поверий, связанных с мертвыми, укажем еще на одно, приведенное И. М. Шамановым. «Многодетные матери,— пишет он,— брали нитку из савана или же вырезали маленький кусочек ткани из одежды покойника, прожившего долгую и благополучную жизнь, и, зашив его в сфьян, пришивали в качестве амулета к одежде ребенка» [132, с. 84]. Долголетие рас-

смаatrивалось, таким образом, как некое качество, которое может отделяться от человека и передаваться другому через одежду, впитавшую его.

Не представляется возможным сказать, насколько широко бытовал у балкарцев и карачаевцев культ вождей. Отметим только, что в прошлом особым почитанием пользовался склеп карачаевского князя Камгута Крымшаухалова, прославленного воина. Склеп находился на правом берегу Баксана, напротив развалин аула Эль-журт. Народ верил, что «Камгут, находясь в гробу, оставался живым. В случае опасности для местного населения, он внезапно появлялся на коне, отражал врага и снова возвращался в склеп. Причем каждый, кто проходил мимо его гробницы, обязан был оставить что-нибудь возле нее» [28, с. 74—75].

Х. Х. Биджиев считает, что возникновение многочисленных склепов на территории Карачая и Балкарии не в последнюю очередь объясняется стремлением феодальной верхушки придать своей власти больший авторитет, и отмечает, что культ вождей широко бытовал у тюркских народов средневековья, в частности, среди населения Хазарского каганата и в Дунайской Болгарии [28, с. 83].

Легенду о князе Камгуте приводит и З. М. Улаков. Камгут, как говорится в ней, умер от оспы. Его похоронили вместе с конем и оружием. В случае нападения врагов стоило кому-нибудь, подойдя к его склепу, крикнуть:

*Тур, Къамгъут-бий, турур заманынг болгъанды,
Бахсан тары жау аскерден толгъанды!*

Вставай, князь Камгут, пришло время тебе встать,
Ущелье Баксана заполонило вражеское войско! —

как князь вылетал на своем коне из склепа, громил врагов и снова возвращался в гробницу.

Но однажды некто нарочно вызвал Камгута, подняв ложную тревогу. С тех пор воин на зов являться перестал [31, с. 66].

Сохранились разрозненные сведения о том, как хоронили людей в древности и в относительно недавнее время. В эпической песне о князе Ачее, престарелом предводителе нартов, погибшем в бою от вражеской стрелы, говорится:

*Эй, бий Ачейни таш мишертеге салалла, дейди, ой,
Эл-элlege да къара къуугъунла баралла [156].*

Эй, князя Ачея в обложенную камнем могилу кладут,
говорят, ой,
К селам горевестники мчатся.

Само слово *мишерте* означает «деревянный сруб» — от слова *мише* «дерево» [39, с. 25]. Видимо, в какое-то время могилы стали обкладывать не деревом, а камнем, но термин *мишерте* продолжал бытовать и дальше в значении «могила, обложенная каким-либо материалом».

Один из информаторов говорил, что еще на его памяти покойников хоронили, завернув в камышовые или тростниковые циновки (*жеген*), приведя при этом песню, повествующую об эпидемии холеры, от которой погибло много народу в Безенги. В ней говорится:

*Ариу къызыланы, чачлары тѣгюлюп,
Келтирип узунлата эдиле жегеннге* [151].

Красивых девушек с распущенными волосами
Приносили и клали на циновки.

К глубокой древности относится обряд, описанный также в эпосе: «Нарт, погибший в битве с врагами, становился одним из приближенных Тейри. О его могиле нарты заботились, не забывали. При каждом жертвоприношении на могильный холм приносили и клали его долю мяса. До пятого года возле могилы ежегодно в месяце хычауман приносили в жертву и съедали белого жеребца. Потом, став в круг, плясали вокруг нее. В знак того, что и они будут смелыми, не отступят перед врагом, клялись богами Неба, Земли, Воды и Огня» [252].

В этом же сказании говорится, что по волс *Жер-тейрисси* (бога Земли) в могиле такого батыра летом было прохладно, зимой тепло и светло.

Отметим еще несколько обрядов, связанных с погребением. Перед похоронами балкарцы и карачаевцы в языческие времена приносили в жертву скот, варили бузу и «сыра» (черное пиво). Пришедшие на похороны совершали поминальную трапезу. Затем отваренную голову жертвенного животного выставляли в качестве мишени, и мужчины стреляли по ней. Того, чья пуля (а ранее стрела) попадала в лоб головы жертвы, одаряли одеждой покойного. Смысл состязания заключался в том, что, по народному убеждению, болезнь, от которой умер этот человек, пораженная пулей, более не вернется в это село, а также что грехи покойника этой самой пулей будут рассеяны.

Очевидно, считали, что со смертью человека его болезнь и его грехи переходят в жертвенное животное.

В поминальную трапезу обязательно входило то блюдо, которое в последний раз отведал покойник.

Лучшей одеждой покойниц одаривали самых искусных плакальщиц (обычно шелковой), отдавали им также пояса и серебряные пуговицы.

С особым почетом, как уже отмечалось выше, хоронили

пораженных молнией, а равно и сорвавшихся со скал или утопленников. На их поминках также приносили в жертву скот, их хоронили торжественно, под пение и музыку, потом плясали вокруг огня. Считалось, что они — люди, угодные богу, который призвал их раньше времени. Предметы, которыми они пользовались при жизни, клали в могилу.

Выражать скорбь по поводу гибели таких людей считалось великим грехом [76, с. 209—210].

Огонь на похоронах пораженных молнией разводили на самой могиле [76, с. 197].

Несколько забегаая вперед, хотим отметить одну черту мифологических воззрений балкарцев и карачаевцев — полное отсутствие представления о божестве-повелителе мира мертвых. Бог Земли Даулет таковым не является и заботится о могилах героев лишь постольку, поскольку они похоронены в земле (это единственное упоминание о такой роли его). В сказании о том, как нагты исчезли с земли, говорится, что часть их ушла в нижний мир, часть — в верхний, чтобы очистить и их от злых чудовищ, после того как они исполнили этот долг, возложенный на них Тейри, в среднем земном мире [76, с. 157].

Иным словами, по эпосу все три мира сходны, а смерть — только уход в один из них, т. е. нижний мир точно таков, как и верхний, и пребывание в нем не рассматривается как наказание за какие-либо грехи.

33. ПРОСТРАНСТВО

Восстановить древнейшие представления балкарцев и карачаевцев о строении мира — задача непростая, если использовать только мифологические тексты, хотя, как мы видели, они и содержат много ценных данных. Но эта задача сильно облегчается при рассмотрении двух самых распространенных гадательных обрядов — по лопаточной кости овцы (скапулимантия) и по камешкам.

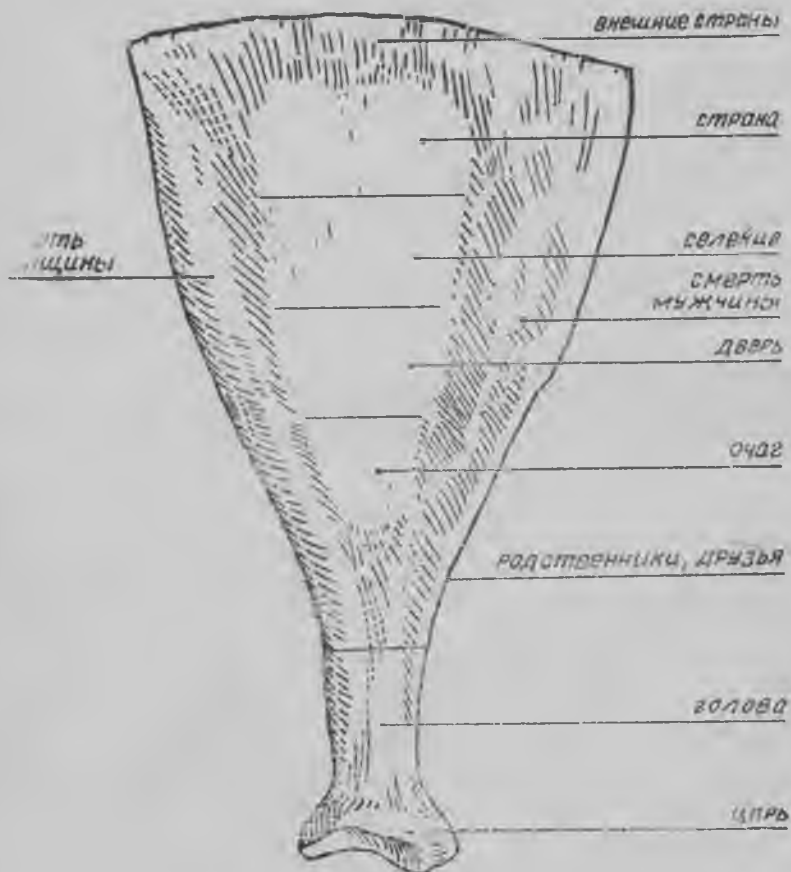
В самом начале XIX в. Г.-Ю. Клапрот писал о балкарцах: «Я ничего не мог узнать об их обычае предсказывать успех предприятия и вообще будущее, кроме того, что они, как и многие другие татарские (т. е. тюркские — М. Д.) народности, бросают лопатки овец в огонь и предсказывают потом будущее по получающемуся рисунку» [9, с. 245].

Предсказывать можно было и по необожженной лопатке любой овцы, но предпочтительнее считалась лопатка трехгодовалого барана. Гадать следовало до трапезы, кость от мяса очищали только руками, без применения ножа. Обряд называется *жаууруннга къарау* (глядеть на лопатку) и мог применяться в любое время, гадалцами (*жауурунчу*) могли быть только мужчины. Умение это известно по сей день многим балкарцам и карачаевцам. В огонь лопатку не бросают, как это

утверждал Клапрот, а только слегка нагревают ее над огнем, чтобы линии проступили отчетливее. После гадания середину лопатки просверливают кончиком ножа или выламывают, мясо съедает сам гадатель.

Самое важное для нас это то, что, судя по описанию, балкарцы и карачаевцы рассматривали баранью лопатку как некую карту мира, каждый сектор которой символизировал определенную его часть. По отметинам на поверхности кости судили о будущем.

Весь центральный, светлый треугольник лопатки делился на четыре сектора: самый низ, угол, назывался *тыпыр* — «очаг» и подразумевал семью гадающего или желающего получить прорицание, и их самих; выше располагалась часть, которую называли *арбаз* — «двор», имея в виду соседей; далее *эль* — «село» и *кзырал* — «страна». По периметру располагались: ниже очага, на узкой части кости, — *жууукъ-тенг* — «родствен-



ники и друзья», по обе стороны центральной части — левая полоса называлась *эр киши ёлюк* — «покойник», правая — *тиширыу ёлюк* — «покойница». Верхняя поперечная полоса называлась *тыш кыралла* — «внешние страны, иностранные государства», символизируя и врагов. Ямка у основания лопатки символизировала судьбу главы государства, царя. Имели значение и грани кости: если они были неровные, с каким-то повреждением, значит, на стадо вскоре нападут хищники и причинят большой урон. Часть лопатки под сектором «очаг» называлась *баи* — «голова» — подразумевался сам гадатель.

При гадании лопатку держали, повернув на свет, в положении на ребре.

Прорицание выносится по наличию трещин, полосок и пятен на поверхности кости. Отсутствие их, если кость белая, с гладкими гранями, — это признак мира и благоденствия, а кроме того, и хорошей, ясной погоды. Если же кость не имеет трещин и пятен, но темного цвета — это предвещает наступление ненастных дней.

Имеет значение и цвет трещин: красные полоски — предвестие пожара (масштаб и место — в зависимости от сектора).

Черные трещины и пятнышки (также, смотря в какой части лопатки они обнаруживались, как и масштаб бедствия) означали смерть и болезнь. Полосы в секторе «внешние страны» предвещали, как считалось, войну [145, 147, 148].

Взглянув на рисунок, можно убедиться, что гадатель использует трехчленную модель мира (поскольку на нее глядят, поставив кость на ребро). Верхняя часть определяет судьбу мужчины, срок его жизни (небо), нижняя — женщины (земля), между ними средний мир. Но данная модель позволяет рассматривать ее как изображение мира по горизонтали, в плоскости. Земля, имеющая форму лопатки, разделена на девять частей, в центре — очаг. Внешняя, десятая часть также играет роль: она, видимо, рассматривалась как мир хаоса, беспорядка, враждебный людям, — если края лопатки имели повреждения, на стадо нападут хищники. Окружающее пространство неразлично к внутреннему, упорядоченному, оно неведомо и враждебно ему, угрожая вмешательством, неожиданностью.

Как мы сможем убедиться, такое деление земли на 8 частей — девятая часть образует центр — не является случайным. Это представление отражено и в другом мантическом обряде и иллюстрирует идеи древнейшего мифа о сотворении мира.

Но прежде нужно ответить на вопрос: почему в качестве модели мироздания была выбрана именно лопатка животного? Неужели только потому, что она плоская, т. е. только из-за ее формы?

На наш взгляд, выбор лопатки не случаен, а имеет объяснение в древнем мифе о творении земли. К сожалению, он не до-

шел до нас в чистом виде, но можно попытаться реконструировать его из интереснейшей сказки-загадки, известной в фольклоре под названием «Кто больше?». Вкратце содержание записи ее (1883 г.), сделанной М. Алейниковым, таково (один из вариантов, опубликованных еще до революции).

...Некогда бродил на Кавказе громадный бык: он мог выпить целую реку. Когда он подходил к водою, голова была у реки, а задняя часть — на горе. Огромный орел унес этого быка на вершину высокой горы и склевал его там, осталась только одна лопатка. Держа ее в лапах, он слетел в долину и сел на рог громадного козла, под бородой которого укрылось от дождя целое стадо вместе с пастухом. Когда пастух выглянул из-под бороды козла, чтобы узнать, кончается ли дождь, орел, испугавшись, взлетел и уронил бычью лопатку, которая попала пастуху в глаз. Тот завопил от боли, и сбежавшиеся люди с помощью ломов и лопат вывернули из глаза эту «соринку». Через несколько лет лопатка покрылась землей, и на ней поселился целый аул, не подозревая об этом. Один конец лопатки не был закрыт землей, и лиса-великанша, заметив ее, стала грызть конец кости, «отчего лопатка со всеми на ней постройками пришла в движение». Всполошившиеся жители, выскочив из домов, увидели лису и, похватав оружие, убили ее. На другой день они захотели снять шкуру и разделить между собой, но не смогли перевернуть ее с боку на бок. Проходившая мимо женщина-великанша, попросив в уплату половину шкуры, легко перевернула лису. Одной половины ее хватило на шапки всем жителям села, а из другой не вышло и одной шапки для сына великанши. «Спрашивается: кто же тут больше всех в этом рассказе?» [46, с. 98—99].

Этот рассказ, в основе которого мы склонны видеть древний миф о сотворении мира, подвергся трансформации и превратился в сказку-загадку. М. Алейников записал ее как самостоятельное произведение, но она же бытует и как часть нартского сказания, в котором нарты попадают в плен к злым великанам-эмегенам. Хитроумный Сосурук рассказывает эту загадку им. Эмегены затевают спор между собой, пытаясь ответить на вопрос, кто из персонажей сказки больше, и в драке убивают друг друга [73, с. 106—108].

Обратим внимание на число животных-гигантов, их четыре: орел, лиса, бык, козел. Два из них дикие, и два — домашние. Если мы вспомним расположение секторов на лопатке, то они как раз будут соответствовать 4 частям мира, как он представлялся предкам балкарцев и карачаевцев. Орел — верхний мир, козел — средний, и бык — нижний. Лиса же, очевидно, олицетворяла окружающий упорядоченный мир-хаос (дергает лопатку, вызывает землетрясения), вспомним, что поврежденные края лопатки означают нападение хищников. Бык пасется на горе, козел — в долине под горой. Два великана — пастух и женщина,

перевернувшая убитую лису на другой бок — вероятно, первая пара людей, предки человечества: во всех мифах о первотворении первые животные и люди изображаются гигантами.

Этих людей-гигантов трое: пастух; мальчик, которому на шапку не хватило половины шкуры убитой лисы; и женщина. В самой ранней публикации текста (принадлежит П. Острякову, 1879 г.), лопатку из глаза пастуха вылизывает его мать; в записи М. Алейникова (1883 г.) людей-великанов также трое; то же число упоминает Е. Баранов (1903 г.); в тексте, записанном В. Прёле,— двое: пастух и мальчик, сам убивший лису [46, с. 54, 98, 188, 322].

Три великана и в публикациях современных: пастух, юноша и его мать [73, с. 109]. Интересно, что в одной из них орел съедает быка, когда тот состарился (Балдыражюз, «прошлогодний бык», так же, как уже отмечалось, сетует на старость). Упоминается и о том, что, прежде чем на лопатке поселились люди, прошло много времени [51, с. 20].

По всему этому можно предполагать, что речь в мифе шла о матери и двух ее сыновьях, т. е. скорее всего об Ауале и Астале, братьях-родоначальниках человечества (т. е. племени, с которым оно отождествлялось).

Не случайно и упоминание в текстах реки Эдиль (Волга). Вероятно, она рассматривалась как часть мировой реки (океана). В одной из записей говорится, что бык стоял задними ногами в море, а передними на берегу. Вообще, следует сказать, что из всех рек в мифологических и эпических текстах наиболее часто упоминаются Волга и Кубань.

Обстановка, в которой происходит действие сказки, также говорит о том, что перед нами космогонический миф: река (мировая река, мировой океан), из вод которой выступает гора, образующая центр мира.

Причина, по которой Сосурук задает эмегенам именно эту загадку, также имеет свое объяснение.

Еще А. Н. Афанасьев отмечал, что «близкое отношение загадки к мифу придало ей значение таинственного ведения, священной мудрости, доступной преимущественно существам божественным. У греков задает загадки чудовищный сфинкс, в скандинавской Эдде боги и великаны состязаются в мудрости, задавая друг другу загадки мифического содержания, и побежденный должен заплатить своею головой»; в древнескандинавском мифе бог Один задавал вопросы великану Вафтрудниру: откуда создались земля и небо, что будет при кончине мира и т. п. В русской духовной песне «Стих о Голубиной книге» такими вопросами обмениваются царь Давид и великан Волот Волотович [16, с. 234, 253]. «Великаны считались древнее богов и потому были искушены в древнем знании и мудрости», — отмечает А. Л. Налепин в примечаниях к работе А. Н. Афанасьева [16, с. 356].

Заметим, что и по карачаево-балкарской мифологии великаны-эмегены старше нартов. Вполне возможно, что в древнейшем варианте загадку задавали нартам эмегены, а отвечали на нее нарты; или что нарты приходили набраться мудрости у эмегенов. Но эпос отражает более позднюю стадию развития общества, когда человек уже чувствует свое превосходство над древними олицетворениями стихий природы, и Сосурук, рассказывающий великанам древний миф о сотворении мира, как раз и показывает невежество и глупость гигантов, не разгадавших смысл его рассказа.

В начале мира, как следует из этого мифа, таким образом, стоит космический акт — жертвоприношение быка. Забегая вперед, скажем, что именно это и составляет сюжет основного мифа балкарцев и карачаевцев.

Реконструкция содержания этой загадки выглядела бы, на наш взгляд, следующим образом.

...Вначале ничего не было, кроме воды (мировой реки), из которой выступала гора. Из этой космической реки появились первые животные — орел, бык, козел и лиса. Орел унес и съел быка, лопатка его упала в глаз великана-пастуха (возможно, говорилось, что он со своей женой появился из раковины); отброшенная, она упала в море, на ней, засыпанной землей, стали жить потомки двух великанов, люди. Они убивают лису, половины шкуры которой достаточно, чтобы сшить шапки для всех жителей, и т. д. Следовательно, еще раз подтверждается, что тем первоэлементом, из которого появилось все многообразие окружающего мира, предки балкарцев и карачаевцев, подобно многим народам, считали воду.

Чрезвычайно интересно в связи со сказанным, что, как сообщил археолог И. М. Мизиев, у перевала Шарыфцык чабанам-балкарцами был найден клад бронзовых предметов и среди них бронзовая модель лопатки. находка датируется (предварительно) XII веком до н. э. Вершина лопатки, т. е. суставная ямка, в указанной выше модели именуемая «царь», окаймлена орнаментом в виде венца. Судя по колечку на шейке лопатки, она была предназначена для ношения в подвешенном виде. По мнению И. М. Мизиева, клад представляет собой набор предметов религиозно-культового характера, может быть, инструментов шамана.

Также детально разработан и самый распространенный в Балкарии и Карачае вид мантики — гадание на камешках (*таш салыу* — букв.: сев камешков).

Генрих-Юлиус Клапрот отмечал, что карачаевцы «верят в различные предназначения, особенно перед тем, как сесть на лошадь, чтобы отправиться в путешествие или на охоту, они, например, кладут сорок один мелкий предмет, как-то: мелкие камешки, горох, бобы или зерна ячменя по определенным

направлениям в несколько кучек, и по их числу и положению между собой предсказывают благополучный или неблагоприятный исход какого-либо дела» [9, с. 252].

Пользуются сейчас и зернами кукурузы, но наиболее достоверным является, как утверждают многие гадальщицы, гадание на овечьих катышках.

Применялся и применяется данный способ только женщинами. Гадают ночью; днем, по мнению информаторов, «камешки обманывают». В основе такого взгляда лежит некогда осознавшееся, а ныне почти забытое убеждение, что день есть нечто определенное, время, когда события уже приняли какое-то направление, ночь же содержит только семена их, и разложенные камешки предвещают то, что лишь в зародыше существует в хаосе ночи.

Способ гадания этот универсальный, гадают на камешках по разным поводам: на пропажу, чтобы узнать время свадьбы или замужества, на дорогу, на любое задуманное дело. Число камешков — 41.

Гадают так: высыпают камешки из мешочка, в котором хранит их гадальщица, перемешивают и со словами: *Йа-Аллах, сен тюз таш салдыр* — «О Аллах, помоги правильному гаданию», одним движением ладони слева направо делят их на три кучки. Затем, начиная с правой, крайней, подсчитывают число камешков в каждой кучке (счет идет четверками), и все четверки камешков убирают в сторону, а остаток — один, два, три или четыре последних камешка — кладут вверх от кучки. То же самое повторяется и далее, с другими группками. Все оставшиеся четверицы камешков снова смешивают, отводят четверицы и раскладывают по второму горизонтальному ряду остатки; затем их снова мешают и раскладывают по третьей горизонтали. Всего, таким образом, получается девять гнезд. Каждое гнездо имеет свое название: первое, в правом верхнем углу, — *жазыу* «рок, судьба», второе — *насып* «счастье, удача», третье — *игилик-аманлык* «добро и зло», четвертое — *баш* (букв.: «голова», т. е. «человек, желающий получить прорицание», или «человек, о котором хотят иметь прорицание»), пятое — *тыпыр* «очаг», т. е. «семья», шестое — *кэол* (букв.: «рука», «имущество, добро»), седьмое — *шуёхла-жаула* «друзья и враги», восьмое — *эшик аллы* «двор», т. е. «соседи», и девятое — *белги* «весть».

Вся схема выглядит так:

3 добро и зло	2 удача	1 судьба
6 имущество	5 очаг	4 человек
9 весть	8 соседи	7 друзья и враги
	последний остаток	

Само прорицание выносится в зависимости от того, сколько камешков попало в каждое гнездо, и соотношения их числа во всех них. Допустим, разделив в первый раз камешки на три кучки, в первой из них, правой, мы имеем 15, во второй — 11, и в третьей 15 камешков. Отделив от первой число их, кратное 4 (12 камешков), три оставшихся кладем в первое гнездо; остаток от 11 (11—8) — тоже три, кладем их во второе гнездо, в третьем гнезде (15—12) — снова три. Итак, во всех трех гнездах верхней горизонтали оказалось по три камешка. В этом случае гадание прекращали, считая, что задуманному (загаданному) делу покровительствует сам пророк. (Выпадение четного числа камешков — 2 и 4 — считалось несчастливым, нечетного — 1 и 3 — счастливым).

Разумеется, такое выпадение случалось редко и называлось *файгзамбар таш* «пророческое гадание». Если в той же верхней горизонтали во всех гнездах выпадало по одному камешку, гадание также прекращали, такое выпадение называлось *насып таш* «счастливое гадание».

Во всех остальных случаях гадание повторяли трижды, и последний результат считали правильным.

Чтобы окончательно убедиться, правилен ли был результат, учитывался остаток камешков после третьего гадания. Но теперь уже отделяли по три камешка от него. Если после этого в конце оставалось три камешка (конечно, если общее число их было кратно трем), считалось, что задуманное сбудется, если один — есть какое-то препятствие или что исход неясен, если оставалось два — задуманное не сбудется.

Понятно, что огромное число возможных вариантов использовалось для детального закрепления значений за самыми разнообразными событиями, могущими произойти. Например, если в верхней горизонтали выпадало 5 камешков, кроме значения, которое им придавалось в зависимости от того, сколько камешков было в каждом гнезде, немаловажно было и общее число — в данном случае оно предвещало дальнюю дорогу.

Как мы уже сказали, нечетные числа 1 и 3 считались счастливыми. Однако, если в верхней горизонтали выпадало сочетание 4—1—4, это предвещало, что скоро в селе будет покойник; это же сочетание в нижнем ряду — смерть женщины, в средней горизонтали — смерть ребенка.

Гадали и по диагоналям: линия, проведенная через центр («очаг») от гнезда «добро и зло» к гнезду «друзья и враги» называлась *эр кишини жолу* «путь мужчины»; линия через центр от гнезда «судьба» к гнезду «весть» — *тиширыуну жолу* «путь женщины». Гадали по этим линиям для того, чтобы узнать, поженятся или нет подразумеваемые юноша и девушка. Выпадение в каком либо гнезде четного числа камешков рассматривалось как признак возникновения помех и препятствий, если же во всех гнездах выпадали нечетные числа, это был знак, что все

обстоит благополучно и вскоре быть свадьбе. Вероятно, число 1 рассматривалось как обозначение человека, его цельности; оно окружено двумя числами 4 — символом завершенности — четыре времени года, четыре периода суток, четыре угла света и т. д. [85, т. 2, с. 631].

В сложении этой мантической системы можно видеть попытку соединить, учесть основные слагаемые, влияющие на жизнь человека и присутствующие в ней, играющие в ней, по мнению творцов системы, важнейшие роли: «...в архаичных культурах число и счет были сакрализованными средствами ориентации и «космизации» вселенной» [85, т. 2, с. 631]. Эту попытку «космизации» мы и наблюдаем здесь: каждое событие имеет свое числовое обозначение; числа выражают в строгой последовательности возможность или невозможность будущего события или состояния; верхний ряд гнезд символизирует понятия отвлеченные, высшие силы: судьбу, удачу, добро и зло, но и мужчину, и, вероятно, небо; нижняя — конкретные понятия и силы: друзья и враги, соседи, весть — но и женщину, и, вероятно, землю. Обратим внимание, что вся средняя линия обозначает самого человека, его семью и его имущество. Перед нами схема трех миров, присутствующая в мифологии многих народов: верхнего (мир богов, высший мир), среднего (мир человека), и нижнего; разумеется, эта модель трансформирована в соответствии с целями мантики, но древнейшая основа, как мы видели, ощущается.

Относительно числа камешков (41) никто из информаторов не смог сообщить ничего достоверного. Причина выбора этой цифры остается, таким образом, неясной. Можно допустить, однако, что это приблизительно 1/9 часть числа дней в году, содержащая в себе зародыши, семена предстоящих событий (ведь и гнезд — девять). Этот мантический обряд, представляет, следовательно, имитацию сева, а камешки символизируют зерна, семена. И тройка считается самым счастливым числом не случайно, а как знак преодоленного равновесия и симметрии — движение, рождение из противостояния двух — третьего, и изменение существующего положения. Исходя из этого, можно раскрыть значение и других цифр.

1 — единство, целостность, определенность, первоначальность.

2 — симметрия, равновесие, неопределенность, бесплодность.

3 — движение, рождение, изменение к лучшему, плод.

4 — завершение, круг.

Если наше толкование верно, зарождение этого обряда относится ко времени появления земледелия и на первых порах имело целью угадать, каков будет урожай; а настоящий вид этот обряд принял уже в течение долгой эволюции.

Отметим некоторые соответствия в двух моделях, представленных в этих обрядах: и там, и там все пространство делится

на девять частей; пространство, находящееся вне упорядоченного мира, в обеих моделях подразумевает мир неупорядоченный, хаотический, чреватый вмешательством враждебных сил в дела среднего мира, но одновременно это и хранилище семян будущих событий, мир неведомого, т. е., по существу, тот же мировой изначальный океан, из которого все появилось (остаток камешков, определяющий верность или неверность гадания). Именно из него, а не из самих трех миров, в которых царит равновесие и порядок, появляется то, что вызывает нарушение этого равновесия, начинается борьба, движение, изменение.

Число девять, казалось бы, служит обозначением такого, приведенного в порядок, подчиняющегося законам, мира. По существу же частей восемь — девятая служит только для обозначения центра; поэтому 9-я часть — это именно обозначение внешнего пространства — хаоса, и это не случайно — область, из которой в миры порядка врывается неожиданное, должна была обозначаться нечетным числом — ведь четные числа симметричны. Поэтому же число камешков (41) — девятая, а не десятая, как казалось бы, должно быть, часть дней года; по этой же причине, видимо, в сказках и сказаниях порождения и представители мира хаоса, драконы и эмегены, точнее, самые страшные из них, изображаются девятиголовыми.

По камешкам гадают женщины, по лопатке — мужчины. Первый обряд земледельческий, второй — скотоводческий. Но если кучка камешков, изображающая хаос, после того, как они расставлены по гнездам, снова смешиваются, т. е. возвращаются в изначальное состояние, а потом процесс творения космоса из хаоса повторяется, поскольку земледелие — циклический, ежегодно повторяющийся в природе процесс, то гадание по лопатке одноактно, схема закреплена, а каждая лопатка годится только для одного гадания — скотоводство процесс длительный и устойчивый, требуется время, чтобы будущее «обрисовалось» на другой лопатке.

Следует привести и некоторые данные, свидетельствующие о том, что оба обряда гадания встречаются у тюркских народов, живущих весьма далеко друг от друга, что говорит об общем истоке этих обрядов. Эдуард Тэйлор, ссылаясь на рассказ Палласа, говорит, что гадание по лопаточной кости, которое он связывает с китайским гаданием по щиту черепахи, особенно в ходу в Монголии, откуда и распространилось в древние времена по другим странам [114, с. 73].

У казахов, как писал Чокан Валиханов, гадатели по лопатке назывались *джаурунчи*. Как полагали гадатели. «лопатка всегда показывает полную судьбу семи народов: смерть царей этих народов, смерть людей и судьбы путешественников». Другим, таким же распространенным обрядом было у казахов гадание на шариках, число которых также 41 [54, с. 231].

Сделаем и другие выводы: вся верхняя горизонталь обозначена абстрактными терминами, «бесплотными»: рок, судьба, удача, добро и зло. Это и понятно, поскольку все эти понятия высшие, относятся к верхнему миру, небу. Вторая линия относится к среднему миру, миру людей: человек — очаг — имущество. Третья линия — нижний мир, во всяком случае, на стадии зарождения он должен был обозначать его (враги, женщина и ее судьба). Но поскольку и эта схема, как и модель, представленная на лопатке животного, одновременно изображает мир и в его горизонтальном измерении, то в число обитателей этого мира попадают и соседи, и друзья.

Как уже отмечалось, в карачаево-балкарской мифологии полностью отсутствуют упоминания о владыке преисподней, страны мертвых. Божество, которое в нартских сказаниях называется весьма неопределенно «тейри земли», заботящееся о могилах нартов, погибших в бою, заботится о них в силу того, что они под его покровительством. Но точно так же нартам помогают и другие боги. Притом этот «тейри земли» — существо весьма доброе, помогающее нартам и советами, говорится, «что он живет во чреве земли» (а не в нижнем мире). Нарты, отправляясь в поход против насильников-эмегенов, угнавших в плен нартских женщин и детей, чтобы узнать, жив ли этот тейри, пускают в землю стрелы, и они, сверкая, вылетают с другой стороны земли; на них нет крови — значит, бог земли жив, и враждебный нартам чужой бог чужого неба не смог ему повредить [76, с. 102].

Нарт Сосурук, сброшенный в пропасть, а оттуда — при неудачной попытке схватиться за рог белого барана — в самый нижний мир, находит там точно таких же людей, как и в среднем мире, там есть свои реки и горы, свое солнце. Точно таков же верхний мир — Дебет кует железо для небесных людей, нарты взлетают в верхний мир, чтобы истребить всю нечисть и там.

Мироздание, таким образом, мыслится в виде острова, плавающего в водах мирового океана (реки) и состоящего из трех ярусов, описываемых как совершенно одинаковые. Особого мира, в который переселяются мертвые, в этой модели не предусмотрено — в эпосе говорится, что в верхний мир улетели нарты, обладавшие крылатыми конями, в нижний опустились нарты, у которых их не было [76, с. 157].

Словосочетание *ёксюзле дуниясы* (мир сирот) и термин *мыртты*, оба в значении «мир мертвых» и «иной мир» относятся к другому представлению [см. далее]. Последний термин заимствован: ср. с осетинскими *мардты баста* «загробный мир», «мертвый, убитый, покойный» [90, с. 287].

Луну иногда именуют *ёксюзле кюню* — букв.: «солнце сирот», т. е. мертвых. Есть еще и «дождь сирот» — когда вместо ожидавшегося ливня падает несколько капель.

Ярусы мира, видимо, представлялись в виде квадратов или

дисков, судя по рисунку лопатки и схеме гадания по лопатке; ср. также бытующие выражения: *жерни тёрт мюйшю* — «четыре угла земли», т. е. «весь мир», *атын тёрт дуниягъа айтдыргъан* — «прославивший свое имя в четырех мирах».

Земля, по представлениям балкарцев и карачаевцев, была ограждена цепью гор, проникнуть за которые человеку не дано. Очевидно, это отголосок мифа о том, как Тейри укрепил землю, вбив горы, как клинья. Может быть, такие же горы окружали в этой мифологической модели и два других мира. На эти горы опиралось небо: ср. поговорку: *Тау тейриге ышанганлай* — «Надеялась гора на небеса» — так говорят о человеке, который ищет опору в другом, не понимая, что тот сам надеется и опирается на него самого. Эти горы назывались *Къап таула*, или *Къаф таула*. От основы *къап* в карачаево-балкарском языке образуются слова: *къаб* «шкура животного, оболочка»; *къабукъ* «шелуха зерна, кожура плода, кора дерева»; *къабыргъала* «ребра», *къабыр* «могила», *къап* «тыква-горлянка», *къаптал* «кафтан», *къабакъ* «ворота» и др. Одним словом, для всех этих терминов общим является то, что они обозначают объем, что-то ограждающее. Поэтому *къап таула* можно перевести как «горы-ограда», «ограждающие горы».

Эти три яруса мира должны были каким-то образом соединяться, быть скрепленными чем-то. Первоначально такой скрепой, видимо, считалась уже упомянутая мировая гора, центр мира, сменявшаяся затем образом мирового древа. Балкарцы и карачаевцы именовали его *Алтын Терек* (Золотое Дерево).

Мировая гора, выступающая из вод окружающего вселенную океана-реки и делящаяся по вертикали на три яруса, — одна из древнейших моделей мира, представления о ней характерны для мифологий многих народов. На вершине этой горы находилось священное озеро [85, т. 1, с. 311—314].

Балкарцы и карачаевцы соотносили эту мифическую гору с Эльбрусом. Именно поэтому они именуют ее *Минги тау* (Вечная гора), старики говорят, что иногда ее называли *Алтын тау* (Золотая гора), весь Кавказ также, хотя и редко, называли Золотыми горами [137, 139, 157]. Это не случайно — ведь и другую модель мира — мировое древо — балкарцы и карачаевцы называют *Алтын Терек* (Золотое Дерево).

Кроме того, в комментариях к первой публикации карачаево-балкарских нартских сказаний (1879 г.) П. Остряков писал о балкарцах: «Горцы и теперь убеждены, что на вершине Эльбруса есть озерко с водою бессмертия, так что, кто постоянно будет пить только эту воду, тот не умрет никогда, в подтверждение чего они приводят долголетнюю жизнь орлов и воронов, будто бы постоянно пьющих воду из озера, а смерть их объясняют случайностью, заставляющей птиц напиться другой воды» [46, с. 50].

В одной из колыбельных песен говорится:

*Арбазында Алтын Терек орналсын,
Анга да жетген атын байласын.
Чапырагъы къара жалын болады,
Салкъынында минг аскер къонады.
Баш булчугъу жулдузланы санасын,
Тюп тамыры ташлы Сыртдан къарасын* [158, касс. 13-2].

Пусть во дворе твоём Золотое Дерево укоренится,
Пусть подъезжающие будут привязывать к нему своих
коней.

Листья его копотью покрыты бывают,
В тени его отдыхает многотысячное войско.
Макушка его пусть звезд касается,
Корни его пусть из Ташлы Сырта¹ выглядывают.

Напомним, что и об *Одинокоем Дереве*, объекте поклонения карачаевцев, говорится, что на его макушке колышутся золотые листья, в том же тексте оно прямо названо «золотым деревом» — очевидно, оно считалось символом мирового дерева. То же самое, надо полагать, относится и к *Раубазы*.

Р. Г. Ахметьянов, со ссылкой на известную работу Н. А. Аристова «Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей», сообщает интересные данные о значении слова *байтирек* в языках тюрков Поволжья. Как известно, родовые гербы у тюркских и монгольских народов состояли из 4 элементов: родового дерева, родовой птицы, тамги и урана (боевого клича). Термин *байтерек*, *байтирек* в языках народов Поволжья и Средней Азии обозначает мировое дерево, верхушка которого касалась звезд; так же называется оно и у тюрков Алтая; значение термина — «священный тополь, священное дерево». Кроме того, как считает Р. Г. Ахметьянов, «слово *байтерек* могло означать посаженное дерево или столб в центре кочевых владений, где останавливались в определенное время года (при сезонных миграциях). Это дерево (и птица на нем) получали в народном сознании орел священности и гиперболическое значение и размеры» [18, с. 94—96].

Вероятно, по этой же причине местность в Черекском ущелье в Балкарии называется *Байтерек*. Филина балкарцы и карачаевцы именуют *байкъуш* «священная птица».

Копоть на листьях Золотого Дерева, о которой говорится в колыбельной, видимо, отзвук представлений о прохождении мимо него солнца, от жара которого, как думали, листья и покрывались ею.

¹ Ташлы Сырт — местность в Карачае, где, согласно эпосу жила часть нартов.

В песне о покровителе овец Аймуше это божество восхваляется (в первой же строке) за то, что он не влезает на Одинокое Дерево — «*Жангыз Терекге минмеген Аймуш*».

Смысл строки останется неясным,—с какой стати Аймуш должен влезать на дерево?—если мы не придем к выводу, что имеется в виду мировое дерево, мимо которого проходит Аймуш — месяц, златорунный и златорогий баран. Вероятно, считалось, что если месяц зацепится за крону Золотого Древа, это вызовет мировую катастрофу.

Очередной трансформацией мифа о мировой оси следует считать представление о том, что в центре мира воткнут железный кол, верхушка которого — Полярная звезда, которую карачаево-балкарцы именуют *Темир-къазакъ* (слегка искаженное *темир къазыкъ* «железный кол»).

Точно такие же представления зафиксированы у волжских татар, алтайцы же именуют эту ось «железным деревом» [18, с. 95].

От представления о железной оси мира до представления ее как цепи — один шаг. Сохранилась сказка о железной цепи, которая в отдаленные времена свисала с неба и называлась *Сынжыр-Тёре* (точнее, *Тёре-Сынжыр* «Цепь Суда»). Подозреваемых в каком-либо преступлении приводили к ней. Виновных при прикосновении к ней парализовало, невинные же, естественно, были оправдываемы «цепью суда». Но однажды к ней привели хитрого бедняка, который, чтобы прокормить своих голодных детей, вынужден был украсть у соседа-богача горсть золотых монет. Богач сразу заподозрил его. Но бедняк вложил оставшиеся монеты (израсходовал он только одну) в выдолбленный пастуший посох и, прежде чем взяться рукой за цепь, передал его подержать богачу. Разгневанный бог, негодуя на такое коварство, поднял цепь на небо [51, с. 61—63].

Вероятно, отзвуком идеи, отраженной здесь, и вызван обычай балкарцев и карачаевцев давать клятву, держаась рукой за очажную цепь — она символизировала мировую ось. Можно прийти и к заключению, что мироздание в тот период представлялось огромным домом. Таким образом, название центрального сектора в обеих моделях, применявшихся для гадания — *тыпыр* (очаг), не является случайностью.

Возможно, об этой цепи идет речь в сказании о том, как нарты покинули землю. Сатанай-бийче после их отлета на небо еще долго жила среди людей, обучая их (в том числе и гаданию). Но жить в разлуке с нартами ей стало невмоготу, и она взмолилась к Тейри, чтобы он поднял ее на небо. И тогда оттуда на вершину горы опустилось подобие орлиного гнезда на цепи, она села в него и поднялась в верхний мир [76, с. 158].

Этим заканчивается нартский эпос балкарцев и карачаевцев. Мифологическое обрамление придает ему особую завер-

шенность — первым появляется на земле отец нартов Дебет Златоликий, а последней покидает ее их мать Сатанай-бийче. Все они возвращаются, таким образом, туда, откуда и сошли, — на небеса.

34. ВРЕМЯ

Не много работ, посвященных проблеме восприятия времени, в которых не цитировались бы слова раннехристианского писателя Августина: «Не исповедуется ли тебе душа моя исповеданием истинным, говоря, что я измеряю время? Но так ли его измеряю, боже мой, и что именно измеряю — не знаю».

Исключительно трудно говорить о том, как наши отдаленные предки представляли себе время, как происходило изменение этих представлений. Прав современный исследователь культуры Древнего Вавилона: «В мифологических и астрономических текстах нет ничего, что можно было бы истолковать, как идею времени в современном смысле слова» [53, с. 14]. На архаической стадии развития восприятие времени у разных народов было сходным. Балкарцы и карачаевцы обладали чрезвычайно развитой системой измерения времени, неотделимого от конкретных событий и природных явлений, огромным количеством терминов для обозначения частей суток, месяцев, годов и т. п. Тюркский термин *чакъ* «время», оттесненный впоследствии арабским *заман*, в настоящее время употребляется в значении «пора, период, сезон». [О календарных системах балкарцев и карачаевцев и терминологии, связанной с измерением времени, см.: 131].

Отсутствие строго фиксированной точки отсчета (эры) заставляло прибегать к определению времени того или иного события, отталкиваясь от более или менее определенных происшествий — эпидемий, войн и т. п., или имен тех или иных исторических лиц: например, старики, желая сказать, что это происходило до революции, говорят: «*Николай заманда*» («В николаевское время»).

В нашем случае, говоря о восприятии прошлого, мы можем воспользоваться разбивкой, которую И. С. Клочкив применил для раскрытия понимания последовательности событий вавилонянами: три вида времени: историческое — прошлое, о котором народ сохранял относительно достоверные сведения, время, «воспринимавшееся более или менее так же, как свое, то, в котором жили»; «периферийное время» (термин М. И. Стеблин-Каменского) — «это прошлое на краю общественной памяти», время чудес и «время действия эпических и культурных героев»; и время мифическое, «лежащее за пределами народной памяти, время богов: здесь часто вообще нельзя сказать, что одно мифическое событие произошло раньше другого» [53, с. 25].

Интересно, что, как сообщал в самом конце XVIII века

П. С. Паллас, балкарцы еще осознавали в то время свою связь с древними болгарами: «Чегемы или Балкарцы, иногда называемые Малкары, называются еще Басианами по имени вождя, которого звали Басиан. Они утверждают, что, согласно преданию, их общими предками были потомки смешавшихся между собой булгadar (очевидно, болгар.— В. А.) и греков, к которым позже добавились кумыки, ногаи и калмыки» [Цит. по: Аталиков В. М. Страницы истории. Нальчик, 1987. С. 190].

Однако, поскольку сказанное нельзя привязать к какому-либо историческому событию, а тем самым и к дате, нижним пределом исторического времени балкарцев и карачаевцев можно считать период татаро-монгольского нашествия, о котором сохранились более или менее смутные воспоминания. Один из старожилов сел. Яникиой КБАССР говорил: «Нас переселили в Чегемское ущелье татары (видимо, имеются в виду татаро-монголы.— М. Д.) из Карачая. Чегемское ущелье тогда называлось, как я слышал от стариков, *Тау Къарачай* (Горный Карачай). До нас здесь жили осетины и перенки (франки, европейцы). К малкарцам (жителям Черекского ущелья.— М. Д.) это не относится» [157].

За этот предел историческая память балкарцев и карачаевцев не шла, далее простиралась область «периферийного» времени, время эпоса и его героев-нарттов, воспринимавшихся, как народ богатырей, предков, чья эпоха безвозвратно ушла в прошлое и четко отделена от нашего, исторического времени (исполнение своей миссии и уход их в нижний и верхний мир для ее продолжения).

И наконец, мифическое время, самое неопределенное, время первовещей и перволюдей (стык мифического и периферийного времени как раз зафиксирован в нартском эпосе — кончается творение мира, его обитателей — зверей, птиц и чудовищ, а затем появляются люди-нарты). Для обозначения этого мифического времени применяется обычно та же самая формула: *эртде-эртде* («давным-давно»), что и для любого события, не обязательно относящегося к мифическому времени. Есть, правда, и другая, распространенная так же широко, которая, например, начинает рассказ о рождении Дебета:

Давным-давно, когда в пещерах жили,
Когда было деревянное сито и каменное корыто,
Бог неба женился на богине земли...

Событий, которые можно отнести к мифическому времени, не так уж мало: сотворение мира, различные этиологические мифы о происхождении гор и рек, животных, встречи людей с богами и т. д., пересказывать которые здесь нет необходимости. Отметим только, что чем ближе к нашему, историческому времени, тем мельче события, и наоборот, самые грандиозные

произошли в самые отдаленные времена. Кроме того, поскольку языческая религия дожила до XX века, многие события, связанные с богами, происходят в историческое время. Поэтому можно сказать, что мифическое время в чистом виде — это время творения, и если его представители — боги, бессмертные существа, могут в любой день и час вмешаться в жизнь людей, то представители периферийного времени, нарты, также будучи бессмертными, появляются в нашем настоящем только раз в году, в «ночь вставания нартов». Бессмертие и могущество богов — бессмертие и могущество природы, олицетворением которой они являются: нарты же, хотя и потомки бога, но все же люди, они посередине, и представляют середину времени, готовя приход эпохи обыкновенных людей; их богатырской мощи нет. Их сила и бессмертие — сила и бессмертие человеческих деяний, совершенных, по мысли народа, для людей и во славу справедливости. И недаром говорится, что нарты встают из могил, чтобы предупредить об опасности, — о деяниях предков вспоминают в грозный час.

Следует отметить и то, что если облик богов мыслится неизменным (например, Аpsаты — вечный старец), то нарты рождаются, растут, хотя и очень быстро, стареют (Алауган); и это опять-таки отражение неизменности природы по сравнению с быстротечной, изменчивой человеческой жизнью.

Нужно сказать и о том, на какую часть времени — прошлое или будущее было ориентировано мышление древних балкарцев и карачаевцев.

«Если для современного человека «смотреть в будущее» значит «смотреть вперед», то шумер или вавилонянин, глядя вперед, видел прошлое; будущее лежало у него за спиной» [53, с. 28]

Вероятно, это опять-таки общая закономерность, наилучшим образом сохранившаяся в языке. *Алгъа* «раньше, прежде» образовано от *ал* «перед»; *бурунгу заман* «прошлое время, прошедшее» буквально означает «носовое, переднее время»; *артда* «потом» буквально означает «позади».

Ориентация на прошлое сквозит и в некоторых выражениях; поскольку прошлое — это переднее, тем самым и лучшее, то и все самое лучшее было в прошлом. Человек, обиженный чьим-либо недоверием к его силам, может ответить в резкой форме: *Мен аны атангдан да иги этерме* — «Я сделаю это лучше, чем даже твой отец», или наоборот, недоверчивое: *Аны атангы атасы да эталмаз эди* — «Это не смог бы сделать и отец твоего отца».

Чем же могла быть вызвана такая странная для нас ориентация во времени? Вероятно, тем, что время еще не мыслится оторванно от пространства в качестве особой субстанции, и хотя одна из основных его черт — необратимость уже ощущается,

осознается, оно представляется как пространство, в котором до нас уже побывали предки, пожили в нем и ушли дальше; мы же просто движемся за ними. Мы не первые в этом движении, потому и не лучшие. Если для современного человека будущее — это то, что произойдет, причем что именно, неясно, будущее — это неопределенность, то для древнего человека будущее, представляемое как конкретные события, не кажется неизведанным — будет то же самое, что было и при жизни других, «передних» поколений, за которыми нам остается только следовать. Такое представление диктовалось самим темпом жизни, медленно изменявшимся течением жизни, когда поколение сменялось другим, занимаясь тем же, что и предыдущее — возделывая землю, пася скот, воюя, причем пользуясь орудиями и оружием, перешедшими по наследству от отца и деда.

Но все же, хотя и медленно, развитие совершалось, и люди не могли не задумываться о таких всеопределяющих и всеохватывающих понятиях, как время и пространство. Чрезвычайный интерес представляет для нас миф, опубликованный З. М. Улаковым. Миф рассказывает о двух юношах, поспоривших между собой во время работы на току:

- Есть ли начало у времени? — спросил один.
- Оставим это, а ты лучше скажи, есть ли край у дали?
- У дали нет ни конца ни края, — сказал второй.
- И время, и даль можно, сжав, уместить в кулаке.
- Нет, нельзя.
- Можно. Весь мир уместится вот в этой шелухе от просяного зернышка.
- Нет, не уместится.
- Уместится.

В споре они не смогли одолеть друг друга и, устав от прений, оставили спор. Взял один из них ведра и пошел за водой. Там он поставил полные ведра на берег, а сам решил искупаться.

Быстро раздевшись, он нырнул в воду. Но обратно не вынырнул, исчез. Река долго несла его и выбросила на берег, обратив в кобылу. Эта кобыла присоединилась к табуну и, трижды ожеребившись за три года, выкормила трех жеребят. Однажды вместе с табуном, отправившись на водопой, она снова исчезла и появилась в другом месте, превратившись в корову. Эта корова, трижды отелившись, выкормила трех телят в течение трех лет, ее доили, а как-то раз на берегу реки она опять исчезла. Река долго несла ее и где-то выбросила на берег. Она вышла из воды, теперь в образе женщины. Женщина вышла замуж, родила трех детей, стала хозяйкой дома. Однажды вместе с другими женщинами она пошла купаться и там исчезла, а вынырнула на прежнем месте, опять став тем же парнем, что решил искупаться. Ведра, полные воды, стояли на том же месте.

— Не слишком ли долго я задержался?— с таким вопросом он, спешно, неся ведра с водой, вернулся на гумно. В это время его товарищ, обеспокоенный, уже хотел пойти за ним.

— Послушай, что ты делал столько времени? День кончается, мы не сможем закончить свою работу, если не поспешим.

— И не спрашивай, что я делал. С тех пор, как мы расстались, я, превратившись в кобылу, трижды ожеребился, потом, превратившись в корову, принес трех телят и меня доили, и три года был женщиной и родил трех детей,— рассказал он.

— Ты же спорил со мной, что мир не уместится в шелухе просяного зернышка, как же ты заставишь меня поверить, что с тех пор, как я прошел один круг на току, прошло девять лет?

— Да, теперь я верю, что мир может уместиться в шелуху просяного зернышка,— сказал второй юноша [31, с. 33—35].

Можно предположить следующее истолкование этого странного рассказа: в нем повествуется о человеке, который попадает в мир, расположенный параллельно нашему миру, то есть модель мира предстает удвоенной, поделенной пополам протекающей посередине рекой. По всей видимости, река выносила юношу на другой берег, противоположный, где всё наоборот. Выбор животных, фигурирующих в мифе, неслучаен: вероятно, юноша верхом на коне погнал усталого от хождения по гумну быка на водопой, и в иной мир они попадают вместе. А там юноша превращается в женщину, бык — в корову, конь — в кобылу.

Но в этом ином мире, где все наоборот, есть то, что сохраняется неизменным — это движение времени. Люди там, видимо, движутся не от старости к юности, время и там необратимо (хотя, разумеется, трудно сказать, было ли это предусмотрено в древнем варианте мифа). Разница же в том, что там время движется гораздо быстрее: здесь проходит несколько часов, в том мире — три года.

Мир «наоборот» — это мир мертвых, отделенный от мира живых рекой, протекающей посередине мира. Однако эти мертвые ничем не отличаются от живых: юноша в этом мире, превращаясь в женщину, выходит замуж, рождает детей, кобыла — жеребят, корова — телят. Вся разница между тем и этим миром в том, что там, в мире за рекой (или за радугой), время течет быстрее. Превращение пола, видимо, объясняется тем, что юноша, конь и бык попадают туда живыми; мертвые же, попадающие туда естественным путем, очевидно, мыслились как сохраняющие свой пол.

Таким образом, в карачаево-балкарской мифологической системе нет ни ада, ни рая. Мир мертвых находится не в нижнем мире,— там точно такая же жизнь, как и в верхнем и среднем мирах — а рядом, параллельно с миром живых; границей между ними служит река.

Можно предположить, что такой рекой в какие-то, весьма отдаленные, времена представлялась предкам балкарцев и карачаевцев Волга, которую многие древние авторы именуют *Ра*. (Не от тюркского ли *Ара* «Срединная»?)

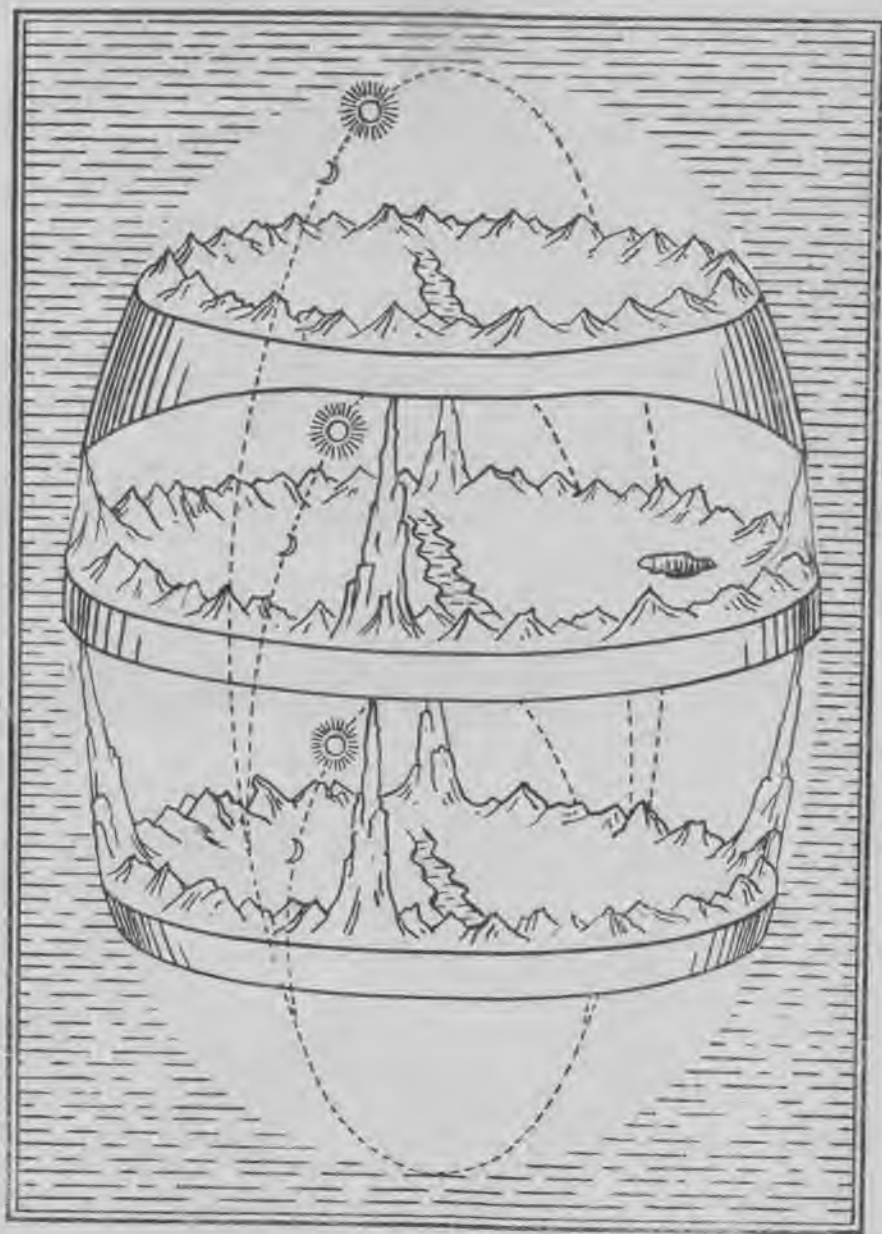
В. В. Евсюков, касаясь связи представлений разных народов о мироздании с проблемой происхождения «магических» чисел — 3, 7, 9, 12, считает, что эти цифры считались священными по причине того, что ими описывались главные параметры вселенной, модели мира: «...в своих главных чертах картина мира повторяется с некоторыми вариациями у большинства народов. Мироздание имеет весьма устойчивое число параметров. Прежде всего оно делится на две части — мир естественный и мир сверхъестественный, а по вертикали состоит минимум из трех частей. Горизонталь разбивается на четыре части с особо отмеченной точкой в центре. Итого, важнейших координат получается ровно семь: четыре страны света, центр, верх, низ. Думается, именно этим следует объяснить громадную популярность семерки — ведь она описывает собой основные параметры космоса». Отсюда же можно объяснить, по В. В. Евсюкову, и другие числа: двойка — этот и тот миры, тройка — верхний, средний и нижний миры, и т. д. [38, с. 103].

Сказанное, как нетрудно заметить, справедливо и по отношению к карачаево-балкарской модели мира, разумеется, с некоторыми вариациями: мир также делится на три слоя, но учитывается и четвертая часть — окружающий его мир хаоса (3 и 4), по горизонтали он поделен на две части (2) — этот и тот миры, и восемь стран света с точкой в центре, через которую проходит ось мира (9).

Итак, главными числами в мифологических воззрениях балкарцев и карачаевцев оказываются 3, 4, 7, 9. Малая роль двойки, видимо, объясняется тем, что она перекрывается семеркой, описывающей всю полноту мироздания: три слоя вселенной, разделенной пополам сверху донизу плюс нерасчлененный мир хаоса в сумме дают семерку. Если же взять в целом, самым важным является число 4 — влияние воззрения о разделении природы на четыре стихии. Интересно, что эпос называет 4 древних рода нартов — *Аликлары* (Аликовы), *Боралары* (Бораевы), *Схуртуклады* (Схуртуковы), *Индиляры* (Индиевы).

«В Сибири иногда, как и в Северной Америке всегда,— писал В. Я. Пропп,— число 4 играет ту же роль, что у нас число 3» [169, с. 293]. Это справедливо и по отношению к карачаево-балкарцам, в мифологии и фольклоре которых, как уже отмечалось, число 4 является главнейшим, идеальным, как можно было заметить по изложенному выше материалу; само это число, как и кратные ему, встречаются постоянно: 4 стихии, 444 кости в скелете человека, 4 поминальных пирога, 4 главнейшие части мира, нарты приносят в жертву погибшим ге-

роям белых коней на 4-й год, страна нартов называется *Къыркъ-суу* («Сорокаречье») и т. д. Список этот можно продолжить.



35. ОСНОВНОЙ МИФ

Становится понятным поверье о том, что если юноша перепрыгнет через радугу, то превратится в девушку, если это сделает девушка — то в юношу, и другое, записанное В. Прёле: когда появляется радуга («небесный меч, божественный меч»), карачаевцы говорят: «Умер князь». Мир разделен по вертикали этим небесным мечом, оба конца которого соединяются с истоком и устьем реки, делящей мир на две половины — мир делится пополам сверху донизу. Появление на небе «божественного меча» предвещает смерть князя; *бий* означает не только «князь», но и «господин», а еще раньше означало «бог», являясь вариантом термина *бай*, *пай* в том же значении. Например, песня о нарте Бёдене начинается так:

*О хан да улу, о бий да кзулу,
Гитче Бёдене, о-хоу... [151].*

О сын хана, слуга бога,
Маленький Бёдене, о-хоу...

Если мы переведем слово *бий* как «князь», получится несуразица: сын хана, стоящего на иерархической лестнице гораздо выше бия, назван «служогом князя».

Таким образом, речь в данном поверье идет об акте творения мира из тела бога, вероятно, рассеченного этим мечом на две половины. Следовательно, надо переводить: «Появилась радуга — значит, умер бог»

Вполне возможно, что именно по этой же причине скифы поклонялись железному мечу, воткнутому на вершине кургана, сооруженного из ста пятидесяти повозок хвороста, — мечу, являвшемуся у скифов изображением, символом бога войны Арея, как об этом сообщает Геродот [37, с. 123].

То, что вместо Тейри фигурирует Арей (карачаево-балкарский бог ветра, грозы и плодородия Эрирей, Эрей), легко объяснимо. Как мы уже говорили, сюжетом основного мифа балкарцев и карачаевцев является жертвоприношение «быка ветра» (*жел ёгюзю*), мыслившегося «быком земли», земля же представлялась в глубокой древности коровой. Имя «Эрирей» также этимологизируется как «супруг земли», т. е. древние олицетворения ветра и земли в образе быка и коровы постепенно превратились в олицетворения антропоморфные, в образе людей — земли-женщины и мужчины-ветра. В начале сотворения мира было растерзание на мировой горе огромного быка огромным орлом; из тела этого быка, как, вероятно, повествовалось в мифе, и был создан мир (лопатка). Следовательно, и то, что скифы поклонялись мечу-Арею, воткнув его на вершине холма,

не случайно — холм этот символизирует мировую гору, на которой орел растерзал быка (где Эрирея принесли в жертву).

Напоминанием о лопатке быка, первичной плоскости земли, являлся обычай скифов закалывать одного из каждой сотни пленных в жертву железному мечу-Арею; кровь их сливали в сосуд и выливали на этот меч, а потом, отрубив у жертв правые плечи вместе с рукой, бросали их вверх и, завершив остальные жертвоприношения, уходили. Рука оставалась на том же месте, куда упадет [37, с. 123].

Вероятно, в более позднюю эпоху различных этнических перетасовок жертвоприношение бога, из тела которого сотворен мир, стало связываться уже не с Эриреем, а с Тейри. Не случайно и то, что, как мы уже указывали, слово «святилище» (*чууана* — очень близко по звучанию к *чыгыана* «колючий кустарник»; скифы водружали холм из хвороста, по некоторым переводам Геродота — из колючек) упоминается только в песне-обращении к богу молнии и плодородия Эрирею-Чоппа: скифы возводили жертвенники только Арею. Этот обряд они совершали ежегодно — как балкарцы и карачаевцы ежегодно совершали жертвоприношение быка, зафиксированное В. Ф. Миллером и М. М. Ковалевским в Чегемском ущелье.

Кроме того, мы отмечали, что, по мнению ученых, культ Арея «по-видимому, не греческого происхождения, и в олимпийской религии занимает второстепенное место»; в Троянской войне **Арей** участвует на стороне троянцев, а не греков [84, с. 22].

И в скифском обряде и верованиях смысл один и тот же: начинается год, и следовательно, новый мир, возникает необходимость повторить для обеспечения благополучия то, что было в самом начале мира, — принести в жертву быка (бога), чтобы его кровь дала жизнь всему живому. Не случайно напротив домика, в котором содержали быка для весеннего жертвоприношения, находилась площадка, куда собирались петь священную песню в честь Чоппа, т. е. того же Эрирея [46, с. 109]. Это место до сих пор называется *Чоппачыла* («исполнители «Чоппа» — песни-пляски в честь божества).

Становится понятным, почему скифы выливали кровь жертв на меч — она символизировала первый дождь, кровавый (быка, Эрирея). Ведь и в загадке, когда орел терзает быка, льет дождь, от которого пастух укрывается под шерстью козла.

Вероятно, Геродот в своем рассказе допустил неточность: меч на вершине холма был символом не Арея — он изображал тот первомеч, «небесный меч», которым боги (или один из богов) рассекли на части тело Эрирея (первоначально — быка).

То, что Эрирей, будучи богом ветра и войны, изменил свои функции, и стал божеством, которого призывали во время молитвы (преимущественно), понятно — ведь на гумне гоняли

по кругу быка. Кроме того, понятия «битва, война» в древности ассоциировались именно с жатвой и молотьбой. Ср. описание сражения в «Слове о полку Игореве» (перевод И. Шкляревского):

Там снопы головами стелют.
Молотят цепами железными.
Жизнь кладут на току.
Душу от тела веют [105, с. 134—135].

То, что воинские функции Эрирея перешли к Элии, кроме других причин, обусловлены еще, надо полагать, и сходством имен (Эрей — Элия).

Жертвоприношение «быка ветра» отразилось и в нартском эпосе балкарцев и карачаевцев. Одним из важнейших сюжетов в нем является убийство богатырем Ёрюзмеком бога Пука (Фука). Этот сюжет много раз записывался как до революции, так и в наши дни, сказание существует и в виде песен, с несколькими вариантами, и в прозаическом изложении. Самой ранней является публикация Сафарали Урусбиева, напечатанная в первом выпуске «Сборника материалов по описанию местностей и племен Кавказа» за 1881 год.

К этой публикации мы и обратимся. В сказании повествуется, что нарты платили дань богу Пуку (во многих вариантах он именуется *Къзыл Фук* — Красный Фук). Молодой нарт Ёрюзбек решил положить этому конец. Нарты стали увещевать его не вызывать на бой грозного бога — боясь наказания, которое может последовать. Но Ёрюзбек все же вызывает Пука на поединок. Тот, струсив и видя, что на земле ему не укрыться, взлетает на небо и живет там. Далее говорится: «Так как Пук был бог, то он, разгневавшись на нартов, задержал дожди; произошла засуха, хлеба перестали цвести, деревья стояли без листьев, животные не плодились, женщины не рожали». Нарты стали упрекать Ёрюзбека. Тогда, го совету своей жены Сатанай, он велел зарядить пушку, сам залез в жерло вместо ядра и, когда поднесли запал, взлетел в небо (этот «мотив Мюнхгаузена», конечно же, анахронизм; более архаичные варианты говорят, что он надел орлиные крылья, или что он был поднят на небеса силой ветра, когда стали раздувать старинный мех). Там он отсек Пуку голову, а после этого «семь недель лился дождь с кровью; на земле опять наступил берекет — довольство: хлеба начали цвести, деревья приносить плоды, животные размножались, женщины — рожать детей». Так Ёрюзбек стал главой нартов [46, с. 61].

Этот текст красноречив и сам по себе, но все же требуются некоторые пояснения. *Пук (Фук)*, несомненно, трансформированное общетюркское *буг, бугъа* «бык», *Къзыл Фук* «Красный

Бык», «бык ветра». Он взлетает на небо, он бог, которому нарты платят дань, он распоряжается дождем, после его убийства льет дождь с кровью, как после растерзания первобыка орлом.

В стихотворном варианте сказания об этом сказано:

В тот день до полудня с неба лилась красная кровь,
После обеда пошел чистый дождь [73, с. 27].

Сохраняется отголосок древнего мифа и в упоминании об орлиных крыльях. Но тут возникают вопросы. Почему бога-быка убивает нарт, приемный сын пастуха Схуртука? Ведь у нартов были и другие богатыри, почему не они убили Пука, если это не составило, в общем-то, особой трудности,— ведь Пук изображен в сказаниях трусом? Понятно, что сюжет основного мифа изменялся в течение громадного отрезка времени его бытования. Но все же должен быть промежуточный вариант, в котором Эрирея-быка, божество ветра, молнии и плодородия, приносит в жертву и создает из него мир не простой нарт, а бог.

Во-первых, Ёрюзмек не является потомком Дебета — бог-кузнец находит его среди обломков кометы, которая упала с неба, и отдает небесного мальчика бездетному *Схуртуку* и его жене *Асений* [76, с. 30]. Во-вторых, совершенно непонятен, на первый взгляд, эпизод из сказания о том, как нарт покинули землю. Когда они взлетают в верхний мир, говорится в эпосе, Ёрюзмека встретила богиня *Тейри анасы* (*Тагри анасы*, скифская Аргимпаса, как ее имя записал Геродот) — Мать Тейри и в знак усыновления дала ему воздушную грудь [76, с. 157].

Взлетевший на небо Ёрюзмек описывается точно так же, как Тейри: он со своей дружиной охраняет небо и землю от врагов, гром — это крик Ёрюзмека, дождь — его пот, молния — блеск его огненного аркана, когда он набрасывает его на врагов [76, с. 157].

Поразительно то, что промежуточный вариант действительно обнаруживается, причем в самой первой публикации караево-балкарского фольклора, в записи П. Острякова, и был опубликован в журнале «Вестник Европы» в 1879 году. Речь идет об очень популярном нартском сказании о том, как враги Ёрюзмека, и в их числе сын Пука, задумывают отравить Ёрюзмека на пиру. Но вместо Ёрюзмека в сказании фигурирует *Тейюр*. Это имя не встречается больше ни в одной записи громадного эпоса. Вряд ли совпадения звучаний (Тейри — Тейюр) — просто случайность. Кстати, одна характерная деталь: на мече Тейюра (других записях — Ёрюзмека) гости на пиру замечают зазубрину; когда его спрашивают об этом, Тейюр (Ёрюзмек) говорит, обращаясь к сыну Пука: «Я о стальной зуб твоего отца попортил этот меч» [46, с. 51—53].

Вспомним, что у чудовища Желмауз (бык ветра), представленного уже в виде женщины, были стальные зубы, которые оно точило у кузнеца. Кроме того, Желмауз — враг луны, ее голова пытается поглотить ее; и в эпосе Ёрюзбек убивает Пука (Фука) благодаря советам мудрой Сатанай-бийче (т. е. олицетворения луны); в сказании о ее рождении именно Желмауз похищает Сатанай.

Итак, тем героем, который запретил нартам платить дань (вероятно, речь шла о поклонении и жертвоприношениях богу-быку) Красному Пуку, а потом и убил его, был Тейри. Вначале, видимо, Тейри убивал божество в образе быка, творя из его тела мир, а затем, поскольку бог ветра и войны стал олицетворяться в образе человекоподобном — Эрирея. Отсюда и название радуги — *тейри кзылыч* «божественный меч, небесный меч», — тот меч, которым Тейри рассек на части тело Эрирея. Затем уже возник взгляд, согласно которому мир был сотворен из частей тела самого Тейри. В эпосе же Тейри остался под именем Ёрюзбека. Именно поэтому Ёрюзбек не является сыном Дебета, а рождается из кометы, упавшей с неба, и возвращение его на небеса и усыновление его Тейри Анасы — на самом деле возвращение Тейри к его небесной матери.

Мы попытались проследить изменение древнейшего мифа от его зарождения до наших дней. Смысл его, таким образом, сводится к жертвоприношению чудовищного быка, кровь которого должна оросить землю и дать жизнь растительности и всему живому. Примечательно, что до сих пор балкарцы и карачаевцы, когда края неба на юге, над горами, начинают алеть перед дождем, говорят: «*Тау Артында эбзеле кзыл эгюзню соя болура*» — «Наверное, сваны в Загорье режут красного быка».

Олицетворение мира в образе громадного быка развилось на протяжении длительного времени в образы нескольких мифологических существ, как бы распадаясь: бык ветра, бык воды, бык огня, Желмауз, Балдыражюз («прошлогодний бык»), Кызыл Пук, Эрирей.

Образ орла, изменяясь, перерос в образ Тейри, в эпосе — Ёрюзбека.

В нашу задачу не входит установление того, является ли принесение в жертву «быка ветра» основным мифом не только карачасво-балкарской, но и всей тюркской (или алтайской, или урало-алтайской) мифологии, хотя присутствие образа Желмауз в мифологии тюрков Средней Азии и Казахстана не исключает такой возможности.

Ярким подтверждением того, что речь в этом космогоническом мифе первоначально шла о «быке ветра» и что Желмауз, Балдыражюз, Кызыл Пук и Эрирей появились в результате распада и развития этого первообраза, является одна из запи-

сей сказки-загадки «Кто больше?», на которой мы уже останавливались. О быке, которого унес и съел на рогах козла-гиганта огромный орел, рассказывается следующее.

...Этот бык жил в те времена, когда на горах еще не росли сосны, когда и людей и скота на земле было мало, когда ущелья были неглубоки (т. е. речь идет о времени творения). У этого быка не было родителей, не было и хозяина, никто не знал, откуда он появился, что вполне понятно: ведь бык — первое животное на земле.

Но самое интересное и ценное в этой записи то, что бык этот называется «Желмаууз» — «Жел Ёгюз» — «бык ветра» [72, т. 2, с. 211].

Народная память сохранила отголосок былого единства этого важного в системе карачаево-балкарской мифологии и фольклора образа, несмотря, скажем, на то, что «Желмаууз» понимается уже как имя страшной людоедки со стальными зубами, а часто имеет и значение «дракон».

Интересно и то, что в этом варианте самого популярного произведения карачаево-балкарского фольклора орел исклевывает не самого быка, а только его лопатку. В приведенной ниже схеме развития основного мифа этот момент обозначен как начальный. Необходимо уточнение: самый изначальный элемент мифа все же не этот, им является миф о том, как лебедь (богиня Умай) подняла со дна моря землю. Рассказ о том, как другая птица — орел — поднимает и уносит быка (т. е. олицетворение той же земли, огня, ветра, воды) есть дальнейшее развитие древнейшего мифа о водоплавающей птице.

Кроме того, напрашивается вопрос: не является ли этот сюжет заимствованным, например, из индоиранской мифологии, в которой бог Митра или Мифра (авестийское «согласие», «договор») олицетворял идею договора, а также был богом солнца. Часто Митра изображался приносящим в жертву быка; это изображение в ходе широкого распространения культа Митры по всему древнему миру стало, как пишет В. Н. Топоров, своего рода символом митраизма [85, т. 2, с. 154—156].

Карачаево-балкарский термин *мидир* (или *миядир*) «посредник, примиритель», человек, посредничающий, например, когда два рода, между которыми была кровная месть, решают примириться — вероятно, заимствован из древнеиранского. Однако, что касается сюжета основного мифа, на наш взгляд, он возник у тюркоязычных предков балкарцев и карачаевцев самостоятельно и имеет глубокие, уходящие в эпоху тотемизма, корни. Им буквально пронизаны как фольклор балкарцев и карачаевцев, так и их обрядовая практика. К тому же жертвоприношение быка — мотив, чрезвычайно широко распространенный по всему Древнему миру: чудовищного быка убивает шумерский богатырь Гильгамеш, человекобыка Минотавра убивает древ-

негреческий герой Тесей, и т. д. Своеобразие карачаево-балкарского основного мифа еще и в том, что приносят в жертву не просто чудовищного быка, но быка, олицетворяющего одну из стихий — ветер.

Есть и еще одна важная деталь: в индоиранских традициях бык — прежде всего образ лунного божества; в иранской мифологии месяц называется «имеющим семя быка» [85, т. 1, с. 203]. К тому же у древних иранцев убийство быка приписывалось олицетворению зла, противнику благого бога Ахурамазды — Ахриману, который «все уничтожил, убил первого быка (луну) — единственное в мире существо, появившееся прежде человека, и, наконец, первого человека. Только из семени первого быка и первого человека возникли люди и животные» [124, с. 314].

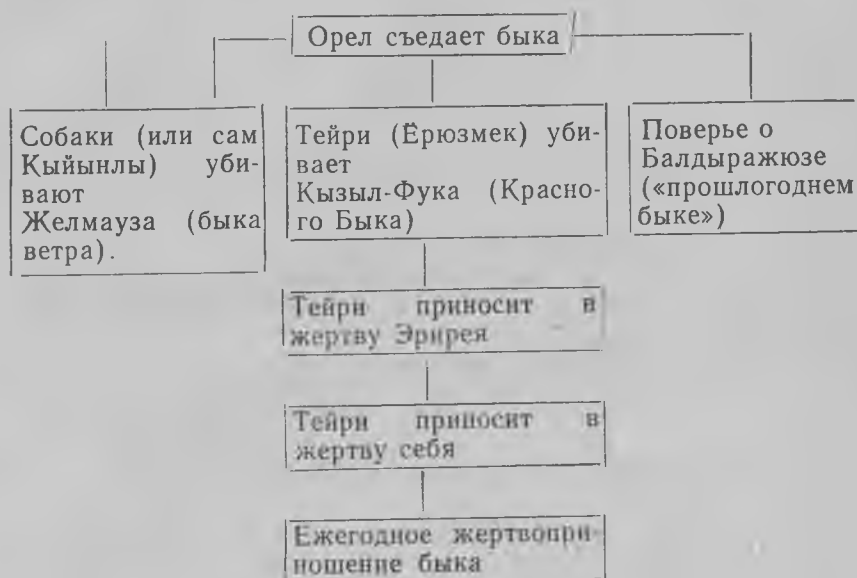
Таким образом, миф иранцев и миф карачаево-балкарцев разнонаправленны. У иранцев бык олицетворяет луну, является прародителем всех животных, его убийство — зло. У карачаево-балкарцев бык ветра — противник луны (Желмауз), его убийство — благое дело. Это одна линия мифа. Вторая линия — космогонический миф о принесении в жертву бога-быка (Эрирей), из тела которого творится мир.

К тому же этот сюжет является для древних иранцев побочным, поскольку они относятся к индоевропейской семье народов, основной миф которых повествует о победе бога-громовержца над его противником, существом зменной породы, и освобождении им скота и воды [85, т. 2, с. 530]. Если персонажи индоевропейского мифа соотносятся с верхом и низом, то в карачаево-балкарском мифе оба противника соотносятся с верхом, а в случае с Ёрюзмексом и Кызыл Фуком нарт вынужден взлететь на небо.

Отсутствие иранских терминов и имен в содержании мифа (Балдыражюз, Желмаууз, Жел ёгюзю, Эрирей, Кызыл Фук и т. д.) также показывает, что речь идет о самостоятельно возникшем в глубокой древности мифе, чрезвычайно разветвленном и многослойном.

Как писал Ф. Энгельс, «...раз возникнув, религия всегда сохраняет известный запас представлений, унаследованный от прежних времен, так как во всех вообще областях идеологии традиция является великой консервативной силой» [3, с. 316].

Схема развития основного мифа балкарцев и карачаевцев выглядит так:



Часть 5

36. СЛОВАРЬ РЕЛИГИОЗНО-МИФОЛОГИЧЕСКИХ ТЕРМИНОВ

Сведение воедино терминов языческой религии и мифологии позволит сделать некоторые важные выводы. В данный перечень, вероятно, далеко не полный, не вошли, за одним-двумя исключениями, мусульманские термины (число их весьма велико), а также различные топонимы.

I

ОБРЯДОВАЯ И ОБЩАЯ ТЕРМИНОЛОГИЯ

1. АЛГЪЫШ — благопожелание; заговор, заклинание.
2. АЛТЫН ТАУ (Золотая Гора) — мировая гора, первичная модель мироздания; одно из названий Эльбруса; во мн. числе — название Кавказа (Алтын-Таула).
3. АЛТЫН ТЕРЕК (Золотое Дерево) — Мировое дерево (ива).
4. АНТ — клятва; проклятие.
5. АКЪ ЖУГЪУТУР (Белый Тур) — прародитель туров, расколовший луну.
6. АССУАТ КЕЧЕЛЕ (древнеинд.) — непроглядно темные беззвездные ночи, первобытная тьма.
7. АШ (от осетинск. *уас*) — святой, священный; употребляется только в сочетаниях с именами христианских святых: Ашкерги, Аш-тотур и др., хотя значение слова не осознается.
8. АШ — еда; в сочетании с *айлыкъ* «месячный», *жыл-лыкъ* «годовой» поминальная трапеза.
9. БАЙ — бог, божественный, святой (в мифологических текстах и теонимах); современные значения — богач, богатый.
10. БАХЧА АЛГЪЫШ — заклинание для предотвращения града.
11. БАЙ — бог, всевышний (в мифологических текстах); совр. знач. — князь, господин.
- 11а. БАЙЧИ — жрец, волхв.

12. БИИЧЕ — богиня (в мифологических текстах и теонимах); совр. значение — княгиня, госпожа.
13. БАРАЗАГЪА БАСТЫРЫУ — весенний обряд «закапывания девушки» в борозду, имитация обряда жертвоприношения духу поля.
14. БЕРЮ АУУЗ БАЙЛАГЪАН — магический обряд «завязывания пасти волка».
15. БЕРЮ СИНГИР КЮЙДЮРЮУ — сжигание волчьей жилы для определения виновного.
16. БЕРЮ СОГЪУУ («волчий наигрыш») — мелодия, которая якобы зачаровывает волков.
17. БИЛГИЧ — ясновидец, ясновидящая; ясновидение.
18. БОРАН АЛГЪЫШ — заклинание бури.
19. ГУРТ ЖИЛЯН («домашняя змея»), ШУГУТ ЖИЛЯН — змея-покровительница семьи.
20. ЕКСЮЗЛЕ ДУНИЯСЫ («мир сирот») — иной, потусторонний мир, в котором пребывают умершие.
21. ЖАЗЫУ — предначертание, рок, судьба.
22. ЖАН — душа, дух; жизнь.
23. ЖАНГЫЗ ТЕРЕК (Одинокое Дерево) — священная сосна, предмет почитания карачаевцев.
24. ЖАУУРУННГА КЪАРАУ — обряд гадания по лопатке животного.
25. ЖЕК — волшебный предмет (зеркало?), по желанию владельца показывающий все, что он пожелает увидеть.
26. ЖЕЛ ЧАКЪЫРЫУ — обряд призывания ветра.
27. ЖИЛЯН АЛГЪЫШ — заклинание от укуса змей.
28. ЖИЛЯН МИНЧАКЪ — волшебная бусина, которая якобы находится в зеве или на шее царя змей Шах-Марана.
29. ЖОРАЛАНРЫКЪ ТЮШ — сон, подлежащий толкованию.
30. ИТЛИК КЕЛЕК («собачья рубашка») — первая рубашка, которую одевали на младенца.
31. ИТЛИК ЧАЧ («собачьи волосы») — впервые остриженные волосы младенца.
32. КЪАЛЫУБАЛА, КЕЛЕУПЕЛЕ (от древнеинд. *кальпа*?) — стихийные бедствия, катастрофы, происшедшие после сотворения мира. Употребляется только во мн. числе.
33. КЪАРГЪЫШ — проклятье.
34. КЪАП ТАУЛА («горы-ограда») — горы, кольцом окружающие землю и граничащие с мировым морем; на их вершины опирается небо.
35. КЪАТЫШ ТЮШ — бессвязное, хаотическое сновидение, кошмар.

36. КЕРТИ ТЮШ — сон, в котором человек видит будущее.
37. КЕЗ — глаза; сглаз.
38. КЕЗГЕ ТЮКЮРЮУ («оплевывание сглаза») — обряд лечения от сглаза, порчи.
39. КЕЛЬ («озеро») — душа, дух; чувство.
40. КИИИЗ КЪАМИЧИ — волшебная войлочная плеть.
41. КИИИЗ КИТАИ — волшебная «войлочная книга».
42. КЪОИ СОГЪУУ («овечий наигрыш») — мелодия, которая якобы зачаровывает овец.
43. КЪУРТХА — ведунья, колдунья, чародейка.
44. КЪУТ — жизненная сила, благодать.
45. КЪЫНГЫР КЪАЧ («косой крест»), ГЕЗЕ КЪАЧЫ («крест солнца») — косой крест в круге, знак солнца.
46. КЮРЕК БИЙЧЕ («лопата-богиня») — ряженая лопата (весло) в обряде призывания дождя.
47. ЛЕЙСАН ЖАУУН (от древнеевр. названия месяца *нисан*) — первый теплый весенний дождь с грозой.
48. МИНГИ ТАУ (Вечная гора) — Эльбрус, ассоциировался с мировой горой, поднявшейся из вод мирового моря и находящейся в центре мира; третье название Эльбруса — ШАТ ТАУ («ясно видимая гора», «высокая гора»).
49. МЫРТТЫ (осет.) — потусторонний мир, место пребывания умерших.
50. МЫРТЫСКИ — смертный сон; один из обрядов гадания.
51. НАРТ КЪОПХАН — воскресение из мертвых, происходящее, согласно народным верованиям, накануне дня весеннего равноденствия.
52. ОЗАИ, ШЕРТМЕН, ГЮППЕ — обряд колядования.
53. ОТОУ ТЮБЮ («пол комнаты») — обряд, исполнявшийся перед первым пеленанием ребенка.
54. РАУБАЗЫ («защитница, опора племени») — священное дерево, объект почитания жителей Черекского ущелья в Балкарии.
55. СИПИ (краснотал?) — кустарник, ветви которого использовались при гадании.
56. СЫЙКЪЫРЧЫ (от перс. *сихр* «колдовство») — колдун, волшебник.
57. СУУ АЛЫШМАКЪ («обмен водой») — обряд вызывания дождя.
58. ТАБУТ — благодарственный поклон божеству.
59. ТАБЫНЫУ — почитание (какого-либо божества).
60. ТАТАРТЮП — развалины средневекового города

- возле селения Эльхотово; окрестные народы считали его святым местом.
61. ТАШ САЛЫУ («сев камешков») — гадание; один из обрядов гадания.
 62. ТЕЙРИ КЪЫЛЫЧ («божественный меч», «небесный меч») — радуга; указывала, по верованиям карачаево-балкарцев, границу между этим и потусторонним миром.
 63. ТЕЙРИ ЭШИК («небесные врата», «божьи врата») — открывались перед праведными людьми; загаданное в этот момент желание якобы сбывалось.
 64. ТЕКЕ («козел»), АКЪСАКЪАЛ («белобородый»), КЕППАЙ, КЕПЧИ — ряженный в маске козла.
 65. ТЕРЕ СЫНЖЫР («цепь суда») — цепь, которая якобы свешивалась с неба и прикосновение к которой выявляло виновных в каком-либо преступлении.
 66. ТЕМИР-КЪАЗАКЪ («Железный Кол») — Полярная звезда, верхушка оси мира.
 67. ТИЛСИМ (от арабск. *тилсам* «талисман») — волшебная бусина.
 68. ТИРИЛМЕК («оживание») — воскресение из мертвых.
 69. ТЁЛЮ БАШ («глава приплода») — обряд принесения в жертву духу-хозяину пастбища первого ягненка в приплоде.
 70. ТУЗЛУ ГЮТТЮ («соленый колобок») — один из обрядов гадания на суженого.
 71. ТУНГУЧ, ТЮНГЮЧ — первенец; обладал, по понятиям балкарцев и карачаевцев, магической силой.
 72. ТЫПЫР ПАДЧАХ («царь очага») — чучело, олицетворяющее покойника и устанавливавшееся возле очага.
 73. ТЫЯКЪ АНТ — обряд принесения присяги, прохождение под палкой, сделанной из ветки почитаемого дерева.
 74. ТЮЙ УРГЪАН («обрызгивание пшеном») — один из магических обрядов лечения.
 75. ТЮШ ЖОРАЛАУ — толкование снов.
 76. УУАЗ (перс.?) — проповедь.
 77. ХЫННЫ (от осет. *хин* «колдовство»), ХЫИНЫ-ХАЛМАШ — колдовство; колдовское зелье.
 78. ЧЕК — жертвоприношение, дар божеству; ежемесячный обряд поминовения мертвых.
 79. ЧОКЪУРАК — раковина, якобы обладает магическими свойствами; по одному из мифов, первые люди появились на свет из раковины.

80. Ч У У А Н А — жертвенник, святилище; возвышенное место.
81. Ш А Х-М А Р А Н (перс.), М А Л И К Е-М А Р А Н (арабо-перс.) — царь змей.
82. Ы Р Ы М Т И Л Е К — тайная мольба, произносилась возле почитаемого места, святилища или фетиша.
83. Ы Р Ы С — табу; примета.
84. Ы С Т Ы М К Е Ч Е (осет. *эстэм* «восьмой») — ночь перед днем наречения ребенка.
- 84а. Ж А Н А Л Ы У Ч У («отнимающий души») — вестник смерти в образе рыси.

II

НИЗШАЯ МИФОЛОГИЯ

85. А Г Ъ А Ч К И Ш И («лесной мужчина», «лесной человек») — хозяин леса, чудовище с костяным топором на груди (иногда говорится, что он одноглаз).
86. А З М Ы Ч («сбивающий с пути») — злой дух.
87. А Ж Д А Х А Й (перс.), С А Р Ы У Э К («обматывающийся») — дракон.
88. А К Ъ Ж И Н Л Е («белые джинны») — добрые духи, помогающие людям.
89. А Л М О С Т У («гривастая») — демон в облике женщины с распущенными волосами.
90. Б А Б А Й («дед») — грозное существо, которым пугают детей.
91. Б А Й Ч А («божок»?) — демон.
92. Б А Л Д Ы Р А Ж Ю З («прошлогодний бык») — олицетворение прошедшего года и зимних холодов; название периода от 16 до 22 марта.
93. Б А С Т Ы Р Ы К Ъ («душитель, даватель») — злой дух, насылающий кошмары.
94. Д Е У (перс.) — злой великан; вне сказочно-мифологического контекста слово означает «могучий, огромный».
95. Ж Е К — дух; мифическое племя карликов, обитающее в лесу или под землей.
96. Ж Е Л Е Г Ю З Ю («бык ветра») — олицетворение бурь и ветра.
97. Ж Е Л М А У У З (искаженное «жел ёгюзю») — страшная людоедка, враг луны.
98. И Е («хозяин») — класс духов-хозяев мест и вод.
99. С У У И Е С И — хозяин воды (реки).
100. Ж Е Р И Е С И — хозяин места (земли).
101. К Ъ А Н-Т У Л У К Ъ («кожаный мешок с кровью») — злой дух.

102. КЪАРА ЖИНЛЕ — злые «черные джинны», воюющие с белыми джиннами.
103. КЪАРА-КЪУРА («черно-серый») — злой дух, олицетворение ночной темноты.
104. КЪАЯ КЪЫЗЫ («дочь скалы») — олицетворение эха.
105. КЪЫЗЫЛ ЕГЮЗ («красный бык») — олицетворение огня.
106. КЪЫЗЫЛ ФУК («красный бык») — небожитель, враг нартов.
107. МАМУ (перс.) — страшное существо, которым пугают детей.
108. ОБУР — оборотень.
109. САЛАМ КИШИ («соломенный человек») — соломенное чучело, воплощение духа хлеба.
110. САМЫРЛА (перс.) — крылатые собаки, стражи луны.
111. СУУ ЕГЮЗЮ («бык воды») — олицетворение водной стихии.
112. СУУ КЪЫЗЛА («дочери реки» или «речные девушки») — русалки.
113. СУУЭРДИНЛЕ («хозяева вод») — водные духи.
114. ТАУРУС КЪУШ («птица Таурус» или «орел Таурус»?) — по объяснению сказителя, огромная двуглавая птица; надев ее крылья, нарт Алауган сражался с чудовищами [76, с. 60].
115. ХАМАШХАР — некое чудовище (дракон).
116. ХОХУРИ — небесный волк.
117. ЭМГЕК, ЭМЕУЮЛЬ («сосущий») — кровосос, вампир.
118. ЭМЕГЕН («бабушка») — первоначально духи земли в образе могучих старух: совр. значение «злой великан, великанша».
119. ЮЙ ИЕСИ — домовый.
- 119а. ДЕУЭР (могучий муж) — идол, покровитель семьи.

III

БОГИНИ-МАТЕРИ И ИХ ДЕТИ

120. ДАУЧЕ («плодящая») — Мать Земли.
121. САУМАН, САКЪМАН («могучий, здоровый») — сын Дауче, один из покровителей плодородия.
122. МАММЕТТИР, ДАММЕТТИР («творящая влагу»), АНЕКЕЙ («матушка») — Мать Воды.

123. ХИМИККИ («легкая, невесомая»), ДЫДАЙ —
Мать Ветра.
124. ГОРИЙ — сын Матери Ветра.
125. ГЫЛАН («крутящийся, кружащий») — сын Матери
Ветра.
126. ТЕПЕНА, ТЫПАНА — Мать Огня.
127. АЖАМ («госпожа») — повелительница стихий, оли-
цетворение мироздания, Великая госпожа природы.
128. ИНАЙ, ОНАЙ, АНАЙ — предположительно, покрови-
тельница ковроделия; песня валяльщиц войлока.
129. ТЫМБЫЛ — Мать Оспы.
130. ЧОМПАРАШ («смыкательница век») — Мать Сна.
131. УМАЙ-БИЙЧЕ («богиня-лебедь») — праматерь Ми-
ра и покровительница материнства.

БОГИ-ОТЦЫ

132. ДАУЛЕТ («хозяин могучих» быков) — Отец Земли,
покровитель пахарей.
133. СУУЛЕМЕН («водяной») — Отец Воды.
134. ТАТАЙ, ОТАТАЙ — Отец Огня.

IV

ПАТРИАРХАЛЬНАЯ МИФОЛОГИЯ

135. АПСАТЫ («отец добычи», «отец промысловых жи-
вотных») — бог охоты и диких животных.
136. АГЪАЧ КЪАТЫН («лесная женщина») — сестра
Апсаты, повелительница птиц.
137. БАЙЧОМАРТ («божественно щедрый») — эпитет
Апсаты.
- | | | |
|-----------------|---|------------------|
| 138. АТЫЛ | | — сыновья Апсаты |
| 139. ГАМАЛБАЙ | | |
| 140. ТУГУЛБАЙ | | |
| 140а. БИНДЫРБАЙ | | — дочери Апсаты |
| 141. БАЙДЫМАТ | | |
| 142. ГАМАЛАР | | |
| 143. ГОШАЛА | } | |
| | | |
144. БИЙНЕГЕР — несчастный охотник, проклятый за
жестокость дочерью Апсаты Байдымат; погиб, бросив-
шись со скалы.
145. ТАУЛАН — возлюбленный Байдымат, охотник, ко-
торого (по просьбе Апсаты) Тейри вместе с Байдымат
превратил в орлов.
146. ТАУКЪАН — мифический певец, приемыш Апсаты
(возможно, тот же Таулан).

147. ТЕГЕИ — возлюбленный Байдымат, охотник; погиб в схватке с туром.
148. АУАЛ и АСТАЛ — братья, прародители человечества (?).
149. БАЙРЫМ-БИЙЧЕ (св. Мария) — богиня, покровительница материнства.
150. КЪЫДЕН — мифический златокузнец, покровитель кладов.

Грозовые божества

151. ПАПАЙ («дед») — бог грома, грозы; упоминается в заклинании.
152. ЭРИРЕИ («супруг земли»), ЭРЕИ — первоначально бог ветра, грозы и войны, позже — покровитель плодородия и ветра. Название песни-призывания ветра при молотье. Эпитет другого грозового божества — Чоппы.
153. ЧОППА, ЧОПАЙ («бог злаков»), ЭРИРЕИ ЧОППА — бог грозы, покровитель плодородия. Песня-пляска в честь этого божества.
154. ЭЛИЯ (св. Илья) — молния; повелитель молний, бог-покровитель воинов. Название песни-пляски в честь божества.
155. ШИБЛЯ («разящий Элия») — молния; синоним имени Элия.

Солярные божества

156. ГОЛЛУ («огненный») — умирающий и воскресающий бог в образе всадника, одетого в золотую шубу, олицетворение солнца. Название песни-пляски и праздника в честь этого божества (справлялось 22 марта, по другим сведениям 22 — июня).
157. ХАРДАР (осет. «хлебодержец»?) — покровитель урожая в образе золотого барана; изобилие.
158. ҚЪАЙНАРТЕЙРИ («кипящий бог») — бог солнца.

Скотоводческие божества

159. АИМУШ («плодящий») — покровитель овцеводов, олицетворение луны в образе золотого барана.
160. МАҚҚУРУШ («блеющий»), МАГУЛ — покровитель козопасов.
161. СЫЙЫРГЪЫН («коровий пастух») — покровитель пастухов.
162. СЫЙМУШ — покровитель пастухов (по другому варианту).

163. СЫЙКЪУН, ЗЕЙКЪУН, ЗЕЙГУН — покровитель коней.
 164. СЫЙНУХ — покровитель хлебопашцев.

Другие божества

165. АШТОТУР (св. Федор), ТОТУР — покровитель волков, помощник Апсаты.
 166. ТЕЙРИ — бог; мужская клятва именем верховного бога (женская — ТОБАДЫ); небо.
 167. ТЕЙРИ, УЛЛУ ТЕЙРИ (Великий Тейри), ХАН-ТЕЙРИ (Властительный Тейри), КЕК ТЕЙРИ-СИ (Бог Неба) — верховный бог карачаево-балкарского пантеона, владыка мира, принесший сам себя в жертву для сотворения мира, людей и животных.
 168. ДЕБЕТ («огненноликий») — бог кузнечного ремесла, прародитель эпического народа богатырей-нартвов, одно из олицетворений солнца.
 169. САТАНАЙ-БИЙЧЕ («ясная луна»; бийче «богиня») — первоначально — богиня луны; прародительница нартвов, главная героиня эпоса, жена Ёрюзмека (Тейри) — предводителя нартвов.
 170. КЮИСЮЗ ТЕЙРИ («безжалостный бог») — бог смерти.

Имена христианских святых, сохранившиеся в народном календаре

- 170а. АШКЕРГИ, КЪЫРКЪАУУЗ, ГЯУРГЕ — св. Георгий.
 171. ЭНДРЕЮК — св. Андрей.
 172. НИККОЛ — св. Николай.
 173. БАШИЛ — св. Василий.
 174. БАРАЗ — св. Параскева.

Другие христианские термины

175. БАБАС (греческ.) — поп, христианский священник.
 176. КЪАРА БАБАС («черный поп») — монах.
 177. ЖОР (грузинск.) — крест (нательный); изображение креста; крест, установленный на могиле.
 178. КЪАЧ (из армянского или персидского) — образ, икона; идол; распятие; врытый в землю столб с перекладиной для распятия (*къачха кердиле* «распяли на кресте»); присяга.
 179. КИЛИСА (греческ.) — церковь, христианский храм.
 Два термина заимствованы из осетинского языка и известны по этнографической литературе, но совершенно не употребляются и непонятны балкарцам и карачаевцам:

180. ХЫЧАУАГ — посвященный богу (скот).

181. НАФАТЧИАГ (навциог) — запретный (название домика на берегу Чегема, в котором откармливался жертвенный бык).

Очень редко употребляется и другой встречающийся в фольклоре термин:

182. БАТА, БАТИЯ — благословение.

Сделаем некоторые подсчеты. Из 7 осетинских терминов вышло из употребления и перестало осознаться в значении «святой, священный» также слово *уас*. Из 10 греческих (византийских) имена Ашкерги, Элия, Тотур, Байрым понимаются как имена языческих богов, остальные имена непонятны; сохраняются в употреблении и сохраняют значения слова: *килиса*, *бабас*, *къара бабас* — «церковь», «поп», «монах».

Заемствованные из персидско-таджикской мифологии 10 терминов, а также 2 древнеиндийских, 1 древнееврейский и 1 грузинский — сохранились и употребляются в современной речи и фольклоре с разной степенью частоты. Один термин — ЖЕК — вероятно, заимствован из какого-то угро-финского языка. Относительно слов ТАУРУС и ХАМАШХАР сказать что-либо определенное затруднительно.

37. О ПРОИСХОЖДЕНИИ БАЛКАРЦЕВ И КАРАЧАЕВЦЕВ

Таким образом, если наши выкладки верны, карачаево-балкарская мифология является в основе своей тюркской, очень во многом сходной с системой языческих верований других тюркских народов, в особенности волжских татар, башкир, чувашей. В этом легко было бы убедиться, составив таблицу общих терминов, однако по соображениям объема мы от этого отказались. Многочисленные совпадения и параллели также и с алтайцами, якутами, киргизами.

Наиболее сильное влияние оказала, судя по количеству терминов, вошедших в карачаево-балкарский язык, древнеиранская мифология. Следует заметить, однако, что все они относятся к области низшей мифологии, т. е. к весьма древнему слою, и свидетельствуют о каких-то ранних контактах тюркоязычных предков карачаево-балкарцев с иранскими племенами. Эти связи могли бы послужить предметом особого исследования, учитывая многочисленность заимствований. Скорее всего, речь в этом случае должна идти о пребывании причерноморских скифов в Передней Азии, где они, согласно сообщению Геродота, принимали активное участие в политической жизни крупнейших тогда государств Древнего мира в течение 28 лет [37, с. 99 и др.].

Итак, из всего, вероятно, неполного списка религиозно-

мифологических терминов только одна шестая часть является заимствованной. Вместе с тем многие теонимы не имеют аналогий в языках других тюркских народов. Это объясняется, очевидно, тем, что предки балкарцев и карачаевцев — скифы рано оторвались от основной массы тюркоязычных племен, расселенных в Средней Азии, степях Приуралья и Казахстана, перейдя в Европу, где их религиозно-мифологическая система развивалась уже самостоятельно. Поэтому, например, нет аналогий Эрيرهю, Даулету, Суулемену, Апсаты, Чоппа, Голлу, Кайнару и др. Возможно, что балкарцы и карачаевцы сохранили в силу своей изолированности многое, что другими тюрками было утрачено. Однако нет никакого сомнения в том, что карачаево-балкарская мифология является системой древних воззрений именно тюркоязычного народа, в очень слабой степени подвергшейся влиянию со стороны — и не потому, что мы пытаемся во что бы то ни стало доказать это — доказывать такое, вступая в противоречие с объективными фактами было бы нелепо — а потому, что факты говорят о глубокой и давней самостоятельности этой системы.

Первым исследователям верований балкарцев и карачаевцев казалось несомненным, что, поскольку они веками жили в окружении иноязычных народов — осетин, кабардинцев, сванов, абазин, абхазов — их мифология непременно должна быть насыщена элементами, заимствованными из этой иноэтничной среды. Однако анализ показывает, что в данном случае, как, вероятно, и во многих других, мифология оказывается не такой уж легко проницаемой — именно в силу того, что представляет собой хотя и аморфную, но систему, а не случайный набор терминов, теонимов, мифов. В ней есть стержень — основной миф, а мы могли убедиться, с какой глубокой древности он начинается и какие изменения и ответвления дал на протяжении веков. Таким же скрепляющим фактором является иерархия в мире богов — а она также существовала в карачаево-балкарской мифологии с глубокой древности.

И еще одно наблюдение. Балкарцы и карачаевцы занимались преимущественно скотоводством, во вторую очередь — земледелием. Однако аграрные культы по своей разработанности не уступают скотоводческим. Вряд ли они возникли в средневековье, после знакомства с христианством — ибо в них проглядывает глубокая архайчность. В данном случае правомерно вспомнить, что, по Геродоту, скифы делились на кочевников и земледельцев, над которыми властвовали «царские скифы» [37, с. 107].

Если бы мы, ничего не зная о предках балкарцев и карачаевцев, но зная их мифологию, попытались бы выявить их главнейшие занятия, то заключили бы, что таковыми были: 1) скотоводство, 2) земледелие, 3) обработка металла, 4) охота.

Данный вывод подкрепляется и предварительным анализом

соответствующей терминологии карачаево-балкарского языка, привести который мы здесь, естественно, не можем.

В свое время Л. И. Лавров выдвинул ошибочное положение, гласящее, что среди верований «балкарцев и карачаевцев можно различить три слоя: древнетюркский, аланский (имелся в виду древнеосетинский.— М. Д.) и местный кавказский». Поскольку, согласно Л. И. Лаврову, балкарцы и карачаевцы — потомки предкавказских половцев, бежавших в горы после разгрома их монголами в середине XII века, то местные кавказские верования были восприняты ими через якобы ираноязычных алан, ранее уже ассимилировавших местные кавказские племена, и в свою очередь якобы ассимилированных пришельцами-половцами, навязавшими аланам тюркский язык [63, с. 109].

Свои выводы Л. И. Лавров строил на весьма скудном материале, часто опираясь на простые созвучия. Так, он относил к кавказскому слою веру в «лесного человека» и весенние поминки «голлу», хотя образ *агъач киши* имеется у других тюрков, весьма отдаленных от Кавказа, а божества с именем *Голлу* ни у одного народа на Кавказе нет. *Аймуша* он считает вариантом адыгского *Амыша*, вариант именования *Элии* — *Шибля* — сопоставлен им с адыгским *Шыбле*; Апсаты известен и осетинам, а Чоппа — и осетинам, и адыгам. Этого достаточно, чтобы Л. И. Лавров объявил их заимствованиями.

Причем неясно, кого понимает Л. И. Лавров под «кавказцами». Трудно размежевать, пишет он, «то, что карачаевцы и балкарцы заимствовали непосредственно от адыгов, абазин, сванов и др., и то, что досталось им от аланского населения этих мест» [63, с. 109]. Никаких обоснований в подтверждение своих выводов Л. И. Лавров не привел.

Причина его ошибки понятна — она вытекает сама собой из ложной теории о происхождении балкарцев и карачаевцев от средневековых половцев, смешавшихся с ираноязычными предками осетин — аланами. Сомнительность этой гипотезы, как и ни на чем не основанной уверенности в ираноязычии алан, давно была ясна для многих исследователей, которые полагали, что аланы (асы) были тюркоязычным народом и потомками их являются современные балкарцы и карачаевцы.

В нашу задачу не входит, разумеется, изложение этой теории. Скажем только, что в наиболее развернутом виде она представлена в книге археолога И. М. Мизиева «Шаги к истокам этнической истории Центрального Кавказа» [82], в которой вскрыто огромное количество противоречий и неувязок, присущих теории об ираноязычии алан (асов), будто бы являющихся предками современных осетин, поставлен ряд недоуменных вопросов, на которые, насколько нам известно, ни один иранист не смог дать никакого ответа. Например:

1. Почему осетины, если они являются потомками асов, называют асами не себя, а балкарцев?

2. Почему ни один соседний народ не называет осетин ни аланами, ни асами, карачаевцев же их южные соседи (мингрелы) именуют аланами, рачинцы и лашхетские сваны — осами, овсами?

3. Почему, если балкарцы и карачаевцы — потомки половцев-кипчаков, ни один соседний народ не называет их кипчаками, а в карачаево-балкарском языке нет даже такого слова, и ни один род их так не именуется?

И такого рода простых, но тем не менее требующих ясного ответа, вопросов очень много.

Со своей стороны, добавим сюда еще два.

Уже многократно отмечалось, что балкарцы и карачаевцы начинают обращение друг к другу со слова «Алан...», это одно из самых обиходных слов в их языке, в их среде его можно услышать десятки раз ежедневно. Причем не имеют значения ни пол, ни возраст человека, к которому обращаются, — любой балкарец или карачаевец (балкарка или карачаевка) обращаются так к любому человеку своей национальности. Оно употребляется вне всяких ограничений и во множественном числе («Аланла...»), когда адресуются к нескольким людям или многолюдному собранию, в значении «соплеменники».

И в то же время этого слова в осетинском языке нет. Пытаясь объяснить такое положение, В. И. Абаев писал: «...неверно, что термин «алан» исчез из осетинского. Он сохранился. Сохранился в фольклоре, в сказках. Там, где в русских сказках людоед говорит о «русском духе», в осетинских неизменно фигурирует «аллонский (аланский) дух», или «дух аллона-биллона» (аллон-биллони *смаг*). Здесь «аллон» может означать только «осетин», ибо героев своих, осетинских сказок народ, естественно, мыслит осетинами» [5, с. 45].

Героев своих сказок балкарцы и карачаевцы тоже мыслят балкарцами и карачаевцами; и в их эпосе и сказках людоед в такой же ситуации (почуввав запах спрятавшегося героя), неизменно восклицает: «Ас ийис, адам ийис!» («Асский дух, человеческий дух!»), или «Ас-мус ийис!» (Асский-мусский дух!).

Если встать на точку зрения иранистов, можно прийти к весьма странному выводу, а именно: термин «алан» их прямые потомки осетины сохранили только в сказках, а «косвенные», говорящие на другом языке балкарцы и карачаевцы, сохранили в сказках термин «ас», в быту именуют друг друга «алан», а соседние народы (мингрелы) их, а не осетин, называют аланами; в довершение всех нелепостей и сами осетины называют асами балкарцев, их страну — *Ассиаг* (Асия), а Карачай — *Стур Ассиаг* (Большая Асия). Логика во всем этом совершенно нет. К тому же выясняется, что в осетинском языке (иронский диалект) слово АСАГАЛОН, т. е. АС-АЛАН означает, как

пишет В. И. Абаев, «чужой, чужак, посторонний» и применяется только к человеку, народу или стране [6, т. 1, с. 101]. Как быть с этим — название народа, предка осетин, превратилось в устах осетин в термин «чужой»?

По ходу изложения и анализа материала мы не раз обращались к мифологии причерноморских скифов. Количество приведенных параллелей можно было бы увеличить многократно, однако и сказанного, на наш взгляд, вполне достаточно, чтобы еще раз убедиться в том, что именно скифы являются древними тюркоязычными предками карачаево-балкарцев, как об этом говорит в своей книге И. М. Мизиев. Привлечение всего скифского материала превысило бы объем книги, поэтому мы намерены посвятить отражению истории карачаево-балкарского народа в его языке и фольклоре отдельную работу (в основных своих частях, впрочем, уже завершенную).

Считаем, однако, необходимым вкратце остановиться на нескольких моментах.

В науке уже устоялось мнение, что скифы были ираноязычным народом, потомками которого являются современные осетины. Еще в 1949 году В. И. Абаев в своей сводной работе «Скифо-аланские этюды», в которой были сведены воедино «достижения» языковедов — сторонников иранской теории происхождения скифов и приведены наиболее удачные, с точки зрения В. И. Абаева, этимологии имен скифов, топонимов и гидронимов, известные по сочинениям античных авторов и эпиграфическим надписям, писал: «Споры об иранстве и неиранстве скифов и сарматов, основанные на единичных и случайных фактах и толкованиях, надо считать отошедшими в прошлое» [5, с. 148].

Можно ли в таком случае говорить о том, что скифы являлись тюрками и отчего возникают сомнения в их ираноязычии? Какие доводы можно привести в пользу этого, кроме тех, что уже были использованы И. М. Мизиевым, повторять которые нет необходимости?

Известно, что история любого народа, его быт и формы хозяйствования отражаются в его языке. Характернейшими, отмеченными древними авторами и выявленными чертами скифского быта были коневодство, употребление в пищу конины и кумыса, погребение в курганах.

Мы вправе предположить, что в осетинском языке, если он действительно является потомком скифского, эти реалии нашли свое отражение. Но что обнаруживается на деле? В «Русско-осетинском словаре», составленном В. И. Абаевым, термин кумыс переведен как *бахы ахсыр* «конское молоко» [98, с. 230]. Потомкам «доителей кобылиц», как именовали скифов древние греки, приходится объяснять, и притом неверно, что такое кумыс: ведь кумыс — не просто молоко, а приготовленное особым

способом, перебродившее. К тому же конского молока в природе нет, а есть кобылье. В «Осетинско-русском словаре» термин «кумыс» и вовсе отсутствует.

Как мы ни старались, не удалось обнаружить ни в одной работе, даже в изданиях осетинского фольклора, хоть одно упоминание о том, что осетины употребляли в пищу конину. А ведь пища — весьма консервативный элемент, и какие-то следы, если бы скифы были ираноязычными предками осетин, в их языке остались.

Слово «курган» в словаре переведено как *обау*, с пометой «ист.» [98, с. 230], и заимствовано, как пишет В. И. Абаев, из тюркского или монгольского [6, т. 2, с. 224]. В карачаево-балкарском языке *оба* означает «могильный холм», а также «могила».

Другая «странность»: скифы несколько столетий жили возле моря, в причерноморских степях, прекрасно были знакомы с Каспийским, Черным и Азовским морями аланы, однако в языке осетин, которым иранисты упорно пытаются навязать роль потомков этих народов, слова «море» нет. В списке географических названий термин этот везде переведен несколько трансформированным общетюркским словом *тенгиз* — *денджыз*. Как же так? Неужели потомкам обитателей Причерноморья, «конейдов» и «донтелей кобылиц», воздвигавшим величественные курганы, пришлось ждать несколько столетий, — предвзято позабыв иранские термины — чтобы перенять их у тюрков, которые, по утверждениям иранистов, не имеют отношения к скифам и аланам? Да и как можно забыть слово «море»? Но даже если предположить такое, то как быть с остальным? А ведь мы привели едва ли сотую часть таких несуразиц, которые возникают, если мы примем теорию ираноязычия скифов и алан.

У прирожденных конников, каковыми были скифы и аланы, а стало быть, и у их потомков, должна была иметься богатая коневодческая терминология. Но, судя по словарям, этот раздел лексики в осетинском языке весьма беден. Может быть, они не отражают действительной картины? Но вот перед нами специальный труд — монография В. К. Цховребова «Скотоводческая терминология в осетинском языке». Во введении автор уведомляет читателей, что материал собирался им и в экспедициях, из бесед со старожилками, и из фондов Северо-Осетинского НИИ: [125, с. 14]. Далее говорится, что у осетин богатая и чрезвычайно развитая терминология по скотоводству, «и особенно коневодству» [125, с. 100], однако в подтверждение такого вывода приводится всего десяток терминов (производные от них, разумеется, не в счет). В довершение всего, по признанию автора, опирающегося на этимологические разыскания В. И. Абаева и др., оказывается, что и важнейшие из этих терминов заимствованы из тюркских языков: это слова, озна-

чающие «лошадь», «скакун», «неук»; слово «конь» является заимствованием из чеченского или ингушского [125, с. 100—113]. Одним словом, как гласит русская поговорка: «Куда ни кинь — всюду клин».

Не вызывают доверия и этимологии на почве иранских языков скифских имен и топонимов. Прочитируем ряд их, чтобы читатель сам смог убедиться в том, какой результат получается, когда из слова хотят выудить то, чего в нем нет, т. е. непременно заставить его быть иранским (в данном случае). Всякий, мало-мальски знакомый с ономастикой, знает, что имя человека имело несколько функций, в том числе социальную и эстетическую. «Некрасивое» имя могли дать ребенку, чтобы отвратить от него злых духов: повзрослев, он получал другое, звучное имя. Имена, взятые из работы В. И. Абаева и которые я перечислю ниже, принадлежали жителям древнегреческих городов-колоний в Причерноморье, не детям и не рабам. Но если верить иранистам, эти почтенные граждане носили весьма странные имена (приведем только объяснения их): Безголовый, Шестиголовый, Волкоед, Находящийся под женщиной, Имеющий здоровую жену, Имеющий 8 ослов, Имеющий 8 луков, Добывающий шесть оленей, Невредимый утром, Водопийца, Стриженный, Имеющий зубы, как долото, Тугоухий, Широкорухий, Имеющий черные думы, Женоубийца, Овца (мужчина! — М. Д.), Принадлежащий к оленьей породе, Многоарийский, Донской Уразмак, Смешной, Достойный смеха [5, с. 151—190].

Название местности в Крыму у Птолемея — *Харадз*, по В. И. Абаеву, означает «Осел». Почему? Потому что похоже на осетинское слово *хараг*, авестийское *хара*, персидское *лар* — «осел». Никаких других обоснований не приведено [5, с. 188]. Весьма нелепые имена были, если верить иранистам, у царей: *Сакесфар* — «Имеющий оленью челюсть» [5, с. 179], аланский царь *Кандак* — «Холст», другой царь Еохар — «*Просоед*» [5, с. 170, с. 190]. И это было бы понятно, если бы все их имена были таковы, т. е. если бы можно было считать наречение такими именами стойкой традицией скифо-сарматов. Но оказывается, что другие скифы и их цари носили весьма пышные имена: Стальноконный, Имеющий арийский облик, Получающий первую награду и т. п.

Замечательные по своей, мягко говоря, странности были названия, если верить в их объяснения на иранской почве, у древних племен: савроматы — «чернорукие», матукеты — «саранча», турагеты — «супоеды», амадоки — «едящие сырое, сыроеды» и т. п.

Одним словом, вся работа, в которой получили объяснения около 400 терминов, производит впечатление тщетных усилий сделать всякое слово иранским. Кстати говоря, многие из терминов, приведенных в работе В. И. Абаева, легко и логично

объясняются на почве карачаево-балкарского языка, например: *Сакесфар* (Имеющий оленью челюсть) — *Сакъ + эси + бар* (Обладающий осторожным умом, Здравомысл); название племени *массагеты*, по В. И. Абаеву, означает «люди-олени» (от староосетинского *ман-саг-а-та*). На наш взгляд, это тюркское *мас-сакъты, бас-сакъты, бас-сакълы* — «большие, главные береговики». И таких примеров можно было бы привести множество.

Другой интересный факт. Несмотря на то, что греки и римляне прекрасно были знакомы с персами, их культурой и языком, в особенности ионийские греки, никто из них не говорит, что язык скифов похож на персидский. Геродот, сам родом из Ионии, хорошо осведомленный во всем, что касается персов, ни словом не обмолвился о сходстве иранского и скифского языков, хотя не преминул отметить в своем обширном описании Скифии мидийское (ираноязычное) племя сигиннов на далеком Дунае.

Разумеется, не все этимологии языковедов, сторонников иранской теории происхождения скифов, ошибочны. Отрицать присутствие иранского элемента в Причерноморье в античный период означало бы впадать в другую крайность.

Вс. Ф. Миллер приводил в одной из своих статей мнение Г. Юргевича, который, указывая на односторонность мнения об ираноязычии всех скифов и сарматов, писал: «Ведь кроме собственных скифов, греческие города привлекали своей промышленностью купцов из других стран, между которыми, вероятно, персы и армяне играли не последнюю роль. К тому же завоевание значительной части Таврики полководцем Митридата Диофантом, основание им крепостей Евпатории и Ктенуса и подчинение затем власти Митридата боспорского царства царем Перисадом должно было усилить в греческих городах число персов, армян, иберийцев и других азиатских народов» [83, с. 265].

Вс. Миллер, анализируя список, состоящий из 425 варварских (т. е. негреческих) имен, приходит к выводу, что иранский элемент был наиболее значителен в устьях Дона — там, где жили племена савроматов, приводя данные древних авторов: так, Плиний сообщал, что, по слухам, сарматы (савроматы) родственны мидянам, а Диодор Сицилийский прямо утверждал, что савроматы были поселены при Танаисе (Дону) скифами, которые вывели их из Мидии [83, с. 274], хотя сам Миллер в эти данные не верит, считая, что предположение Диодора «было вызвано желанием объяснить положительный факт, представлявшийся странным, именно этническую близость сарматов с мидийцами, состоявшую, конечно, в том, что оба народа говорили близкими друг другу языками» [83, с. 274].

Миллер, однако, не объясняет, почему близость сармат и мидян — если она, конечно, действительно была — должна была казаться Диодору странной.

Мы здесь, естественно, не можем входить в рассмотрение всех интереснейших вопросов, касающихся скифо-сарматской проблемы.

Вне всякого сомнения, дальнейшее ее изучение будет давать все новые и новые подтверждения того, что скифы, сарматы, аланы были тюркскими племенами, которые вели типичный для степняков-тюрков во все века образ жизни, точно такой же, как у многих народов после них — гуннов, печенегов, аваров, половцев и др. Ничего иранского ни в их быту, ни в их мифологии нет. Иранскими являются только некоторые их имена — но народы, как известно, часто заимствуют их друг у друга. Никакие иранцы не воздвигали курганы, не поклонялись мечу, не доили кобыл и не ели конины; и, как писал В.с. Миллер, «ношение благородного арийского имени Ариантас или Ариапейтэс еще не позволяет видеть иранца в каком-нибудь скифском кочевнике-царе, которого орда пьет кровь убитых врагов, приносит человеческие жертвы фетишу-мечу и которого смерть сопровождается целой бойней среди его приближенных и отрезыванием ушей у множества народа» [83, с. 278].

Конечно, можно найти и на это отговорку: дескать, скифам, кочевавшим по степям Евразии — от Карпат до Алтая, была неведома культура земледельческого Ирана, одного из самых мощных государств Передней Азии; будучи родственными по языку, они отстали в культурном и социальном развитии от своих южных сородичей.

Помимо полной бездоказательности такой отговорки, мнение, что в древности иранский мир простирался от Карпат до Алтая, порождает множество вопросов, на которые нелегко ответить.

1. Вся эта территория должна была быть в таком случае усыпана иранизмами — но этого нет, а есть множество тюркских топонимов.

2. На такой огромной территории обитало бы весьма многочисленное население. Непонятно, куда оно подевалось в начале нашей эры, и откуда появилось множество тюркских народов — гунны, болгары, авары, печенеги, хазары, тюрки, савиры, и несть им числа? И почему, если население евразийских степей до гуннских походов было ираноязычным, оно так легко пропустило их через свою территорию — ведь оно было ничуть не менее воинственным, чем гунны? А если они сопротивлялись, то какова их судьба: растворились среди тюрков, якобы вышедших с окраин Китайской империи? Но с какой стати? А если да, то почему языки тюркских народов, населяющих степи Азии, не наводнены «североиранскими» словами?

3. Монгольские походы были гораздо более внушительными и лучше организованными, чем походы гуннов, однако в результате их население азиатских и южнорусских степей как

было, так и осталось тюркоязычным. Или у гуннов был заранее обдуманый и проведенный с неслыханным успехом план ассимиляции скифов-иранцев — как азиатских, так и причерноморских?

Множество уникальных схождения между скифами и карачаево-балкарцами в самых различных областях их культуры и быта лежат прямо на поверхности. Приведем такой пример. Геродот писал, что один из скифских царей, желая узнать численность народа, велел всем скифам, чтобы каждый принес по одному наконечнику стрелы. Когда наконечники были доставлены, из них по приказу царя был сделан огромный медный котел, который был установлен затем в местности Экзампай [37, с. 133].

А вот что рассказывает Османов Абдурахман Ибрагимович, уроженец сел. Верхняя Балкария (1913 г. р., проживает в г. Нальчике), со слов своего деда Омара: «В давние времена возле скотного двора князей Абаевых стоял огромный медный котел. В нем они содержали больных ягнят и овец, которых в котле помещалось 12. Стенки котла были невысокие, не больше метра. Котел этот назывался *тайпокъ къазан*». По предположению информатора, котел потом распилили для изготовления посуды и другой утвари. (Записано мной 25 сентября 1988 г.). Котел этот вошел в поговорку [75, с. 133].

Вероятнее всего, предки балкарцев, кочуя по степям после падения Скифского государства, возили свою святыню с собой и уходя в горы во время нашествия монголов или полчищ Тамерлана, увезли ее туда. Ибо, спрашивается, какая была необходимость балкарцам при дороговизне металла в горах изготовлять такую громадину, да еще и держать в ней овец? Кстати, причиной последнего могло быть то, что реликвия рассматривалась как нечто, обладающее исцеляющей силой. В том, что речь идет именно о скифской святыне, убеждает нас еще более этимология слова *тайпокъ*. *Тайпа* в карачаево-балкарском языке — «племя», *окъ* — «стрела». Все словосочетание (*тайпокъ къазан*) означает «котел из стрел племени».

По Геродоту, *Экзампай* — название источника с горькой водой и местности, откуда он вытекает. В переводе со скифского слово означало «Священные пути» [37, с. 119]. Этимология термина на почве карачаево-балкарского языка дает значение, близкое к скифскому. *Вз* «след, путь», *кам* — «река», уже знакомое нам *пай*, *бай* «бог, божественный, священный, святыня». Таким образом, значение термина, в полном согласии с законами грамматики, — «святыня путеводной реки» — *Взкампай*.

На наш взгляд, всей совокупности сказанного вполне достаточно, чтобы убедиться в правомерности возведения происхождения балкарцев и карачаевцев к причерноморским скифам. Посредствующим звеном между ними были асы (аланы) ■

часть болгар, оставшаяся в Причерноморье и на Кавказе после распада государства хана Кубрата.

Об этом говорят и приведенные выше параллели, в особенности о культе Эрирея, и основной миф карачаево-балкарцев позволяющий объяснить скифский ритуал поклонения мечу и ежегодного приношения жертв ему у подножья кургана. Обращение ко всему скифо-сарматскому мифологическому материалу в сопоставлении с карачаево-балкарским внесет ясность во многие затруднительные ныне вопросы

Настущей задачей представляется издание материалов по языческой религии и мифологии балкарцев и карачаевцев, что сильно продвинуло бы изучение всей духовной культуры этих народов.

Перед исследователем, утверждающим, что скифы, сарматы асы были тюркоязычными племенами, неизбежно встает вопрос: каково тогда происхождение осетин, которых современная наука считает потомками именно этих племен? Конечно, поиск ответа на этот вопрос — дело самих осетиноведов, которые никак не могут не заметить, сколько противоречий содержится в скифо-аланской теории происхождения осетин, из которых мы привели в этой книге только малую часть.

Но мы хотим в самой осторожной форме высказать одно соображение, могущее пролить свет на проблему этногенеза осетин. Речь идет о создателях знаменитой кобанской культуры, названной так по первым находкам, сделанным возле сел. Кобан в Северной Осетии. Приведем некоторые данные об этой культуре [из «Истории Северо-Осетинской АССР». Т. 1. Орджоникидзе, 1987]. Поселения кобанцев занимали обширную территорию от реки Аргун на востоке до верховьев Кубани на западе, т. е. в основном горы и предгорья. Кобанцы с древнейших времен (считается, что кобанская культура развивалась с XII века до н. э. до IV века до н. э.) имели контакты с населением Прикубанья, Северного Причерноморья и Крыма. Автор главы о кобанской культуре, известный археолог Б. В. Техов особо отмечает связь ее с Луристаном (Западный Иран), «имевшим, как и Кобан, давние и богатые традиции бронзовой металлургии». Истоки кобанской культуры находятся на территории Южной Осетии, в Закавказье. Население было оседлым и занималось в основном овцеводством и земледелием, было развито производство бронзы и бронзовых предметов.

«Несмотря на длительность изучения кобанской культуры, далеко не все проблемы, связанные с ней, решены,— пишет Б. В. Техов.— К числу нерешенных прежде всего относится проблема языковой и этнической принадлежности носителей кобанской культуры. Наиболее вероятно, что эта культура является автохтонной и ее создатели были кавказскими аборигенами». Другой вывод автора гласит: «Значение кобанской культуры состоит в том, что ее носители на позднем этапе яви-

лись субстратной основой, на которой формировались последующие культуры предков ряда народов Центрального Кавказа в том числе осетин» [с. 25—35].

Предположение, которое мы хотим высказать, состоит в том, что, возможно, именно носители кобанской культуры были прямыми предками осетин, от которых они и унаследовали иранскую речь. Если бы кобанцы были кавказоязычными, т. е. разговаривали на языке, близком к современным абхазо-адыгским или вайнахским, современным осетинский был бы наводнен словами из этих языков. Но просмотрев три тома «Историко-этимологического словаря осетинского языка» В. И. Абаева, можно убедиться, что основная масса иноязычных слов в нем заимствована из тюркского и грузинского.

Связь кобанцев с культурой Луристана (Западного Ирана), иранская речь осетин, их самоназвание — *ир*, *ирон*, истоки кобанской культуры, находящиеся в Закавказье, — все это наталкивает на мысль, что предки осетин пришли на Северный Кавказ с юга, из Ирана, и на каком-то этапе своей истории столкнулись на севере с тюрками — скифо-сарматами. Вполне возможно, что и носители катакомбной культуры также были ираноязычными. Иными словами, осетины являются потомками древнейшего, доскифского населения Кавказа. Заслуживает внимания и то, что немногочисленные осетинские топонимы на территории Кабардино-Балкарии и Карачаево-Черкесии относятся к горным районам — там, где и были расположены поселения кобанцев.

Если судить по количеству терминов животноводства, то на первом месте в осетинском языке будет овцеводческая терминология [125] — ведь овцеводство было основным занятием кобанцев.

И еще одно сопоставление. П. К. Услар в своей книге «Древнейшие сказания о Кавказе» комментирует знаменитую библейскую «таблицу народов» — свод известных составителям Библии названий племен, которые, по мифологической традиции, представлены как имена отдельных личностей. *Тубал* назван в ней «ковачем всех орудий из меди и железа». Далее П. К. Услар пишет: «...*Тупал* по-персидски значит «медь» [Тифлис, 1881. С. 294]. Если мы примем во внимание развитую у иранских племен Луристана и кобанцев металлургию, и что истоки кобанской культуры находятся в Южной Осетии, население которой именуется туалъцами, а страна *Двалетией*, а также иранское происхождение самого термина, то станет понятно, что в библейском тексте речь идет именно о предках осетин. Неверно по той же причине искать объяснение названиям осетинских племен на почве кавказских языков [5, с. 246] — первые слишком близки к названиям современных ираноязычных народов. *Ир*, *ирон* — самоназвание осетин — и *Иран*; этническая группа таджиков *ирони*; *курдтаты* — курды и таты;

интересно, что по осетински *курд* «кузнец», т. е. содержание этнонима близко тому же *тубал, тупал, туал*.

Конечно, предположение есть предположение. Но в том случае, если бы оно подтвердилось фактами археологии, лингвистики, этнографии и фольклористики, запутанные проблемы происхождения карачаево-балкарцев и осетин нашли бы свое разрешение.

В самом общем виде картина этнической истории этих народов выглядела бы так. Приход из Азии тюрков — скифов и сарматов, их контакты с местными ираноязычными племенами. В дальнейшем эти контакты продолжаются и в горах Кавказа, где оттесненные в горы аланы и болгары смешиваются с потомками кобанцев.

Время завершения этого процесса могут выявить только тщательные исследования. В результате его, как нам представляется, на территории Балкарнии и Карачая, где, видимо, алано-болгары численно преобладали, победил тюркский язык, включив в себя большое количество осетинских слов. На территории же Осетии, где, вероятно, располагалась основная масса древних насельников Кавказа — кобанцев, победил иранский язык современных осетин, также усвоивший много тюркизмов; причем все они имеют карачаево-балкарскую огласовку и присутствуют в современном языке балкарцев и карачаевцев.

Именно такое решение представляется нам наименее противоречивым. Иначе трудно объяснить, почему так мало скифо-аланского в быту и культуре осетин и так много в быту и культуре карачаево-балкарцев, в том числе и в мифологии, являющейся, как мы могли убедиться, продолжением скифской.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Маркс К., Энгельс Ф., Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. М., 1966.
2. Маркс К. Экономические рукописи 1857—1859 годов// Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46.
3. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии// Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21.
4. Энгельс Ф. Анти-Дюринг// Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20.
5. Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор. М.; Л., 1949.
6. Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. В 3-х Т. Л., 1959, 1973, 1979.
7. Абаев В. И. Нартовский эпос осетин. Цхинвали, 1982.
8. Авдеев А. Д. Происхождение театра. Л.; М., 1959.
9. Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XII—XIX вв. Нальчик, 1974.
10. Азаматов К. Муслиман дин киргинчи малкъарлыла жюриутген дини бир къауум жорукълары //Шуёхлукъ. 1972. № 1.
11. Азаматов К. Г. Пережитки язычества в верованиях балкарцев// Из истории феодальной Кабарды и Балкарии. Нальчик, 1980.
12. Алексеев Н. А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980.
13. Алексеев Н. А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири Новосибирск, 1984.
14. Атеистические словарь. М., 1986.
15. Афанасьев А. Н. Древо жизни. М., 1982.
16. Афанасьев А. Н. Народ-художник. М., 1986.
17. Ахметшин Б. Г. Образ быка в легендах башкирских горнорабочих// Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1983.
18. Ахметьянов Р. Г. Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. М., 1981.
19. Бабаев С. Атамы китабы. Нальчик, 1977.
20. Баранов Е. Певец гор и другие легенды Северного Кавказа. М., 1914.
21. Баранов Е. Иналук и лесная волшебница. М., 1914.
22. Байчоров С. Я. Гуннско-протобулгарско-северокавказские языковые контакты// Вопросы языковых контактов. Черкесск, 19.
23. Басилов В. Н. Избранники духов. М., 1984.
24. Баскаков Н. А. Тюркская лексика в «Слове о полку Игореве». М., 1985.
25. Батчаев В. М. Из истории материальной культуры балкарцев и карачаевцев// Нальчик, 1986.
26. Баялиева Т. Д. Донсламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе. 1972.
27. Бгажноков Б. Х. Очерки этнографии общения адыгов. Нальчик, 1983.
28. Биджиев Х. Х. Погребальные памятники Карачая XIV—XVIII вв.// Вопросы средневековой истории народов Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1979.
29. Боргояков М. И. Об одном древнейшем мифологическом сюжете его эволюции и отражении в фольклоре народов Евразии// Вопросы древней истории Южной Сибири. Абакан, 1984.

30. Будаев А. Ж. Скифо-балкарские лексические сходжения// Вестник КБНИИ. Вып. 2. Нальчик, 1970.
31. Бурунгулу таурухла бла хапарла/ Сост. З. М. Улаков. Нальчик, 1970.
32. Валиханов Ч. Избранные произведения. М., 1986.
33. Василевич Г. М. Ранние представления о мире у эвенков//Исследования и материалы по вопросам первобытнорелигиозных верований. М., 1959.
34. Виноградов В. Б., Межидов Д. Д., Успаев Г. И. Религиозные верования в дореволюционной Чечено-Ингушетии. Грозный, 1981.
35. Гегель Г. В. Ф. Философия религии: В 2-х т. М., 1976, 1977.
36. Далгат У. Б. Героический эпос чеченцев и ингушей. М., 1972.
37. Доватур А. И., Каллистов Д. П., Шишова И. А. Народы нашей страны в «Истории» Геродота. М., 1982.
38. Евсюков В. В. Мифы о мироздании. М., 1986.
39. Закиев М. З. Проблемы языка и происхождения волжских татар. Казань, 1986.
40. Захарович Е. Легенда об озере Чирик кёль// Тенские ведомости, № 24, 1897.
41. Зигель Ф. Ю. Сокровища звездного неба М., 1980.
42. Иванюков И., Ковалевский М. У подошвы Эльборуса// Вестник Европы. Кн. 1. 1888.
43. Калоев Б. А. Осетины. М., 1971.
44. Калоев Б. А. М. М. Ковалевский и его исследования горских народов Кавказа. М., 1979.
45. Калоев Б. А. Земледелие народов Северного Кавказа. М., 1981.
46. Карачаево-балкарский фольклор в дореволюционных записях и публикациях. Нальчик, 1983.
47. Карачаевцы. Историко-этнографический очерк. Черкесск, 1978.
48. Къарачай нарт сёзле// Сост. С. Ч. Алиев. Черкесск, 1963.
49. Къарачай халкъ жырла. М., 1969.
50. Къарачай халкъ эл берген джомакъла// Сост. С. Ч. Алиев. Черкесск, 1984.
51. Къарачай-малкъар фольклор/ Сост. Р. А.-К. Ортабаева. Черкесск, 1987.
52. Климишин И. А. Календари и хронология. М., 1981.
53. Клочков И. С. Духовная культура Вавилонии. М., 1983.
54. Кудиев М. Ч. Карачаево-балкарские народные танцы. Нальчик, 1984.
55. Кривелев И. А. История религий. В 2-х т. М., 1975, 1976.
56. Кудачина Н. К. К этимологии слова «бай» в алтайском языке// Советская тюркология. 1982. № 5.
57. Кузеев Р. Г. Очерки исторической этнографии башкир. Уфа, 1957.
58. Кузнецов В. А. Зодчество феодальной Алании. Орджоникидзе, 1977.
59. Кызласов Л. Р. Древнейшая Хакасия. М., 1986.
60. Кшибеков Д. Кочевое общество. Алма-Ата, 1985.
61. Лайпанов Х. О. К истории балкарцев и карачаевцев. Черкесск, 1957.
62. Ланге Б. А. Балкария и балкарцы // Кавказ. 1903. № 287, 294.
63. Лавров Л. И. Карачай и Балкария до 30-х годов XIX в.// Кавказский этнографический сборник. IV. М., 1969.
64. Лилец Р. С. Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. М., 1984.
65. Лобачева Н. П. К истории календарных обрядов у земледельцев Средней Азии// Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. М., 1986.
66. Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957.

67. Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976.
68. Малкондуев Х. Х. Древние обряды балкарцев// Коммунизмге жол. 1985. № 237.
69. Малкондуев Х. Х. Охотничий миф и поэзия балкарцев и карачаевцев// Актуальные проблемы кабардино-балкарской фольклористики и литературоведения. Нальчик, 1986.
70. Малкондуев Х. Х. Балкарцы и карачаевцы// Семейно-обрядовая поэзия народов Северного Кавказа. Махачкала. 1985.
71. Малкондуев Х. Х. Об общинных обрядах балкарцев и карачаевцев// Общественный быт адыгов и балкарцев. Нальчик, 1986.
72. Малк'тар халкъ жомакъла. В 2-х т. Нальчик, 1959, 1963.
73. Малк'тар-к'тарачай нарт таурукла/Сост. А. З. Холаев. Нальчик, 1966.
74. Малк'тар халкъ жырла. Нальчик, 1969.
75. Малк'тар нарт сёзле/ Сост. А. З. Холаев. Нальчик, 1982.
76. Малк'тарлыланы бла к'тарачайлыланы халкъ поэзия чыг'армачы-лык'лары. Сост. Хаджиева Т. М. Нальчик, 1988.
77. Материалы по истории Осетии/Сост. Г. Кокиев// Известия СОННИИ. Т. 6. Орджоникидзе, 1933.
78. О происхождении балкарцев и карачаевцев: (Материалы научной сессии). Нальчик, 1960.
79. Материалы и исследования по балкарской диалектологии, лексике и фольклору. Нальчик, 1962.
80. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976.
81. Мижаев М. М. Мифологическая и обрядовая поэзия адыгов. Черкесск, 1973.
82. Мизиев И. М. Шаги к истокам этнической истории Центрального Кавказа. Нальчик, 1986.
83. Миллер Вс. Эпиграфические следы иранства на юге России//Журнал министерства народного просвещения, часть 247. СПб., 1886.
84. Мифологический словарь. М., 1985.
85. Мифы народов мира; В 2-х т. М., 1987, 1988.
86. Мусаев Б. К. Ёмюрле к'тарангысындан. Нальчик, 1987.
87. Нарты. Адыгский героический эпос. М., 1974.
88. Новгородова Э. А. Образ птицы как один из символов историко-культурного единства алтайских народов Центральной Азии// Тезисы докладов XXIX сессии постоянной международной алтаистической конференции. Ташкент, 1986.
89. Ортабайланы Римма. Жетегейли-жети жулдуз. Черкесск, 1985.
90. Осетинско-русский словарь. Орджоникидзе, 1970.
91. Отаров И. М. Смысловые соответствия в лексике карачаево-балкарского языка и языков тюркских народов Сибири// Проблемы семантики и стилистики карачаево-балкарского языка. Нальчик, 1986.
92. Очерки истории балкарского народа. Нальчик, 1961.
93. Першиц А. И., Монгайт А. Л., Алексеев В. П. История первобытного общества. М., 1982.
94. Плетнева С. А. От кочевий к городам. М., 1967.
95. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986.
96. Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сарматских племен. М., 1977.
97. Раевский Д. С. Модель мира скифской культуры. М., 1985.
98. Русско-осетинский словарь. М., 1970.
99. Сабанчиев Х.-М. А. Дореволюционные исследователи о животноводстве Балкарии в пореформенный период// Этнография и современность. Нальчик. 1984.
100. Салакая Ш. Х. Абхазский народный героический эпос. Тбилиси, 1966.
101. Севортян Э. В. Этимологический словарь тюркских языков. Т. 1. М., 1974.

102. Семенов Ю. И. Как возникло человечество. М., 1966.
103. Соколова З. П. Культ животных в религиях. М., 1972.
104. Студенецкая Е. Н. Узорные войлоки карачаевцев и балкарцев// Кавказский этнографический сборник. VI. М.; Л., 1976.
105. Сумаруков Г. В. Кто есть кто в «Слове о полку Игореве». М., 1983.
106. Суюнчев Х. И. Карачаево-балкарские и монгольские лексические параллели. Черкесск, 1977.
107. Сысоев В. М. Карачай в географическом, бытовом и историческом отношении// Материалы по описанию местностей и племен Кавказа. Вып. 43. Тифлис, 1913.
108. Тайжанов К., Исмаилов Х. Особенности доисламских верований у узбеков-карамуртов// Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. М., 1986.
109. Текуев М. М. Некоторые табу и эвфемизмы в карачаево-балкарском языке// Теоретические проблемы карачаево-балкарского языкознания. Вып. 1. Нальчик, 1979.
110. Текуев М. М. Теонимы в карачаево-балкарском языке// Актуальные вопросы карачаево-балкарской грамматики и лексики. Нальчик, 1982.
111. Голгуров З. Х. Движение балкарской поэзии. Нальчик, 1984.
112. Токарев С. А. Сущность и происхождение магии// Исследования и материалы по вопросам первобытнорелигиозных верований. М., 1959.
113. Токарев С. А. Религия в истории народов мира. М., 1976.
114. Тэйлор Э. Первобытная культура. М., 1939.
115. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 1. М., 1986.
116. Фольклорные тексты. Приложение// Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984.
117. Фрэзер Д. Золотая ветвь. М., 1985.
118. Фрэзер Д. Фольклор в Ветхом Завете. М., 1980.
119. Хабичев М. А. Карачаево-балкарское именное словообразование. Черкесск, 1971.
120. Хабичев М. А. К гидронимике Карачая и Балкарии. Нальчик, 1982.
121. Хабичев М. А. Касбот Кочкаров — старейшина народных певцов. Черкесск, 1986.
122. Харузин Н. По горам Северного Кавказа// Вестник Европы. Т. 7. Кн. 2. СПб., 1888.
123. Холаев А. З. К вопросу о трансформации обрядовой песни-пляски «Голлу» у балкарцев и карачаевцев// Художественный язык фольклора кабардинцев и балкарцев. Нальчик, 1981.
- 123а. Холаев А. З. Карачаево-балкарский нартекский эпос. Нальчик, 1974. С. 46.
124. Церен, Эрих. Лунный бог. М., 1976.
126. Цыбульский В. В. Календари и хронология стран мира. М., 1981.
126. Цыбульский В. В. Календари и хронология стран мира. М., 1981.
127. Чибилов Л. А. Древнейшие пласты духовной культуры осетин. Цхинвали, 1984.
128. Чурсин Г. Ф. Очерки по этнологии Кавказа. Тифлис, 1913.
129. Чурсин Г. Ф. Осетины. Этнографический очерк. Тифлис, 1925.
130. Чурсин Г. Ф. Амулеты и талисманы кавказских горцев. Махачкала, 1929.
131. Шаманов И. М. Народный календарь карачаевцев// Из истории Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1974.
132. Шаманов И. М. Обряды и поверья карачаевцев, связанные с рождением ребенка (XIX — нач. XX вв.)// Проблемы этнической истории народов Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1980.
132. Шаманов И. М. Древнетюркское верховное божество Тенгри (Тейри) в Карачае и Балкарии// Проблемы археологии и этнографии Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1982.
134. Шортанов А. Т. Адыгская мифология. Нальчик, 1982.

Информаторы (все — КБАССР)

135. Абдуллаева Д. Т., 1902 г. р., сел. Гунделен.
136. Абдуллаева Х. М., 1914, сел. Кичмалка.
137. Акболатов А. М., 1900, г. Нальчик.
138. Байзуллаева Т. М., 1907 г. Тырныауз.
139. Беккиев У. Б., 1894, сел. Кенже.
140. Бозиев К. К., 1886, пос. Хасанья.
141. Жанхотов М. З., 1910, г. Нальчик.
142. Журтубаев Ч. З., 1907, сел. Кичмалка.
143. Журтубаева Ф. З., 1920, г. Нальчик.
144. Кудиев М. Ч., 1940, г. Нальчик.
145. Непеев Л. И., 1909, пос. Эльбрус.
146. Непеев М. А., 1900, пос. Эльбрус.
147. Непеев М. Б., 1904, пос. Эльбрус.
148. Озаруков М. М., 1912, сел. Чегем I.
149. Рахаева Ш. Г., 1900, сел. Чегем I.
150. Тебердиева Ж. Ю., 1930, г. Тырныауз.
151. Уянов М. Д., 1895, сел. Кичмалка.
152. Хуртуев М. Г., 1915, сел. Чегем II.
153. Хапаева А. А., 1900, сел. Кичмалка.
154. Чочаева К. Ч., 1942, г. Тырныауз.
155. Шаваева М. Х., 1914, сел. Чегем I.

Архивы

156. Личный архив А. М. Теппеева.
157. Личный архив Х. Х. Малкондуева.
158. Балкарская фонотека КБНИИ.

Научно-исследовательское издание

Джуртубаев Махти Чимаевич

ДРЕВНИЕ ВЕРОВАНИЯ БАЛКАРЦЕВ И КАРАЧАЕВЦЕВ

Редактор М. Х. Табаксоев. Художник Г. А. Цаллагов. Художественный редактор В. Л. Захохов. Технический редактор С. А. Мусукаева. Корректор Л. Т. Юркова, ИБ № 2447. Сдано в набор 24.05.91. Подписано к печати 09.10.91. Формат 60×90¹/₁₆. Бумага типографская № 2. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 16. Усл. кр.-отт. 16,12. Уч.-изд. л. 16,98. Тираж 2000 экз. Заказ № 3039. Цена 2 р. 60 к. Издательство «Эльбрус», Нальчик, ул. Адмирала Головки, 6. Полиграфкомбинат им. Революции 1905 года Госкомиздата КБССР. Нальчик, пр. Ленина, 33