

ТЮРКО-МОНГОЛЬСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ В НАРТСКОМ ЭПОСЕ БАЛКАРЦЕВ И КАРАЧАЕВЦЕВ

**НАСИУЕВА, Т. М. /ХАДЖИЕВА, Т. М.
RUSYA/RUSSIA/РОССИЯ**

Карачаево-балкарские героические песни и сказания о богатырском племени нартвов являются одной из трех основных версий общекавказской Нартиады, которая относится к числу архаических эпосов. В отличие от осетинского и адыгского нартского эпосов рас-

матриваемая версия менее изучена т.к. первое академическое двуязычное издание эпических текстов балкарцев и карачаевцев вышло лишь в 1994 году («Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев» М., Наука. Серия «Эпос народов Евразии» (до 1992г. – серия «Эпос народов СССР»).

До этого тома исследователи в своих работах могли использовать только дореволюционные публикации. Теперь же благодаря данному изданию в научный оборот введены эпические тексты, записанные на протяжении более ста лет, начиная с 1879. Большое место в томе занимают нартские песни и сказания из архивов Кабардино-Балкарского и Карачаево-Черкесского научных институтов. В настоящее время большая часть текстов этого издания переведена Адильханом Адильоглу на турецкий язык и опубликована в 22 томе серии «Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi» «Карачаево-балкарская литература» (Анкара, 2002). А профессор Дэвид Хант из Лондона перевел всю книгу на английский язык. Надеемся, что в ближайшем будущем мы, опубликовав эти переводы, введем карачаево-балкарские нартские песни и сказания в мировой эпический контекст.

В эпосе балкарцев и карачаевцев кавказские и локальные самобытные эпические традиции своеобразно сочетаются с эпической традицией тюрко-монгольских народов. Если первые из них объясняются кавказским субстратом и типологическим единством, то вторые помимо типологии обусловлены генетической общностью, этническим и языковым родством, общей эпической архаикой. С

тюрко-монгольскими эпическими памятниками рассматриваемый эпос роднят не только языковые, стилистические особенности, ритмическая организация стиха, в нем прослеживаются и многосюжетно-тематических совпадений, сходство целого ряда мотивов, ситуаций, мифологических и религиозных образов и представлений. Песенное бытование эпоса балкарцев и карачаевцев, как и у большинства тюрков — одна из ярких, самобытных особенностей их эпической традиции. Именно благодаря стихотворно-песенной форме существования в их эпосе произошла консервация многих архаических элементов, которую отмечали и исследователи Нартиады (С-А. Урусбиев, М.В. Рклицкий, Б.К. Далгат и др.).

Карачаево-балкарская версия Нартиады - композиционно разработанный и завершённый эпос: в нем воссоздана жизнь нартского племени от его появления на земле до переселения его на небо и в подземный мир. Согласно карачаево-балкарским сказаниям, сотворение мира и нартов связано с деятельностью богов – Тейри (Тенгри) Неба, Тейри Солнца и Тейри Земли, которые принимают самое активное участие в судьбах нартских героев. Спецификой карачаево-балкарской версии “Нартов” является и то, что главная ее эпическая тема - борьба нартов с огромными многоголовыми людоедами-эмегенами. Эмегены не только постоянные враги нартов, они - источник зла и хаоса на земле. Быстро размножаясь, эти ненасытные чудовища пожирают все живое. Чтобы очистить от них землю, Бог создает нартов, которые ведут с ними непрерывную борьбу (Нарты, 1994, с.305). Конечно, «миссия очищения земли от чудовищ - характерная для архаической стадии героического эпоса форма выражения коллективного пафоса” (История всемирной литературы. Т.1, с.47). Эта тема встречается в нартских сказаниях всех носителей Нартиады. Особенностью же карачаево-балкарской версии является то, что в ней почти все эпические герои - Дебет, Ёрюзмек, Сосурук, Алауган, Карашауай, Чюерди, Рачикау и даже Сатанай (Нарты..., 1994, с.347-348; Дрягин, 1930, вып.6, с.28) - ведут постоянную борьбу с этими чудовищами до полного их истребления. Главным же истребителем эмегенов выступает нарт Ёрюзмек. У него, как и у других подобных ему эпических героев (Гильгамеша, Тора, Амირани, Нюр-гун-Боотура, героев бурятских улигеров и др.), задача одна — уничтожение чудовищ, которые нарушают мирную жизнь его племени.

Мотив божественного и чудесного рождения связан с образами

всех основных нартских героев балкарцев и карачаевцев. Так, в одном из вариантов сказаний первый нарт на земле - кузнец Дебет сотворен Богом (Нарты, 1994, с.304-305), в другом, основанном на древнейших мифологических представлениях, он - сын Тейри Неба и Тейри Земли (там же, с.302-304), Сатанай - дочь Солнца и Луны (там же, с.306-308); Ёрюзмек появился из хвостатой звезды, упавшей, на землю (там же, с.308-309); Сосурук - сын камня (там же, с.364-367); Карашауай - внук Дебета, а мать его пятиглавая эмегенша (там же, с.408-435).

Рождение и мотивировка ухода этих героев с земли не только четко определены, но и взаимосвязаны со всем сюжетно-тематическим комплексом эпоса: они покидают землю после выполнения своих миссий - Дебет и Сатанай, с именами которых связано и время “первопредметов” и “перводействий”, исполнив свои цивилизующие функции, а Ёрюзмек, Сосурук и Карашауай – уничтожив зло на земле (“культурные деяния богатырского плана” (Е.М.Мелетинский). Эти герои, связанные с архаическим слоем эпика, по завершении своего краткого пребывания в земном мире “возвращаются туда, откуда пришли”: Дебет, Сатанай и Ёрюзмек - в небо (Нарты..., 1994, с.с.592-597); Сосурук в камень (там же, с.390-391), а Карашауай на Эльбрус (там же, с.484-485).

На «нетрагичность» большинства эпических произведений тюрко-монгольских народов указывают многие ученые (Жирмунский, 1974, с.109-110; Неклюдов, 1984, с.86 и др.). И в карачаево-балкарском эпосе, в отличие от других версий Нартиады, почти все герои бессмертны.

Конечно, «легенды о своеобразном бессмертии любимых народных героев имеют широкое распространение в мировом фольклоре» (Жирмунский, 1974, с.110), но здесь и в ряде других случаев, когда мы рассматривали тюрко-монгольские параллели в карачаево-балкарском эпосе на уровне сюжетики, мы учитывали, что некоторые из них общефольклорные, и старались оперировать только такими, которые наиболее излюбленны в тюрко-монгольском эпосе и имеют своеобразную специфическую трактовку в их эпической традиции.

Значительное место в эпосе балкарцев и карачаевцев занимают сказания, посвященные нартскому кузнецу Дебету, его сыну Алаугану и внуку Карашауаю. Сказания о Дебете наряду с сюжетной группой о рождении нартских героев являются наиболее архаическим пластом рассматриваемой версии, так как они испытали сильное влияние языческой мифологии. Во всех сказаниях Дебет — не только первый

нарт, но и первый кузнец и оружейник на земле: Бог, создав Дебета, поселил его у подножия Эльбруса и он обучил «своих соплеменников ковать железо» (Нарты, 1994, с.305). Дебет, как и Сатанай, наделен универсальными функциями. В сказаниях постоянно подчеркивается роль Дебета-первотворца: он первый на земле изготовил различные предметы быта, оружие и доспехи, подковал нартских коней, а в одном из вариантов сказаний говорится, что он выковал даже коня. Данные мотивы характерны и для эпосов тюрко-монгольских народов (Михайлов Г.И. 1971.с.56). С именем Дебета связаны и такие космогонические мотивы, как появление звезд, звездопад (Нарты...,1994, с.596-597). Мастерство Дебета в эпосе ценится и воспевается не меньше подвигов нартских героев, ибо, как говорится в одном из сказаний о нем, «нарты не смогли бы победить своих врагов на земле без всеокрушающего оружия Дебета и боевых коней, которых он подковывал».

Сказания о женитьбе сына Дебета Алаугана на эмегенше, о рождении Карашауая и его воспитании на Эльбрусе относятся к самобытным эпическим текстам нартского эпоса балкарцев и карачаевцев. Алуган, женившись на дочери эмегенши, привозит ее в страну нартов. Но его чудовищная жена (есть варианты, где она изображается даже пятиглавой) пожирает не только своих детей, но и чужих. Опечаленный этим, старый Алауган по совету Сатанай сам (в некоторых вариантах Сатанай или мать Алаугана) во время очередных родов эмегенши выкрадывает ребенка и прячет его в ледниках Эльбруса, где он и вырастает, вскормленный его ледяными сосульками. В некоторых вариантах воспитательницей, воспитательницей и наставницей Карашауая выступает Сатанай. Она часто приходит к леднику и присматривает за мальшом. В один из своих визитов она смастерила Карашауаю лук и стрелы (по некоторым вариантам, он их делает сам), и маленький Карашауай, став искусным стрелком, не пропускал ни одной птицы в небе. Сатанай испытывает силу и ловкость мальчика и только тогда приводит его в страну нартов, где он едва не был съеден родной матерью. Но юный нарт убивает ее.

Многие из этих мотивов имеют яркие параллели в эпосе тюрко-монгольских народов. Например, рождение будущего героя в семье старых бездетных родителей; «отец перед нависшей опасностью прячет сына на вершине горы» (Суразаков, с.173); герой проходит и своеобразную «учебу» — «из самодельного лука, сделанного ему духом — хозяйкой Алтая, пестуньей его... стрелял в птиц и зайцев» (Пухов,1975,с.31); в публикации Н. Я.Никифорова будущий герой

«бегает с луком... Не пропуская кверху летящую птицу... убивает» (Никифоров, с.70). «Во всех подобных случаях, — отмечает В.М.Жирмунский, — владение луком, удачная охота считаются признаком возмужалости богатырского младенца» (Жирмунский, 1974, с.248).

Специфическая особенность карачаево-балкарских сказаний о Карашауае — подробные описания его верного, боевого коня: укрощения, клятвы коня и всадника, испытания ими друг друга, и т.д. Дар перевоплощения коня и яркие атрибуты морского коня в общекавказской Нартиаде типичны только для богатырского коня карачаево-балкарского Карашауая (Нарты..., 1994, с.с.437, 438, 440, 441). Все эти мотивы традиционны и детально разработаны в эпосе тюркских и монгольских народов (подробнее см. Липец, с.124-241). Например, «в башкирском эпосе популярен древний мифологический сюжет о водяных конях... и об их вожаке Ак-Бузате...» (Липец, с.125)]. Из морских коней произошел и крылатый конь Кёр-оглы — Гыр-ат. О чудесных морских лошадях-драконах, встречающихся в фольклоре монголов, упоминает в одной из своих работ и Г.Н.Потанин (Потанин, 1893, с.125]) и т.д. В отличие от других версий нартского эпоса, у балкарцев и карачаевцев наряду с прозаическими текстами имеется и ряд песен, посвященных «трехногому, медноухому, булатнокопытному» Гемуде (Нарты, 1994, с.с.437, 438, 440, 446), которые, вероятно, восходят к жанру «хвалы коню», имеющему широкое распространение в эпической традиции тюркских и монголоязычных народов (Липец, с.228). Значительное число сказаний в цикле о Карашауае посвящено его победе на скачках нартов. Варианты этой сюжетной группы и сказание «Как нарт Карашауай женился на дочери могущественного падишаха» (Нарты, 1994, 477-482) обнаруживают разительное сходство с эпосом некоторых тюрко-монгольских народов (см. подробнее (Жирмунский, 1974, с.279, 301; Суразаков, с.193, 194). Особенно много параллелей к циклу Карашауая мы выявили в алтайском эпосе «Маадай-Кара» (см. Суразаков, с.166-217; «Маадай-Кара», 1973).

Центральное место в системе образов балкаро-карачаевского нартского эпоса занимают Ёрюзмек и Сатанай. Сказания и песни о них составляют самостоятельный законченный цикл, в котором различные эпизоды из их «эпических биографий» разработаны во всех деталях. В исследуемом эпосе Ёрюзмек предстает не только как «вождь, муж и старец», но и как могучий богатырь — предводитель нартских

воинов. Постоянно подчеркивается его богатырство, физическая мощь, стремительность:

От его крика горы и скалы дрожали,
 Дыханием своим он туманы разгонял.
 Он головы рубил, как траву косил...
 На вороной лошади с гибкими подпругами,
 Крылатей могучего орла,
 С молнией равный всадник (Нарты, 1994, с. 320).

Нужно подчеркнуть, что в песнях и сказаниях об Ёрюзмеке воссоздаётся «особый портрет богатыря, находящегося в гнев...» (Пухов, 1962, с. 67), характерный для эпической традиции тюрко-монгольских народов (об этом подробнее см. Гацак, с. 25-32). В сказаниях о детстве Ёрюзмека: «Дебет и Ёрюзек», «Как Ёрюзек пришел к нартам», он предстает сиротой. А в сказании «Рождение Ёрюзмека» говорится, что кузнец Дебет в горах увидел, как с неба на землю упала большая хвостатая звезда. Когда он пришел к месту ее падения, то увидел расколовшийся надвое большой синий камень: между этих обломков лежал младенец-богатырь, который, «крепко схватив за шею громадную волчицу, сосал ее молоко» (Нарты..., 1994, с. 308-309).

Первый подвиг юного Ёрюзмека — победа над божеством нартов «всемогущим Пуком» (Фуком). Спасаясь от преследования Ёрюзмека, Пук улетает на небо. «Так как Пук был бог, то он, разгневавшись на нартов, задержал дожди; произошла сильная засуха, хлеба перестали цвести, деревья стояли без листьев, животные не плодились, женщины не рожали. Наступило для нартов тяжелое время» (Нарты, 1994, с. 322). По совету Сатанай Ёрюзмека зарядили в пушку (в одном из вариантов Ёрюзек попадает в небесное жилище Пука при помощи бурдюка, наполненного воздухом, — «Как Ёрюзек сражался на небе с Фуком», а в другом при помощи желим топа — «воздушного шара» — «Как Ёрюзек победил Фука»), выстрелили в небо, и он очутился в небесной крепости (замке, доме) Пука. Здесь, по одним вариантам, он хитростью легко убивает врага, по другим — побеждает в трудной богатырской схватке.

После смерти Пука «семь недель лился дождь с кровью; на земле опять наступил берекет — довольство: хлеба начали цвести, деревья

приносить плоды, животные размножаться, женщины — рожать детей» (Нарты, с.323). Ёрюзек возвращается на землю на коне-ветре, которого к нему послала Сатанай. Нарты устраивают в честь него большой той и поют величальную песню, в которой прославляют Ёрюзмека и его подвиг. А в варианте Урусбиева «Урызек за свой подвиг был сделан главою нартов, стал общим любимцем и женился на прекрасной всезнающей княжне Сатанай». Сюжет о том, как герой или враг героя улетает в небо от преследования, характерен и для тюрко-монгольской традиции. Так, в «Повести о Хан-Харангуе» герой поднимается на небо, чтобы расправиться с небожителем Эрхем-хар, который является его соперником и врагом, а «один халх-монгольский баатр поднялся на небо, спасаясь от своих врагов» (Михайлов, 1971, с.108].

Проведенный сравнительный анализ дает нам основание говорить о связи карачаево-балкарских вариантов сказания о борьбе Ёрюзмека и Фука (Пука) с тюрко-монгольской традицией. Во-первых, большинство сказаний на этот сюжет имеют стихотворно-песенную форму. Во-вторых, само божество Фук (Пук), которое относится к специфически карачаево-балкарским, нартским персонажам, генетически восходит к архаическому пласту мифологии тюрко-монгольских народов. Так у монголов — буг, у тувинцев — пук (кара бук) — злой дух, божество (Мифы народов мира, т.2, с.540]. «Пук — это бесчисленное множество духов... окружающих человека и делающих ему всякие пакости», - пишет Г.Н.Потанин (Потанин,1916, с.108). В сказаниях, где фигурирует Пук, упоминается также его конь-дракон. Мы не исключаем того, что в них речь идет о мифической породе превосходных пестрых морских лошадей — драконов, встречающихся в фольклоре и летописях монголов (Потанин,1893 с.125). К архаической эпике тюркских народов относится и то, что помимо общекавказского «нарт» с именем Ёрюзмека (во всех вариантах) широко используются эпитеты «алп» («богатырь»), «деу» («могучий»), «эр» («муж», «герой»), которые относятся «к наиболее активной и частой лексике тюркского эпоса» (Неклюдов1974, с.235).К числу тюркских в вариантах данного сказания отнесятся и образ «алмосту», этнографические и социальные термины «тёре», «той», традиционное эпическое число тюрков «сорок», меру веса «батман» и т.д.

С Ёрюзмеком в Нартиаде связан и сюжет «пир с западней». Согласно варианту Урусбиева, опубликованному в 1881 году нарты хотят отравить Ёрюзмека на пиру, недовольные тем, что «во главе

их находится старик». По другим вариантам пир устраивает сын Фука, чтобы отомстить ему за смерть своего отца. Во всех вариантах жена Ёрюзмека, всезнающая Сатанай, ведая, что его хотят умертвить отравленным питьем, вставляет ему в горло медную трубочку и велит ни за что не садиться на почетное место, куда его будут усиленно приглашать, и, сославшись на старость, сесть у дверей на пуховики. На первый взгляд может показаться, что этот наказ, как и в дигорском варианте осетинского эпоса, мотивирован тем, чтобы жидкость из трубки выливалась в пуховики. На самом же деле наказ связан с мотивом ямы. Об этом свидетельствует сказание «Ёрюзек и Кайтмырза» (Нарты, 1994, с.329), в котором часть нартов во главе с сыном Фука (Пука) Кайтмырзой копают глубокую яму под самым почетным местом в доме, где будет проходить их пир, и готовят отравленную бузу. Такие мотивы, как отравленное питье и яма на пиру, конечно, относятся к так называемым мировым мотивам. «Тема пира-западни вполне обыденна и... в старом фольклоре народов Кавказа» (Дюмезиль, с.55). Но наиболее разработанны и излюблены они в фольклоре тюрко-монгольских народов (см.: Потанин, 1883, с.135,178-179,375; Никифоров, с.384; Поппе, с.81; Шаракшинова, с.115; Уланов,1963, с.72; Михайлов, 1971, с.381; Липец,1974, с.33] и др.). Как отмечает Г.Н.Потанин, «отравление или опаивание особенно сильным... вином в сказках и былинах (тюрко-монгольских. — Т.Х.) часто соединяется с низвержением в яму» (Потанин, 1883, с.805).

В данных сказаниях и мотив трубки, несомненно, относится к числу тех, которые предки карачаевцев и балкарцев принесли из тюрко-монгольского мира. Так, трубочки для отвода отравленного питья упоминаются и в архаических улигерах бурят. А.Уланов в работе «Бурятский героический эпос» пишет: «В улигерах встречаем хорур, хобоол — трубочки. Когда героев угощают мангадхайки ядовитым чаем, то они отводят его при помощи этих трубочек» (Уланов, 1963, с.72). Помимо медной трубки для отвода отравленного питья к тюрко-монгольской традиции в анализируемой сюжетной группе относится и «котел о сорока ушках, в котором собравшиеся на «пир с западной» зложелатели Ёрюзмека варят мясо сорока быков. Например, в «Маадай-Кара» мясо варят в стоухой бронзовой чаше («Маадай-Кара», 1973с.343,348); в фольклоре алтайских народов встречаются чугунные котлы о шести, семи, семидесяти ушках (Вербицкий, с.140); в монголо-ойратском эпосе говорится о бронзовом котле с пятью ручками (Владимирцов, с.172) и т.д. В вариантах этого сказания упоминается

и общетюркский обычай, по которому при дележе мяса на пиру ноги забитых животных давали детям.

Как и во всех версиях Нартиады, в сказаниях балкарцев и карачаевцев, где фигурирует жена Ёрюзмека Сатанай, подчеркивается ее исключительное место в нартском обществе. Несмотря на то, что Ёрюзбек выступает предводителем нартов, почти во всех сказаниях, он ничего не делает без совета и благословения Сатанай. Не только Ёрюзбек, но и все жители нартской земли — «лишь исполнители ее воли и советов». Сатанай дочь солнца и луны (Нарты, 1994, с.306). Мотив женитьбы героя на дочери Солнца и Луны встречается и в эпосе многих народов. С.С.Суразаков пишет: «Мотив женитьбы богатыря на дочери Неба, Солнца, Месяца относится к глубокой древности. Он имеет место не только в алтайском эпосе, но и в эпосе якутов, бурят и других тюрко-монгольских народов» (Суразаков, с.139).

У балкарцев и карачаевцев божественным происхождением Сатанай обусловлен и ее культ как матери-прародительницы нартов. Выйдя замуж за Ёрюзмека, она «стала матерью нартов» (Нарты, 1994, с.308). А по сказанию, записанному Н.М.Дрягиным в 1828 году Сатанай — «славная прародительница Шауая, Алаугана и Сосурука» (Дрягин, 1830, с.28]. Помимо культа матери-прародительницы в ее образе, прослеживается и культ какой-то астральной богини предков балкарцев и карачаевцев, связанной с их солярными и лунарными мифами. Кроме этого мы считаем, что в ее образе нашли отражение и их представления о матери-земле. Наверное, поэтому функции этой мудрой, вещей чародейки универсальны: она исцелительница и покровительница, советчица и помощница всех нартов, восприемница и воспитательница Сосурука и Карашауая. Ясновидение Сатанай — ее обязательный знак, о чем свидетельствуют и такие ее постоянные определения, как «вещая», «ведунья», «всезнающая», «ясновидящая», «провидица» («билгич», «куртха», «хар затны билиучу», «обур»).

Универсальность функций Сатанай и ее культ в карачаево-балкарском эпосе, конечно же, предопределены ее небесным происхождением. Ее деятельность, как и деятельность нартского кузнеца Дебета, имеет общенартское значение: в большинстве сказаний подчеркивается, что нарты уничтожили всех своих врагов на земле благодаря советам и помощи Сатанай и мастерству кузнеца Дебета.

С одним из центральных образов Нартиады Сосуруком связаны такие архаические мотивы как рождение из камня, условная неуязвимость, добывание огня, богатырские игры-состязания с великаном и др. У балкарцев и карачаевцев помимо традиционного сказания о рождении его из камня, где, как и в других национальных версиях, фигурируют Сатанай, нартский пастух и нартский кузнец, зафиксировано сказание о том, что у одной могучей реки на глазах у нартов, возвращавшихся из похода, раскололся большой камень — сосар (гранит, речной валун) и оттуда появился богатырь-младенец (Нарты, 1994, с.119). Одной из особенностей карачаево-балкарских вариантов на этот сюжет является и то, что в них, в отличие от других версий, описывается внешний облик младенца (Нарты, 1994, с.367). В одном из вариантов сказания о рождении Сосурука своеобразно трактуются и действия Сатанай. Извлекая Сосурука из камня и перерезая ему пуповину, она совершает магический обряд и при этом заклинает Тейри Неба, Тейри Земли, Тейри Воды и Тейри Огня: «Сделайте его настоящим нартом: пусть его не берут ни меч, ни стрела! Пусть всегда побеждает он своих врагов!».

Мотив петрогенеза характерен не только для кавказской Нартиады. Так, в хетто-хурритском эпосе бог Кумарби порождает каменного богатыря Улликуммена, в иранских мифах из камня рождаются Митра и его сын. и т.д. (Об этом см.: Церен, с.264). Мотив «рождение из камня» популярен и в фольклоре тюрко-монгольских народов (см.: Михайлов, 1971. с.130,131; Пухов, 1962, с.139; Алтын-Арыг, с.301) и др.). Однако в их фольклоре мотив оплодотворения камня отсутствует. Что касается формулы неуязвимости, то, как отмечает В.Жирмунский, в эпосе тюркоязычных народов она встречается не только при описании различных качеств богатыря. Так, например, в казахской богатырской сказке «Кан Шентей» «формула повторяется в благословении героя матерью; в «Эркем-Айдаре» — в заклятии его сестры-волшебницы. «Такой же характер магического заклятия носит благословение матери-пери в рассказе о Депе-Гёзе» в «Книге моего деда Коркута» : «Сын да не воткнется в твое тело стрела, да не будет рубить твое тело меч!» (Книга моего деда Коркута, 1962, с.223).

В нартском эпосе балкарцев и карачаевцев (как и в их материальной и духовной культуре в целом) тюрко-монгольских элементов намного больше, чем это принято считать в нартоведении. При этом они характерны не только для исследуемой версии эпоса. На наличие значительного количества тюрко-монгольских параллелей в

общекавказской Нартиаде указывают в своих работах Вс.Ф.Миллер, Г.Н.Потанин, В.И.Абаев, П.У.Аутлев, Т.А.Гуриев, А.З.Холаев и др., ибо, как известно, она «в какую-то эпоху» испытала на себе тюрко-монгольское влияние. «Сомнительно, — утверждает исследователь осетинского эпоса В.И.Абаев в своей работе «Нартковский эпос осетин», — чтобы это влияние ограничилось только несколькими собственными именами. Вместе с именами могли быть заимствованы отдельные сюжеты и мотивы. В деле выявления монголо-тюрских элементов в нарттовском эпосе предстоит еще большая работа» (Абаев, 1982, с.56).

То, что сюжетобразующие мотивы сказания «Добывание нартом Соуруком огня» (игры Соурука с великаном, смерть от своего оружия, предсмертная хитрость великана и др.) традиционны не только для общекавказской Нартиады, но широко представлены и в эпической традиции некоторых тюрко-монгольских народов, указаны В.В.Радловым (Радлов, 1866), Г.Н.Потаниным (Потанин, 1893), Н.Боратава и другими. В публикации В.В.Радлова «Ак-Кобэк» помимо мотива предсмертной хитрости великана встречаются яркие параллели к мотиву игр Соурука с великаном: «Из войска Кидэна выходит на бой с Ак-Кобэком богатырь Салар-Казан. Ак-Кобэк не открылся ему, выдал себя за повара Ак-Кобэка. Салар-Казан узнает от него, на какие чудотворства способен Ак-Кобэк, и два указанных чуда тотчас же исполняет: жует раскаленные стрелы и выплевывает, принимает на голову скатанный с горы камень. Третье чудо мнимый повар описал так: Ак-Кобэк входит в воду, я замораживаю воду, образуется лед в шесть сажен толщиной, Ак-Кобэк поднимает лед и относит на вершину горы. Салар-Казан садится в воду по шею, Ак-Кобэк замораживает лед и только тогда открывает Салар-Казану свое имя; Салар-Казан не может поднять льда. Ак-Кобэк отрубает ему голову» (цит. по работе: Потанин, 1899, с. 669].).

В своем примечании к этому тексту Г.Н.Потанин писал: «В кавказской сказке о Сосырыко великан глотает раскаленное железо, катает камень в гору и замерзает в озере... Сосырыко на месте Ак-Кобэка, великан отвечает Салар-Казану (вар. Самыр-Казан'»)» (Потанин, 1899, с. 670).

В работе «Тангутско-Тибетская окраина Китая» Г.Н.Потанин, отметив параллель между Соуруком и Ак-Кобэком, приводит еще ряд параллелей к сказаниям о Соуруке и к другим циклам нартского эпоса из степного фольклора (Потанин, 1893, с. 121-125).

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

Один из первых исследователей карачаево-балкарской мифологии, Л.И.Лавров, указывал и на параллельное существование в их религиозных верованиях «древнетюркских, аланских и кавказских пластов». При этом он на большом фольклорном и этнографическом материале убедительно показал, что доминирующим у них является тюркский пласт. Так, в религиозных верованиях балкарцев и карачаевцев главенствующее положение занимал Тейри (Тенгри) — верховное божество всего тюрко-монгольского мира. В начале XIX в. Г.Ю.Клапрот писал, что «балкарцы и карачаевцы почитают бога, именуемого не Аллахом, а Тенгри, в качестве подателя всякого добра» (Адыги, юалкарцы и карачаевцы...», с.245).

В сказаниях Тейри выступает как «творец и податель добра и блага». Когда появились нарты, «Тейри Неба, Тейри Солнца, Тейри Земли и Тейри Воды посоветовались [и решили]: Тейри Воды будет давать роду человеческому воду для питья; Тейри Земли взял на себя растить урожай и кормить человека; Тейри Солнца — светить; Тейри Неба — посылать дожди». (Нарты, 1994, с.302). Тейри покровительствует и помогает эпическим героям во всем.

В мифологической системе балкарцев и карачаевцев, как и у многих народов мира, особое место занимали священные деревья, которые манифестировали сакральный центр обряда. Судя по тому, что к этим культовым деревьям (Раубазы — в Балкарии; Жангыз терек — Одинокое дерево — в Карачае) обращались с различными испрошениями, им приписывались универсальные функции. И у киргизов священные деревья назывались «одинокое дерево» — «жангыз агач». Такое название бытовало и в Монголии: «ганцханмодо» — «одинокое дерево» (Никифоров, с. 280). Как и у древних тюрков, деревья посвящались Тейри и были как бы посредниками между ним и людьми.

В нартском эпосе балкарцев и карачаевцев реликты, связанные

с культом дерева, встречаются в песне «Волшебная палка нартов» (Нарты.1994,с.584). В ней говорится о том, что у нартов была палка, излечивавшая нартов от всех болезней, а между эмегенами сеявшая мор. «Однажды нарты вышли на борьбу с эмегенами и истребили их этой палкой». Палки, обладающие чудесными свойствами, есть и в фольклоре тюрко-монгольских народов и, вероятно, и у них являются реминисценцией культа дерева. Так, «Гесер пересекает палкой море и загоняет в него чертей. Особенно популярен миф о шерстобитном прутике — хабай Манзан Гумэ — бабушки... Она дает этот прутик герою сказания... и тот забивает им до смерти чудовище... которого нельзя было победить ни мечом, ни стрелами» (Уланов, 1975, с. 112). Г.Н.Потанин в IV томе своих «Очерков...» приводит сказание, герой которого — охотник — находит палочку и берет ее с собой, подумав: «Годится огонь растопить». Палочка оказывается волшебной — она на расстоянии убивает и животных и людей, когда же охотник помахал «палочкой над неприятельским войском.., все оно легло мертво» (138, с. 402).

Как известно, волк был одним из тотемов тюрко-монгольских народов. В их эпосе «волк выступает то родоначальником, то кормильцем и воспитателем...» (Липец,1981,с.120). Реликты почитания волка мы находим и в эпосе балкарцев и карачаевцев, предки которых глубоко чтили волка: Ёрюзбек, по некоторым вариантам, вскормлен волчицей; одним из его постоянных атрибутов является волчья шуба - символ причастности его к волкам. Ведь в сказании «Рождение Ёрюзбека» на это указывается прямо: «...Он (Ёрюзбек. — Т.Х.), пососав молоко волчицы, породнился с волками», — говорит нартский пастух Дебету (Нарты.1994,с.308).

Волчья шуба Ёрюзбека, выступает и символом его власти, силы и знаком, отличающим его от других нартов как предводителя нартов, патриарха племени. Если в древности изображение волка было на знаменах тюркских племен, отмечает Р.С.Липец, то позднее изображение волчьей головы стали носить вожди племени, ханы и т.д. Этот знак был символом их власти, избранности.

В анализируемой версии помимо культа волка обнаруживаются и следы почитания ворона, который был одним из орнитоморфных тотемов древних тюрков и монголов (см.: Сумаруков, с.99; Авляев с.68-69 и др.).

Как мы отмечали выше, основными эпическими врагами карачаево-балкарских нартов являются эмегены. Если в сюжетах, которые известны и другим носителям Нартиады, великан рисуется в русле общенартских традиций, например, в вариантах об ослеплении Ёрюзмеком (Сосуруком) циклопа-великана, то в сказаниях, которые значительно отличаются от других версий или зафиксированы только в данном эпосе, налицо разительное сходство, а иногда и совпадение образа и функций эмегенов со сказочными и эпическими чудовищами тюркских и монгольских народов — якутским абаасы, монгольским мангусом, якутским мангадхаем, калмыцким мусом и мангысом, киргизским дёё-джалмаусом и т.п. (см.: Поппе, с.43-52; Потанин, 1883, с.703; «Алтын-Арыг» с.161-168, 182, 198-200; Неклюдов, 1984, с.111-124 и др.)

У многоголовых эмегенов, как и у мифологических чудовищ тюрко-монгольских народов, одна голова главная, а остальные второстепенные: когда Сосурук «отрубил у эмегена четыре неговорящие головы», тот не умер, так как его душа заключалась в пятой, говорящей голове, которую можно было отрубить только мечом самого эмегена. Здесь мотив «главной головы» неразрывно связан с мотивом «условной неувязимости» (Неклюдов, 1984, с.119).

У эмегенов в цикле Дебет — Алауган — Карашауай, как и у чудовищ-людоедов эпических произведений некоторых тюрко-монгольских народов, «проявляются черты матриархального уклада жизни» (Гомбоин, с.48). При описании женщин-чудовищ в обеих сравниваемых эпических традициях «подчеркиваются отвисшие груди, закинутае за спину» (см.: Неклюдов, 1984, с.116; Урусбиев, с.12). Как и женщина-чудовище джарутско-хорчинского эпоса Гилбан Шар (Неклюдов, 1984, с.118), как мифологический персонаж монголов ада (Хангалов, с.44), женщины-эмегенши пожирают своих новорожденных детей (жена Алаугана, прабабка эмегенов). Если в других национальных версиях Нартиады матриархальные черты присущи только Сатанай, то в эпосе балкарцев и карачаевцев эти черты характерны и для эмегенш. Только в исследуемом эпосе фигурирует образ прародительницы эмегенов (Нарты, 1994, с. 592-596). Архаические черты образа прабабки эмегенов, подробное, впечатляющее описание других эмегенш (жена Алаугана и ее мать, эмегенша из сказания «Сыновья Дебета и дочери эмегенши» (Нарты, 1994, с. 396-399), характерные только для карачаево-балкарского эпоса, дают основание считать их трактовку реминисценцией древней

тюрко-монгольской эпике, так как «мать чудовищ — обязательный персонаж в эпосе бурят, якутов, алтае-саянских народностей» (История всемирной литературы, т.3, с.696).

На более ранней стадии развития эпоса эмегенам присущи черты и атрибуты фантастических чудовищ (гигантские размеры, циклопическая сила, каннибализм; они говорят на своем, «эмегенском», языке; их приближение всегда сопровождается стихийными явлениями природы. Съев мясо или выпив кровь эмегена, нарты приобретают его силу, чудесные свойства: «Кто съест хоть один кусочек мяса эмегена, тот и в стужу не будет мерзнуть...» (Нарты, 1994, с.486-493). Эти мотивы встречаются и в эпосе тюрко-монгольских народов, например, «Жена Гэсэра советует ему выпить кровь убитого им мангыса: он не будет бояться мороза» (Потанин, 19899), с.563), а в «алтайском эпосе те или иные атрибуты чудовища (родинка, молоко, мозг, клыки) являются целебными средствами» (Суразаков, с.41). Несомненно, этот мотив относится к общефольклорному фонду. Например, в «Эдде» Сигурд, чтобы приобрести магическую неуязвимость, съедает сердце и купается в крови убитого им змея Фафнера, но в тюрко-монгольской эпической традиции это один из изблюбленных мотивов и имеет свои специфические особенности.

Со временем архаический, хтонический облик эмегенов меняется, они приобретают антропоморфные черты, правда гипертрофированно уродливые. Эмегены уже владеют человеческой речью, варят пищу, ездят верхом, им приписываются коварство и спесивость.

Совершенно иную интерпретацию теперь получает и мотив волшебной силы мяса (крови) эмегенов: даже после смерти части их тела обладают сверхъестественной силой и смертельны для нартов (варианты сказания о добывании Сосуруком огня; «Карашауай и один юноша»).

В более поздних редакциях балкаро-карачаевских сказаний мифологические образы эмегенов постепенно трансформируются в образы реальных врагов нартов (соперник, кровник, социальный враг).

Анализируемый материал показал, что общность эпоса балкарцев и карачаевцев с тюрко-монгольской традицией очень ярко проявляется так же в стилистических, лексических средствах, в поэтическом языке.

БИБЛИОГРАФИЯ

Абаев В.И. Нартовский эпос осетин. Цхинвали, 1982.

Авляев Г.О. Этнонимы-тотемы в этническом составе калмыков и их параллели у тюркских народов — Этнография и фольклор монгольских народов. Элиста, 1981.

Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов. Нальчик, 1974.

Азаматов К.Г. Пережитки язычества в верованиях балкарцев. — Из истории феодальной Кабардино-Балкарии. Нальчик, 1981.

Алиева А.И. Адыгский нартский эпос. Москва — Нальчик, 1969.

Алпамыс-батыр. А.-А., 1961.

Алтын-Арыг. М., 1988.

Балканский Т., Хашхожев Э. К вопросу о протоболгарском Тагра (Тангра, Тенгри). — Болгарская этнография. София, 1984, кн.3.

Валитова А.А. О некоторых терминах в «Кутадгу билиг». — КСИНА. 1963, № 63.

Вербицкий В.И. Алтайские инородцы. М., 1893.

Веселовский А.Н. Историческая поэтика. Л., 1940.

Владимирцов Б.Я. Монголо-ойратский героический эпос. Пб.-М., 1923.

Гацак В.М. Устная эпическая традиция во времени. М., 1989.

ГомбоинД.Д. Образы зооантропоморфных врагов в эрхит-булгатских улигерах. — Поэтика жанров бурятского фольклора. Улан-Удэ, 1982.

Гордлевский В.Л. Из османской демонологии — Избранные сочинения. Т.3. М., 1962.

Гордлевский В.А. Что такое «босый волк»? (К толкованию «Слова о полку Игореве») — ИАН СССР. 1947, т.6, вып.4.

Гребнев Л.В. Тувинский героический эпос (опыт историко-этнографического анализа). М., 1960.

Гумилев Л.Н. Древние тюрки. М., 1967.

Гуриев Т.А. К проблеме генезиса осетинского нартского эпоса (о монгольских влияниях). Орджоникидзе, 1971.

Далгат У.Б. Героический эпос чеченцев и ингушей. М., 1972.

Джангар. Калмыцкий народный эпос. М., 1958.

Дрягин Н.М. Анализ нескольких карачаевских сказаний о борьбе нартов с еммечь. — Яфетический сборник. Л., 1930, вып.6.

Дрягин Н.М. Любовные мотивы нартского эпоса горцев Северного Кавказа. — ТИЯМ. 1932, т.2.

Дьячков-Тарасов А.Н. Заметки о Карачае и карачаевцах. —

СМОМПК. 1898, вып.25, отд.2.

Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М., 1976.

Жирмунский В.М. Некоторые проблемы теории тюркского народного стиха. — Тюркологический сборник. М., 1970.

Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Л., 1974. История всемирной литературы. Т.1-4. М., 1983-1985.

Кляшторный С.Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках. — Тюркологический сборник, 1977. М., 1981.

Книга моего деда Коркута. М., 1962.

Лавров Л.И. Из поездки в Балкарию. — СЭ. 1939, № 2.

Лавров Л.И. Карачай и Балкария до 30-х годов XIXв. — Кавказский этнографический сборник. М., 1969, т.4.

Липец Р.С. Лицо волка благословенно. — СЭ. 1981, № 1.

Липец Р.С. Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. М., 1984.

Маадай-Кара. Алтайский героический эпос. М., 1973.

Мелетинский Е.М. Место нартских сказаний в истории эпоса. — Нартский эпос. Орджоникидзе, 1957.

Миллер В.Ф. Осетинские этюды. I-III. М., 1881-1887.

Михайлов Г.И. Мифы в героическом эпосе монгольских народов. — КСИНА. М., 1963, № 3.

Михайлов Г.И. Проблемы фольклора монгольских народов. Элиста, 1971.

Мифы народов мира. Т.1-2. М., 1980-1982.

Неклюдов С.Ю. Героический эпос монгольских народов. М., 1984.

Неклюдов С.Ю. Исторические взаимосвязи тюрко-монгольских фольклорных традиций и проблема восточных влияний в европейском эпосе. - Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада. М., 1974.

Неклюдов С.Ю. Мифология тюркских и монгольских народов. - Тюркологический сборник. 1977. М., 1981.

Никифоров Н.Я. Аносский сборник. — ЗЗСОРГО. 1915, т.37.

Овалов Э.Б. Идеи и основные образы поэмы «О поражении свирепого Хара-Кинеса». — Вестник Калмыцкого НИИ. Элиста, 1976, № 14.

Поппе Н.Н. Халха-монгольский героический эпос. М.-Л., 1937.

Потанин Г.Н. Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. М., 1899.

Потанин Г.Н. Ерке. Культ сына неба в Северной Азии. Томск, 1916.

Потанин Г.Н. Казак-киргизские и алтайские предания, легенды и

сказки. — «Живая старина» за 1916г. Пг., 1917.

138.

Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Ч.4. СПб., 1883.139.

Потанин Г.Н. Тангутско-Тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. Т.2. СПб., 1893.

Потапов Л.П. Древнетюркские черты почитания неба у саяно-алтайских народов. — Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978.

Потапов Л.П. Умай - божество древних тюрков. — Тюркологический сборник. 1972. М., 1973.

Пухов И.В. Героический эпос тюрко-монгольских народов Сибири. Общность, сходства, различия. — Типология народного эпоса. М., 1975.

Пухов И.В. Якутский героический эпос олонхо. М., 1962.

Радлов В.В. Образцы народной литературы тюркских племен Южной Сибири и Дзунгарской степи. Ч.1. СПб., 1866.

Рклицкий М.В. К вопросу о нартах и нартских сказаниях. - Известия Осетинского НИИ краеведения. Владикавказ, 1927, вып.2.

Стебтева И.В. К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы. — Тюркологический сборник. 1972. М., 1973.

Сумаруков Г.В. Кто есть кто в «Слове о полку Игореве». М., 1983.

Суразаков С.С. Алтайский героический эпос. М., «Наука», 1985.

Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Новосибирск, 1989, кн.2.

Трояков П.А. От этнографических реалий к сказочному мотиву. — Фольклор. Поэтическая система. М., 1977.

Уланов А. Бурятский героический эпос. Улан-Удэ, 1963.

Уланов А.И. Об этапах развития бурятского фольклора. — Фольклористика Российской Федерации. Л., 1975.

Урманчиев Ф. По следам белого волка. — СТ. 1978, № 6.

Хаджиева Т.М. Некоторые повествовательные особенности карачаево-балкарского нартского эпоса. - Художественный язык фольклора кабардинцев и балкарцев. Нальчик, 1979.

Халанский М. Великорусские былины Киевского цикла. Варшава, 1885.

Хангалов М.Н. Собрание сочинений. Т.3. Улан-Удэ, 1960.

Церен Э. Лунный бог. М., 1976.

Чурсин Г. Почитание деревьев на Кавказе. — Кавказ. Ил. прилож., 1903, № 5.

Шаракишнова Н.О. Героический эпос бурят. Иркутск, 1968.

Щербак А.М. Огуз-наме. Мухаббат-наме. М., 1959.

Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т.40. СПб., 1897.

Н.Боратава (Ak-Köbök, Salur-Kazan et Sosurga. Un Motif de l'épopée oghouz et son rayonnement en Anatolie, au Caucase et en Asie Centrale par Pertev N. Boratav. L'Homme. «Revue, française d'anthropologie». Janvier—avril, 1963, p. 86—105. Vogt H. Dictionnaire de la Langue Oubykh. Oslo, 1963.)

