

АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
ИНСТИТУТ ЯЗЫКОЗНАНИЯ

М. А. Кумахов, З. Ю. Кумахова

ЯЗЫК  
АДЫГСКОГО  
ФОЛЬКЛОРА  
♦  
НАРТСКИЙ  
ЭПОС

Ответственный редактор  
доктор филологических наук  
М. М. ГУХМАН



МОСКВА  
"НАУКА"  
1985

Книга представляет собой первое монографическое исследование языка героического эпоса адыгских (черкесских) народов. Рассматриваются вопросы происхождения и строения нартского эпоса.

Рецензент

Г. А. КЛИМОВ

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Последние десятилетия характеризуются тем, что в значительной степени усиливается внимание лингвистов, литературоведов, художников слова к народным истокам, устоявшимся вековым традициям устно-поэтического творчества, его образному языку и художественным средствам. Все возрастающий интерес к фольклору, его многообразным жанрам отмечается не только в литературе, но и в музыке и живописи.

Без преувеличения можно сказать, что для многих народов веками складывавшееся и обрабатывавшееся устно-поэтическое творчество в условиях отсутствия письменной традиции выполняло функции не только художественной литературы, но и театра, других форм искусства и общественного сознания. Фольклор в системе современной культуры обретает все более многосторонний характер, ставит новые задачи. Актуальными являются такие проблемы, как идейное и художественное значение фольклорной классики для современности, фольклор и его роль в развитии искусства, литературы и литературного языка, межэтнические связи в фольклорном наследии и др.

Фольклор как поэтическое творчество обладает древнейшими формами искусства устного слова, сыгравшего огромную роль в духовной жизни народов на протяжении многих тысячелетий. Возникнув задолго до появления письменности, литературы и литературного языка, фольклорное творчество выработало собственную поэтическую систему, свои выразительные средства, обобщенные формы живой устной речи.

Произведения устно-поэтического творчества и все многообразие его художественного арсенала из-за отсутствия письменности с древнейших времен передавались из поколения в поколение, причем благодаря коллективности творчества, традиционности текстов, наддиалектности и обобщенности языка и характера исполнения до наших дней сохранились основные жанры, их языковые и художественные формы построения. Это не означает, что до нас дошло все то, что создано в течение долгого времени устным народным творчеством без каких-либо изменений. Безусловно, многие произведения (возможно, даже отдельные жанры) утрачены, а другие подверглись значительным трансформациям в период длительного развития устно-поэтического творчества в условиях полного отсутствия его письменной фиксации. Это касается также языка произведений разных жанров фольклора, его исторической поэтики и типологии. Поэтому для изучения фольклора во всем многообразии его функционирования особое значение приобретает анализ не только более ранних записей текстов, но, что очень важно, вариантов произведений устно-поэтического творчества. Вспомним, что сравнение вариантов, бытующих в устной традиции, В.М. Жирмунский справедливо считал главным методическим приемом анализа исторических трансформаций эпоса, его языковых, стилистических и поэтических черт<sup>1</sup>. Наличие не только вариантов произведений нартского эпоса на близкородственных языках, но и существование раз-

<sup>1</sup> Жирмунский В.М. Сравнительное литературоведение. М., 1979, с. 186, Он же. Тюркский героический эпос. М., 1974, с. 115

ных вариантов одного и того же произведения из основного цикла эпоса в одном и том же регионе позволяет реконструировать древние формы эпоса, выяснить относительную хронологию его частей, разграничить архаичные и более поздние наслоения.

Данная монография — первая книга в серии намечаемых исследований по языку устно-поэтического творчества, этнически и лингвистически тесно взаимосвязанных адыгских (адыгейского и кабардино-черкесского) народов. Она (как и последующая, вторая книга) посвящена языку народного эпоса "Нарты". Сказания о нартах — монументальное по своему художественному содержанию и по объему эпическое произведение. Достаточно сказать, что последнее полное издание эпоса на адыгских языках составляет семь томов<sup>2</sup>. Древнейший героический нартский эпос характеризуется чрезвычайно богатыми и разнообразными строевыми особенностями языка, стиля и поэтики. Нартские сказания в быту адыгейцев, кабардинцев, черкесов существуют в двух основных формах — певческой (музыкальной) и прозаической. Нередко встречаются произведения нартского эпоса в сочетании обеих форм.

Как с точки зрения поэтики, языка и стиля, так и в плане художественно-эстетической организации наибольший интерес представляют произведения, дошедшие до нас в поэтической, певческой форме. При этом характерно, что именно эпические произведения в поэтической форме составляют ядро нартского эпоса.

В данной книге мы рассматриваем краткую историю публикации и изучения материалов, жанровую специфику языка фольклора, наддиалектность и обобщенность языка устной поэзии, своеобразие функционирования слова и морфемы в устно-поэтическом языке. Эти вопросы в равной мере касаются также последующих книг.

В основной части настоящей монографии освещаются вопросы языка нартского эпоса. Особое внимание уделяется морфологическим и синтаксическим особенностям, поэтическим формулам, постоянным эпитетам эпических героев. На основании сравнительного анализа разных вариантов предпринимаются попытки реконструкции текста, в частности общеадыгских форм и значений слов зачина сказаний о главном герое эпоса.

Рассматриваются вопросы происхождения и строения нартского эпоса. Авторы стоят на точке зрения, согласно которой древние истоки нартского эпоса не могут быть возведены к этнической основе одного народа. Однако провозглашение в принципе правильного тезиса о многонациональности нартского эпоса не решает проблемы его генезиса. Авторы исходят из посылки, что имеется обусловленная связь между строением и генезисом нартского эпоса.

Отсутствие единого стержневого сюжета и эпического цикла, одинаково главного, центрального в основных национальных версиях, объясняется генезисом нартского эпоса, гетерогенностью его основ и истоков. В книге развивается положение о том, что решение генезиса нартского эпоса предполагает прежде всего решение генезиса центрального цикла в каждой из основных национальных версий эпоса. В отношении абхазско-адыгских сказаний центральным, ядерным является эпический цикл Сосруко. В этой связи рассматриваются проблемы происхождения эпических имен, в том числе имени главного героя абхазско-адыгских сказаний, состояние разработки этимологии термина "нарт", значение которого, по мнению авторов, явно переоценивается в литературе.

Из-за того, что объект исследования находится на стыке лингвистики

<sup>2</sup> Нарты: Адыгский эпос. Майкоп, 1968—1971. Т. I—VII.

и литературоведения, затрагиваются вопросы поэтики, стихосложения, соотношения слова и напева в устной поэзии и др. Рассмотренные на материале языка фольклора, в частности эпической поэзии, некоторые общие вопросы (отношение языка устной поэзии к литературному языку и территориальным диалектам, своеобразие функционирования и развития слова и его значимых частей в языке устной поэзии, соотношение понятий устной поэзии и народной песни, строение эпических формул, их место в языке устной поэзии), на наш взгляд, представляют интерес для разработки общетеоретических проблем языкознания и фольклористики. Авторы обращают внимание на характер самого процесса изменения и развития языка фольклора, в том числе эпической поэзии, во многом обусловленный мастерством народного певца, постоянно использующего принципы языковой аттракции, внося новые элементы в традиционный текст.

Список использованной литературы будет помещен во второй книге.

## ВВЕДЕНИЕ

### ИЗ ИСТОРИИ ПУБЛИКАЦИИ МАТЕРИАЛА

Адыгская фольклористика не имеет давней традиции. Справедливо считается, что у истоков ее стоит имя замечательного адыгского писателя и просветителя Хан-Гирея (1808—1842), внесшего значительный вклад в изучение истории и культуры адыгских народов. Не только для историков и литературоведов, но и для лингвистов большой интерес представляют работы Хан-Гирея<sup>1</sup>, созданные в первой половине XIX столетия.

Хан-Гирей выступает не только как большой знаток устно-поэтического творчества, но и как исследователь адыгского фольклора. Показательна его классификация адыгских народных песен с их краткой характеристикой<sup>2</sup>. Он впервые представляет европейскому читателю адыгские сказания о нартах, останавливается на образах героев народного эпоса, пытается найти его мифологические истоки. Хан-Гирей приводит названия героев адыгского эпоса, мифологических персонажей, обрядов, фольклорных жанров, национальных музыкальных инструментов и т.д.

Для исследования фольклорного творчества, истоков его наддиалектных и обобщенных языковых форм важны наблюдения Хан-Гирея над деятельностью джегуако (народных певцов), поскольку в последующий период их роль в развитии устной поэзии значительно снизилась, а техника исполнения ими произведений фольклора во многом осталась вне поля зрения исследователей. Говоря о значении устной поэзии, ее месте в духовной жизни народа, Хан-Гирей пишет: "Поэзия — жизнь, душа, память бытия древних черкесов, живая летопись событий в их земле. Она управляет их умом и воображением в домашнем быту, на съездах народных, в увеселениях, в печали, встречала их рождение, сопровождала от колыбели до могилы их жизнь и передавала потомству дела"<sup>3</sup>. Особенно выделяя язык устной поэзии, Хан-Гирей отмечает: "Если бы черкесы имели письмо, то их язык скорее получил бы высокое совершенство. В этом согласится всяк тот, кто только может постигать силу выражения и красоту слога черкесских древних песен"<sup>4</sup>.

Если Хан-Гирей впервые начал научную разработку вопросов устно-поэтического творчества адыгов, то Ш.Б. Ногмов выступил пионером по собиранию материала адыгского фольклора, образцов устно-поэтической речи в их первоначальной форме. Известно, что он придавал исключительно большое значение устному народному творчеству, рассматривая его как основной материал для воссоздания истории народа. Об этом свидетельствует одно из главных исследований Ш.Б. Ногмова, созданное на материале адыгского фольклора<sup>5</sup>. Большая ценность этой работы для

<sup>1</sup> См.: Хан-Гирей. Записки о Черкесии. Нальчик, 1978; Он же. Черкесские предания. — Рус. вестн. 1841, т. II, кн. 4/5; Он же. Вера, нравы, обычаи, образ жизни черкесов. — Рус. вестн. 1842, т. V; Он же. Мифология черкесских народов: Из записок флигель-адъютанта полковника Султана Хан-Гирея. — Газ. "Кавказ", Тифлис, 1846, № 35.

<sup>2</sup> Хан-Гирей. Записки о Черкесии, с. 110—115.

<sup>3</sup> Хан-Гирей. Черкесские предания, с. 311.

<sup>4</sup> Хан-Гирей. Записки о Черкесии, с. 94.

адыгской филологии заключается в том, что она включает целый ряд памятников, сюжетов, версий, утраченных в последующий период. Перечень названий героев нартского эпоса, приведенный в ней, является наиболее исчерпывающим в сравнении с работами дооктябрьского периода, что представляет уже особую ценность для науки.

В отношении же историко-героических песен, собранных Ногмовым, следует сказать, что подавляющее большинство из них дошло до нас благодаря записям Ногмова<sup>5</sup>. Его записи содержат большое число наддиалектных языковых особенностей, касающихся разных уровней структуры языка — лексики, грамматики, семантики и отчасти фонетики, не говоря уже о том, что в совокупности весь этот материал проливает свет не только на развитие и формирование адыгских языков, но и на историю материальной культуры адыгов. Уникален по своей форме народный хох (пожелание), составленный Ш.Б. Ногмовым в честь акад. А. Шёгрена. Хох Ногмова — первый документированный образец этого широко распространенного фольклорного жанра, характеризующегося глубоко специфическими языковыми и поэтическими формами строения.

Ш.Б. Ногмов широко использовал материал устно-поэтического творчества, в частности историко-героические песни для исторических целей. Исследователь часто прибегал к топонимическому материалу исторического фольклора при интерпретации тех или иных проблем истории адыгов. Однако с точки зрения современной науки очевидна несостоятельность или спорность некоторых положений Ш.Б. Ногмова, построенных на материале адыгского фольклора. Выводы его, опирающиеся на данные языка фольклора, как, впрочем, и все его филологическое наследие, нуждаются в критическом осмыслении. Тем не менее уместно отметить, что критическое рассмотрение творческого наследия Ногмова не должно быть подменено тенденциозной и неуважительной оценкой, не учитывающей социальных и исторических условий его деятельности. Некоторые исследователи предпринимают попытки пересмотреть вопрос о значении адыгского исторического фольклора и созданной на его основе "Истории адыгейского народа" Ш.Б. Ногмова. Поэтому следует хотя бы коротко остановиться на этом вопросе.

В связи с этим обращает на себя внимание статья Л.И. Лаврова<sup>7</sup>. Автор ее как известный историк-кавказовед внес немалый вклад в изучение истории и этнографии адыгских народов. Однако неожиданно резкая по своему тону и необычная по материалу и аргументации статья вызывает возражения. Мы считаем, что Л.И. Лавров явно принижает значение труда Ш.Б. Ногмова "История адыгейского народа". Возражения Лаврова построены в основном на толковании этимологии различных, по преимуществу топонимических, названий, названий эпических героев. Именно это обстоятельство делает необходимым объективно разобраться в тех лингвистических интерпретациях фактов (в том числе фольклорных), которые сегодня Л.И. Лавров противопоставляет Ногмову, создавшему свои труды в первой половине XIX столетия.

Не требует пояснений тот факт, что отдельные положения Ногмова о развитии исторических судеб адыгов, основанные на этимологии этнических и других названий, оказались неточными или недостаточно обосно-

<sup>5</sup> См.: Ногмов Ш.Б. История адыгейского народа, составленная по преданиям кабардинцев. Нальчик, 1947.

<sup>6</sup> См.: Ногма Ш.Б. Филологические труды. Нальчик, 1956, т. I, с. 44—116.

<sup>7</sup> См.: Лавров Л.И. Об интерпретации Ш.Б. Ногмовым кабардинского фольклора. — Сов. этнография, 1969, № 2.

ванными, на что справедливо обращали внимание еще Л.Г. Попатинский, Адиль-Гирей Кешев и др. Однако лишаются ли тем самым ценности все высказывания и гипотезы Ногмова, построенные на лингвистических фактах?

Критики Ногмова на фоне его отдельных устаревших и неправильных положений далеко не всегда оценивают по достоинству то полезное, что он внес в изучение истории и филологии, в том числе фольклора адыгов. Для опровержения точек зрения Ногмова по целому ряду вопросов в наше время иногда приводятся аргументы, которые оказываются не более состоятельными, чем доводы Ногмова. Не всегда его критики учитывают как исторические условия, в которых жил Ногмов, так и состояние общественно-политической и научной мысли адыгов в первой половине XIX в. Критическая оценка статьи Л.И. Лаврова, его толкования этимологии адыгских слов, в том числе эпических названий, дана в другой работе<sup>8</sup>. Здесь лишь отметим несовершенство методики лингвистического анализа языковых фактов, послуживших основным материалом для выводов автора. Этим, по сути дела, объясняется то, что некоторым спорным и устаревшим положениям, выдвинутым Ногмовым еще в первой половине XIX в., противопоставляются не менее спорные положения. Лавров недостаточно глубоко исследовал весь фольклорный и лингвистический материал Ногмова. Это не только породило ряд необоснованных положений у автора статьи, но и лишило его возможности объективно оценить то ценное и полезное, что содержится в трудах Ногмова.

Издание фольклорного материала в прошлом столетии адыгскими просветителями представляет значительный интерес для воссоздания истории развития адыгских языков, построения сравнительной грамматики, исторической лексикологии, создания разных типов словарей. С помощью этих публикаций удается восстановить многие утраченные слова, обозначающие конкретные исторические реалии из быта, истории и культуры адыгов. Этот материал содержит большое число наддиалектных форм, историзмов, проливающих свет не только на развитие и формирование адыгских языков, но и на историю материальной культуры адыгов. Без фольклорных записей Ш. Ногмова, без обширных публикаций текстов различных жанров устного творчества на адыгских языках, осуществленных К. Атажукиным, П. Тамбиевым и др., не представляется возможным всестороннее изучение современных адыгских языков и их диалектов в сравнительно-историческом аспекте.

К сожалению, с лингвистической точки зрения еще не исследованы публикации Атажукина<sup>9</sup>. Публикации его вариантов народных сказаний в "Материалах для описания местностей и племен Кавказа" и "Сборнике сведений о кавказских горцах" относятся к ценным памятникам письменности. В художественном отношении они представляют особый интерес. Анализ их показывает, что автор был большим знатоком родного языка, великолепным мастером изложения произведений устного народного творчества на живом разговорном языке в их традиционной форме. Атажукин умел использовать не только разнообразные нюансы устной речи, но и традиционные и самобытные формы адыгского стихосложения, свойственные народному эпосу. Давая адекватный перевод различных терминов, историзмов, архаизмов, характерных для языка фольклора, К. Атажукин

<sup>8</sup> Кумахов М.А. О лингвистическом наследии адыгских просветителей — В кн.: Общественно-политическая мысль адыгов, балкарцев и карачаевцев в XIX — начале XX века. Нальчик, 1976.

<sup>9</sup> См.: Атажукин Казим. Избранные труды. Нальчик, 1971.



демонстрирует широкий диапазон знаний в разных областях, в том числе адыгской филологии, истории и этнографии.

Следует приветствовать издание избранных трудов К. Атажукина, исследование его деятельности историками, лингвистами, литературоведами<sup>10</sup>. Атажукин фиксировал произведения устного народного творчества в их традиционной, самобытной форме. Это становится очевидным при сравнении его материалов с более поздними публикациями произведений устного народного творчества. В этом, собственно, одно из основных достоинств публикаций Атажукина. При переиздании материалов Атажукина следует сохранять все особенности его текстов, систему графики автора.

Если большое значение публикаций К. Атажукина очевидно для специалистов, то несколько иначе обстоит дело с оценкой публикаций П. Тамбиева. Почти четверть века автор печатал в "Сборнике материалов для описания местностей и племен Кавказа" произведения устного народного творчества на языке оригинала. Он опубликовал огромный материал, охватывающий историко-героические песни, произведения нартского эпоса, народные пословицы и поговорки и т.д. По числу публикаций Тамбиев превосходит других просветителей. Кроме того, он печатал свои материалы на кабардинском и адыгейском языках, на диалектах адыгских языков (кабардинские, бесланевские, абхадзехские, шапсугские, бжедугские тексты). Исследователи истории устного народного творчества высоко оценивают публикации Тамбиева, справедливо считая, что он внес существенный вклад в собрание и изучение адыгского фольклора. Что касается оценки наследия Тамбиева, то среди лингвистов до сих пор прочно удерживается мнение, что работы его не имеют особого значения для адыгского языкознания. При оценке тамбиевских текстов лингвисты обычно ссылаются, на то, что он допускал неточности при передаче звуковой формы слов, особенно адыгейских. Действительно, неточности встречаются. Нередко одним и тем же знаком (буквой) он обозначает разные звуки (фонемы), и, напротив, встречаются случаи, когда у него один и тот же звук выражается разными знаками. Тамбиев вносил также некоторые кабардинизмы в адыгейские тексты. Однако эти упущения не влияют на общую положительную оценку публикаций фольклорного материала. В многочисленных публикациях Тамбиева находят отражение многие особенности адыгской устно-поэтической речи (некоторые из них утрачены в последующее время). Заметим также, что неточности касаются в основном фонетики и морфологии. В лексике и синтаксисе устно-поэтической речи они менее существенны. В области же фонетики П. Тамбиев отметил такие особенности, которые до него никто не фиксировал. Так, Тамбиев заметил чрезвычайно интересное и тонкое явление — ларингальное произношение начального гласного *a*. Хотя и непоследовательно, но в ряде случаев он фиксирует начальный ларингальный согласный *h* в таких словах, как *hаp* (вместо *ap*) 'он', *hафэ* (вместо *afэ*) 'кольчуга'<sup>11</sup>. Позже Н.Ф. Яковлев на ларингальном произношении начального слога слов указанного типа, впервые замеченном П. Там-

<sup>10</sup> См., например *Хашхожева Р.Х.* Из истории русско-кабардинских литературных и культурных связей. Автореф. канд. дис. Баку, 1964; *Она же* Адыгские просветители второй половины XIX—начала XX века. Нальчик, 1983; *Кумыков Т.Х.* Экономическое и культурное развитие Кабарды и Балкарии в XIX в. Нальчик, 1965; *Он же* Казы Атажукин. Нальчик, 1965; *Гадагаты А.М.* Героический эпос "Нарты" и его генезис. Краснодар, 1967; *Урусов Х.* История кабардинского литературного языка. Нальчик, 1968; *Алиева А.И.* Адыгский нартский эпос. Нальчик, 1969; *Фольклор адыгов*. Нальчик, 1979.

<sup>11</sup> См. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифли. 1898, отд. III, с. 1-96.

биевым, выдвинул теорию исторического моновокализма кабардинского языка<sup>12</sup>. Как известно, положение об историческом моновокализме кабардинского языка широко используется специалистами для типологического обоснования моновокализма в индоевропейском, общекартвельском и других языках.

Немалая заслуга в развитии дореволюционной адыгской фольклористики принадлежит Т. Кашежеву. В сотрудничестве с Л.Г. Лопатинским он опубликовал большой фольклорный материал в упомянутом "Сборнике материалов для описания местностей и племен Кавказа" и других изданиях<sup>13</sup>. К сожалению, лишь незначительная часть этого материала, представляющего несомненный интерес для адыгской фольклористики, напечатана на языке оригинала. Следует подчеркнуть, что Л.Г. Лопатинский как редактор многих выпусков широкоизвестного "Сборника материалов для описания местностей и племен Кавказа" сыграл исключительную роль в публикации и исследовании фольклорного материала в дореволюционное время. Его комментарии к записям К. Атажукина, П. Тамбиева и Т. Кашежева, касающиеся прежде всего лексического материала, а также некоторые его замечания о типологических фольклорных параллелях до сих пор сохраняют свою ценность для специалистов.

В дореволюционный период сборником и публикацией фольклорного материала занимались Крым-Гирей, Л.Я. Люлье, Адиль-Гирей Кешев, А. Кайтмазов, А.Н. Дьячков-Тарасов, В.Ф. Миллер, Н. Цагов и др.

Систематическое изучение адыгского фольклора началось в 30-е годы местными научно-исследовательскими институтами Кабардино-Балкарии, Адыгеи, Карачаево-Черкесии, проводившими специальные экспедиции по записям текстов разных жанров устно-поэтического творчества. На основании ранее публиковавшихся и вновь собранных материалов к настоящему времени издано большое число фольклорных сборников на адыгских языках<sup>14</sup>. Естественно, что особое внимание уделялось сборанию, изучению и публикации нартского эпоса.

Существующие публикации материалов адыгского фольклора, в том числе текстов нартского эпоса, хотя и составляют уже солидную базу для всестороннего изучения адыгского устно-поэтического творчества, неравноценны с точки зрения их научной подготовки к печати. Это касается выбора текста для публикации, адекватности записи и языка оригинала, научного уровня комментариев (в особенности лингвистических и шире — филологических) и формы паспортизации. Мы здесь не затрагиваем актуальнейшего вопроса об адекватности оригинальных произведений и их переводов, поскольку нас интересуют прежде всего публикации на языке оригинала. Однако вопрос о переводе произведений адыгского устно-поэтического творчества, в том числе героического эпоса о нартах, до сих пор остается весьма острым. Существующая практика перевода, допускающая как смысловой буквализм, так и ничем не обоснованный вольный перевод, далека от фольклористического перевода, призванного передать особенности устной поэтической традиции народа<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Яковлев Н.Ф. Таблицы фонетики кабардинского языка. М., 1923, с. 108—109.

<sup>13</sup> Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1891, вып. 12; Этнографическое обозрение, 1882, № 4; 1900, № 2.

<sup>14</sup> Адыгэ тхыдэжъхэмрэ пшысэхэмрэ. Мыекъуалэ, 1940; Нарт эпос. Налшык, 1940; Нартхэр; Къэбэрдей эпос. Налшык, 1951; Адыгэ пшысэхэмрэ тхыдэжъхэмрэ. Мыекъуалэ, 1955; Адыгэ йуэрыуатэхэр. Налшык, 1963, т. 1; Адыгэ йуэрыуатэхэр. Налшык, 1970, т. II; Нартхэр. Адыгэ лыхъужь эпос. Мыекъуалэ, 1968—1971 Т. I—VII; Нарты: Адыгский героический эпос. М., 1974.

<sup>15</sup> Гацак В.М. Проблемы фольклористического перевода эпоса. — В кн. Фольклор. Издание эпоса. М., 1977, с. 182—196.

Разный научный уровень публикаций фольклорного материала объясняется рядом причин. Прежде всего публикации служат различным задачам; качество текста, его адекватность, художественная форма, языковые особенности зависят от публикатора. Поэтому неудивительно, что многие старые (дореволюционные) публикации выгодно отличаются от некоторых публикаций послереволюционного периода. Например, записи К. Атажукина можно отнести к образцовым, чего нельзя сказать о целом ряде новых публикаций текстов нартского эпоса, относящихся к так называемым популярным изданиям. Последние не только не отличаются строгостью выбора варианта (вариантов), но и адекватностью публикуемого материала и его оригинала. Сопоставительный анализ разных публикаций показывает, что нередко изданный вариант представляет собой плохой пересказ сюжета собирателем или редактором, решившим "улучшить" текст сказителя. От этого прежде всего страдает язык оригинала, его поэтика.

Сводное издание "Нартхэр. Къэбэрдей эпос" — значительная по объему публикация текстов нартского эпоса на кабардинском языке<sup>16</sup>. Однако нетрудно заметить, что далеко не все тексты, включенные в это издание, отвечают требованиям, предъявляемым к научной публикации эпоса. Отдельные тексты либо модернизированы редакторской рукой, либо записаны из уст сказителей с существенными отклонениями, что, естественно, значительно снижает их научную ценность для изучения языка и поэтики нартского эпоса. Отступления от первозданной формы отмечаются как в лексике, так и в синтаксисе языка текстов эпоса. При этом модификации и редакторские новшества коснулись как певческих, так и прозаических форм текстов эпоса. Приведем один пример, иллюстрирующий нарушения нормы живой устно-поэтической речи.

Язык устного народного творчества, в особенности эпоса о нартах, характеризуется традиционными принципами строения предложения. Традиционность синтаксической системы особенно ярко выражается в построении прямой речи. Прямая речь, как правило, включается в авторское повествование, причем после прямой речи следует глагол *лон* (адыг.), *жылэн* (каб.-черк.) 'говорить, сказать' в разных формах. Ср.: адыг. *Саусырыкъуэ къахъуэ нартхэм залъагъум*, — "*Саусырыкъуэ къэсыгъ, тыдишъыжьышъ*", — *ауу гушъагъэх* (Н. 74, с. 58) 'Когда нарты увидели, что Сосруко идет, — Саусруко прибыл, он нас выручит', — сказали и обрадовались'; каб.-черк. *Нартхэм*, — "*Сосрыкъуэ, атлэ уыллмэ лъэгужъэк/э къеуэ*", — *жалашъ* (Там же, с. 73) 'Нарты, — "Если ты, Сосруко, мужчина, коленом ударь", — сказали'. Приведенный тип построения предложения с прямой и косвенной речью имеет свои варианты в языке фольклора (да и вообще в живой устной речи). Однако эти варианты не нарушают общих традиционных принципов построения прямой речи, ее отношения к авторскому повествованию. В текстах нартского эпоса, вошедших в разбираемое сводное издание, встречаются многочисленные случаи нарушения устно-поэтических норм при построении сложного предложения.

Вместе с тем нельзя сказать, что весь материал рассматриваемого издания непригоден для анализа языка эпических сказаний. Часть текстов может быть использована критически при рассмотрении лексики и отчасти грамматики нартского эпоса.

Кабардино-Балкарским научно-исследовательским институтом изданы два тома Адыгэ IуэрыIуатэхэр (Адыгский фольклор)<sup>17</sup>, включающих

<sup>16</sup> Нартхэр. Къэбэрдей эпос. Налшык, 1951.

<sup>17</sup> Адыгэ IуэрыIуатэхэр (Адыгский фольклор). Налчык, 1963. Т. 1; 1970. Т. 2.

тексты разных, в том числе эпических, жанров устного творчества. Это издание у специалистов пользуется неплохой репутацией. Действительно, часть материала (обрядовые песни, эпические сказания, историко-героические песни и др.) дает представление о жанровом многообразии фольклора, специфике его языка и поэтики. Следует приветствовать, что издание охватывает как кабардино-черкесские, так и адыгейские тексты и варианты. Однако при всех своих достоинствах работа не лишена серьезных недостатков. Поскольку в предисловии ко второму тому отмечается, что последует и очередной том, целесообразно указать на некоторые недочеты вышедших томов. Существенным нарушением основ научной публикации является то, что большая часть адыгейского материала по непонятным причинам дается в кабардино-черкесском переводе, а другая часть — в оригинале. Имеются также упущения, связанные с записью текстов на адыгейском языке. Часть из них записана с использованием адыгейского алфавита и с соблюдением ныне действующих орфографических норм (например, т. 1, с. 252—256), а другая часть — бессистемной транскрипцией и с большими отклонениями от современных норм адыгейской орфографии (например, "Хъэтитымэ йапшыналь", т. 2, с. 30—31; "Бэлэтокъуэпщ", т. 2, с. 40—41). Местами (в особенности в прозаическом тексте) заметны "улучшения" языка, в частности синтаксиса сложного предложения. Мы уже не говорим о недостатках научной документации и нецелесообразности включения в настоящее издание обратных переводов легенд из изданий М. Ермоленко и Л. Доброумова, присоединяясь в этом отношении к справедливым замечаниям, высказанным уже в литературе<sup>18</sup>.

Более бережным отношением к оригиналу и его языку отличается издание "Нарты. Адыгский героический эпос"<sup>19</sup>. В него вошли материалы, опубликованные К. Атажукиным, Л.Г. Лопатинским, многие послереволюционные записи и публикации, а также целый ряд вариантов в виде приложения. Некоторые недостатки воспроизведенных старых и новых публикаций, естественно, "перекочевали" в новое издание. Это касается, прежде всего, большого числа "темных мест", оставшихся "темными" и в этом издании. Следовало бы разъяснить в примечаниях "темные места" (хотя бы некоторые из них), а также расширить лексические и семантические комментарии к текстам, поскольку многие историзмы, архаизмы, часть традиционной фольклорной лексики доступны только узкому кругу специалистов. Имеются недостатки в транслитерации старых публикаций, вошедших в настоящее издание.

Особо следует остановиться на семитомном издании нартского эпоса, осуществленном Адыгейским научно-исследовательским институтом<sup>20</sup>. Заметим, что к семитомнику, составленному А.М. Гадагатлем, по фольклорному материалу во многом примыкает его же монография «Героический эпос "Нарты" и его генезис»<sup>21</sup>. Уже появилось несколько рецензий на семитомник, причем рецензенты либо хвалят его, либо резко осуждают. На наш взгляд, истина находится где-то посередине.

Часть критических замечаний в адрес издания справедлива. Здесь отсутствует общая характеристика публикуемых текстов, оценка большого вклада дореволюционных и советских публикаторов и исследователей в развитие адыгской фольклористики. Анализ материала показывает, что

<sup>18</sup> См.: Алиева А.И. Адыгский нартский эпос, с. 15—16.

<sup>19</sup> Нарты. Адыгский героический эпос. М., 1977.

<sup>20</sup> Нартхэр: Адыгэ эпос. Томибл хьурэ текст угъоигъэхэр (Нарты: Адыгский эпос. Собр. текстов в 7-ми т.). Мекъеуапэ, 1968—1971.

<sup>21</sup> Гадагэть А.М. Указ. соч.

в издание включены некоторые тексты, спорные с точки зрения их принадлежности к нартскому эпосу. Не соблюдены все принципы текстологической работы, не всегда полностью даются паспортные данные, комментарии не носят системного характера. Самые серьезные возражения вызывают этимологические разыскания составителя и сделанные на их основе далеко идущие выводы. Составителю не следовало бы вообще затрагивать вопросы этимологии, так как для этого необходима профессиональная подготовка.

Вместе с тем издание при всех своих упущениях и недочетах заслуживает положительной оценки. Адыгейский научно-исследовательский институт, составитель многотомного издания, его редколлегия проделали огромную и в целом очень полезную работу по публикации адыгского эпоса. Семитомник — самое полное издание текстов нартского эпоса. Этим прежде всего определяется его большое значение.

Как известно, Ж. Дюмезиль не разделяет точку зрения составителя издания об адыгском происхождении нартского эпоса, как и составитель издания с меньшим основанием также отвергает точку зрения Ж. Дюмезиля о скифо-аланском происхождении всего эпоса. Однако, оценивая издание текстов адыгского эпоса в семи томах, Ж. Дюмезиль в письме Адыгейскому научно-исследовательскому институту справедливо пишет: "Теории мало что значат рядом с коллекцией документов, и с этой точки зрения Вы делаете чрезвычайно ценную услугу, которой все мы признательны" (Н., VII, с. 427). С этой объективной оценкой французского ученого нельзя не согласиться, хотя по вопросу о генезисе нартского эпоса мы не можем присоединиться ни к его старой скифо-аланской концепции, ни к мнению составителя издания А.М. Гадагатля.

Семитомник содержит 705 поэтических и прозаических текстов, записанных и собранных в нашей стране и за рубежом. Тексты даются на адыгских диалектах, что приобретает немалую ценность для решения не только вопросов языка эпоса, но и других аспектов, в частности проблемы варьирования эпоса, его основных циклов. В этой связи уместно указать на некоторое преувеличение отдельными критиками недостатков издания, связанных с передачей диалектных особенностей. Разумеется, в этом отношении вошедшие в издание старые публикации сохранили свои недостатки. Что касается новых публикаций, то упущения составителя касаются в основном фонетической стороны отдельных текстов, записанных с некоторыми отклонениями от диалектных норм. Но дело в том, что фонетические особенности адыгских диалектов достаточно хорошо известны. Кроме того, язык эпоса (да и вообще фольклора) с фонетической точки зрения почти совпадает с территориальными диалектами. Новые же публикации, как и старые, отражают основные лексико-семантические и грамматические (в особенности синтаксические) явления языка эпоса. Поэтому новые тексты могут быть использованы для анализа лексики, семантики и грамматики языка эпоса, хотя в идеале чрезвычайно желательно было бы сохранение и всех диалектальных особенностей фонетики текстов, как это имеет место в некоторых старых публикациях.

По мнению некоторых критиков, недостатком издания является то, что в него включены все известные варианты (например, 26 вариантов сказания о рождении основного героя эпоса, 9 вариантов сказания о возвращении огня и т.д.). Разумеется, варианты неравнозначны в художественном отношении. Однако полнота вариантов, пусть даже неравнозначных в художественном отношении (вообще варианты не могут быть во всех отношениях равноценными), в наиболее полном издании эпоса, на наш взгляд, является не его недостатком, а одним из его достоинств.

Следует подчеркнуть, что при отсутствии древних письменных вариантов нартского эпоса сравнение живых вариантов — основа анализа истории формирования и развития эпоса (да и вообще других жанров фольклора). Поэтому не случайно, что наиболее крупные исследователи устно-поэтического творчества придавали исключительно важное значение собиранию, публикации и сравнительно-историческому изучению вариантов произведений устно-поэтического творчества, в том числе народного эпоса. В этой связи В.М. Жирмунский писал: «Такое сравнение также позволяет в известных пределах восстанавливать генетическое взаимоотношение между этими вариантами и более древние черты изучаемого произведения народного творчества. Поэтому запись возможно большего числа вариантов каждого такого произведения, передающегося в устной традиции, по возможности из разных географических регионов и от исполнителей, принадлежащих к разным "школам", представляет обязательную задачу при всяком собирании фольклора»<sup>22</sup>. Сравнение вариантов, бытующих в устной традиции, В.М. Жирмунский справедливо считал главным методическим приемом анализа исторических трансформаций эпоса. Касаясь изучения последовательных наслоений знаменитого эпоса "Манас", В.М. Жирмунский подчеркивал: "Методической основой подобного исследования является сравнение вариантов. Только сравнение вариантов позволяет разложить огромную эпопею на ее составные элементы, выделить более древние части, наметить процесс сложения и развертывания эпического сюжета, процесс длительный и сложный, продолжавшийся много веков"<sup>23</sup>.

То же необходимо сказать о методике исследования исторических трансформаций нартского эпоса, о значении сравнительного анализа вариантов для выявления его более древних слоев и последующих напластований. Сравнительно-исторический анализ всех известных вариантов сказаний о нартах позволяет восстановить более полную систему языка эпоса, его наддиалектных, традиционных и поэтических форм.

Из последних публикаций следует отметить книгу "Фольклор адыгов"<sup>24</sup>, куда вошли записи и публикации XIX—начала XX века (публикации К. Атажукина, П. Попатинского, Т. Кашежева, П. Талибова и др.). Эти материалы извлечены из различных дореволюционных изданий, ставших почти библиографической редкостью. Составители дают некоторые лексические комментарии к публикуемым текстам.

Однако определение понятия "вариант сказания" ("вариант текста") возможно при тщательном текстологическом и лингвистическом анализе материала. В существующих изданиях эпоса, в том числе и в этой книге, данный вопрос остается нерешенным. Отчасти это объясняется тем, что составители не ставили перед собой задачи, требующей специального и комплексного рассматривания текста. Поэтому, разумеется, при публикации материалов иногда в качестве варианта эпического или другого фольклорного произведения принимается не вариант, а тот же самый текст с незначительными изменениями, не являющимися продуктом народного творчества. В качестве примера можно привести сказание о Бадиноко, опубликованное в газете "Адыгэ макъ" в 1917 г., и сказание о Сосруко, опубликованное в той же газете в 1918 г. Хотя эти публикации вошли в качестве вариантов в книгу "Фольклор адыгов", на самом деле они не являются вариантами, а представляют собой некоторые модификации (с сокращениями и добавлениями) атажукинских записей тех же сказаний.

<sup>22</sup> Жирмунский В.М. Сравнительное литературоведение, с. 186.

<sup>23</sup> Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос, с. 115.

<sup>24</sup> Фольклор адыгов в записях и публикациях XIX—начала XX века. Нальчик, 1979.

Для исследования языка фольклора, поэтики адыгского песенного искусства очень полезен сборник "Адыгэ уэрадыжхэр"<sup>25</sup>, охватывающий народные песни разных жанров.

Значительным вкладом в адыгскую фольклористику (и не только в фольклористику) является многотомное издание "Народные песни и инструментальные наигрыши адыгов"<sup>26</sup>. С точки зрения отбора материала, адекватности перевода данная антология, пожалуй, превосходит все предшествующие публикации текстов произведений устного народного творчества. Оригинальные тексты песен и наигрышей, приуроченных к определенным обстоятельствам, как и тексты других жанров, в том числе нартских сказаний в певческой форме, отражают наиболее древние и традиционные особенности лексики, морфологии, синтаксиса и поэтики адыгского фольклора.

Устно-поэтическое творчество адыгов давно уже привлекает внимание зарубежных специалистов. Прежде всего отметим публикации французского кавказоведа Ж. Дюмезиля, внесшего заметный вклад в развитие адыгской (и не только адыгской) фольклористики. Его работы приобретают важное значение, поскольку они отражают языковые особенности анатолийских адыгов<sup>27</sup>. Следует сказать о публикациях анатолийских текстов на различных диалектах зарубежных адыгов и другого французского ученого — К. Пари<sup>28</sup>. По жанру они в основном сказки. Анатолийские материалы Ж. Дюмезиля и К. Пари отличаются точностью записи, строгостью принципов лексического и грамматического комментирования, адекватностью перевода.

Итак, к настоящему времени накоплен огромный материал адыгского устно-поэтического творчества. В собирании и публикации фольклорного материала принимали участие представители разных поколений и профессий. Собирательская работа славной плеяды дореволюционных ученых, писателей и просветителей в советское время с большим размахом была продолжена известными исследователями адыгского фольклора. Собранный за полтора столетия богатый и разнообразный в жанровом отношении материал показывает, что адыгский фольклор представляет собой традиционное искусство устного слова со своими неповторимыми выразительными средствами живой речи, сложившимися на протяжении многих веков.

<sup>25</sup> Адыгэ уэрадыжхэр. Налшык, 1979.

<sup>26</sup> Народные песни и инструментальные наигрыши адыгов /Под. ред. Е.В. Гиппиуса. М., 1980. Т. 1: 1981, Т. 2.

<sup>27</sup> См.: Dumezil G. Documents Anatoliens sur les langues et les traditions du Caucase. Paris, vol. 1, 1960; *Idem*. Récits Oubykh, IV. Textes sur .Sawserq'a.— J. Aziatique, Paris, 1960, vol. CCXLVIII.

<sup>28</sup> См.: Paris K. La Princesse Kahraman. Paris, 1974; Système phonologique et phénomènes phonétiques dans le parler Besney de Zennun köyü. Paris, 1974.

## СВОЕОБРАЗИЕ ЯЗЫКА ФОЛЬКЛОРА

### ЖАНРОВАЯ СПЕЦИФИКА ЯЗЫКА ФОЛЬКЛОРА

Адыгский фольклор, сложившийся как искусство устного слова на протяжении многих веков, богат и разнообразен в жанровом отношении. Поскольку фольклор, наряду с универсальными характеристиками обладает и уникальными (частными, национальными) признаками, вполне естественно, что в состав жанров адыгского фольклора входят как общеславянские, так и национальные жанры, встречающиеся в народном поэтическом творчестве адыгов или родственных народов. Однако вопрос о классификации жанров адыгского фольклора, тесно связанный с вопросом языка фольклора, остается еще не решенным. Это объясняется как общим состоянием советской фольклористики, так и неразработанностью многих проблем адыгского фольклора. Касаясь этого вопроса, В.Я. Пропп еще в 1964 г. подчеркивал: "Со всем этим дело обстоит в нашей науке далеко не благополучно. Можно сказать, что в фольклористике господствует какой-то страх перед дробными категориями. Зачастую попытки возвести материал к более общим категориям или разбить его на части даже не делаются, а необходимость подчинения или соподчинения просто не осознается"<sup>1</sup>. То же отмечается в более поздних работах фольклористов. Указывая на различия между фольклорными жанрами по содержанию, структуре, поэтике и функциям, Н.И. Кравцов пишет: "Однако следует отметить, что до сих пор фольклористы не создали удовлетворительной в научном отношении классификации"<sup>2</sup>. Заметим также, что само понятие жанра в фольклористике определяется по-разному. Так, многие специалисты считают, что сказка является фольклорным жанром, по мнению же других специалистов, "сказка — понятие более широкое, чем жанр"<sup>3</sup>.

В.Я. Пропп, внесший значительный вклад в теорию фольклора, полагает, что для научной классификации фольклорных жанров прежде всего необходимо изучение поэтики фольклора. Он отмечает: "В область поэтики входит также все, что относится к языковому стилю"<sup>4</sup>. Естественно, что при современном состоянии разработки поэтики адыгского фольклора не представляется возможным исчерпывающее определение всех жанров и их разновидностей, выяснение сложных взаимоотношений между ними. Как показывает материал адыгского фольклора, не менее сложно изучение исторических и хронологических взаимосвязей фольклорных жанров, их трансформаций и синкретических признаков, поскольку жанры возникают не одновременно, не остаются неизменными, а находятся во взаимодействии в связи с развитием и исторической судьбой устного народного творчества. С точки зрения проницаемости и взаимоотношений между ними адыгские фольклорные жанры во многом напоминают языковые

<sup>1</sup> Пропп В.Я. Фольклор и действительность. М., 1976, с. 39—40.

<sup>2</sup> Кравцов Н.И. Славянский фольклор. М., 1976, с. 23.

<sup>3</sup> Пропп В.Я. Указ. соч., с. 37.

<sup>4</sup> Там же.



стили, границы которых не являются абсолютно замкнутыми. Так же как взаимопроникновение элементов стилей не означает уничтожение стилистической системы общенародного языка, взаимодействие фольклорных жанров далеко не всегда ведет к стиранию их основных дифференциальных признаков, хотя историческое развитие адыгского фольклора обусловило преобразование жанров, их разновидностей и системных отношений.

Однако при всей сложности определения состава адыгских фольклорных жанров, жанровых разновидностей, переходных и промежуточных явлений вполне очевидно языковое своеобразие, непосредственно связанное с жанровой системой адыгского фольклора.

К древним слоям адыгского фольклора относится обрядовая поэзия. Обрядовые песни разнообразны не только по содержанию и функциям, но и по структуре их языка, набору речевых и композиционных средств. Так, древнейшие охотничьи песни построены на широком использовании мифологической лексики, метонимических слов, названий многих местностей, связанных с охотой. Эти песни насыщены эпитетами и сравнениями, способствующими не только созданию образа покровителя лесов и охоты, но и особого ритмического и стилистического рисунка самого жанра. Обращение и воззвание к восхваляемому объекту сопровождаются лексическими и синтаксическими повторами, простыми и сложными рефренами, нередко утратившими свое этимологическое и смысловое значение.

Однако наиболее яркая особенность языка адыгских охотничьих песен — табуирование лексики, обусловленное древним языческим запретом, налагаемым на названия зверей. Вообще охотничьи песни, восходящие к седой древности, занимали важное место в адыгском фольклоре. "Черкесы — величайшие охотники до травли вепрей..."<sup>5</sup> Однако черкесы (адыги) травили не только вепрей. Охота — одна из древнейших отраслей производственной деятельности адыгов и их предков. Поэтому не случайно табуирование слов в языке охотничьих песен получило широкое распространение. Заметим, что некоторые табуированные слова из языка промысловых охотников перешли в общенародный язык, вытеснив из употребления первичные названия. Судя по всему, адыг. *тыгъуыжъы*, каб.-черк. *дыгъуыжъ* 'волк' (букв. 'старый, матерый вор') идет из языка промысловых охотников, а общеадыгское название волка *мзыыхъ* (букв. 'лесная собака'), отражающее конкретное и прямое соотношение слова с данным референтом, является исходным. Об исходности *мзыыхъ* свидетельствует сама модель образования этого слова. Ср.: адыг. *мззчэт* 'фазан' (букв. 'лесная курица'), каб.-черк. *мззбжэн* 'дикая коза' (букв. 'лесная коза') и др. Поэтому отнесение *мзыыхъ* к первичному табу (как это делают некоторые исследователи) означало бы признание эвфемистического характера слов, образованных по этой модели. Что касается запрета, налагаемого на слово *дыгъуыжъ* 'волк' в некоторых диалектах (например, моздокском), то это представляет собой так называемое вторичное табу, имеющее распространение в языках различных типов.

В связи с жанровой спецификой языка адыгского фольклора следует указать на существование еще в недалеком прошлом особого языка, называемого *шэк/уабзэ* (адыг.), *шэк/уэбзэ* букв. 'охотничий язык'. О наличии охотничьего языка у адыгов писали многие авторы — путешественники, историки, этнографы и др. При этом вопрос о социальной функции охотничьего языка, его отношении к общенародному языку, территориальным диалектам и другим формам существования языка остав-

<sup>5</sup> Хан-Гирей. Записки о Черкесии. Нальчик, 1978, с. 265.

ся неясным. Разные авторы освещают этот вопрос по-разному. Я. Потоцкий (1761—1815 гг.) утверждал, что охотничий язык является особым обрядовым языком представителей самого высшего сословия — князей. "В первые дни сентября каждый черкесский князь покидает свой дом, удаляется в горы или в лес, где строит шалаш из вековых деревьев. Его сопровождают преданные ему дворяне, но никто из его семьи не смеет приблизиться к шалашу, будь даже его брат. Здесь все присутствующие пребывают замаскированными, т.е. они закрывают лицо и совершенно не говорят по-черкесски; все разговоры ведутся на некоем жаргоне, который они именуют *шакобза* (chakobza)"<sup>6</sup>.

Фредерик Дюбуа де Монпере (1798—1850 гг.), совершивший путешествие в 1833 г. вдоль Черноморского побережья Кавказа, также отмечал наличие особого охотничьего языка у черкесских князей и дворян. Автор писал, что представители указанных сословий "пользуются в разговорах между собой для конспирации совершенно особым языком, который они называют *шакобза* и который не имеет никакого сходства с черкесским. Простому народу говорить на этом языке не разрешается"<sup>7</sup>. На этом основании исследователь делает далеко идущие выводы о происхождении черкесских князей и знати. Он пишет, что *шакобза* "может оказаться самостоятельным языком и служить, таким образом, для нас доказательством того, что в черкесской нации существуют несколько этнических элементов и что черкесские князья и знать являются пришельцами"<sup>8</sup>. Оставляя в стороне малоубедительное мнение автора о происхождении черкесских (адыгских) князей и знати (хотя среди них могли быть и пришельцы), следует сказать, что "охотничий язык", если под этим термином понимать язык охотников, не мог быть уделом только князей и дворян. Охотничьим языком пользовались адыгские охотники независимо от их социальной принадлежности. Судя по материалу различных авторов, табуирование ограничивалось не только названиями промысловых животных, но распространялось на широкий круг лексических единиц языка. Запреты, например, налагались на слова, обозначающие 'голова', 'ухо', 'огонь', 'бурка', 'ружье', 'вода', 'хлеб', 'женщина', 'ребенок' и др.

Типологически охотничий язык у адыгов обнаруживает сходство с подобным же явлением у других народов Кавказа (и не только Кавказа). Среди же генетически родственных абхазско-адыгских народов охотничий язык более устойчивым оказался, по-видимому, у абхазцев.

Следует, однако, подчеркнуть, что речь идет не о новом языке, а в основном о части лексического материала, воспринимаемой как табу. По мнению Ш.Д. Инал-ипа, у абхазских охотников табуирование касалось лишь именной части лексики. "Для обозначения каждого табуированного предмета или явления, с которыми охотники часто встречаются, употреблялись особые слова-заменители. Эти соответствия представляют собой во многих случаях лапидарное описание специфических качеств их основного назначения, а также сравнения или звукоподражания. Однако в большинстве своем непонятно значение и содержание слов "лесного языка"<sup>9</sup>. У абхазцев табуированию подлежали (наряду с названиями зверей)

<sup>6</sup>Потоцкий Ян. Путешествие в Астраханские и Кавказские степи. — В кн.: Адыги, балкары и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII—XIX вв. Нальчик, 1974, с. 232.

<sup>7</sup>Фредерик Дюбуа де Монпере. Путешествие по Кавказу, к черкесам и абхазам, в Колхидию, Грузию, Армению и в Крым. — Там же, с. 453.

<sup>8</sup>Там же, с. 453.

<sup>9</sup>Инал-ипа Ш.Д. Абхазы. Сухуми, 1965, с. 191—192.

слова, обозначающие 'луна', 'звезда', 'соль', 'мамалыга', 'кислое молоко', 'нож', 'оружие', 'палка', 'башлык', 'котелок' и др.

Материал адыгских охотничьих песен показывает, что табуирование названия создается чаще всего на базе определительных словосочетаний: адыг. *тыгъуыджы*, каб.-черк. *дыгъуыджъ* 'волк' (букв. 'старый вор'), *пашъэрывэ* 'кабан' (букв. 'пашущий усами'), *лъэбыцэжэ* 'медведь' (букв. 'старый лохмоногий'), *бжъабэ* 'олень' (букв. 'многогогий') и др. Синонимия табуированных названий (ср. каб.-черк. *пашъэрывэ*, *пашъэжэ*, *пашъэ* 'кабан'), по-видимому, связана с территориальным варьированием разбираемой части лексики.

Усматривая сходство между табуированием и эпитетацией, З.М. Налоев не без основания отмечает, что здесь "мы имеем дело с метонимией, возникшей из профессионально-магических нужд, но имеющей яркую эстетическую окрашенность"<sup>10</sup>. Автор ставит вопрос: "Не следует ли из этого, что корни современной метонимии восходят к табуированным словам? Говоря иначе, нельзя ли трактовать историю метонимии как эстетическую трансформацию первичных табуированных имен?"<sup>11</sup>. Ответ на этот сложный общеисторический вопрос может дать лишь всесторонний анализ исторических взаимоотношений явлений табу и метонимии на материале языков различных типов.

С охотничьими песнями сближаются древнеадыгские врачевальные песни не только в жанровом отношении, но также в лексическом плане. Эти песни сближаются прежде всего ограничениями словоупотребления, определенными внелингвистическими факторами. Однако в отличие от охотничьих песен, табуированная лексика которых семантически довольно разнообразна, в древних врачевальных песнях запрет налагается прежде всего на названия болезней, их покровителей и частей тела, пораженных болезнью. Вместо названия болезни употребляются различные слова и словосочетания в непрямом, прикрытом значении. Подобные эвфемистические слова и выражения, выполняющие роль образного сравнения, выступают в качестве яркой стилистической фигуры стихотворной речи. Так, вместо прямого адыгейского названия *шъуэрэкI* 'оспа', на которое налагается строгий запрет, употребляются *кIакIуэ* 'бурка', *шъыгъы* 'бу-сы' и др.

В некоторых песнях как табуированное название болезни используется *Созэрэш* 'Созареш'. Однако последнее выполняло более широкие функции, являясь божеством домашнего благоденствия, а не специальным названием покровителя только болезни. В песнях, в особенности адыгейских, покровитель болезни (оспы) именуется словом *Зиуысхъан* 'Зиусхан'. Это слово также нельзя считать общеадыгским названием покровителя болезни. Здесь мы имеем дело с вторичным и локальным использованием общеадыгского слова *зиуысхъан*, *зиуысхъан* 'господин', 'госпожа' (букв. 'чью болезнь мне перенести') в качестве табуированного названия.

Обращает на себя внимание другое название покровителя болезни, представленное в обоих адыгских языках разными фонетическими вариантами: адыг. (шапс.) *Йэстау*, *Стау*, черк. *Йыстэ*, *Йыстауэ*. Тот факт, что последние восходят к одному источнику, свидетельствует о существовании на общеадыгском хронологическом уровне общего названия покровителя болезни. Это подтверждается и функцией, приписываемой этому покровителю в народной песне. Ср. в шапсугской песне лечения оспы:

<sup>10</sup> Налоев З. У истоков песенного искусства адыгов. — В кн.: Народные песни и инструментальные наигрыши адыгов, I, М., 1980, с. 12.

<sup>11</sup> Там же.

(Уэр) Йэстауэуи Стауыпшыа,  
(Уэ) нэхыпшыы зымыда.  
Зичэмыдэр тхьарыкху.  
Тхьарыкхуэм ыпсэ хэзыч.  
Зигъэчынар зизэпс!  
(Уарадэ) гъэпсыкла!  
(Уарадэ) псыклагъуэ!

(Уар) Естау-Стау-владыка.  
(Уа) выше себя владыки не признающий,  
Твой каурый — голубь.  
Голубя вмиг убиваешь,  
Страх наводит твой лук!  
(Уарада) исцеления ускоры!  
(Уарада) пошли облегчение! (НПИНА, I, с. 107)

В древних врачевальных песнях эвфемизм становится одним из главных тропических средств. Эвфемизм распространяется также на названия частей тела, пораженных болезнью. Отсюда язык этих песен нередко изобилует названиями, употребляемыми в непрямом смысле. Ср. адыг.

Зиуысхъан шыума йапашъа,  
Уэ пашъэхэр йагъуаза,  
Сиуэрэд, уэрэда, уэ-сиуэрэда.  
Лъэуыстэмызэр хегъафа,  
Мафэ йафарэхэр зэблехъуа,  
Сиуэрэд уэрэда, уэ-сиуэрэда,  
Зиуысхъан йышыгъэхъуыпэр  
Сыдзу гъэхъуынэ даха!  
Сиуэрэд уэрэда, уэ-сиуэрэда.  
Зиуысхъан йышыгъэхъуыпэми  
Чъыгы дэхэбэр къеклэкла,  
Сиуэрэд, уэрэда, уэ-сиуэрэда. (Шъ.А., с. 34)

Господин — предводитель всадников,  
Предводитель — их проводник,  
Песнь моя, уэрэда, о песнь моя.  
Глостенмиз от него гибнет,  
Счастливый, он меняет их коней,  
Песнь моя, уэрэда, о песнь моя.  
Выгон господина  
Какая красивая лужайка!  
Песнь моя, уэрэда, о песнь моя,  
Кругом выгона господина  
Растет много красивых деревьев,  
Песнь моя, уэрэда, о песнь моя.

В этой древней врачевальной песне, по мнению А.А. Схалыхо, словосочетания *гъэхъуынэ дах* (а) 'красивое пастбище' и *чъыгы дах* (а) 'красивое дерево' являются эвфемистическими выражениями вместо *нэ 'глаз' и нэбзыц 'ресница'*, а предложение *Мафэ йафарэхэр зэблехъу* (а) 'Счастливый, он меняет их коней' имеет конкретное магическое значение, т.е. призвано воздействовать на покровителя (*Зиуысхъан*) с целью избежать слепоты от оспы<sup>12</sup>. Язык врачевальных песен настолько традиционен, что смысл многих из компонентов понятен далеко не каждому носителю литературного или разговорно-бытового языка.

К древнеадыгскому хронологическому уровню возводятся речевые формы (лексико-грамматические единицы) обрядовых песен вызова дождя. Название покровительницы дождя *Хъанцэгъуашъ* (адыг.), *Хъанцэгъуашъэ* (каб.-черк.) < \**Хъанцэгъуашъэ* входит в общеадыгский лексический фонд. Более того, древнеадыгская начальная формула песни вызова дождя без существенных изменений сохраняется почти во всех адыгских диалектах. Ср. каб.-черк.:

Хъанцэгъуашъэ задозэрэ,  
Иа дэ дитхэз гуэщхъ къегъэшъэшъэх. (НПИНА, I, с. 78)

<sup>12</sup> Шъхъалыхъо А.А. Адыгэ фольклор. Ростов н/Д., 1977, с. 34.

Ханцегуашу мы везем,  
О наш бог, пошли нам обильный дождь!

адыг. (шапс.):

Хъанцэгуашьэр зэтэшъэрэ  
Уэшъхэр къешъха! (Там же, с. 80)

Ханцегуаш мы водим,  
Дождь идет!

В кабардино-черкесском тексте осложнение формулы вставным выражением *Йа дэ дитхэ* 'О наш бог', по-видимому, относится к поздним насловениям. Еще более поздней инновацией является форма *Йалыхь* 'О аллах'. Ср. каб.-черк-:

Хъэнцэгуашъэ зэдэшэрэ,  
Йалыхь уэшх къегъэшъэшъх! (Там же, с. 79)

Ханцегуашу мы водим,  
О аллах, пошли нам обильный дождь!

Общеадыгское название покровительницы дождя *Хъэнцэгуашъэ* имеет несколько синонимов, образованных в период после распада языка-основы. Ср. адыг.:

Хъэнцэнысэр къэтэшъа  
Уэшъхыр быбэу къегъезшъха. (Шъ.А., с. 30)

Ханцынысе мы приводим,  
Пошли нам обильный дождь.

Хъэнцэгуашъа, Гуэшъэмафа,  
Чылэм мафэу уыкъыхахъа,  
Титхэз лъапI, къегъэпэпэха. (Там же)

Ханцегуаша, Гуашемафа,  
К нам ты пришли, к нашему счастью,  
Наша дорогая богиня, обильно поливай.

Как видно, названия *Хъэнцэнысэ* (р), *Гуэшъэмаф* выступают синонимами, причем первое сохраняет первый компонент (*Хъэнцэ*), а второе — второй компонент (*Гуэшъэ* < *гуашъэ*) исходного сложного слова. В некоторых песнях вызова дождя отсутствуют общеадыгское название покровительницы дождя и лексически связанные с ним синонимы. Название покровительницы дождя заменяется традиционным выражением *титхэз лъапI* букв. 'наш дорогой бог', что, разумеется, должно быть отнесено к поздним новообразованиям. Ср. адыг.:

Тыгъуырыгъуэр, псышъхэз мапэ,  
Титхэз лъапI, къегъэпэпэха...  
ХъамыцIыйэр псышъхэз мапэ,  
Титхэз лъапI, къегъэпэпэха...  
Фыгъуэжыйэр псышъхэз мапэ,  
Титхэз лъапI, къегъэпэпэха... (Там же)

Сова воды жаждет,  
Наш бог дорогой, пошли обильный дождь...  
Жито воды жаждет,  
Наш бог дорогой, пошли обильный дождь...  
Просо желтое воды жаждет,  
Наш бог дорогой, пошли обильный дождь...

В тексте песни не только отсутствует общеадыгская покровительница *Ханцегуаша*, но и заменена традиционная формула испрашивания у нее дождя новой формулой. Подобные песни, претерпевшие значительные

структурные и функциональные изменения, уже не обращены непосредственно к покровительнице дождя, т.е. они утратили первоначальное (исходное) значение, связанное с прямым обращением к покровительнице с целью вызова дождя. Соответственно меняется язык песни, появляется другая формула, ее лексико-грамматические варианты. Показательно, что в адыгских обрядовых песнях, носящих по своим функциям синкретический характер, дождь испрашивается у *Мерэм* (адыг.), *Мэрем* (каб.-черк.) — матери Великого бога. Само название божества, восходящее к христианской Марии, свидетельствует об осложнении ранних языческих обрядовых песен поздними элементами, подвергшимися адаптации на адыгской почве. Ср. адыг.:

Уэ тхьэшхуэм йанэу Мерэмышху,  
Гьэбжэуышхуэ кьытфэгъэхуэ,  
Къехъуэхъуэхуэ кьытфегъэхуэ,  
Хыйз цыфыр уэ уихьакI,  
Мы уызыр псырыкIым тфигъэкIыжъ,  
Тытхъэжъу тышыгъаI,  
Тылахъуэ хъуэкIуэ пшыпIэм шыгыгъэбагъу,  
Гъаблэ хъуымэ тылэкIэх,  
Зэхъуэхъуэ, Мерэмышху,  
Тхьэшхуэм йан, тыуэлъу, йатитхъ,  
Амин! (Там же, с. 30—31)

О мать Великого бога, Великая Мерам,  
Дай нам богатый урожай,  
Пошли нам обильный дождь,  
Люди честные — твои гости,  
Избавь нас от этой болезни,  
Дай нам благоденствовать,  
Приумножай наши стада,  
Отведи от нас голод,  
Ты слышишь, Великая Мерам,  
Мать Великого бога, мы просим, о наша богиня,  
Аминь!

Хотя Мерам относится к христианскому слою, богиня, носящая это имя, выполняет функции традиционных покровителей дождя, болезни, земледелия и скотоводства. О позднем происхождении подобных песен свидетельствует не только заимствованное и многофункциональное слово "Мерам", но и заключительное слово *Амин* 'Аминь', чуждое языку древней обрядовой поэзии. В приведенной песне заметно также влияние языка эпической поэзии. Оно проявляется, в частности, в образовании сложного вокатива по типичной модели подобных форм в языке эпической поэзии. Ср.: *Уэ тхьэшхуэм йанэу Мерэмышху* 'О Мать Великого бога, Великая Мерам', *Уэ тIанэу Сэтэнай-гуашъ* 'О наша мать Сатаней-гуаша'.

Анализ языкового материала показывает, что лаконичные песни, обращенные к общеадыгской покровительнице Ханцегуаша, носят явно выраженный языческий характер. Хронологически они предшествуют и песням вызова дождя, главным компонентом которых является обращение к покровителю грома и дождя *Елэ* 'Ела'. Само название *Елэ* (ср. фонетические варианты *Йолэ, Йылэ, Йэлэу, Йалэу*) показывает, что мы имеем дело с исторической трансформацией функции библейского Ильи, отражающего поздние христианские элементы в языке древнего адыгского фольклорного жанра. Вместе с тем использование *Елэ* 'Ела' в адыгских обрядовых песнях вызова дождя должно быть приписано эпохе общеадыгского хронологического уровня. Иначе трудно объяснить обращение к *Елэ* 'Ела' (хотя и неоднозначное в функциональном плане) в обрядовых песнях вызова дождя у таких географически отдаленных друг от друга племен, какими являются причерноморские шапсуги и моздокские ка-

бардинцы. В моздокском диалекте христианские элементы могут быть отнесены к разным слоям — более ранним, унаследованным от общеадыгского состояния (о чем говорит общее у моздокцев и шапсугов название *Елэ* в языке одного жанра), и более поздним, обусловленным вторичной христианизацией после переселения части кабардинцев на левый берег реки Терек, в район нынешнего Моздока.

Очень своеобразен язык песен хуромы. Хотя в жанровом отношении моздокская хурома не имеет ничего общего с хуромой у кабардинцев и черкесов, на что справедливо указал З.М. Налов<sup>13</sup>, с точки зрения языка между ними имеется определенное сходство. Моздокская хурома является обрядовой песней, исполняемой молодежью в канун рождества, тогда как хурома у кабардинцев и черкесов относится к детским песням-потешкам<sup>14</sup>. Общим оказывается не только название *хъуыромэ* (у черкесов — *хъуырамэ*) 'рождество', бесспорно свидетельствующее об историческом наличии в адыгском фольклоре единого жанра, впоследствии подвергшегося значительным трансформациям в функциональном плане. Песни хуромы объединяются также другими общими языковыми элементами, которые не могут быть случайными при всех различиях между песнями хуромы среди моздокцев и остальных адыгов в их современном состоянии. Так, в этом отношении показательно, что в функционально различных песнях хуромы моздокцев и других адыгов представлено слово *таукъуэ* (мозд.), *токъуэ*, *токъу* (каб.). Значение этого слова утрачено как в моздокском диалекте, так и в других кабардинских диалектах и говорах. Ср. из песни моздокских кабардинцев:

Уэ мышъэ, мышъэ!  
Уэшьри дада!  
Мышъэ янэ таукъуэ... (НПИНА, I, с. 93)

О медведь, медведь!  
Святой дада!  
Медведя мать таука...

из черкесской песни:

Хъуырамэ! Хъуырамэ!  
Хъуырамэ токъуэ!  
Токъумакъ зилъшъэ!  
(Там же, с. 95)

Хурама! Хурама!  
Хурама тока!  
Чье ружье — булава!

Слово *таукъуэ* (мозд.), *токъуэ*, *токъу* (каб.-черк.), ставшее "темным местом" в функционально разных песнях, восходит к эпохе существования единого жанра.

Однако в языковом отношении наибольший интерес представляет сравнение песни под названием *Еру*, бытующей среди кабардинцев и черкесов, с обрядовой песней хуромы у моздокских кабардинцев. В Кабарде и Черкесии песня *Еру*, относящаяся к детскому фольклору, является самостоятельной и независимой от календарной обрядовой песни моздокцев в функциональном плане. Но лексика и отчасти синтаксис показывают генетическое тождество кабардино-черкесской песни *Еру* и части моздокской обрядовой песни, связанной с рождением. К общим языковым особенностям следует отнести не только утратившее свое значение название *Еру*, отражающее историческую принадлежность их к одному жанру, но и такие слова и словосочетания, как *лэнэ* 'стол', *лъакъуишъ* 'трехногий', *жыр мастэ* 'стальная игла'. Тождественным оказывается само лексико-синтаксическое строение стиха, его функционально-стилистическое назначение. Ср. из песни *Еру*:

<sup>13</sup> Налов З. Указ. соч., с. 14—15.

<sup>14</sup> Он же. Инэ мыкъуэ. Налшык, 1960.

из черкесской песни:

Сэзэрыбзэр, Еру!  
Жыр лэныстэш, Еру!  
Жыр мастэм, Еру!  
Сыродэ, Еру! (А. Ю., I, с. 175)

Чем я крою, Еру!  
Это стальные ножницы, Еру!  
Это — стальная игла, Еру!  
Я шью, Еру!

из песни моздокских кабардинцев:

Пхэз зыкхуытар, Еру!  
Уэш-джыдэ, Еру!  
Шэхэм фальхэр, Еру!  
Чыпылэ, Еру! (НПИНА, I, с. 92)

Дрова, колет, Еру!  
Копун-топор, Еру!  
На голову надевают, Еру!  
Шапку из прутьев, Еру!

Если даже оставить в стороне общие лексические элементы, об исторической принадлежности кабардино-черкесской песни *Еру* и разбираемой части моздокской песни хуромы к одному жанру свидетельствуют синтаксическое строение стиха и его семантика. З.М. Налоев выдвинул интересную гипотезу: "Не является ли хурома (как обряд, так и песни) результатом влияния русских колядок или даже заимствования?"<sup>15</sup>. Он также не исключает типологического объяснения происхождения хуромы. Если песни хуромы (или их следы) найдутся среди адыгейцев, то можно решить вопрос о хронологии жанра. Во всяком случае, важно было бы выяснить вопрос о том, является ли этот жанр общеадыгским (не в смысле его ареала распространения, а с точки зрения относительной хронологии) или поздней инновацией, возникшей в период после распада общеадыгского единства на кабардинской почве. Судя по всему, моздокская песня состоит из разных исторических напластований. Если исходить из состава лексики и синтаксического строения стиха, то не исключено, что здесь мы имеем дело со своеобразной формой взаимодействия и взаимопроникновения исторически разных жанров, обусловленной экстралингвистическими факторами, в том числе поздней христианизацией кабардинцев, переселившихся в район Моздока. В то же время песни хуромы независимо от функциональных различий в разных ареалах и современного бытования отличаются традиционностью строения стиха, архаичностью лексики и синтаксиса, наличием наддиалектных "темных мест", что в совокупности исключает отнесение их истоков к новообразованиям и поздним заимствованиям.

К древнейшим и в то же время устойчивым, живучим жанрам адыгской народной поэзии относится хох — торжественная песнь в честь богов, позднее — в честь героев, победителей или какого-нибудь события. Создателями многих произведений этого народного жанра (корни которых восходят к древним традициям заклинаний и заговоров перед охотой, битвой и т.д.) были певцы, а также наиболее мудрые и уважаемые в обществе люди. Хох исторически имел очень важное значение, отражая многие стороны древних воззрений на природу, общество и человека. Функции этого жанра и в более позднее время вовсе не ограничивались благопожеланиями на празднично-обрядовых трапезах, а охватывали самые различные аспекты жизни. В соответствии с этим находится и язык этого жанра, отличающего-

<sup>15</sup> Налоев З. Указ. соч., с. 15.



ся исключительным своеобразием своей структуры. Содержание хох различно. Язык хох бывает лапидарным, возвышенным, величально-гротескным, выразительным, эмоциональным, неповторимым по своему синтаксису. Эти качества в совокупности нередко обнаруживаются в одном и том же произведении. Творцы и создатели хохов широко использовали готовые формулы языка, устойчивые фразеологические единицы, традиционный пословичный материал, сравнения, эпитеты, метафоры, метонимию и др. Встречаются варианты хохов, комбинации элементов разных хохов, поздние формы древнего жанра, включающие разные исторические напластования и элементы других жанров. Как справедливо отмечалось в литературе, певцы составляли произведения разбираемого жанра по-разному: в одних случаях певцы компоновали его из элементов как старых адыгских хохов, так и древних традиционных песен, в других — создавали оригинальные и высокохудожественные произведения, если даже последние включали явные элементы других жанров<sup>16</sup>. По языку хох, хотя и обладает яркими специфическими признаками, включает многие строевые черты других жанров. В этом отношении хох, как, впрочем, и другие древние фольклорные жанры, сохраняет преемственность, многосторонние связи с вековыми традициями искусства устного слова. Другое дело — соотношение собственных и иных элементов, что бывает различным не только в разных хронологически однотипных произведениях рассматриваемого жанра, но и в разные исторические периоды их развития и функционирования.

Древние аграрные хох построены на обращении к божеству плодородия *Тхьэгъэлыдж* (адыг.), *Тхьэгъэлэдж* (каб.-черк.) < \**Тхьэгъэлыгы* 'Тхагледж'. Имя божества плодородия образовано на адыгской почве, но хронологически не идет глубже общеадыгского уровня, чего никак нельзя сказать о самом жанре, восходящем к более ранним историческим эпохам. Древнеадыгское \**Тхьэгъэлыгы* включает три элемента: *тхьэ* 'бог, божество' + *гъэ* 'лето, время обработки земли' + *лыдж* < \**лыгъ* < \**лыгы*. Последняя часть не имеет самостоятельного употребления в современных адыгских языках. Однако ее не без основания отождествляют по происхождению с абх.-абаз. *лыга*- в сложном слове *лыгажу* 'старый', где второй элемент (как и в адыг. *лыжжы*, каб.-черк. *лыжъ* 'старый') означает 'старый'<sup>17</sup>. Абх.-абаз. *лыга*-, по-видимому, означает 'человек, мужчина'. Ср. осет. *лоег* 'мужчина, человек', идущее, по мнению В.И. Абаева, из кавказских языков<sup>18</sup>. Если даже оставить в стороне сближение разбираемой основы с адыг., каб. *лы* 'мужчина', абхазско-абазинский материал и осетинское субстратное слово позволяют реконструировать третью часть общеадыгского названия покровителя плодородия \**лыгы* в значении 'человек, мужчина'. Отсюда название \**Тхьэгъэлыгы*, хотя и создано протоадыгами, включает компонент *-лыгы* в значении 'человек, мужчина', восходящий к более ранним хронологическим уровням, чем уровень общеадыгского единства.

Характерно, что название самого жанра также образовано в эпоху общеадыгского единства. Адыг. (resp. общеадыг.) *хьуэхъуы*, каб.-черк. *хьуэхъу* 'хох' входит в глагол *хьуэхъуэн* 'говорить тост, произносить пожелания'. Следует полагать, что название жанра (имя существительное) является вторичным, т.е. исходной, производящей формой выступает основа глаго-

<sup>16</sup> См.: *Нало Заур*. Джэгъагъуэмрэ усагъуэмрэ. Налшык, 1970, с. 62, 80—81.

<sup>17</sup> Балкаров Б.Х. Адыгские элементы в осетинском языке. Нальчик, 1965, с. 54.

<sup>18</sup> Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка, т. 2. Л., 1973, с. 20—21.

ла *хъуэхъуэн* 'говорить, произносить пожелания'. Исходная основа *хъуэхъун* образована путем редупликации корня *хъуэ*<sup>19</sup>. В общеадыгском корень *хъуэ*-, видимо, имел значение 'просить'. В этом значении этот же корень представлен в убыхском языке. Ср.: убых. *хъуа*- 'просить, молиться', *уабан сыгъа-хъуа-н* 'я молюсь богу, прошу бога'. В адыгских языках значение 'просить, хотеть' также сохраняется как в исходной основе глагола *хъуэхъуэн* 'произносить пожелания, желать, хотеть чего-то, просить о чем-то', так и в названии жанра *хъуэхъу* 'пожелания, тост'.

Очевидна связь убых. *хъуа*-, адыг., каб.-черк. *хъуэ*- с абхазско-абазинским *хъуа*- 'говорить, просить'. Многозначность *хъуа*- объясняется либо исходной нерасчлененностью значений 'говорить, просить' в общеабхазско-абазинском языке, либо утратой в последнем основы (корня), генетически тождественной общеадыгско-убыхскому *\*къ/уа*- 'говорить, сказать'. Допустимо и третье объяснение: развитие *\*къ/уа*- 'говорить, сказать' на адыгско-убыхской почве и закрепление за *\*хъуа*-значения 'просить'.

Г.В. Рогава несколько иначе трактует исторические взаимоотношения между рассматриваемыми основами в абхазско-адыгских языках<sup>20</sup>. Однако не вызывает сомнения положения Г.В. Рогава, согласно которому корень *хъуэ*- лежит в основе ряда других слов, в том числе названия фольклорного жанра *хъуэр* 'притча'.

Адыгские хохи по содержанию и объему различны. Древние аграрные хохи-заклинания более лаконичны и основаны на использовании языковых средств в магических целях. Как и многие народы, в том числе древние греки, адыги придавали, например, большое значение плугу, видя в нем магическую силу и посвящая ему специальные хохи. Ср. каб.-черк.:

Вабдзэ махуэ тетлъхъуэ,  
Жыр махуэ дыхуэзэуэ,  
Шты фыцтэм йымахуэр къыгъэзэну,  
Къыгъазэр шыгуылъу пълъэзэну,  
Хуым йыфыпкъэ! къызэрыпълъэныну,  
Сохъуэхъу!  
Мы вабдзэр зэлъуысэ штым  
Бэвым йыуэшхыр тешхэнэу,  
Трасэ йыуэшхыр тешхэнэу,  
Траса жылэр бэгъуэнэу  
Тхъэм жи!э!  
Бийм йахуэмьгъуэн,  
Дэ тхуэмэхуэн!  
(А. Іу., I, 44—45)

Да будет лемех счастливым,  
Да будет сталь удачной,  
Да будет земля счастливой,  
Да будет земля богатой,  
Да будет просо обильным,  
Хох говорю!  
Земля, прикоснувшаяся с этим лемехом,  
Да польется дождем изобилия,  
Да прогреется теплом изобилия,  
Да будут изобильными посеянные семена,  
Дай бог!  
Да будет несчастьем для врагов,  
Да будет счастьем для нас!

Перевод хоха (как, впрочем, перевод и других жанров адыгского фольклора) не отражает всех особенностей языка оригинала, его стилистичес-

<sup>19</sup> Рогава Г.В. О некоторых глагольных основах со значением 'говорить, сказать' в абхазско-адыгских и картвельских языках. — ЕИКЯ, т. 5. Тбилиси, 1978, с. 130.

<sup>20</sup> Рогава Г.В. Указ. соч.

кого и поэтического своеобразия. Приведенный аграрный хох, посвященный плугу, построен на морфологическом параллелизме грамматических форм на -у (э). Формы на -у (э) являются инфинитивными, т.е. они требуют продолжения, точнее — завершения финитной формой. Первая часть (пять инфинитивных, незаконченных строк) завершается финитной формой *Сохъуэхъу!* 'Говорю хох!' Вторая часть (три инфинитивные строки) также заканчивается формулой *Тхьэм жи/э!* 'Дай бог!' (букв. 'Да скажет бог!'). Третью часть составляют заклинание *Бийм йахуэмыгъуэн* 'Да будет несчастьем для врагов' и благопожелание *Дэ тхуэмахуэн* 'Да будет счастьем для нас!' Употребление глагольных форм на -н в последней части создает (наряду с другими особенностями) яркую традиционность, свойственную языку адыгских хохов. Формы на -н (*йахуэмыгъуэн*, *йахуэмахуэн*) сами по себе являются инфинитивными, т.е. в стилистических нейтральной речи ими не завершается предложение. Как показывает материал фольклора, глагольные формы, выражающие благопожелания и заклинания, по своей структуре являются инфинитивными. Но в языке фольклора, в том числе хохов, инфинитивные формы возможны в позиции финитных, что создает неповторимое своеобразие стиля и композиции произведений народной поэзии.

Аграрные хохи, являясь обращением к Тхагаледжу — покровителю плодородия, отражают не только пережитки древних магических и религиозных представлений адыгов, но и архаичные черты стихосложения, уникальные лексико-грамматические формы, восходящие к общеадыгскому языку. Язык хохов, будучи стилистически возвышенным, торжественным, изобилует устойчивыми синтаксическими единицами, традиционными формулами, нередко гротескными по своему содержанию. Иногда хох начинается с прямого обращения к покровителю плодородия. Затем в середине и конце повторяется обращение, служащее синонимом названия того же покровителя. Ср. каб.-черк.:

Йа дэ дитхъэ,  
Тхьэгъэлэдж,  
Телъыджэр зи/эуыжъ,  
Йэдгъэжъа йуэхуыр гъэбагъуэ!  
Йыгуыгъуыр йахуэмы/уатэу,  
Матэш/эдзауэ дьтсэууэ,  
Псэпэр хэт/ш/ык/ыу,  
Кышъыр дгъэгуыф/эу,  
Дигуыф/эгъуэ т/эк/ыуыр гъэбагъуэ!  
Йа дитхъэ,  
Вабдзэм йымахуэр ш/эдгъэлъауэ,  
Гъуынэм йымахуэр йыт/лъауэ,  
Шыльэм йыхуэбэр хыхъауэ,  
Бэвым йыкып/эм дьтэхъауэ,  
Йа дэ дитхъэ, къыш/эуык/и! (Там же, с. 45)

'О, наш бог,  
Тхаталедж,  
Чудо творящий,  
Да умножится начатое дело!  
Чтобы несказанно богато  
Мы жили в изобилии,  
Милостивно из этого выделить сумели,  
Чтобы мы кузню радовали,  
Да умножится наше богатство!  
О наш бог,  
Чтобы лемех был счастливым,  
Чтобы первая борозда была счастливой,  
Чтобы в землю вошло тепло,  
Чтобы мы ступили на место изобилия,  
О наш бог, да будет так!

Хотя в зачине хоха упоминается имя покровителя плодородия *Тхьэгъ-элэдж* 'Тхагаледж', а текст насыщен традиционными устойчивыми выражениями (*Тельыджэр зифъуыжъ, Едгъэжъа йуэхуыр гъэбагъуэ, Матэшэд-зауэ дыпсэууэ, Гъуынэм йымахуэр йытлъауэ* . . .) и морфологическим параллелизмом (неоднократные повторы формы на -уэ), по содержанию и отчасти по форме (языку) эта торжественная песнь дошла до нас со значительными напластованиями. Это касается прежде всего роли покровителя плодородия, который отождествляется не только с языческим божеством, но и с более поздним и обобщенным понятием, выражаемым словом *тхъэ* 'бог'. Более того, в позднем хохе языческий Тхагаледж выступает в роли всевышнего, главного бога, его синонимами нередко оказываются *дитхъэ* 'наш бог', *зы тхъэ* 'единственный бог', *тхъэшхуэ* 'главный бог', *дипшъ* 'наш предводитель', *жъыгуым йыт* 'обитающий в небесах', *жъыгъэр зыт* 'дарящий многолетие', *дунейм тетыр зипшъыл* 'стоящий над всеми, всемогущий' (Там же, с. 54).

К позднейшим инновациям относится также осложнение приведенного выше хоха явными элементами магометанской религии типа *Псапэр хэт/шъык/у* 'Чтобы милостыню сумели выделить' (из испрашиваемого изобилия).

В этом отношении показательно, что в ряде аналогичных аграрных хохов вместо языческого *Тхьэгъэлэдж* 'Тхагаледж' выступает уже позднее заимствование *Йалэхъ* 'О аллах'. Ср. каб.-черк:

Йалэхъ,  
Нобэ, вабдээр шъетхъэжъа махуэм  
Уэгъуырпыр къыдэгъак'уэ . . . (М.М., с. 33)

О аллах,  
Сегодня, в день начала работы лемеха,  
Дай нам удачи . . .

Культ плуга, лемеха остается неизменным на протяжении многих столетий, проходит сквозь разные социальные формации и религиозные представления, но меняются покровитель, божество, характер и форма обращения к нему.

Но все же языковые формы строения древнего жанра оказались очень устойчивыми. Более поздние аграрные, а также свадебные хохи (величание невесты, жениха, гостей, старших в роду и т.д.) отчетливо сохраняют древнее языковое строение этого жанра, хотя по объему и содержанию они очень разнообразны и значительно отличаются от архаических хохов-заклинаний. Некоторые из них построены по принципу сквозного синтактико-морфологического параллелизма: в каждом стихе, за исключением первого и последнего, повторяется словоформа или словосочетание с конечным обстоятельственным суф. -у(э). Два стиха — первый и последний — сопоставляют ядерное предложение. Синтаксически подобные хохи нередко обладают довольно четкими структурными признаками, напоминающими строение инкорпорированного слова. Но различие между ними в том, что в инкорпорированное слово включается корень (основа), а в данном случае идет речь о включении в состав предложения огромного числа инфинитивных слов и словосочетаний. Так, ядерное предложение *Уынэу йашлар тхъэм уыналэ махуэ фхууш* 'Да будет новый дом местом счастья для вас' (букв. 'Построенный дом бог счастливым местом жизни для вас пусть сделает') в кабардино-черкесском "раздвигается" следующим образом:

Уынэу йашлар  
Уардэ уынэжъу,  
Выжъ уык'ыплэу,

Йыкым кырыху,  
 Кыхэм кыринэу,  
 Уынапэмахуэу,  
 Борэм хуэдэу йымахуэу,  
 Пхэм йымахуэр йыбжаблэу,  
 Лым йыпшэрыр йышхыгъуэу,  
 Хъуыпи-шхыпи шъымылэу,  
 Зышъышш шъымылэу,  
 Гъэ миыр гъашлэу,  
 Гъэ машэм хэмык'уадэу,  
 Гуы к'уадэ къемыхъуыллэу,  
 Тхэм уынапэ махуэ фхуиш! (Ад. I у., с. 59)

Построенный дом  
 Могучим домом пусть будет,  
 Местом убоя больших быков пусть будет,  
 Выходящий (из дома) добро пусть принесет,  
 Входящий (в дом) добро пусть оставляет,  
 Счастливым местом пусть будет,  
 Хозяин, как борз, удачливым пусть будет<sup>21</sup>,  
 Его дверными косяками самое счастливое дерево пусть будет,  
 Его пищей самое жирное мясо пусть будет,  
 Недостатка в ластбищах пусть не знает,  
 Нужды ни в чем пусть не будет,  
 Тысячелетие его жизнью пусть будет,  
 В год неурожая пусть уцелает,  
 Горя сердечного пусть не знает,  
 Бог счастливым местом жизни для вас пусть сделает.

Приведенный хох, перевод которого не отражает всех языковых особенностей оригинала, представляет собой одно законченное предложение. Хох начинается первой частью ядерного предложения (*Уынэу йашлар* 'Построенный дом'), за ним следует длинная цепь (целых тринадцать) синтаксически не завершенных (инфинитных) конструкций со сквозным повтором формы на -у(э) и завершается второй частью того же ядерного предложения (*Тхэм уынапэ махуэ фхуиш!* 'Бог счастливым местом жизни для вас пусть сделает'). Таким образом, разбираемый хох, образующий единое и синтаксически законченное предложение, состоит из трех компонентов. Первый компонент (А) и третий компонент (С) как бы раздвигаются вторым компонентом (В), вклинивающимся в них. Хох в целом имеет синтаксическую модель А + В + С. Компонент В синтаксически зависим от компонентов А, С, в то время как последние независимо от компонента В образуют самостоятельную единицу (ядерное предложение). Компонент В по объему и составу бывает разным и представляет собой открытый список: он может состоять из одного и более стихов. Число стихов, составляющих этот список, т.е. образующих компонент В, теоретически может быть бесконечным. Практически же, естественно, компонент В имеет свой предел, поскольку хох является не только единым синтаксическим целым, но и самостоятельным произведением. Однако число стихов, образующих компонент В, нередко оказывается значительным, составляя огромную цепь синтаксических конструкций с общим инфинитным суффиксом.

Так, один из свадебных хохов открывается первой частью ядерного предложения *Мы нэрыбгэр* (Там же, с. 189) 'Эта невеста', затем следует цепь инфинитных конструкций (29 стихов с регулярно повторяющимся суф. -у составляют компонент В). Заканчивается хох одной финитной конструкцией *Тхуэнысэнэу сохъуахъуэ!* (Там же) 'Чтобы она была нашей

<sup>21</sup> *Борз* — особая порода волков.

невесткой, тост говорю!', составляющей вместе с *Мы нэрыбгэр* ядерное предложение (ср. *Мы нэрыбгэр тхуэнысэну сохъуахъуэ* букв. 'Эта женщина, чтобы была нашей невесткой, тост говорю').

Описанная модель лежит в основе многих хохов, хотя, естественно, она не является единственной. Данная модель типична для хохов с инфинитными образованиями, создающими сквозной морфолого-синтаксический параллелизм. Хох строится из одного и большего числа синтаксических целых, причем существенным с точки зрения его структуры остается компонент В, очень гибкий по своей форме. Именно синтаксическая незавершенность конструкций, открытый характер стихов, составляющих компонент В, дают широкие возможности для маневрирования певцу (и вообще тому, кто создает хох или воспроизводит его по модели), для расширения или сужения состава инфинитных образований. Компонент В включает основные лексические, фразеологические и грамматические средства, используемые для создания торжественного стиля хоха. В его состав входят эпитеты, сравнения, метафоры, метонимия и другие виды тропа, необходимые для величания и благопожелания. Инфинитность конструкций создается не только формой на -у (хотя она более характерна для языка хоха), но и другими рифмообразующими суффиксами.

Длинная цепь инфинитных образований может быть прервана одним или несколькими финитными конструкциями, что создает два или несколько отрезков, завершенных с синтаксической точки зрения. При этом в хохе, посвященном одному лицу, необязательно повторное упоминание о нем после каждого отрезка. Так, в одном из них инфинитные конструкции (стихи) на -у повторяются 26 раз, но один раз прерываются краткой финитной конструкцией *Алхуэдэ уыхъу!* (Там же, с. 190—191) 'Да будет так!'. Следующий отрезок начинается прямо с инфинитной конструкции на -у без упоминания лица, которому посвящено произведение, в целом заканчивающееся краткой финитной формулой *Тхъэм жъы кыдыдши!* 'Дай бог, чтобы она (невеста) жила с нами долгие годы!'. Эллиптическое предложение включает 18 стихов (из них 17 являются незамкнутыми, инфинитными конструкциями на -у), выражающих благопожелания. Во втором синтаксическом целом, как и в первом, все благопожелания, выраженные инфинитными синтаксическими конструкциями (некоторые из них носят устойчивый, фразеологический характер), адресованы невесте, хотя здесь слово *нэрыбгэ* опущено. Пропуск адресата во втором предложении восстанавливается в контексте всего произведения (т.е. вне связи с первым предложением, состоящим из 12 стихов), так как второе предложение (из 18 стихов) семантически оказалось бы ущербным, даже бессмысленным ввиду отсутствия основного члена, вокруг которого образована вся цепь инфинитных конструкций.

Синтаксическое целое в хохе разнообразно. Следует подчеркнуть, что язык этого жанра дает очень интересный материал для разработки общей теории синтаксиса. Принципы построения синтаксического целого языка адыгского хохане укладываются в современные синтаксические теории. Синтаксическое целое, включающее как один из важнейших компонентов огромное число инфинитных конструкций, составляющих незаконченный в тематическом и смысловом отношении отрезок речи, не соответствует также известной модели сложного синтаксического целого, описанной на материале ряда старописьменных языков.

Значительное место в устной поэзии адыгов занимали похоронные причитания. Являясь по своей функции сугубо обрядовой, похоронная поэзия своими корнями уходит в глубокую древность. До нашего времени похоронная поэзия дошла со значительными структурными изменениями.

К тому же нужно подчеркнуть, что адыгская похоронная поэзия недостаточно изучена. В работе М.И. Мижаяева сделаны очень интересные наблюдения над похоронным обрядом<sup>22</sup>. Особенно ценен конкретный материал по кабардино-черкесской обрядовой похоронной поэзии, собранный автором в полевых условиях. Этого не скажешь о похоронной поэзии адыгейцев, остающейся до сих пор почти не исследованной.

Основная терминология, связанная со смертью человека, является общеадыгской, т.е. создана в период общеадыгского диалектного единства. К общеадыгскому языку восходят: каб.-черк. *хьэдэгъэ* > адыг. *хьэдэгъэ* 'оплакивание покойника' (< *хьэдэ* 'покойник', 'труп' + *гъэ* 'плакать', ср. *гъы-н* 'плакать', *те-гъэ-н* 'оплакивать'), каб.-черк. *гъыбзэ* > адыг. *гъыбз* букв. 'плач-песня' (< *гъы* 'плакать' + *бзэ* 'песня' < 'язык', 'речь'), каб.-черк. *бжэн*, адыг. *пчъэн* 'причитать' (< каб.-черк. *бжэн*, адыг. *пчъэн* 'считать'); к глаголу *бжэн/пчъэн* 'причитать', 'считать' восходит имя существительное *бжэ/пчэ* 'причитание'. Во всех адыгских диалектах представлены каб.-черк. *хьэдэгъэпск!* > адыг. *хьэдэгъэпск!* 1) 'обмывание покойника', 2) 'купальщик, обмывающий покойника' (< *хьэдэ* 'покойник' + *гъэпск!* 'купать'), каб.-черк. *хьэдэуыс* > адыг. *хьэдэуыс* 'поминки' (< *хьэдэ* 'покойник' + *уыс* 'корм', 'пища', ср. адыг. *чъшыуыс* 'ужин', букв. 'ночная пища'). Ср. также: каб.-черк. *хьэдэпжэ* 'обряд встречи покойника' (например, павшего в бою), *шъыхэклуэ* 1) 'обряд известия, оповещения о смерти', 2) 'горестник, тот, кто оповещает о смерти человека' (образовано от *шъхэклуэ* 'печаль', 'обида' < *шъхэ* 'голова' + *клуэ* 'идти'; ср. *шъхэм еклуэн* 'сильно огорчиться, печалиться').

Обрядовые причитания, дошедшие до нашего времени, созданы женщинами. Но и в наши дни в некоторых районах покойника оплакивают и мужчины. Недавно (в 1977 г.) мы видели в Кабарде, как сын (35 лет) и его двоюродные братья оплакивали умершую мать. Громкое горестное рыдание сына сопровождалось жалобными словами. В сильном рыдании, переходящем в вопль, он причитал по матери, выражая сожаление о том, что его покинул самый близкий человек, без которого ему очень трудно жить. Двоюродные братья поддерживали плач сына очень громким рыданием, соблюдая определенный ритм, равномерное чередование звуков. Коллективное оплакивание мужчинами покойницы продолжалось — с разной степенью интенсивности и интервалами — три дня. Состав родственников иногда менялся, но сын был основным и постоянным членом хорového исполнения обряда. В данном случае мы имеем дело с похоронным обрядом, дошедшим до нас в редуцированной форме. В прошлом мужчины принимали активное участие в оплакивании умершего, причем состав исполнителей не ограничивался родственниками. Источники свидетельствуют о том, что в прошлом похоронные песни исполнялись не только женщинами. Даже Фредерик Дюбуа де Монпере о похоронных обрядах натухайцев (адыгейцев) писал: "У натухаев тело, обернутое в белое полотно, после песнопения в честь умершего и своего рода надгробного слова опускают в могилу..."<sup>23</sup>.

В этом отношении показательны также сведения, приведенные в одной из работ Хан-Гирея. В 1836 г. Хан-Гирей писал: "Не только друзья и знакомые умершего, но даже и те, кто едва знал его, посещают его родственников для изъявления своего душевного участия в их потере. Подъехав к дому, где жена или мать умершего находится, посетители сле-

<sup>22</sup> Мижаяев М.И. Мифологическая и обрядовая поэзия адыгов. Черкесск, 1973, с. 133—152.

<sup>23</sup> Фредерик Дюбуа де Монпере. Указ. соч., с. 451.

закот с коней, снимают с себя оружие, идут к дому и, приближаясь, начинают плакать, причем нередко треногами, а иногда и плетью секут себя по открытой голове...<sup>24</sup>. Судя по всему, у адыгов были и профессиональные плакальщики. Описывая быт темиргоевцев, В.В.Васильков в 1901 г. отмечает, что среди мужчин имеются особые плакальщики<sup>25</sup>.

Языковые данные свидетельствуют о том, что обряд оплакивания относится к глубокой древности. Адыг. *гъэзэн* > каб.-черк. *гъэзын* (< *гъы* 'плакать' + *ыз* 'беда', 'несчастье', 'зло') 'громко оплакивать покойника' входит в общеадыгский лексический фонд. Об архаичности и традиционности этого слова говорят фразеологизмы типа каб.-черк. *хъэдэр гъэзын* 'быть неповоротливым, медлительным, стоять как истукан' (букв. 'Покойника громко оплакивать'); *Хъэдэр зыгъэзын (уызгъэз)* 'Да будь ты проклят!' (букв. 'Чтобы ты громко оплакивал покойника').

В исследовательской литературе неоднократно отмечалось, что язык обрядовых причитаний отличается отсутствием устойчивого текста. В этой связи Д.С. Лихачев пишет: «Смерть "разнообразна", она требует каждый раз нового текста. То же можно сказать и в отношении других горестных событий человеческой жизни»<sup>26</sup>. По мнению К.В. Чистова, «исполнение причитания возникает по совершенно определенному поводу и имеет специфическую эмоциональную атмосферу, неповторимую не только в условиях записи, но и при следующем причитании»<sup>27</sup>. Поэтому считается, что текст причитаний является импровизированным и принципиально неповторимым.

Отсутствие устойчивого текста является, по-видимому, универсальным признаком языка похоронных причитаний. Во всяком случае, адыгская обрядовая поэзия подтверждает положение, согласно которому «причитания по умершему, как и любые другие причитания, наиболее импровизированны, теснее всего связаны своим текстом с настоящим, со всеми изменениями действительности»<sup>28</sup>.

Судя по тем немногочисленным записям, которые осуществлены за последние годы, поэтика адыгских похоронных причитаний характеризуется широким использованием восклицательных и вопросительных предложений, междометных слов и выражений, что делает их язык очень эмоциональным, интонационно насыщенным, выразительным. В некоторых причитаниях полнозначные слова малочисленны, а междометные предложения, выражающие горе, составляют основное место. Имеются междометные слова и междометные сочетания, выражающие особые экспрессивные функции в причитании. При этом экспрессивность усиливается редупликацией звуков. Вообще в причитании довольно ярко проявляется универсальный функциональный признак редупликации — усиление экспрессивности речи. Это особенно видно при сравнении одних и тех же междометных слов в причитании и разговорно-бытовом или литературном языке. Так, типичное женское междометие *а ды-дыд* в разговорно-бытовом и литературном языке выражает удивление, неприязнь. В языке причитаний это женское междометие выражает глубокую скорбь. Причем языковая экспрессия усиливается редупликацией элемента *ды*. Ср. каб.-черк.:

<sup>24</sup> Хан-Гирей. Избранные произведения. Нальчик, 1974, с. 207.

<sup>25</sup> Васильков В.В. Очерк быта темиргоевцев. — СМОМПК. Тифлис, вып. XXIX, 1901, с. 110.

<sup>26</sup> Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. М., 1979, с. 238.

<sup>27</sup> Чистов К.В. Народная поэтика И.А. Федосова. Очерк жизни и творчества. Петрозаводск, 1955, с. 261.

<sup>28</sup> Лихачев Д.С. Указ. соч., с. 238.



(Ады-ды-ды-дыд) мыгъуэ!  
Уэ, сыту лэй мыгъуэурэ къытхуызтэрапэ уинит! мыгъуэр!  
(Ей-эй), си-Мурат!

(А ды-ды-ды-дыд) горе!  
О, навеки закрыли твои глаза бедные!  
(Ей-эй), мой Мурат! (НПИНА, I, с. 202)

То же самое следует сказать о других междометных словах, используемых для выражения экспрессивности в языке причитаний. Постоянным лексическим элементом текста причитания является общеадыгское слово *мыгъуэ* 'горе, горестный, несчастье, несчастный'. У плакальщицы горестными, несчастными оказываются не только покойник и его близкие, но и все окружающие, весь мир. Отсюда возрастает частотность употребления слова *мыгъуэ*, его сочетаемость с другими словами в причитании. Ср.:

Йалэхь, дуней мыгъуэр  
Къыстэуынкыфай,  
Къыстэкъуытэжай. (М.М. с. 114)

О аллах, этот мир несчастный  
Потемнел надо мной,  
Обрушился на меня

Слово *мыгъуэ* 'горе, горестный, несчастье, несчастный' становится лексическим инвариантом языка причитаний, поскольку у плакальщицы горе становится всеохватывающим, а жизнь — беспросветной. Ср. каб.-черк.:

А дилъапсэ мыгъуэр  
Нобэ къэуыкыуыриэжай,  
Мурат мыгъуэ. (Там же, с. 143)

О наш несчастный дом  
Сегодня рухнул,  
Мурат несчастный.

Слово *мыгъуэ*, выражая в причитаниях горе, печаль, несчастье, сочетается не только с именами, но глаголами, междометиями и другими словами. Словосочетание, включающее *мыгъуэ*, далеко не всегда переводимо, так как отсутствует соответствующий эквивалент в русском языке.

В плаче рассказывается о жизни умершего, повествуется о "предыстории" события, т.е. смерти, хотя в дошедших до нас причитаниях описание прошлого носит отрывочный, фрагментарный характер. Часто вспоминаются слова умершего, что определяет синтаксические принципы построения причитаний, включающих прямую речь. При этом прямая речь используется также для повышенной эмоциональной окраски речи. Прямая речь усиливает описание случившегося, как бы возвращая присутствующих к жизни и личности умершего. Ср. каб.-черк.:

Пшантлэ цыкыу мыгъуэр  
"Къызызонэк!", — жыпэти,  
Къызэбнэк!а мыгъуи,  
Йыгъаш!эм уымылгъагъуыжыку.  
"Шыфэу силэ мыгъуэр зэлэгъуанэ,  
Сыгуылэж мыгъуэурэ  
Шым сыш!охъэж", — жыпэти  
Йыджы мыгъуэ уыш!охъэжыпэри.  
"Сисабий цыкыуыр сыгъгыу  
Тлэкыу бжэпэм сытесашъэрэт", — жыпэти,  
Уисабий мыгъуэузи  
Гуы шыпхуакъыми (Там же, с. 141–142)

Дворик наш, о горе,  
"Оставляю", — говорила ты.  
Теперь ты оставила, о горе,  
Да так, что никогда больше не увидишь.  
"Все мое тело изрешечено,  
В тяжком недуге  
Ухожу в землю", — говорила ты.  
Теперь и вправду уходишь  
"С маленьким ребенком  
Посидеть бы у берега (реки)", — говорила ты.  
И своим ребенком, о горе,  
Ты не налюбовалась

Языку адыгских причитаний свойственны некоторые стандартные морфологические формы. Наиболее яркой из них является форма прошедшего времени на -й. Ср. каб.-черк.:

Зы хьадагъэ жысгъурэ  
Хьадагъити сыкъэкъуей.  
"Пшъыкъуэ мыгъуэ". — жысгъурэ  
Йысуфи теспъхъэжй. (Там же, с. 145)

Ехала на одно оплакивание,  
А случилось так, что приехала на два оплакивания.  
"Несчастный деверь", — думалось,  
Оказывается, и Исуф прибавился.

Ср. также:

Пшъантэ ншъышхуэ  
Мыгъуэр, Мурат,  
Дисгъэ кыхуэбгъэнай... (Там же, с. 143)

Большой пустой двор,  
Несчастный Мурат,  
Ты оставляешь Дисаф...

Для языка причитаний характерно завершение предложения инфинитивной формой, в частности причастием прошедшего времени на -а. Ср. каб.-черк.:

Уышталэ дыдэ мыгъуэу,  
Йэзыр йыгъуэнэмысу лгъри,  
Дэгъзэейыгъуэ кыхыым  
Сыту йейуэ уыкыкыгърина. (Там же, с. 144)

Был он еще молодым,  
Еще не старым он умер,  
На длинном подъеме  
Оставил тебя, о горе.

... (Ya) зи макъ дахэ мыгъуэр зэхэдмыхыжа! (Уэуэу)  
(Ya) зытлгъэж мыгъуэу зипсэр зигъгъэ хэзыхыжа (Уэуэу)... (НПИНА, I, с. 205).

... (Ya) твой голос любимый, о горе, мы не услышали! (Уэуэу!)  
(Ya) под наши рыдания своими руками ты свою душу вынула (Уэуэу!)...

Говоря о русских причитаниях, В.Я. Пропп писал, что причитания воспроизводят реальный быт деревни, основываясь на прямом изображении действительности. Состояние изученности адыгской похоронной поэзии не позволяет сказать, что адыгские причитания воспроизводят реальный быт старой деревни. Вместе с тем есть основания утверждать, что адыгская похоронная поэзия имеет глубокие и разнообразные исторические традиции. Об этом, в частности, свидетельствует не только тот немало-важный факт, что наряду с причитаниями по умершему сохранились реликтовые песни укачивания одряхлевших стариков, связанные с приближением смерти,<sup>29</sup> но и развитие семантики общеадыгского слова *гъыбзэ* 'плач = песня'.

Семантика *гъыбзэ* 'гыбза' по-разному интерпретируется в исследовательской литературе. По Хан-Гирею, *гъыбзэ* — плачевные песни, "которые слаются друзьями воина, погибшего несчастным образом, а равно после каких-либо несчастий, как-то: моровой язвы и других истреблений, постигших целые аулы и племена; и вообще воспевают жизнь и дела знатных людей, которых народное сожаление сопровождает во гроб и память кото-

<sup>29</sup> Налоев З.М. У истоков песенного искусства адыгов, с. 20—21.

рых священна друзьями и благодетельствованным им людям, по форме напева этого разряда песен"<sup>30</sup>. Как видно, Хан-Гирей под термином *гъыбзэ* понимает скорее всего историко-героическую песню. Намного позже, чем Хан-Гирей, в 1869 г., в "Терских ведомостях" Каламбий (А.Г. Кешев) иначе определяет народные песни, именуемые *гъыбзэ* 'гыбза'. Каламбий пишет: "Гыбзе — скорбная песнь об усопшем герое или воспоминание о каком-нибудь бедствии, постигшем весь народ или часть его, например об эпидемиях, голоде, внезапном нападении врага. Песня имеет иногда свое особое содержание, заимствованное из языческих понятий о древнечеркесском божестве Тлепше, кователя оружия и земледельческих орудий, но большею частью это те же пшинатле и гыбзе, выбранные сообразно цели, т.е. пению у постели раненого воина, и наиболее подходящие по своему содержанию к подобному случаю"<sup>31</sup>. Из определения Каламбия вытекает, что слово *гъыбзэ* 'гыбза' многозначно, точнее — омонимичная форма.

М.И. Мижеев отмечает, что термин *гъыбзэ* 'гыбза' обозначает не только жанр необрядовой песни, но и "жанр похоронно-обрядовой поэзии"<sup>32</sup>. Касаясь этого вопроса, А.И. Алиева также пишет: "В адыгском фольклоре термин 'гыбза' употребляется для обозначения и обрядовой песни-плача, и определенного вида историко-героической песни"<sup>33</sup>.

Несколько иначе трактует содержание *гъыбзэ* З.М. Налоев: "Поэтика обрядовых причитаний по умершим получила развитие в двух родственных необрядовых жанрах адыгского фольклора, относящихся к роду гыбзы ('гыбзэ' — букв. 'песня-плач'), — мужской героической песне и любовных женских и мужских плачах"<sup>34</sup>.

Было бы, очевидно, излишним подчеркнуть, что *гъыбзэ* стало наименованием по существу разных жанров. Более того, мы здесь имеем дело с обычной омонимией, генетически восходящей к одному источнику: *гъыбзэ* 'обрядовая песня-плач', *гъыбзэ* 'необрядовая историко-героическая песня', *гъыбзэ* 'любовная песня-плач' — омонимичные названия разных жанров. Генетическая связь между этими жанрами бесспорна не только с точки зрения общности названия, но и в функциональном отношении. Исходным является жанр похоронно-обрядовой поэзии, как это подтверждается многочисленными историко-типологическими данными устного народного творчества. Обрядовый жанр *гъыбзэ* 'гыбза' не мог оказывать столь сильного влияния на развитие адыгского песенного искусства, если бы он исторически не обладал своими собственными традициями, в том числе поэтическими и языковыми. Поэтому с уверенностью можно сказать, что обрядовые песни-плачи в прошлом создавались не только отдельными близкими родственниками покойного, как это имеет место в настоящее время, а более широким кругом людей, в том числе и мужчинами.

С точки зрения генезиса жанра похоронной поэзии и его связи с необрядовым жанром песенного искусства представляет интерес взаимоотношение между названиями *гъыбзэ* (каб.-черк.), *гыбз* (адыг.) 'гыбза', 'песня-плач' и *бжэ* (каб.-черк.), *пчэзырбз* (адыг.) 'причитание'. Как отмечалось, первое название хронологически восходит к общеадыгскому языку, чего нельзя сказать о *бжэ/пчэзырбз* 'причитание'. Последние образованы в более позд-

<sup>30</sup> Хан-Гирей. Записки о Черкесии. Нальчик, с. 113.

<sup>31</sup> Каламбий. Характер адыгских песен. — Гез. Терские ведомости. Владикавказ, 1869. (Перепечатано в кн.: Адыгский фольклор. Нальчик, 1979, с. 339).

<sup>32</sup> Мижеев М.И. Указ. соч., с. 149.

<sup>33</sup> Алиева А.И. Историко-героический эпос адыгов и его стадийная классификация. — В кн.: Типология народного эпоса. М., 1975, с. 142.

<sup>34</sup> Налоев З.М. Указ. соч., с. 22.

ний хронологический период, т. е. в период после распада общеадыгского языка: *бжэ* создано на кабардинской почве, *пчэрыбз* — на адыгейской почве. Можно сказать, что в эпоху общеадыгского единства существовало как название обрядового жанра фольклора только *гъыбзэ* 'песня-плач'. Поэтому не случайно, что именно это общеадыгское слово стало названием и необрядового жанра (жанров) народных песен, в том числе историко-героических. С лингвистической точки зрения есть основания утверждать, что *гъыбзэ* 'песня-плач' было омонимичной формой еще в общеадыгском языке, являясь названием не только жанра обрядовой (похоронной) поэзии, но и жанра (жанров) необрядовой поэзии. Иначе трудно объяснить наличие во всех адыгских языках слова *гъыбз* (э) и во вторичном (омонимичном) значении, т. е. как название жанра необрядовой поэзии. Морфемный состав *гъыбз* (э), его семантика, относительная хронология и отношение к *бжэ/пчэрыбз* 'причитание' позволяют сделать вывод, что протоадыги (адыги в эпоху общеадыгского диалектного единства) исполняли песни под общим названием *гъыбзэ* как импровизированные плачи-причитания по умершим и как плачи-песни, необязательно приуроченные к смерти человека. Последние, как ранее сложенные и известные произведения, могли исполняться во время оплакивания и независимо от этого похоронного обряда. Этот вид историко-героических песен, сохраняя элементы традиционной обрядовой *гъыбы*, получил развитие в адыгском фольклоре.

Историко-героический эпос по своей форме, содержанию, времени возникновения отличается от нартского эпоса. В то время как нартский эпос (наиболее архаичные его циклы) отражает мифологические, религиозные (языческие) отношения ранних общественных формаций, произведения историко-героического эпоса, возникнув в более поздние исторические эпохи, выражают иные общественные и социальные отношения. Историко-героический эпос нередко очерчен конкретными историческими и географическими границами и часто связан с реальными событиями, имевшими место в истории адыгских народов<sup>35</sup>. Все это находит отражение и в языке произведений историко-героического эпоса. Последние представлены в адыгском поэтическом творчестве в прозаической и стихотворно-песенной форме. Нередко прозаическая форма повествования сочетается со стихотворно-песенной.

Заметим, что при наличии целого комплекса дифференциальных признаков произведений историко-героического эпоса, отличающихся (в ряде случаев не очень отчетливо) от других жанров устного народного творчества "посленартского" периода, произведения рассматриваемого жанра формировались под сильным влиянием устного поэтического творчества предшествующего периода. В частности, значительное воздействие на развитие и формирование произведений историко-героического эпоса оказал нартский эпос.

Влияние нартского эпоса на историко-героический эпос обнаруживается во многом. В первую очередь обращает на себя внимание очень сильная языковая преемственность между произведениями нартского эпоса и историко-героического эпоса. Язык произведений историко-героического эпоса органически включает многие элементы языка народного эпоса. Можно сказать, что язык историко-героического эпоса, возникшего под непосредственным влиянием произведений фольклора предшествующего

<sup>35</sup> Аутлеев С.Ш. Адыгские историко-героические песни XVI—XIX веков. Нальчик, 1973; Алиев А.И. Историко-героический эпос адыгов и его стадийная классификация. — В кн.: Типология народного эпоса. М., 1975.

периода, следует лучшим образцам языка героического эпоса, в особенности языка эпической поэзии. Язык произведений историко-героического эпоса, как и язык произведений нартского эпоса, характеризуется высоким поэтическим слогом, множеством архаизмов, стилистических оборотов, лексических и грамматических повторов.

Зачины историко-героических песен, носящие формульный характер, часто строятся по модели формул-характеристик в эпической поэзии нартского эпоса. Зачины имеют вокативное значение, в них используются традиционные эпические формы обращения, постоянные эпитеты и другие элементы архаичной эпической поэзии. Ср. каб.-черк.:

ХахуэкIэ ди Шьолэхъуыпшъ,  
Пшъы псоми уыранэхъ хахуэшъ. (Ад. Iy, II, с. 354)

Мужественный наш князь Шолох,  
Храбрый из всех князей

В этой формуле-характеристике использованы не только лексический параллелизм и ритмический рисунок, характерные для эпической поэзии нартского цикла, но и грамматическая форма на -кIэ (*хахуэкIэ*), постоянно встречающаяся в старых эпических формулах. Ср. также другой вариант этой формулы:

Шъэджашъэу ди Шьолэхъуыжъ,  
Пшъуыжъхэм уыранэхъ хахуэт. (Там же, с. 352)

Витязь, наш старый Шолох,  
Храбрый среди храбрых.

Особенно заметен удельный вес архаизмов в языке произведений историко-героического эпоса. Даже по сравнению с произведениями нартского эпоса, относящегося к наиболее архаичным циклам (например, сказания о Сосруко), язык произведений историко-героического эпоса нередко обнаруживает больше элементов архаизма и традиционности. В этой связи любопытно то обстоятельство, что так называемые темные места очень часто встречаются именно в языке произведений историко-героического эпоса. Не случайно собиратели произведений рассматриваемого жанра, ссылаясь на трудности в толковании отдельных мест (слов и словосочетаний), во многих случаях оставляют эти места без интерпретации их значения. Архаизмы, особенно в лексике, затрудняют перевод историко-героических песен. Заметим, что переводы одного и того же текста у разных авторов нередко обнаруживают существенные расхождения, а толкования разными исследователями одних и тех же слов и словосочетаний языка произведений историко-героического эпоса в ряде случаев оказываются нетождественными.

Язык произведений историко-героического эпоса, выполненных в стихотворно-песенной форме, сближается с языком эпической поэзии еще и тем, что включает большое число традиционных формул, строго соответствующих ритмико-синтаксическому единству текста. Традиционные зачины историко-героических песен носят также формульный характер, хотя их повторяемость в тексте значительно ниже, чем в тексте произведений нартского эпоса. Ср. каб.-черк.:

Уэ тхуэхъуын, тхуэхъуынуикI  
Пшъуу шъэджашъэ!  
ШъэджашъэкIэ ЕшIэнокъуэ,  
А нэхъышIэуикI Темыркъан,  
Уызытесуэ пшIэгъуалэр  
Гуэрэным шъызожэ, (Ад. Iy, II, с. 149)

Ты да пребудешь во здравии,  
Знаменитый герой,  
Витязь Ешанок  
Младший Темиркан,  
На белом коне  
Разъезжаешь ты среди зарослей.

Хотя приведенный зачин известной историко-героической песни об Ешанокве построен по модели традиционных формул-характеристик в произведениях героико-архаического эпоса, он не повторяется в тексте и даже не варьируется. В других песнях об Ешанокве стереотипный характер приобретает словосочетание *Шъэджашъэу Ешэнокъуэ* 'Витязь Ешанок'.

Хъанийуэ сэ синисэгъуыр  
УеплъынкIэ физ фыцIэ къуэзгъушъ,  
Дэнагъуэу йышхъэцыгъуитIыр  
Джауырыжъхэм яшхуэмылакIэшъ. (СМОМПК, вып. 25, отд. 3, с. 30)

Ханий, жена брата моего,  
На вид смуглая, тоненькая,  
Шелковистые ее две косы  
Служат уздечкой для плутов.

Среди произведений историко-героического эпоса большое место занимает цикл песен об Андемиркане. С точки зрения языковой формы этот цикл представляет также значительный интерес. Обращают на себя внимание не только архаизмы в лексике, обилие традиционных эпитетов и сравнений, но и вариативность отдельных общих мест, формул-характеристик. Так, известный зачин историко-героической песни об Андемиркане существует во многих вариантах, хотя нечасто повторяется в одном и том же тексте. Ср. каб.-черк.:

ЖырамыIэнкIэ Андемыркъаным йышхыдэшъ.  
Шхыдэр зибашъэм езым хуэдэлшъы лъэшIэскъым.  
Хуэдэ пшъы шъауэми пашIакъым. (Ад. Iy., II, с.319)

Не рассказать вовеки истории более достойной, чем история об Андемиркане.  
Историй у него так много, что ни один князь с ним не сравнится.  
Ни один подобный ему молодой князь не может быть с ним сравним.

Приведенный отрывок с некоторыми изменениями повторяется в тексте. Ср.:

Уей маржэ, жырамыIэнхэри  
Андемыркъаным йышхыдэт.  
Йышхыдэ башъэми, езым хуэдэлшъхэр лъышIыскъым. (Там же, с. 319)

Характерно, что между некоторыми вариантами зачина песни об Андемиркане имеются весьма существенные расхождения. Ср., например, варианты одного стиха:

ЖырамыIэнкIэрэ Андемыркъаным йышхыдэшъ. (Там же, с. 237)  
ЖырамыIэнкIэрэ Андемыркъаным йытхыдэшъ. (Там же, с. 271)

В первом варианте *шхыдэ* имеет первичное значение 'слово', во втором варианте вместо него употребляется *тхыдэ* 'история'.

Показательно, что некоторые традиционные формулы входят в разные по форме и времени возникновения историко-героические песни. Так, "Песня о Жансоховых" включает стереотипную, часто повторяющуюся формулу. Ср. каб.-черк.:

Жансыхъухэ къашIэныгъэ закъуэ,  
Дэна мыгъуэм сэ уысхъын? (С.А., с. 214)

Единственный наследник Жансоховых,  
О горе мне, где я тебя спрячу?

Вторая часть формулы *Дэнз мыгъуэм сэ уысхъын* — букв. 'О мне горе, куда я тебя спрячу' — входит также и в другие песни.

Особенности устно-поэтической речи проявляются в употреблении переходных и непереходных глаголов. Причем своеобразие функционирования этих глаголов, хотя и свойственно языку разных жанров, все же более четко обнаруживается в историко-героических песнях. Как известно, в адыгских языках категория переходности—непереходности является одной из центральных грамматических категорий. От переходности—непереходности глагола зависит не только строение глагола, но и оформление падежа субъекта и характер синтаксических конструкций. Переходный глагол связан с эргативным падежом и образует эргативную конструкцию предложения, а непереходный глагол — с именительным падежом и соответственно образует номинативную конструкцию. В устно-поэтической речи нередко наблюдаются случаи трансформации переходных глаголов в непереходные, что отражается на характере синтаксической конструкции и оформлении падежа действующего лица. Так, целый ряд глаголов, функционирующих в литературном языке и диалектах как переходные, в устно-поэтической речи используется в значении непереходных. При этом глагол морфологически оформляется как непереходный, а основа глагола, функционирующего в литературном языке и диалектах как переходный, приобретает непереходное значение. Указанное явление особенно характерно для каб.-черк. устно-поэтической речи. Ср., например:

Лпыр жъы хъум,  
Уемыдалуэм мэгусэ,  
Гъуэлъыжам жейыжкъым. (Ад. Iy., I, с. 204)

Когда мужчина становится старым,  
Если его не слушашь, он обижается,  
Ему не спится.

Как видно, форма глагола *мэгусэ* 'он обижается' является непереходной: префикс *мэ-* (*ма-*) служит показателем 3 лица непереходного глагола (ср.: *мак'уэ* 'он идет'). В каб.-черк. лит. языке основа разбираемого глагола является переходной и употребляется с каузативным префиксом *гъэ-*. Ср.: *лпым зегъэгусэ* 'мужчина обижается' (*лпым* 'мужчина' — эргативный падеж, *зегъэгусэ* — каузативный глагол).

Хотя мы говорили о трансформации переходных глаголов в непереходные, речь идет о сохранении, по-видимому, в устно-поэтической речи более древнего употребления глагола в непереходном значении. Тот факт, что в устно-поэтическом (непереходном) употреблении глагол имеет простую основу, а в письменном, литературном (переходном) употреблении он осложнен каузативным префиксом, т. е. является производным, свидетельствует об архаичности непереходного употребления.

То же можно сказать о глаголе *зепплъэн* 'смотреть' в историко-героических песнях. Ср. каб.-черк.:

"Ди адыгэш'ш", — жег'эри Андемыркъаныр мзепплъэ. (Ад. Iy., II, с. 294)

"Земля (край) адыгов", — говорит Андемырк'ан и смотрит вокруг.

Форма *мзепплъэ* 'он смотрит вокруг' является также непереходной: налицо показатель 3-го лица непереходного глагола *мэ-*, номинативная конструкция с подлежащим (*Андемыркъаныр* 'Андемырк'ан') в именительном падеже. В живой разговорной форме, в литературном языке и диалектах основа этого глагола употребляется в переходном значении.

Причем рассматриваемая основа в переходном употреблении осложнена суффиксом переходности *-хь*. Ср.: каб.-черк. лит. *Андемыркъаным зеплъыхь* 'Андемыркан смотрит вокруг' (*Андемыркъан* 'Андемыркан' — подлежащее в эргативном падеже, *зеплъыхь* 'смотрит вокруг' — переходный глагол). Можно постулировать, что и в данном случае непереходное употребление глагола *зеплъэн* 'смотреть вокруг' в устной поэзии — более древнее явление, а переходное употребление (с суф. *-хь*) — новообразование.

Характерно, что анализируемый глагол в историко-героических песнях бытует также в 3-м лице в форме *шызоплъэ* 'там он смотрит вокруг'. Ср. каб.-черк.:

Джэтэр йырихым, бийм ягуышылуыр йыгуэгушъ,  
Мы йыжыгуышхуэм бажэжъ йыхабзэшы шызоплъэ. (Там же, ср. 234)

Если он обнажает саблю, то по телам убитых проходит,  
Как старая лиса, осматривается он в степи.

В значении разбираемой глагольной формы встречается также форма *нызоплъэ* 'осматривается, смотрит вокруг'. Ср. каб.-черк.:

Мы шыгуыжым избэжэ хабзэу нызоплъэ. (Там же, с. 334)

В этой степи он, как лиса, осматривается.

Форма *нызоплъэ* 'осматривается, смотрит вокруг' включает преверб *ны-*, восходящий к направительному превербу *ны-* (*нэ-*). Однако в этой форме преверб *ны-* (*нэ-*) утратил исходное направительное значение. Сама форма *нызоплъэ*, свойственная лишь устно-поэтической речи, выступает как синоним формы *мзеплъэ* 'осматривается вокруг'.

К анализируемой группе глагольных основ примыкает также *утэн* 'топтать'. Этот глагол в историко-героических песнях употребляется в непереходном значении. Ср. каб.-черк.:

Лъабжэз уэгъуэбэти мзуытэ, уей, мзуытэ. (Ад. Iy., I, с. 283)  
Копытами топчет, о топчет.

Показательны формы непереходного глагола *зольтэз* 'летит вокруг', *мзэуэз* 'ходит, скачет вокруг'. Ср. каб.-черк.:

Шыгуэр зольтэз, лъэрытсмытуи мзэуэз. (Там же, с. 283)

Гнедой конь летит вокруг, скачет вокруг.

Обращает на себя внимание употребительность в историко-героических песнях формы 3-го лица непереходных глаголов с префиксом *мэ-* (*ма-*) типа *мэгызэ* 'стонет', *мэхышэ* 'жалуется', *мэхутэ* 'появляется' и др.

Мы отмечаем специфическое употребление преверба *ны-* в устно-поэтической речи (*нызоплъэ* 'смотрит вокруг'). Следует также указать на другие особенности функционирования превербов. Так, сочетание двух превербов *кзы-*, *ны-*, обозначающих взаимоисключающие функции, в одном глаголе невозможно в литературном кабардино-черкесском языке. В устно-поэтической речи встречаются глагольные формы, включающие оба направительных преверба. Ср. каб.-черк.:

Нысэишэр ктэхъуашъ,  
Шалэгъуалэр кыынос. (Там же, с. 196)

Наступило время свадьбы,  
Приходит молодежь.

Форма *кыынос* 'приходит, прибывает' содержит направительные превербы *кзы-* 'сюда', *н-* 'туда'. Однако значение последнего преверба утра-



чено, что и делает возможным сочетание с основой *нос-* 'приходит, прибывает' преверба *къы-*. Интересно отметить, что формы типа *къынэсын* 'приходить, прибывать' имеются в адыгейских диалектах. Причем в адыгейских диалектах в отличие от кабардинских употребление двух направительных превербов в одной словоформе отмечается в разговорно-бытовой речи. Ср.: абадз. *къынэсын* 'приходить, прибывать'.

Язык устной поэзии, в частности историко-героических песен, характеризуется и обратной тенденцией — отсутствием преверба в ряде словоформ, в которых он обычно употребляется в литературном языке. Ср. каб.-черк.:

Сэ сапэшлэкIуэтэнуги ХьэтэжыкьуэфIмэ схуимыдэ. (Ад. Iy., II, с. 34)

Я хотел бы наступать на них, но Хатажоко не согласен со мной.

В устно-поэтическом творчестве адыгов занимают очень важное место сказки. Сказки бытуют в основном в прозаической форме. Нельзя сказать, что в языковом отношении сказки изолированы от других жанров устно-поэтического творчества. Между сказками и сказаниями о нартах, существующими в прозаической форме, имеется много общего как в языковом плане, так и в отношении композиционного строения. Однако сказки имеют все же свои строевые черты, отличающие их от других жанров фольклора. Язык сказки отличается в лексико-грамматическом плане простотой, доступностью, традиционностью построения предложения, близостью к разговорно-бытовой речи.

Адыгская сказка является обычно прозаическим художественным рассказом фантастического, бытового или авантюрного содержания. Адыгские сказки весьма разнообразны по форме и содержанию. Сказки бывают волшебные, бытовые, сатирические, авантюрные и т.д. Весьма значительна художественная, культурная и социальная значимость адыгских сказок. Недаром М. Горький особо подчеркнул их значение, обратив внимание на оптимистическое содержание: "Ценность адыгейских сказок увеличивается еще и тем, что в них зло везде побеждено. Это хорошее свидетельство о здоровье народа"<sup>36</sup>.

Особенно показательны сказочные формулы. Они не только лаконичны по своей форме, но и включают особые языковые элементы, создающие оригинальность и неповторимость языка данного жанра. Традиционные формулы адыгских сказок обладают собственными языковыми особенностями (имеются особый набор синтаксических конструкций, вставочные слова, особое построение присказки, концовки и т.д.). Вместе с тем в построении традиционных формул адыгских сказок в функциональном плане обнаруживаются типологические сходства со сказочными формулами устно-поэтического творчества других народов. В адыгских сказках довольно четко выделяются инициальные и финальные формулы. Инициальные формулы также делятся на разновидности. Примером самой простой инициальной формулы могут служить следующие:

адыг. *ЗэгъуэнэгъуитIу шылагъ* (Ад. пш. 65, с. 80) 'Жили два соседа'. Эта простейшая формула, состоящая из подлежащего и сказуемого, образует основное ядро инициальной формулы. Основное ядро формулы служит лишь для констатации существования одного или нескольких героев. Отсюда лаконичность формулы, простота строения предложения. Ср. продолжение повествования после приведенной простой формулы: *Зым куы йылагъ, адырэм шы йылагъ* (Там же, с. 80) 'Один (из них) имел

<sup>36</sup> См., Максимов П.Х. О Горьком. Письма А.М. Горького и встречи с ним. Ростов н/Д, 1939, с. 46.

телегу, другой — лошадь'. Ср. также адыг.: *Зы лы гуэрэ шылагъ. Пцэжъы-ешэным нэмыкӀрэ Ӏуэф ашь ышӀэшьтыгъэп* (Ад. пш. 68, с. 106) 'Жил один мужчина. Он постоянно рыбачил'.

Основное ядро инициальной формулы сказок обрастает дополнительными элементами. Сказочник очень часто локализует место действия. Тогда инициальные формулы включают пространственную характеристику. Ср. каб.-черк.: *Зы кӀуажэ гуэрэм зы лыжӀэрэ зы фызыжӀэрэ дэст* (Ад. т., с. 19) 'В каком-то селении жили старик и старуха'.

Наряду с пространственной характеристикой инициальная формула осложняется и качественной характеристикой героя. Ср. каб.-черк.: *Зы шыпӀэ гуэрым шыпсэуырт лы цӀэрыӀуэ гуэр* (Там же, с. 139) 'В какой-то местности жил один знаменитый мужчина'; *Зы кӀуажэ гуэрым куэд шлауэ шыпсэуырт зы шыкӀуэ гуэр* (Там же, с. 36) 'В каком-то селении давно жил какой-то знаменитый охотник'; адыг.: *КӀуаджэ гуэрэм зы лы шыхъашытхуыжӀэ гуэрэ дэсыгъ* (Ад. пш. 65, с. 52) 'В каком-то ауле жил один хвастливый мужчина'.

Инициальные формулы очень часто называют также имя героя. При этом используются традиционные и стилистически маркированные конструкции для выражения собственного имени. Ср. каб.-черк.: *Шыпсэуырт зы кӀуажэ гуэрым АслӀэныкӀуэкӀэ еджэу зы пшӀы ябгэ* (Т. х., с. 59) 'Жил в каком-то селении один жестокий князь по имени Аслануко'; *БӀлэтокӀуэ шу закӀуэкӀэ еджэу хӀкуым лы хӀхуэ шыпсэуырт* (Там же, с. 118) 'В стране жил один мужественный мужчина по имени Болотоко — одинокий всадник'; *АмдулыхкӀэ еджэу молэ гуэр дэст кӀуажэм* (Там же, с. 125) 'В селении жил один мулла по имени Амдулах'.

Конструкции типа *АслӀэныкӀуэкӀэ еджэу* 'по имени Аслануко', *БӀлэтокӀуэ шу закӀуэкӀэ еджэу* 'по имени Болотоко — одинокий всадник', *АмдулыхкӀэ еджэу* 'по имени Амдулах' преимущественно свойственны сказкам бытового и авантюрного характера.

Стилистически более нейтральны и синонимические конструкции типа *ЙынэрокӀуэ йыцӀуэ* 'по имени Инароко'. Ср. каб.-черк. (в инициальных формулах): *ЙынэрокӀуэ йыцӀуэ шыкӀуэ гуэр псэуырт* (Ад. т., с. 76) 'Жил один охотник по имени Инароко'; *Зы лыжӀэ тхэмышкӀэ ПкӀауэ йыцӀуэ шыӀэт* (Там же, с. 57) 'Жил один бедный старик по имени Пчао'. В некоторых формулах-характеристиках притяжательная конструкция, включающая собственное имя героя, выполняет присоединительную функцию: каб.-черк.: *Зы кӀуажэ гуэрым куэд шлауэ шыпсэуырт зы шыкӀуэ цӀэрыӀуэ гуэр. А шыкӀуэм зреджэри ЙыналыкӀуэ* (Там же, с. 36) 'В каком-то селении давно жил один знаменитый охотник. И этого охотника звали Иналуко'; *Зы кӀуажэ гуэрым зныбжӀэгъу шӀалатӀ дэст. Зым и цӀэр Хьэчимт, адрейм Чэримт* (Там же, с. 136) 'В одном селении жили два друга. Одного звали Хачим, другого — Чарим'. Последние конструкции стилистически нейтральны.

Для зачина бытовых сказок характерно также плавное течение повествования: каб.-черк. *КӀуажэ гуэрым шӀалэжытӀ дэст. А тӀум язым гъэ псом лышӀуэ кыкӀуыхьырт. КӀилэжӀ, кӀырихъэлӀэ тӀэкӀу дыдӀэхэм шыпсхьыртэкӀым. КӀуалайсыз зпыту и гъашӀэр йыхьырт. ЙыцӀэри ХьӀэлэлыжӀт* (Там же, с. 15) 'В одном селении жили два старых друга. Один из них батрачил круглый год. Он был очень добрый. Он жил постоянно в нужде. И звали его ХӀаляжиж (букв. Добряк)'.

Для традиционных инициальных формул сказок характерны также стилистически окрашенные конструкции типа каб.-черк.: *Хьэмид жари лы бланэ хӀку йыст* 'В стране жил один сильный мужчина по имени Хамид'; *Зы нарт лыжӀэ Ӏыстыжыгъэ гуэрэ Нормэрышхуэр аӀуэу шылагъ*

(Ад. пш., 68, с. 113) 'Жил один старик-нарт по имени Большой Нормар'. Эта конструкция с глагольной формой *жари* (*жалэри*) букв. 'они говорят' особенно часто используется для обозначения двух собственных имен в инициальных формулах: каб.-черк.: *Куылэрэ Лацэрэ жари хыджэбз дахит псэуырт* (Т. хь., с. 100) 'Жили две красивые девушки. Их звали Кула и Лаца'; *Хуыжэрэ Хуыжэрэ жалэу зэшыху дахит псэуырт* (Там же, с. 133) 'Жили две красивые девушки. Их звали Хуна и Хужа'.

Стилистически ярко окрашены инициальные формулы сказок, включающие специфически сказочные элементы типа каб.-черк. *еуэш-елэш аби*, *еуэри-еуэт жи*. Последние занимают препозицию инициальной формулы. Конструкция *еуэш-елэш аби* состоит из двух аористных форм (от глагола *еуэн* 'бить', глагола *елэн* 'тянуть' и архаичного соединительного союза *аби* 'и'). Конструкция *еуэри-еуэт жи* образована из сочетания аористной формы глагола *еуэн* 'бить', формы прошедшего времени того же глагола и разговорной формы *жи* (< *желэ*) 'говорит'. Подобные элементы сказочных зачинов-формул подверглись десемантизации и не всегда несут отчетливую нагрузку, хотя стилистически они составляют важный компонент языка сказки. Ср., например: *Еуэш-елэш аби, желэ, зы кэуажэ гуэрым дэст Напцлэ йыкэуэ Напцлэкэ еджэу зы шлалэ гуэр* (Ад. т., с. 121) 'Как рассказывают, в одном селении жил один юноша по имени Напца, сын Напца'; *Еуэш-елэш аби, желэ, Кэуийцыкы хэкүм йыуэлийм джэ мэлыхуэу йуыт* (Там же, с. 48) 'Как рассказывают, Куйцук работал пастухом, у властителя края'; *Еуэш-елэш аби, желэ, зы кэуажэ гуэрым дэст кэуыжэ цыкы гуэр* (Там же, с. 41) 'Рассказывают, что в одном селении жил один маленький плешистый человек'.

В некоторых инициальных формулах конструкция *еуэри-еуэт жи* (*желэ*) сочетается со второй конструкцией типа *еуэр сыт жыпэмэ* в значении 'если сказать, что было'. Ср.: *Еуэри-еуэт жи еуэр сыт жыпэмэ, зы кэуажэ гуэрым зы пшыжэ дэст. Йышэгэуэ хэуауэ а пшыжэым запхуэ йылэт, йынабдзэ кэуырашэр вындым хуэдэу фыцлэу, кэанжэм йыфыцлэр йыфыцлэу, кэанжэм йыхуыжыр йыхужыу* (Там же, с. 117) 'В одном селении жил один старый князь. У него была взрослая дочь, ее дугообразная бровь была темна, как цвет ворона, цвет самой темной сороки, цвет (лица) самой белой сороки'.

Указанные элементы инициальных формул более характерны для бытовых и авантурных сказок. Сказки о животных и птицах в этом отношении отличаются тем, что повествование часто начинается без зачина: адыг. *Хэшэуэ Цыгэуэи дэжэ Уынэ Цыгэуэр хыкэкэ кээкыагэ* (Ад. пш., 65, с. 14) 'К полевой мыши пришла в гости домашняя мышь'; каб.-черк. *Пшээдджыжэым ажэжыр, бжэныжыр, чыцлэу цыкыуыр зэшыгэхуэу гуыбгэуэм хэуакыуэну дэклашэ* (Ч. т., с. 114) 'Старый козел, старая коза и козленок ушли вместе утром на пастбище'. Вместе с тем инициальные формулы сказок о животных и птицах включают также некоторые десемантизированные глагольные формы. Чаще всего к ним относятся аористные формы *еуэри*, *еуэш аби*. Ср. каб.-черк.: *Еуэри зы бажэжэ цыкы гуэр губгээм здытым, епхэуэри зы ныбгэуэ кыубыдашэ* (Там же, с. 113) 'Одна маленькая лисичка поймала в поле одну перепелку'.

Глагольная форма *жи* (*желэ*) указывает на изменение повествования в формулах типа каб.-черк. *Зылрэ зы фызрэ псэуырт, желэ* (Т. хь., с. 23) 'Один муж и одна жена жили, говорит'; *Зы жылэшхуэ гуэрым дэст, желэ, зы шлалэ Ахмэаткэ еджэу* (Там же, с. 82) 'В одном большом селении жил, говорит, один парень по имени Ахмет'. В подобных конструкциях глагольная форма *желэ* 'он говорит' используется в качестве вставочного элемента, синтаксически не связанного с другими словами. Эта форма, по существу,

потеряла свое этимологическое значение и исходную синтаксическую функцию. Тем не менее в языке народных сказок она сигнализирует о скрытом переходе от прямой речи к косвенной. Хотя повествование идет от сказителя и воспринимается как монологическая речь, вставочная форма *жәлз* указывает, что сказитель передает речь другого лица, предшественника, ссылаясь на него не так явно и отчетливо, как это обычно имеет место при построении прямой и косвенной речи.

В стилистическом отношении особый тип инициальных формул адыгских сказок составляют формулы, выражающие отношение рассказчика к достоверности событий: адыг. *Мыпц'ымз шьыпк'эз! Чылз гуэрэм, Ерстэм агузу, мэк'умэшьыш'лз тхьамык'лз гуэрэ дэсыгъ* (Ад. пш., 68, с. 126) 'Если не выдуманно, то правда! В каком-то ауле жил один крестьянин по имени Ерстэм'; *Еуэмз зэралуэмз-зыралуэт'жэу, мыпц'ымз шьыпк'эз!.. Нырз тырз йымыл'жэу л'хьылы к'ыф'зынаг'эу чылз гуэрэм Хьабидэ йыц'лэу клалэ дэсыгъ* (Там же, с. 119) 'Как рассказывают, если не выдуманно, то правда! В одном ауле без матери и отца, без родственников жил один юноша по имени Хабида'.

Этот тип адыгских инициальных формул по своему построению находит типологические параллели в устно-поэтическом творчестве других народов. Ср., например, в грузинской сказке: „Было то или не было — жили три брата“<sup>37</sup>; в персидской сказке: „Было так или нет, жил когда-то один ...“<sup>38</sup>. Инициальные формулы сказок, выражающие сомнение рассказчика (отсюда и отрицательные формы, несущие определенную стилистическую нагрузку), свойственны народным сказкам многих народов<sup>39</sup>.

Для так называемых медиальных формул адыгских сказок характерны формулы типа каб.-черк.: *Абы хуэдэурз куэд дэкл'а, маш'лз дэкл'ами...* (Ад. т., с. 109) 'Прошло ли много времени, прошло ли мало времени.' Или: *Куэд'рз к'луа, маш'лэрз к'луами, йышри уывылауэ, езыри ешауэ г'уэзыладжи х'уауэ нартхэм яхэку йыхьаш'з* (Там же, с. 29) 'Много ли (он) шел, мало ли (он) шел, на обессиленном коне, усталый прибыл он в страну нартов'; *Апхуэдэурз куэд дэкл'а, маш'лз дэкл'а, с'ытми зэгуэр'ым х'эаныж'ым йызыпх'у л'ы йыриту х'эг'уэл'ыг'уэр дэту зы ш'алэ фак'ырз гуэр п'ш'ант'лэм к'ыдыхьаш'з* (Там же, с. 10) 'Много ли прошло, мало ли прошло, как-то однажды во время свадьбы дочери старого хана во двор зашел один юноша-факир'. В адыгских сказках встречаются медиальные формулы типа каб.-черк. *К'луэм, к'луэм, к'луэрз нэсаш'з...* 'И шел он, шел, да и шел, и прибыл...'

Подобные формулы, включающие особые лексические и грамматические формы (лексические антонимы: *куэд'рз-маш'лэрз* букв. 'много ли — мало ли', лексические повторы: *к'луа-к'луа* 'шел-шел', грамматические повторы: *-рз — -рз — суффикс союзности*), также создают стилистическое своеобразие языка адыгских сказок. Следует, однако, отметить, что медиальные формулы, хотя и весьма специфичны по своему построению, характерны не для всех адыгских сказок. Отсутствие в некоторых сказках медиальных формул, по-видимому, объясняется их утратой в более поздние исторические периоды. Вместе с тем медиальные формулы адыгских сказок обнаруживают поразительное типологическое сходство с медиальными формулами сказок других народов. Ср., например, в русской сказке: „Разделись и бросились в воду; много ли, мало ли они купались...“<sup>40</sup>, в румынской сказке: „И шел он, шел и снова шел...“ Или: 'И шел он,

<sup>37</sup> Грузинские народные сказки. Тбилиси, 1956, с. 28.

<sup>38</sup> Персидские сказки. М., 1959, с. 192.

<sup>39</sup> *Николае Рошляну*. Традиционные формулы сказки. М., 1974, с. 20.

<sup>40</sup> Там же, с. 108.

шел, да и шел...<sup>41</sup>. Для медиальных формул сказок многих народов весьма характерны формулы типа "шел долго ли, коротко ли", "шел много ли, мало ли", "много ли времени прошло, мало ли времени прошло" и т.д., выражающие неопределенность эпического повествования. То же нужно сказать о медиальных формулах, образованных путем редупликации глаголов движения. Ср.: каб.-черк. *к/уэм, к/уэурэ* 'шел, шел, шел и...', рус. "едет, едет, едет...", "летели они, летели"<sup>42</sup>. Адыгские медиальные формулы образуются также путем редупликации сочетания двух разнокоренных глаголов. Ср.: каб.-черк. *к/уэм-л'ейм, к/уэм-л'ейм, к/уэм-л'ейура...* 'идет-скачет, идет-скачет, идет-скачет и...'. Типологическое сходство медиальных формул сказок самых различных народов объясняется спецификой самого жанра, сходством сюжетного действия (например, время пути, время событий), общими закономерностями эпического повествования в волшебных, бытовых и других видах сказок.

Большое распространение получили финальные формулы адыгских сказок. Финальные формулы, завершая повествование сказочника, представляют собой не только композиционный элемент устно-поэтического творчества, но являются также носителями определенной стилистической функции, отграничивающей язык сказки как от литературного языка, так и от других форм существования языка. Как справедливо отмечает Н. Рошияну, «в финальных формулах у сказочника проявляется либо тенденция так или иначе, прямо или косвенно "подчеркнуть" подлинность "событий", о которых он рассказал, с помощью достоверных формул, либо тенденция квалифицировать сказку как чистый вымысел с помощью отрицательных формул»<sup>43</sup>. Финальные формулы адыгских сказок чаще всего носят утвердительный характер, т.е. сказочник стремится представить события реальными, действительными. Во многих случаях для построения финальной формулы сказочник использует традиционную фразу типа каб.-черк. *тхъэжу (тхъэжрэ) псэсууэ к'эзнэжашъ* 'остался да живет припеваючи'.

Показательны варианты сочетания *тхъэжу псэсууэ, тхъэжрэ псэсууэ* 'живя припеваючи'. Первый вариант *тхъэжу псэсууэ* состоит из двух деепричастных форм на -у (э), а второй — из союзной формы на -рэ и деепричастной формы на -уэ. Стилистически более окрашен второй вариант, он же более архаичен и соответствует стилю языка устно-поэтического творчества. Второй вариант в народных сказках является нейтральным в стилистическом отношении и, по-видимому, более поздним образованием. В сказках оба варианта имеют довольно широкое распространение. Ср. каб.-черк: *Хьэлэпыжъ як'уажэ к'ыг'эзэжашъ. Иджы фыз к'ышауэ уыны йыш'лауэ Хьэлэпыжъ тхъэжу псэсууэ к'уажэ к'эзнэжашъ* (Ад. т., с. 19) 'Халалиж вернулся в свое селение. Сейчас он женился, построил дом в конце селения и живет припеваючи: К'ыш'ыш'лынуэ к'ыжезылауэ шыта хьыджэбз нэхъыш'э йыш'гыр к'ыш'эри, Батыр тхъэжрэ псэсууэ к'эзнэжашъ (Там же, с. 28) 'Батыр женился на той умной младшей сестре, которая предсказала ему то, что с ним будет; он остался да и живет припеваючи'; *Йыуж'к'эз К'варэбатыр йыфыз дахэр к'ызэзш'ег'ури йыад-анэм деж к'о-к/уэжри тхъэжу псэсууэ мэт'ысыжыр* (Там же, с. 40) 'Затем Карабатыр со своей красивой женой возвращается к своим родителям и продолжает жить припеваючи'. Ср. также сочетание *лаж'эзэ шхъэжу* в значении 'живя

<sup>41</sup> Там же, с. 107.

<sup>42</sup> Ведерникова Н.М. Русская народная сказка. М., 1975, с. 40.

<sup>43</sup> Николае Рошияну. Указ. соч., с. 54.

своим трудом' по модели *тхъэжрэ псэууэ*. Иногда оба сочетания употребляются в одной финальной формуле. Ср. каб.-черк.: *Езы т!ури лажъэрэ шхэ-жу — тхъэжрэ псэууэ ежъэжашъ* (Там же, с. 87) 'Оба (муж и жена) трудились и жили припеваючи'.

Стилистически своеобразны и финальные формулы сказок, в которых сказочник старается убедить слушателей в том, что он сам был участником события или ему рассказывал об этом очевидец. каб.-черк.: *Абы иууыжк!э езыхэр ефз-ешиху жшъибл-мэхуибл!э зэхсахашъ. Зэрыгъуэтыжахэм янасыпыфлагъыр а ефзешхэм хэсу зылъэгъуа гуэрым мы хъыбарыр йиуэ-тэжу зэхсахашъ* (Там же, с. 121) 'После этого они веселились семь дней и семь ночей. О счастье этих двух встретившихся мне рассказал тот, кто был участником этого веселья'.

Среди жанров адыгского фольклора исключительным своеобразием лексики, морфологии и ритмико-синтаксического строения четко выделяются пословицы и поговорки. Понятия пословицы и поговорки обобщенно именуются адыг. *гуышыу!эжъ*, каб.-черк. *псалъэжъ*, что буквально означает 'старое слово' (*гуышыу!эжъ* < *гуышыу!э* 'слово' + *жъы* 'старый', каб.-черк. *псалъэжъ* < *псалъэ* 'слово' + *жъы* 'старый'). Из двух адыгских терминов более древним, по-видимому, является каб.-черк. *псалъэжъ* (< \**псалъэжъы*). Последнее может быть возведено к общеадыгскому единству, тогда как *гуышыу!эжъ* в том же значении образовано на адыгейской почве. Подобное толкование соотношения адыг. *гуышыу!эжъ*, каб.-черк. *псалъэжъ* 'пословица, поговорка' не согласуется с мнением, согласно которому для каб.-черк. *гуышыу!э* 'шутка' исходным значением считается адыг. *гуышыу!* 'слово, речь'<sup>44</sup>.

Общеадыгское состояние, скорее всего, продолжает кабардино-черкесский язык, располагающий двумя исконными лексическими единицами: *псалъэ* 'слово, речь', *гуышыу!э* 'шутка'. Образование же в адыгейском языке синонимов *псалъэ*, *гуышыу!* 'слово, речь' связано с тюркским заимствованным словом *сэмэркэзу* 'шутка'. Кроме того, семантика слова *гуышыу!э* 'шутка' букв. 'то, что терпит, переносит сердце' (ср. соотносительное словосочетание *гуым йэшыу!э* 'сердце терпит, сердце переносит') говорит в пользу исходности значения, закрепленного за кабардино-черкесским словом.

Выполняя самые разнообразные познавательные, эстетические и идейно-воспитательные функции, пословицы и поговорки являются итогом многовековой народной мудрости, проявлением искусства устного слова. Адыгские пословицы и поговорки — это средоточие выразительных средств устно-поэтического языка, что делает их лаконично-образными, афористичными, обобщенными и поучительными. В них нашло отражение своеобразие уклада, быта, семейных и правовых отношений народа в прошлом. Адыгские пословицы и поговорки сохранили целый ряд лексических, семантических и грамматических явлений, утраченных разговорно-бытовым и литературным языком.

Образность и обобщенность содержания пословиц и поговорок определяют и принципы построения их грамматической структуры. Существенной особенностью языка народных пословиц и поговорок является сохранение архаичной модели именного склонения, выражающейся в отсутствии противопоставления двух основных грамматических падежей — именительного и эргативного. Как известно, именительный падеж в современных адыгских языках выражается разными способами — нулевым формантом и фор-

<sup>44</sup> Dumézil G. Caucasicque du Nord-Ouest et parlers scythiques. In: Instituto orientale di Napoli. Annali. Sezione linguistica. V. Roma, 1963, p. 14.

мантом *р*. Последний служит также средством выражения формы определенности, противопоставляемой форме неопределенности с нулевым формантом. В пословицах и поговорках соотношение категорий падежа и определенности—неопределенности характеризуется своими закономерностями. Наличие же или отсутствие форманта *-р* в пословицах и поговорках может носить чисто вариативный характер на фонетическом уровне, не оказывая никакого влияния на грамматическое значение склоняемого имени. Это связано с обобщенным содержанием пословиц и поговорок, исключающим противопоставление грамматических форм определенности—неопределенности в именах существительных. Ср.: адыг. *ХьакIэр бэрэ шьысым бысымыр йэзэшъы* 'Если гость долго засиживается, то хозяин устает'; каб.-черк. *Шалэ(р) жэмэ, лъыжым йылъакъуэ(р) мэуэ* 'Когда мальчик бежит, у старика ноги болят'. Формант *-р* в подлежащих, выраженных существительными *хьакIэ(р)* 'гость', *шалэ(р)* 'мальчик', *лъакъуэ(р)* 'ноги', грамматически иррелевантен, его наличие или отсутствие факультативно, т.е. он не несет грамматической информации, не участвует в образовании оппозиции определенности—неопределенности, не влияет на падежное значение. То же можно сказать о форме дополнения с формантом *-р* в пословицах и поговорках, где также *-р* оказывается грамматически пустым элементом. Ср.: адыг. *Мэзы(р) зыгъэкIрэм ышхыжьырэп* 'Кто выращивает лес, тот не всегда видит при жизни плодов своего труда'; каб.-черк. *Банэ(р) банэкIэ къыхахыж* 'Колочку извлекают колочкой'; *Бажэ(р) гъуэм къыреш* 'Он и лису выманивает из норы'.

Обобщенное значение пословиц и поговорок делает возможным употребление эргативной формы на *-м* при переходном глаголе на уровне вариантов, что отражает более архаичное состояние парадигмы склонения в адыгских языках. Вариативность форманта *-м* в пословицах и поговорках ведет к снятию противопоставления эргатива и номинатива, поскольку последний оформляется нулем. Ср.: адыг. *Хъэ(м) йыгуыбж къуэ(м) тырельхъэ* 'Собака вымещает свою злобу на свинье'; *Делэ(м) уылуыкIэмэ, ууналуэ йэти блэкI* 'Если встретил дурака, то дай свою шапку и уходи'; каб.-черк. *Мыдзэф(ым) йылуыданэ кIэшIшъ* 'У того, кто плохо шьет, нитка коротка'; *Мышъэ(м) дыгъуыжъ(ыр) фIэбзалацшъ* 'Медведю кажется, что волк слишком лохмат'; *ЛIы йыпсалъэ(м) йэпIцIыжыркъым* 'Настоящий мужчина верен своему слову'. Как показывают примеры, вариативность (свободное чередование с нулем) форманта *-м* характерна как для эргативного субъективного, управляемого переходным глаголом, так и для эргативного объектного, выполняющего функции косвенных падежей (родительного, дательного и т.д.).

Суф. *-и* в пословицах и поговорках обладает очень своеобразной семантикой, несвойственной ему в разговорно-бытовой речи и литературном языке. Речь идет о значении сопоставления или противопоставления суф. *-и*, создающем особую стилистическую форму и выразительность языка народных пословиц. Ср.: каб.-черк. *Акъылыр нэмысшъы, былымыр насыпшъ* 'Ум — честь, а богатство — счастье'; *Къуыпшъхър зыгъэдахэр лышъы, лыр загъэдахэр шъыгъыншъ* 'Мясо красит кости, а одежда — тело'; *Бжыр зыгъэдалъэр къэрабгъэшъы, лъыгъэр шъагуэшыр ззуапIшъ* 'Трус бряцает оружием, а мужество добывается в бою'; *Йэуышъыйэ зы махуэшъы, хаб-зэхъыкIэр тхэмахуэшъ* 'Поучать — дело только одного дня, а выполнять — дело гораздо труднее'; *Жъым йыкIэр уэшшъы, зауэм йыкIэр хъэдагъэшъ* 'Ветер приносит дождь, а война — горе'. Рассматриваемая форма получила широкое распространение в кабардино-черкесском языке. Суф. *-и* присоединяется не к основе имени, а к предикативной форме на *-шъ* (*нэмысшъы, лышъы, къэрабгъэшъы, махуэшъы, уэшшъы*). Поскольку предикативная

форма на -шъ относится к инновациям, образованным на кабардинской почве, употребление суф. -и в разбираемой функции в пословицах не может быть хронологически возведено к общеадыгскому языку, хотя сама суффиксальная морфема сложилась в эпоху общеадыгского единства.

Специфика суф. -и наиболее ярко проявляется, когда он сочетается с именными предикативными формами (*нэмысшъ, лышъ* и др.). Однако глагольные формы с суф. -и также являются стилистически маркированными, отличаясь от обычных инфинитивных образований с присоединительным (или союзным) значением. Ср.: каб.-черк. *Дэлуэклейм дэу уешлри, плэклейм нэф уеш!* 'Неумело слушаешь — глохнешь, а неумело смотришь — слепнешь'.

Как видно из приведенных примеров, именные и глагольные формы с суф. -и завершают первый компонент предложения, синтаксически и ритмически соизмеримый со вторым компонентом. Бинарное единство компонентов предложения характерно для народных пословиц и поговорок. Имеются различные модели предложения, основанные на синтаксически и ритмически соизмеримых частях. По продуктивной синтаксической модели этого типа образованы каб.-черк.: *Анэ бгъафэрэ хуырыфэ джэдыгурэ* 'Материнская грудь — что шуба из овчины'; *Адыгэшрэ лы бэшэрэ* 'Лошадь адыгской породы да выносливый мужчина'; *Благъэ ыгъынрэ шы ыгъынрэ* 'Содержать родственника, что содержать коня' (т.е. в обоих случаях требуется внимание и уход); *Вы йыкъуэгурэ лы йыгъуыррэ* 'Худой конь — что худощавый мужчина' (т.е. одинаково выносливы). Подобные синтаксические конструкции не включают предикативной части, хотя она подразумевается, т.е. они по своей форме являются эллиптическими. Пропуск предикативного члена легко восстанавливается в контексте. Ср.: каб.-черк. *Благъэ ыгъынрэ шы ыгъынрэ = Благъэ ынъынрэ шы ыгъынрэ зэхуэдэш* 'Содержать родственника — что содержать коня'. Синтаксическая модель восходит к общеадыгскому языковому единству. Ср.: адыг. *Чыылагъэрэ лагъэрэ зэфэдэ*, каб.-черк. *Жейарэ ларэ (зэхуэдэш)* 'Спящий — что умерший'. К этой модели относятся также пословицы типа *Джэдыгукъиз гъуыр, шыфэ гъуыр вакъэ* 'Что в старой засохшей шубе, что в чужаках из лошадиной шкуры'.

Бинарны по своей структуре и соотносительны по форме адыг. *Цыфэп, чыцлэп* 'Ни человек, ни козленок', каб.-черк. *Акъылкъым, былымкъым* 'Ни ума, ни богатства (за душой)', адыг., каб.-черк. *Йэ уылэн йэ уылэн* 'Или быть мужчиной, или умереть', адыг. *Ахъырэри мэгугъэ, зыхъырэри мэгугъэ* 'Надеется и тот, кого несут, надеется и тот, кто несет', каб.-черк. *Акъылыр нэмысшэ, былымыр насыпшэ* 'Ум — честь, богатство счастье'. Бинарность структуры связана с характером пословичного суждения, характеризующегося не только обобщенностью значения, но и поучительно-назидательной функцией. Бинарные компоненты составляют разные языковые единицы — словоформы (*Цыфэп, чыцлэп*), словосочетания (*Йэ уылэн, йэ уылэн*), предложения (*Акъылыр нэмысшэ, былымыр насыпшэ*).

Многие пословицы и поговорки представляют собой сравнительные конструкции (или включают сравнительные конструкции и обороты), что также обусловлено функциональной особенностью жанра. Ср.: адыг. *Гъуысэ дэй нахы лэш дэгъу*, каб.-черк. *Гъуысэ лей нэхэрэ лэшэ дэгъуэ* 'Лучше добротное оружие, чем плохой спутник', адыг. *Балуэ нахы башлэ*, каб.-черк. *Балуэ нэхэрэ башлэ* 'Меньше слов, больше дела', адыг. *Нахь лэшымы лашэр йый* 'Оружие принадлежит сильному', *Уыхэным нахы лэхъуэмбэк!* 'Лучше казакан, чем ничего', каб.-черк. *Былым къэлэклу нэхэрэ насып къэлэклу* 'Лучше большое счастье, чем большое стадо'.



уылзу уыпсэу нэхэрэ уытхэу уырэлэ 'Чем жить в нищете, лучше умереть в достатке'.

Обилие адыгских пословиц, синтаксически построенных на условных предложениях, также объясняется жанровой спецификой. Многочисленны пословицы типа: адыг. *Шэхэм акыл йымылтымэ, лэр мэлэу* 'Если в голове пусто, ноги устают'; каб.-черк. *Бэр зышлэхайэмэ, шыр йагъэхэу* 'Если (когда) массы поднимаются, земля содрогается'; адыг. *Хьаклэр шхэхэмэ пчэм йэплэу*, каб.-черк. *Хьашлэр шхэмэ, бжэм йоплэ* 'Если (когда) гость поел, он смотрит на дверь'.

Синтаксически выделяются пословицы, включающие прямую речь. Ср.: адыг. *Хьам "сыпсаумэ гэм мэшь сшлэн"*, — *ылуагъ* 'Если буду жива, летом посею просо, — сказала собака'; каб.-черк. *Фызым йубэрэжъя лым "сышлэпдау, пилэ кышлэхыжын сфлэш"*, — *зерижлэм нэхэу* 'Забегу в комнату (где сидит жена) и вынесу свою шапку, сказал муж, избитый своей женой'; адыг. *"Сухэ цакхэрэн, сш уэрэн"*, — *уымылуэ* 'Моя собака не кусается, мой конь не бьет (ногами), — не говори'; каб.-черк. *"Деплыншэ, — жилашэ нэфым, — шлакхуэр кызырыфэм"* 'Посмотрим, — сказал слепой, — как хромоу танцует'; *Бжэн кэуийр псым хэплэмэ "сышлалэшэ"*, — *желэ* 'Я молодая, — говорит плешиная коза, увидев свое отражение в воде'; *Дэри довэ, — жилашэ вы бжакхуэм тес аргхуейм* 'И мы пашем, — сказал комар, сидевший на роге у вола'.

Особую синтаксическую конструкцию образуют пословицы типа каб.-черк. *Бжэным цыкисэ йэлэлу нэхэу* 'Подобно тому, кто у козы просил шерсть'. Синтаксические принципы построения народных пословиц и поговорок многообразны. Мы отмечаем лишь некоторые синтаксические модели, восходящие в основном к эпохе общеадыгского языкового единства.

Что касается лексики, то язык народных пословиц и поговорок отличается исключительной образностью, меткостью и афористичностью лексических единиц. Кроме того, — и это важно подчеркнуть — многие лексемы встречаются лишь в составе народных пословиц и поговорок. В этом отношении показательны и собственные имена, употребляемые в пословицах и поговорах. Ср., например: каб.-черк. *Ахэмэт йыфэ йышэ* 'У Ахмета полно меда, да что там толку'; *Кэушырокхуэр пашлэри уынакхым* 'Кошироко поспешил и ничего не добился'; *Дээр кэос жалэрэ пэт Быжыр мавэ* 'На носу противник, а Биж все пашет'. Хотя имена *Ахэмэт*, *Кэушырокхуэр*, *Биж* исторически связаны с конкретными реалиями, реконструкция их значения требует специального исследования.

Образность языка народных пословиц и поговорок достигается не только использованием таких традиционных средств устно-поэтической речи, как лексическая и синтаксическая метафора, сравнение, антитеза, эпитеты и др., но и ритмической организацией. Широко применяются различные типы повтора — фонетический, морфологический, лексический, синтаксический, комбинированный (фонетико-морфологический, фонетико-лексический, морфолого-синтаксический и др.), что усиливает выразительность языка пословиц и поговорок.

Фонетический повтор: адыг. *Делэм кэуэлэн йыклас* 'Что пестро, то дураку и красно'; *Уылажэмэ лыжэ пшхын* 'Будешь трудиться, будешь хорошо жить'; каб.-черк. *Быныр дыгбуэм энэр мыгбушэ* 'Дитя ворует — мать горюет'; *Бэлэрыгъ гэр мэху* 'Ротозею ловушка уготовлена'.

Морфологический повтор: адыг. *Апэу кэапышэрэр уышхуыз, йатло-нэрэр уыпхуыр* 'Первая жена — твоя жена, вторая-твоя воспитанница'; *Гуыпшыси псалэ, зыпыхы тыхс* 'Скажи подумав, сядь осмотревшись'; каб.-черк. *Акылкхым, былымкхым* 'Ни ума, ни богатства за душой';

*Зышлэн зымышлэжым уынэр йыречри йыресэж* 'Кто не знает, что ему делать, тот свой дом разбирает и вновь собирает'; *Адэ мыгъэлушэ, анэ мыуышьы* 'Отцом не наставленный, матерью не воспитанный'.

Лексический повтор. адыг. *Пыр лызэ мэлэжы* 'Мужчина умирает мужчиной'; *Чылэ делэ хуырэп, куытыр делэ заклэп* 'Все селение не становится глупым, вся группа людей состоит не из одних глупых'; *Клалэм клалэ йылуэф* 'Молодому — молодость'; каб.-черк. *Адэ уыхуыхуынклэ, адэр зыхуэдэр пшлэркыым* 'Пока сам не станешь отцом, не узнаешь, что такое отец'; *Банэр банэклэ кыыхахыж* 'Колючку извлекают колючкой' (ср. 'Клин клином вышибают'); *Банэ йыплэ банэ кыоклэж* 'На месте колючки вырастет колючка' (ср. 'Яблоко от яблони недалеко падает'); *Бзур зылэтыр йыдамэшь, цыхуыр зылэтыракылышэ* 'Птицу возносят крылья, а человека — ум'.

Лексико-морфологический повтор: адыг. *Йыгуышьылэ шгуэуыпсы, йышгуатэ псы закI* 'Ее (его) речь — мед, а ее (его) буза — одна вода'; каб.-черк. *Уышлалэмэ шлалэ хуэдэу шыт, уыдэдэмэ дадэ хуэдэу шыт* 'Если ты молод, то будь молодым, если ты дед, то будь дедом'; *ЛыкIлэ зш нэхэрэ гуыкIлэ зш* 'Узы сердечной дружбы крепче братства по крови'; *Блэжыын бгъуэтмэ, пшхын бгъуэтыншэ* 'Работа будет — еда прибудет'; *Гуыр мыплэмэ нэр плээркыым* 'Сердце не почует — глаз не увидит'; *ДэлүэкIлөм дэгү уешри, плэкIейм нэф уешI* 'Неумело слушаешь — глоснешь, неумело смотришь — слепнешь'.

Фонетико-морфологический повтор: адыг. *ЖэкIлэ маис, IэкIлэ сэмэгү* 'Языком как меч, а в делах — левша'; *МастэкIлэ Iашыэ, шыатэкIлэ бзэджэ* 'Шьет (работает) как безрукий, а ест как мастер'; каб.-черк. *Гуынынэгүрэ гүуэнишэджрэ* 'Сосед, что штаны'; *Дзасэри мылынцIу, лыри мыцIынэу* 'Чтобы вертел не сгорел и мясо не было сырым' (ср. 'Чтобы волки были сыты и овцы целы'); *Зивакъэ зэврэ зигъавэ машIлэ* 'Урожай скудный — что чувяки тесные'; *Уыдыгъуэмэ уыгъуамэшь* 'Своровал — сплеховал'; *ДилгэлпIкIи дижгэлпIкIи тхэм пшэмыгъэггъуыпшгэкIлэ* 'Дай бог, чтобы ты не забыл о нашем роде племени'.

Лексико-синтаксический повтор: адыг. *Блэгъэжэ пыйыжэ хуыирэп* 'Старый друг не становится старым врагом'; *Гуысыэ дейрэ Iэшэ дейрэ зэфэд* 'Плохой спутник — что плохое оружие'; *Шы зилэр кыышьани уанэ зилэр адэкIуагъ* 'Остался тот, кто имел лошадь, уехал тот, кто имел седло'; *Хъэ хыйэр хъэ мысэм дэкIуэды* 'Невинная собака пропадет вместе с виновной собакой'; каб.-черк. *Зы акъыл нэхэрэ акъылитI* 'Ум — хорошо, а два — лучше'; *Йапэрей акъыл нэхэрэ йыуыжэрей акъыл* 'Лучший задний ум, чем ранний' (ср. 'Семь раз отмерь, один раз отрежь'); *Блэгъу зылгысми йшх, блыпIкъ зылгысми йшх* 'Кому на обед попатка, а кому и предплечье' (ср. 'Кому пышки, а кому и шишки'); *Зы хъэнэф зы хъэнэф йыпшыжышэ* 'Одна слепая собака господствует над другой слепой собакой'.

В народных пословицах и поговорках используются и другие виды повтора (например, морфолого-синтаксический: каб.-черк. *Адэ мыгъэлу анэ мыуышьы* 'Отцом не наставленный, матерью не воспитанный'). Для создания образности, афористичности и общего ритмического рисунка предложения широко применяются и такие виды повтора, как в пословице *луэф мыуыблэм блэ хэс* (адыг.), *луэху мыуыблэм блэ хэсшэ* (каб.-черк.). 'В неначатом деле змея сидит', где звуковой отрезок *блэ* в словоформе *мыуыблэм* 'неначатом' фонетически совпадает с самостоятельным словом *блэ* 'змея'.

Своеобразно по своему строению вообще предложение, по содержанию носящее пословичный характер. Распространены номинативные предложения, состоящие из двух имен существительных с повторяющимся союзным

50

аффиксом *-рз*. Подобные предложения, по сути дела, являются эллиптическими: в них отсутствует один из главных членов предложения — сказуемое, хотя по смыслу его присутствие подразумевается. Ср., например, каб.-черк. *Малъхъэрэ къанрэ* (Ад. пс., II, с. 30) букв. 'Зять и воспитанник', что означает 'Зять и воспитанник — равноценный', т.е. 'Зять, что и воспитанник'. Ср. также: *Малъхъэрэ шыдрэ* (Там же, с. 30) букв. 'Зять и осел', что означает 'Зять, что и осел' (т.е. 'зять трудится как осел'). Ср. также: *Лы йыкъуэгъурэ вы йыгъуыррэ* (Ад. пс., I, с. 46) букв. 'Сухощавый мужчина и худой вол'; *Адэ лэуыжыншэрэ лыншэ къуыпшъхъэрэ* (Ад. пс., II, с. 18) 'Отец безродный, что и кость без мяса', букв. 'Безродный отец и кость без мяса'; *Анэ бгъафэрэ хъуырыфэ джэдыгурэ* (Там же, с. 18) 'Грудь матери, что шуба из овчины', букв. 'Грудь матери и шуба из овчины'.

В предложениях рассматриваемого типа имена существительные (а иногда существительное + числительное или прилагательное) часто оформляются притяжательным префиксом *уэ*. Ср. каб.-черк.: *анэрэ уинтирэ* (Там же, с. 35) букв. 'Твоя мать и твои глаза', т.е. 'Твоя мать, что твои глаза'.

По указанной модели построены и такие предложения: каб.-черк. *Зинысэгъу зыуыбрэ, зыбын шытхъурэ* (Там же, с. 25) букв. 'Осуждающая свою невестку и расхваливающая своих детей', что означает 'Осуждать свою невестку также нехорошо, как и хвалить своих детей'; *Уипхъу зэрысрэ уинысэ йыдышэрэ* (с. 37) 'Родные твоей дочери, что и родные твоей невестки'.

Во всех приведенных предложениях основным компонентом является повторяющаяся союзная форма на *-рз*. Наличие последнего форманта делает возможным их употребление без подразумеваемого сказуемого. Однако в контексте функционирования предложений анализируемого типа все же связано со сказуемым из речи авторского повествования. Ср. каб.-черк.: *Анэпэлэсрэ гуыпкIэ тлысытIэрэ, — жаIэ* 'Говорят: Мачеха, что и заднее сидение арбы' (букв. 'Мачеха и заднее сидение, — говорят'). Или: *ЖагъуэлIрэ лIэныгъэрэ, — жаIэ* 'Говорят: нелюбимый муж, что и смерть' (букв. 'Нелюбимый муж и смерть, — говорят').

Эллиптическим элементом (членом), легко восстанавливаемым в предложении, часто является именное сказуемое *зэхуэдэшэ* (каб.-черк.), *зэфэдэ* (адыг.). Ср. в адыгейском языке: *Чъыягъэрэ лагъэрэ зэфэдэ* (Ад. гу., с. 51) 'Уснувший похож на умершего'; *Бзэдджэ дэлажъэрэ яжъэ хэсырэ зэфэдэ* (Там же, с. 46) 'Соучастник злоумышленника похож на того, кто валяется в грязи'; *Гъуысэ дэйрэ Iэшэ дэйрэ зэфэдэ* (Там же, с. 43) 'Плохой путник похож на плохое оружие'.

Для народных пословиц и поговорок типичны предложения, включающие сравнительные конструкции с частицей *нахъ* (адыг.), *нэхэрэ* (каб.-черк.). Эти предложения также относятся к эллиптическим, поскольку в них предикативность остается не выраженной сказуемым. Ср. каб.-черк.: *Дышгэм хэс нэхэрэ лIыжэ зыбгъэдэс* (Ад. пс., II, с. 22) 'Лучше жить со старшим, чем жить в золоте' (букв. 'Живущий со старым, чем живущий в золоте'); *Закъуэныгъэ нэхэрэ Iэл къыбдис* (Там же, с. 23) 'Лучше жить с диким человеком, чем жить в одиночестве' (букв. 'Живущий с диким человеком, чем в одиночестве'); *Куэд зыгъашIэ нэхэрэ куэд зылъэгъу* (Ад. пс., I, с. 94) 'Лучше много видеть, чем много жить' (букв. 'Видящий много, чем живущий долго'); *ЛIы хъэшIэ нэхэрэ фыз хъэшIэ* (Ад. пс., II, с. 29) 'Лучше женщина-гость, чем мужчина-гость' (букв. 'Женщина-гость, чем мужчина-гость').

Жанровой спецификой отличается язык загадки. Строение загадки, ее функции обуславливают использование лексического материала в индизнавательном смысле, что можно отнести к универсалиям языка этого жанра устно-поэтического творчества. Но менее универсален синтаксис

загадки. В языках различных типов синтаксис загадки проявляет существенные особенности, отличающие данный жанр от других фольклорных жанров. Это прежде всего связано с тем, что иносказательное изображение в краткой формуле предмета или явления, требующего разгадки, накладывает ограничения на строение предложения. В загадках часто встречаются бессоюзные предложения с синтаксически равноправными частями. Ср., например, в адыгейском языке: *Ышхъэ гъуаплэ, ылэ бэш* (Ад. гу., с. 86) 'Голова — медь, ноги — палки' (индейка); *Ышхъэ мат, ыпчэ дахэ* (Там же, с. 85) 'Голова — корзина, талия красивая' (лев). В кабардино-черкесском языке: *Нух, пишэ, шхыишэ, кIэ закъуэ, лъакъуи* (Ад. пс., II, с. 239) 'Шесть глаз, три носа, три головы, единственный хвост, восемь ног' (два всадника на одном коне); *Уафэм шыкърэ — шыкърэ, шыльэм шыкърэгъуыл, хъцыбанэ гъэгъу, пхъэгъуырыкIэ шып* (Там же, с. 241) 'На небе темнеет, на земле караулит, шиповник сушит, сухие щепки собирает' (пожар). Ср. также лаконичные формулы типа каб.-черк. *МыкIуэф, мыфий, алашэ, шэныбэ* (Там же, с. 238) 'Не ходит, не свистит, пузатый конь' (стог сена).

Для адыгских загадок очень характерны предложения, первая часть которых включает обстоятельственную форму на -у(э). Подобные предложения получили большое распространение в кабардино-черкесском языке. Ср.: *Нэ куэд зиIэу нэху зымыльагъу* (Там же, с. 239) 'Имеющий множество глаз, но не видящий света' (наперсток); *ЗикIэф дикъуакъуэу бгыкъуыр зиунапIэ* (с. 232) 'Хвост раздвоен, живет на перекладине' (ласточка).

Известным своеобразием характеризуются также предложения, включающие основные формы на -м(и). Ср. каб.-черк.: *Псым хэбдзэми йымыхэ, Ашгъырхъан пхыми мыкIуэд* (Там же, с. 240) 'И река не унесет, и в Астрахани не пропадет' (слово).

Исключительно своеобразен не только в жанровом отношении, но и в языковом адыгский детский фольклор, характеризующийся очень яркими лексико-семантическими и грамматическими особенностями. Следует подчеркнуть, что в условиях длительного отсутствия письменных традиций фольклор приобретает особо важное значение для воспитания детей. Жанры адыгского детского фольклора различны не только тематически, но и в зависимости от возрастных и даже социальных факторов. Имеются не только разнообразные по своей форме обычные колыбельные и игровые песни, но и песни ритуальные (например, песни, связанные с первыми шагами ребенка, с первым выездом на коне и др.). Детский фольклор ставил разные задачи, что и нашло отражение в языке. Выработка определенных правил поведения, регламентированных на протяжении многих столетий национальным этикетом, формирование характера сильного и волевого человека, храброго воина, семейно-правовых отношений, подготовка к трудовой деятельности — все это далеко не полный перечень общественных функций народной детской поэзии. Показательно, что имеются даже особые произведения, предназначенные для обучения детей языку, овладения образной речью, устным ораторским искусством, трудными и необычными сочетаниями слов и т.д.

Чрезвычайное многообразие материала языка адыгского фольклора заслуживает специального исследования. Здесь мы отметим лишь некоторые черты языка устной детской поэзии. Выше отмечалась связь между календарной обрядовой поэзией и необрядовой устной детской поэзией, на что указывают прежде всего лексико-грамматические особенности.

Язык известной детской песни *Еру* почти совпадает с языком второй части обрядовой (святочной) песни моздокских кабардинцев. В этой связи возникает вопрос о происхождении *Еру*, утратившего свое значе-

ние в современном кабардино-черкесском языке. В детской поэзии, как и в обрядовой, слово *Еру* стало рефреном, лишенным своего смыслового значения, хотя оно выполняет функцию обращения в тексте. Синтаксическая функция обращения сближает *Еру* с именем бога дождя и грома *Елэ*. В шапсугской песне вызова дождя:

Гъуитхы къышьэгъуагъу!  
Жъуу: О Елэрэ, Ялэу,  
Лыгъуатхы къышьегбгъэшъхэу!  
Жъуу: О Елэрэ, Ялэу! (НПИНА, I, с. 88)

Над Гуихтом гром гремит!  
Все: О Ела, Яла!  
На Лыготхе ты дождь льешь!  
Все: О Ела, Яла!

Аналогичную позицию занимает *Еру* не только в обрядовой, но и в необрядовой песне. Ср. в черкесской необрядовой детской песне:

Уашхэ цыкIухэр...	Барсучки...
Ежъу: Еру!	Все: Еру!
Мавэ-матIэ.	Пашут-роут,
Ежъу: Еру! (Там же, с. 189)	Все: Еру!

В песне (обрядовой и необрядовой) слово *Еру*, хотя и утратило свое лексическое содержание, сохраняет свою былую синтаксическую позицию — место члена предложения, к которому обращена речь.

Вполне понятно, что с лингвистической точки зрения устная поэзия, созданная для детей, характеризуется всей совокупностью основных языковых черт, обусловленных возрастом и уровнем их интеллектуального развития. Поэтому не все особенности устной детской поэзии непосредственно определяются структурой адыгских языков. Здесь действуют многие универсальные закономерности, несвязанные со спецификой конкретного языка. Это четко проявляется не только в лексике, наиболее своеобразном и интересном разделе устной поэзии для детей. Упрощенная система фонем, т.е. использование только части фонологических противопоставлений, простота грамматических конструкций и лексического состава, обилие специальных слов, образованных по универсальным моделям детской речи, лексические и морфологические и синтаксические повторы и др. отличают язык устной детской поэзии, в том числе многих колыбельных песен.

В адыгских колыбельных песнях обращают на себя внимание не обычные во всех языках звуко-символические слова типа каб.-черк. *нау* (вместо *джэду*) 'кошка', *маI* (вместо *мэл*) 'овца', *къакъэ* (вместо *джэдыкIэ*) 'яйцо', не разнообразие ласкательных слов-обращений к детям и не упрощенные или аналогические образования типа каб.-черк. *хъэбэ* (вместо *цыхъэ*) 'голова', *Iэбэ* (вместо *Iэ*) 'рука', *лъабэ* (вместо *лъакъуэ*) 'нога', а образность, лаконичность, простота, семантическое единство текста, что было необходимо для выражения тех общественных функций, которые выполнял в прошлом детский фольклор в условиях отсутствия письменности. Ср. каб.-черк.:

СишIалэр Iэхъуамбэ Iашъэшъ,  
СишIалэр шэ Iашъэрыуэшъ.  
Ззуэмэ ар шъремыуэхъу!  
Зытехуэри йыремыхъуыж! (Там же, с. 174)

Мой мальчик крупнопалый,  
Мой мальчик, крупными стрелами стреляющий.  
Стреляя, да и не промахнется!  
В кого попадет, (тот) да не выживет.

Однако простота, доступность, семантическое и синтаксическое единство текста характерны далеко не всегда для детской поэзии. В некоторых жанрах встречаются устаревшие слова и словосочетания, историзмы и старые заимствования, что делает язык произведений труднодоступным, семантически и синтаксически условным. Такой архаизм (он характерен для колыбельных песен) отчасти объясняется трансформацией древних обрядовых песен в необрядовые детские песни или включением элементов одних жанров в другие, т.е. формой взаимодействия фольклорных жанров. В этом отношении показательны варианты необрядовой детской песни хуромы, распространенные в Кабарде и Черкесии:

Уэ, хъуыромэ, хъуыромэ, уо-уо!  
Уэ, хъуыромэ токъу, уо-уо!  
Токъумакъ зишъэ, уо-уо!  
ІэшъакІуэрилэ, уо-уо!  
Псыблэм зегъэш, уо-уо!  
Чышэр зиуанэ, уо-уо!  
Зиуанэжъ лэгъуыбгъуэ, уо-уо!  
Тхъэм йыгуыбгъуэ дивгъэхъэ, уо-уо!  
Дызэрыхъэр дибийшъ, уо-уо!  
Девгъэджэгъуажъэ, уо-уо!  
Девгъэжъэжыпэ, уо-уо! (КърушІэш, с. 3)

О хурома, хурома, уо-уо!  
О хурома, ток, уо-уо!  
Чье оружие — токмак/палица!, уо-уо!  
Оружием ловко владеющий, уо-уо!  
Водяная змея извивается, уо-уо!  
Прут — конь чье седло, уо-уо!  
Чье старое седло с подошвой широкой, уо-уо!  
В божье поле давайте пойдем, уо-уо!  
Куда мы приходим — наши враги, уо-уо!  
Давайте, играясь, уйдем далеко, уо-уо!  
Давайте уйдем совсем, уо-уо!

Как видно из перевода (далеко не адекватного), текст этой песни не только архаичен, но и условен, малопонятен, не все стихи синтаксически и семантически связаны. Слово *хъуыромэ*, служащее обращением, лишено всякого смыслового значения, хотя в обрядовой песне оно означает 'рождество'. Судя по всему, *хъуыромэ* исторически воспринималось как название покровителя, на что указывает его синтаксическая позиция в тексте. О генетической связи текста с обрядовой поэзией свидетельствует также стих *Тхъэм йыгуыбгъуэ дивгъэхъэ, уо-уо!* 'Вступим в поле бога, уо-уо!' Характерно, что в некоторых вариантах этот стих заменен другим: *Къуырей гуыбгъуэ дивгъэхъэ уо-уо!* 'Вступим в поле Курей, уо-уо!' Замена божественного поля чисто географическим (топонимическим) местом (*Къуырей* 'Курей' — топоним), что является поздней и ареальной инновацией, говорит о процессе вытеснения из песни старых элементов, в том числе лексических, восходящих к обрядовой песне.

Вообще язык детской поэзии представляет значительный интерес для общей семантики. Для детской поэзии показательна утрата словом своего значения, преобразование его в фонетический отрезок, служащий средством создания стиха, лишённого смыслового значения. Функционирование слова и словосочетания в языке народной детской поэзии имеет свою специфику, очень слабо изученную в языкознании. В языке традиционной детской поэзии понятия слова и словосочетания отличаются от обычной их трактовки в исследовательской литературе. Сплошь и рядом полнозначные слова в песне становятся семантически пустыми, хотя и необходимыми элементами, инвариантной единицей текста. Нередко такое

слово синтаксически сочетается со словом, давно утратившим свое значение независимо от его использования в тексте песни. Дело в том, что утра- та словом своего значения может быть обусловлена его использованием в данном жанре (в другом жанре оно сохраняет свое лексическое значе- ние) или в сочетании со словом, не имеющим значения во всех случаях его употребления, т.е. в любом тексте. В этом отношении очень типичны детские песни-потешки. Ср. в каб.-черк.:

Ал-мэлэч!  
Ал-чэрим!  
Атэн-атэн!  
Атэн дыгъуыжъ!  
Дыгъуыжъ зэман!  
Атэкъыни, мэтэкъыни,  
Зигъэназу, зигъэзууэ,  
Мурат кърэжы зэпреуыд! (Там же, с. 19)

Ал-малач!  
Ал-чарим!  
Атан-Атан!  
Атан волк!  
Время волка!  
Атакини, матакини,  
Косоглазый и громкий,  
Мурат пусть разобьет

В этой песне смысловнесущими являются лишь последние два стиха, хотя не все другие слова и словосочетания в иностилевом употреблении семантически пусты. Элементы *Ал-мэлэч*, *Ал-чэрим* явно восходят к ста- рым заимствованиям (ср.: араб. *mala'ik* 'ангел', *kārim* 'милостивый, вели- кодушный'), хотя в песне они воспринимаются лишь как фонетические отрезки. Лишено смыслового значения не только *атэн-атэн*, но и слово *дыгъуыжъ* 'волк' в сочетании с *атэн*: *Атэн дыгъуыжъ*. Словосочетание *Дыгъуыжъ зэман* букв. 'Время волка' в тексте песни не связано ни лек- сически, ни синтаксически с остальным текстом. Слова *Атэкъыни*, *мэтэ- къыни* семантически пусты, синтаксически изолированы, хотя налицо эле- мент редупликации, использованный для рифмообразования. Даже пред- последний стих несет минимальную семантическую нагрузку, являясь также в основном фонетическим средством инструментовки элемента песни. Лишь последний стих несет полную семантическую нагрузку, при- чем собственное имя является переменным (смысл песни: каждый член одной группы должен попытаться разбить ряд, составленный членами другой группы).

Характер жанра, его назначение оказывают влияние на семантику слова и его сочетаемость с другими словами в предложении. Семантический аспект слова становится второстепенным, малозначащим или совершенно излишним, иррелевантным, а роль звуковой, формальной стороны, напротив, значительно усиливается, являясь основным строительным материалом стиха, строфы и песни в целом. Слово приобретает также новые синтаксические признаки в смысле его места в предложении в со- четаемости. В традиционной детской песне возможны такие словосоче- тания, синтаксическая позиция (порядок следования слов), которые не допустимы не только в литературном языке, разговорно-бытовой речи, но и ни в одном другом фольклорном произведении. Ср. каб.-черк.:

Мык!-мык!,  
Мык!-кыкъ,  
Кыкъ-шлалэ,  
Шлалзуат,  
Къартэмэ,  
Къуыртамаэ,  
Къуыртэ дагъэ,  
Дагъэ мэ,

Дагъэшыку,  
Шыкъуыралэ,  
Бэгъэлий,  
К!эгъузгъуымэ  
К!эгъузтми,  
Янэкъуыж,  
Куыш хэлъэшы!  
(Там же, с. 20)

Текст этой кабардинской игровой песни является традиционным и наддиалектным. Он передается из поколения в поколение, от отцов к детям. Все слова и словосочетания, за исключением последнего, не не- сят лексической нагрузки. Даже слова *шлалэ* 'парень, юноша', *дагъэ* 'мас-

ло' в словосочетаниях *Кыкъ-шалэ, Къуыртэ дагъэ, Дагъэ мэ* становятся лексически пустыми. Роль морфологических элементов в тексте песни ничтожна. Форма *Йанэкуыж* является притяжательной (*йа*-притяжательный префикс 3 лица мн. числа), но морфологически она также пуста, поскольку само образование в целом не несет лексической информации. Сочетания типа *Кыкъ-шалэ* не только пусты лексически, но и необычны синтаксически, если их отнести к определительным (атрибутивным) единицам.

Как мы отмечали, устная поэзия для детей характеризуется языковыми универсалиями, охватывающими разные уровни структуры языка. Наиболее характерно в этом отношении выдвижение на передний план звуковой стороны слова, его десемантизация, а во многих случаях и деграмматизация, т.е. утрата морфемой (не только словом) своего значения, что нередко приводит к изменению ее статуса. Универсальные свойства языка детской поэзии очень легко обнаруживаются при сравнении материала языков самых различных систем и самых различных исторических традиций. Ср., например, разительное типологическое сходство языка английских *nursery rhymes* с языком функционально однотипного жанра адыгского фольклора<sup>45</sup>. Однако наряду с универсалиями отмечаются и уникалии, обусловленные как строением конкретных языков, так и культурно-историческими условиями развития и взаимодействия фольклорных жанров разных народов. Выше отмечались лишь некоторые особенности языка адыгской устной поэзии для детей. Можно было бы остановиться и на тех отличительных чертах, которые обусловлены влиянием на язык детской поэзии героического (нартского) и историко-героического эпоса. Не имея возможности вдаваться в подробный анализ, отметим, однако, что в адыгском детском фольклоре заметны традиции языка и поэтики адыгского историко-героического эпоса. Ср. каб.-черк.:

Уиадзурэ Хьэтлохьушъокъуэм  
Йынджыджышъхьэр йытэхьуып/эшъ,  
Уианзурэ Дышъэнысэм,  
Йынджыджыпсыр йыбыдзышэшъ.  
Иушпхьуурэ Гуашъэсэхьуым  
Йыкузшым дагъэр шъопс.  
Дышъэ уэсэпсурэ жылэм уакъытехъашъ. (Н.З. Дж., с. 14)

У твоего отца Хатохшоко  
Верхове Зеленчука — пастбище,  
У твоей матери Дышеные  
Река Зеленчук — молоко грудное  
У твоей сестры Гуашасох  
Солнце сияет на коленях.  
Солнечной росой появился ты на свет.

#### СЛОВО И ЕГО ЗНАЧИМЫЕ ЧАСТИ В ЯЗЫКЕ ФОЛЬКЛОРА

В разные периоды истории языкознания господствуют разные взгляды на основной объект лингвистических исследований, что является закономерным с точки зрения развития и становления самой науки о языке. В эпоху младограмматиков главным считалось изучение письменных памятников и отчасти живых языков, т.е. территориальных диалектов, на основании которых строились реконструкции праязыковых состояний и гипотезы об историческом развитии языка (языков). В последующие

<sup>45</sup> The Oxford Dictionary of Nursery Rhymes. L., 1975.



периоды на передний план выдвигаются литературные языки, изучение их структуры, строение на материале письменно-литературного языка новых теоретических концепций. Каждое из этих направлений имеет не только свои достоинства, но и недостатки, ибо не учитывает всего многообразия функционирования языка.

В современном теоретическом языкознании определение статуса, соотношения и развития таких фундаментальных единиц, как предложение, слово, морфема, строится, как правило, на материале литературного языка. То же можно сказать о проблемах лингвистики текста, так называемых сверхфазовых образованиях, синтаксических единицах, более значительных, чем предложение. (Вообще современные теории предложения и слова целиком и полностью основываются на данных письменно-литературного стандарта.) Такой подход не кажется нам бесспорным и достаточным для всестороннего изучения таких сложных и многоаспектных явлений, как предложение, слово и морфема. Значение основных языковых единиц, в частности слова и морфемы, их эволюция и взаимоотношения между собой, их связь с другими элементами языка зависят от многих факторов. Не все эти факторы учитываются при решении рассматриваемой проблемы.

О поэтическом языке в последнее время пишут много. Однако этот вопрос (за редкими исключениями) рассматривается на материале письменной (литературной) поэзии. Между тем поведение слова и морфемы далеко не всегда тождественны, например, в кодифицированном письменно-литературном языке и языке устной поэзии. Письменно-литературная форма "является сдерживающим средством стихийного развития языка"<sup>46</sup>. Для языка устной поэзии характерно именно развитие без сдерживающих факторов письменности, что в значительной степени и определяет его специфику. Функция слова и его значимых частей становится еще более своеобразной в языке жанров устно-поэтического творчества, существующих только в музыкальной форме. В этом случае на слово и морфему оказывает воздействие не только особое ритмико-синтаксическое строение текста, но и другой важнейший компонент языка устной поэзии — напев.

Вопрос о характере связи слова и напева в произведениях устно-поэтического творчества является не только лингвистическим<sup>47</sup>. В этой работе рассматривается один из аспектов этой проблемы — преобразования слова и морфемы в единицы фонетического уровня в языке устной поэзии на материале разных жанров адыгского (черкесского) фольклора, в том числе героического нартского эпоса, характеризующегося разнообразными приемами и средствами языка, стиля, поэтики и композиции. При этом речь идет о специфических чертах трансформации слова и морфемы в единицы фонетического уровня, а не об обычной утрате ими своей функции в результате морфологических и фонетических процессов в ходе исторического развития языка. В языке устной поэзии переход двухплановой языковой единицы в единицу одноплановую необязательно сопровождается морфологическими и фонетическими модификациями ее строения. Слово сохраняет свое морфологическое строение (членимость на морфемы, если оно производно морфологически), морфема и слово фонетически остаются устойчивыми, хотя их статус меняется, становясь единицами другого уровня, лишаясь значения двуплановых единиц.

Общепринято, что основной элемент устно-поэтического творчества —

<sup>46</sup> Филин Ф. П. Истоки и судьбы русского литературного языка М., 1981, с. 183

<sup>47</sup> Виноградова Л. Н. Всесоюзный симпозиум "Слово и напев в фольклоре" — Изв. АН СССР СЛЯ, 1970, т. 29, вып. 4.

слово. Однако не вызывает сомнения и то, что значение слова неодинаково в разных жанрах и разных разновидностях одного и того же жанра устно-поэтического творчества. В древнем обрядовом гимне (песне в честь богов, героев и др.) слово — основа произведения: оно может иметь не только магическое, метонимическое или метафорическое значение, но исходную и однозначную функцию. В этом отношении древний обрядовый гимн не составляет исключения. Несколько иначе обстоит дело с другими жанрами устной поэзии. Произведения многих жанров существуют в певческой форме или исполняются под аккомпанемент музыкальных инструментов. Так, основные произведения древнего нартского эпоса адыгских (черкесских) народов, поются, что оказывает влияние на слово и его морфологические значимые элементы. Поются и произведения многих других жанров. Отсюда возникает вопрос о понятии вообще устной поэзии. Если основные произведения устной поэзии поются, то в значительной степени снимается противопоставление поэзия—песня, ибо они оказываются во многом тождественными. Именно так и обстоит дело с устной поэзией многих народов Кавказа (и не только Кавказа).

Слово в фольклорном произведении может существовать, разумеется, без напева, поскольку прозаические формы устно-поэтического творчества (сказка, легенда и др.) имеют широкое распространение у разных народов. Но почему-то считается, что напев в отличие от слова не обладает подобной независимостью, т.е. существование напева ставится в зависимость от семантически полнозначного слова. Многие авторы разделяют мнение, согласно которому "напев без слов обычно не существует"<sup>48</sup>. Положение о соотношении слова и напева в народной песне иногда формулируется в очень категоричной форме: "Народные песни представляют собой нераздельно-целостное, внутренне связанное единение музыкального напева и текста: ни напев песни, отдельно взятый от текста, ни текст ее сам по себе в народе не существует"<sup>49</sup>. В подавляющем большинстве случаев это положение, по-видимому, не вызывает возражений. Но важно не только наиболее часто встречающееся явление, но и отклонения от него, исключения из общего правила. А исключения нередко многочисленны и представляют значительный интерес с разных точек зрения. Нет оснований объявить очевидное, часто повторяемое явление универсальным, всеохватывающим, распространенным на все жанры устно-поэтического творчества. В арсенале фольклорного творчества разных народов немало произведений, исполняемых без слов, если понятие слова не рассматривать в чисто фонетическом плане. Причем произведения этого рода функционально многообразны. Сюда могут быть отнесены, например, древнейшие обрядовые, трудовые и другие песни. Ср. трудовые и обрядовые песни: у кабардинцев *мэкъауэ уэрэд* — древняя песня косарей (НПИНА, I, с. 43), у шапсугов *нысэкъыкIзъш уэрэд* — песня вывода невесты (Там же, с. 130), у черкесов *шыауэышэж уэрэд* — песня сопровождающих жениха и др. (Там же, с. 160). Произведения этого рода функционально четко обозначены и дифференцированы. Кроме того (и это важно), за ними закреплено общее название *уэрэд* 'песня'. Иными словами, для песни, в том числе обрядовой, необязательно соединение семантически полнозначного слова и напева вопреки утверждению многих исследователей. На материале обрядовой поэзии разных народов подтверждается положение: "Устойчивый текст существует лишь в той мере, в какой устойчив обряд"<sup>50</sup>. В народных песнях,

<sup>48</sup> Крайцов Н.И. Славянский фольклор. М., 1926, с. 18

<sup>49</sup> Лопатин Н.М., Прокунин В.П. Русские народные лирические песни. М., 1956, с. 37

<sup>50</sup> Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. М., 1979, с. 238.

несущих разные и существенные функциональные нагрузки, далеко не всегда слово выполняет инвариантную функцию. Вместе с тем песни разбираемого типа, хотя и не включают семантически значимые слова, обладают давними традициями. Будучи связаны с конкретными трудовыми процессами, с семейными обрядами и другими сторонами жизни, эти песни восходят к древней художественной культуре народа.

По своему строению народные песни разбираемого типа многообразны. Они могут быть построены на повторе внутри первого стиха песенного рефрена, лишённого лексического значения. Этот же стих с незначительными фонетическими изменениями конечного гласного повторяется дважды, что и составляет весь "текст" древней трудовой песни косарей (там же, с. 43). Другие песни отличаются более сложным и разнообразным строением стиха, хотя не включают ни одного семантически значимого, не утратившего своего значения слова. По-видимому, отдельные компоненты песни никогда не имели своего лексического значения, т.е. они были лишь фонетически организованными отрезками, достаточными для ритмико-мелодического построения стиха.

Однако в некоторых песнях этого типа отдельные элементы, представляющие лишь фонетический отрезок в их синхронном состоянии, исторически восходят к самостоятельным словам. Так, одна из шапсугских календарных песен (она исполнялась во время прополки кукурузы) завершается стихом, образованным из повтора элемента *мэж*. Его резкое фонетическое отличие от традиционных песенных рефренов свидетельствует о том, что *мэж* возводится к полнозначному слову. Однако не менее бесспорно и то, что хронологически разбираемая песня относится к более древним периодам, т.е. она не возникла в такой поздний период, каким является время проникновения и распространения кукурузы среди народов Кавказа. Во всяком случае, составные элементы этой песни, в частности *мэж*, восходят к более ранним эпохам. В поздней календарной поэзии, созданной в период знакомства шапсугов с кукурузой, элемент *мэж*, если он не является частью древней обрядовой песни, не утратил бы своей внешней и внутренней формы. Как это наблюдается в отношении других жанров устной поэзии, древнюю календарную обрядовую песню шапсуги приурочили к новому трудовому процессу, видоизменив тем самым ее первоначальное конкретное значение, хотя сохранилась функция обряда.

В устной поэзии соотношение слова и напева неодинаково. Широкое распространение имеют произведения устного народного творчества, в которых незначителен удельный вес семантически цельного словесного текста. В них традиционные элементы рефрена, лишённые лексического значения, занимают основное место, составляя базу для звуковой организации рифмы, общего ритмического рисунка древней песни, ее стиха и строфы в целом. Не касаясь истории развития календарно-обрядовой поэзии, восходящей к ранним эпохам развития человечества, напомним, что в древней песне, как известно, звучание, движение, язык жестов и пантомима несли огромную функциональную нагрузку<sup>51</sup>. Реликты этого древнейшего явления отмечаются в дошедших до нас со значительными модификациями календарно-обрядовых песнях, в которых слово либо вовсе отсутствует, либо характеризуется очень небольшой функциональной нагрузкой. Так, в песнях этого типа строфа из четырех и более стихов строится на минимальном количестве слов (нередко на одной словоформе). Ср., например,

<sup>51</sup> Гердер И. Г. Избр. соч. М.; Л., 1959, с. 183.

две строфы из семистрофной обрядовой песни кабардинцев:

1. Уэрайдэ, уой, уойт!  
Уейт маржа, уой, уой!  
(Уой) диньсашэти!  
Уо, уоройдэ!
2. Уэрайдэ, уо, уой, уой!  
Кърамыш къашыргъэр,  
(Уой) къыдошэри!  
Уо, уо, уоройдэ!
1. Уарайда, уой, уойт!  
Уейт маржа, уой, уой!  
(Уой) у нас свадьба,  
Уо, уоройда!
2. Уарайда, уо, уой, уой!  
Гордую соколицу,  
(Уой) везем!  
Уо, уо, уоройда!

(ИПИНА, I, с. 136—137)

Приведенный пример показывает, что семантически значимый текст (слова, не утратившие своего внутреннего, смыслового значения) составляет незначительное место в песне: *диньсашэти* 'у нас свадьба' (в первой строфе), *Кърамыш къашыргъэр* ... *къыдошэ* 'Гордую соколицу ... везем' (во второй строфе).

Другие строфы этой песни имеют такое же строение, т.е. песня строится на звучании рефрена. Устная поэзия дает многочисленные примеры, иллюстрирующие аналогичное соотношение лексически значимого и незначимого текста. Приведенные примеры (их количество легко можно увеличить) не согласуются с распространенным мнением, что произведение устно-поэтического творчества не существует без полнозначных слов. Примеры показывают, что фольклорные произведения могут существовать (и существуют) без лексически полнозначных слов, причем лексически нерелевантные произведения несут значительную нагрузку в функциональном плане.

Однако не только в этом состоит своеобразие языка устной поэзии. Наибольший интерес с общелингвистической точки зрения представляет преобразование лексических и морфологических единиц в единицы фонетические в окружении лексически полнозначных слов, т.е. в произведении с устойчивым текстом. В языке устной поэзии очень часто (а не sporadически!) слово лишается своего лексического значения и становится единицей лишь звукового плана. Следует сказать, что утрата словом своей основной (содержательной) функции в языке устной поэзии не ограничивается определенными жанровыми рамками, хотя она имеет далеко не одинаковое распространение во всех жанрах. Во всяком случае, преобразование лексических единиц в единицы фонетические отмечается в эпических, исторических, календарно-обрядовых и других произведениях.

В языке утрата словом своего лексического значения, как правило, связана с фонетическими и морфологическими (если оно этимологически членимо) изменениями. В этом отношении существенное своеобразие проявляет язык устной поэзии. В языке народной песни многообразны случаи использования лексических единиц как звуковых комплексов, т.е. без внутреннего лексического содержания. При этом, как мы отмечали, слово остается устойчивым фонетически и морфологически: сохраняется как внешнее (звуковое) строение, так и членимость на морфемы (если оно морфологически членимо). Приведем несколько примеров.

Очень своеобразно употребление некоторых местоимений в народной песне. Семантически эти слова не осознаются как местоименные лексемы, о чем свидетельствует отсутствие у них грамматического согласования

с другими словами в предложении. Так, в широко распространенной народной песне об Адиух каждый стих завершается эпифорическим выражением *ар си-лэдийыху*, где указательное местоимение 3-го лица ед. числа *ар* 'тот' в форме именительного падежа лексически не осознается как местоимение, а синтаксически не согласуется ни с одним из членов словосочетания или предложения в целом, т.е. лексически и грамматически оказывается пустым:

Йычэзумэ дэшъынэсым, ар си-лэдийыху,  
Йылъэс палъэ къызыботыр, ар си-лэдийыху.  
Илъэс палъэр пхуызохъэкыр, ар си-лэдийыху,  
Мазэ палъэ къыхофъэкыр, ар си-лэдийыху. (Ад. у., 79, с. 67)

Когда пришел наш срок, ой, моя Адиух,  
Давеш ты мне еще годичный срок, ой, моя Адиух,  
Жду я тебя целый год, ой, моя Адиух,  
Давеш ты еще месячный срок, ой, моя Адиух.

Подобное употребление указательного местоимения *ар* возможно лишь в народной песне, где оно становится фонетическим отрезком, ритмически повторяющимся в каждом стихе в определенной позиции. Ср. в каб.-черк. также употребление местоимения *мыр* 'этот' в иной синтаксической позиции, но в аналогичной функции:

Мыр дигуыпэ пшлантэри  
Уей жи ар уыдзыпцлэ дахэмэ...  
Мыр ди Бахъсэн псыжъри  
Уей жи, ра къызэдокъуальэмэ... (Ад. у., 69, с. 74)

Наш передний двор  
Красивой зеленью покрыт...  
Наша старая река Баксан,  
Вся она кипит...

В этом отрывке *мыр*, хотя и занимает позицию стилистической фигуры речи — анафоры, грамматически и лексически выпадает из текста. Местоимение *мыр*, как, впрочем, и *ар* (*ар уыдзыпцлэ дахэмэ*) и глагольная основа *жи* 'говорить' (*Уей жи* ...) в этом же отрывке, является фонетическим отрезком, элементом звуковой организации песни, лишенным своего лексического содержания и грамматических связей. Имея в виду несколько иное (но и в чем-то типологически тождественное) явление, В.В. Виноградов писал, что в подобных случаях "реальное значение слова поглощается функцией эмоционального усиления"<sup>52</sup>. Вообще для понимания языка не только в устной, но и в письменной форме его реализации характерны существенные отступления от грамматических норм, в частности норм согласования<sup>53</sup>. Но в языке устной поэзии речь идет не только о нарушениях обычных норм согласования, о так называемом анаколufe — согласовании по смыслу<sup>54</sup>, а о более кардинальных преобразованиях — утрате словом своего значения, его трансформации в звуковой комплекс.

Фонетической единицей, несущей лишь функции звуковой инструментальной произведения, становятся слова, относящиеся к разным частям речи. В этом отношении очень показательна старинная народная песня кабардинцев и черкесов *Сэрмахуэ* 'Сармахо'. Само название произведения представляет собой десемантизированный песенный рефрен, сквозной

<sup>52</sup> Виноградов В.В. Русский язык: Грамматическое учение о слове. М., 1947, с. 383.

<sup>53</sup> Томашевский Б.В. Стилистика и стихосложение. Л., 1959, с. 267.

<sup>54</sup> Там же.

фонетический повтор, хотя и состоит из двух слов:

Уей, сэрмахуэ, пшъыуык! кыт!фашъи,  
Уей, сэрмахуэ, пшъыр зыуклари,  
Уей, сэрмахуэ, къамэ!зпшъэхут... (Ад. у. 79, с. 66)  
Уей, сармахо, нас обвинили в убийстве князя,  
Уей, сармахо, убийца князя,  
Уей, сармахо, с белой ручкой кинжала...

По этому принципу построена вся песня (она состоит из 20 стихов). Фонетический отрезок *сэрмахуэ*, представленный в каждом стихе, по своему строению очень прозрачен: состоит из *сэр* 'я' и *махуэ* 'день, свет, светлый, счастье, счастливый'. Не говоря уже об утрате компонентами *сэрмахуэ* своего лексического значения, само сочетание синтаксически выпадает из существующих моделей словосочетаний: местоимение *сэр* в этой форме не сочетается с именами существительными. Ср.: *сэр шъхъэкэ!з* 'для меня', *сэр дьидэм* 'я сам' и др. Все сочетание *сэрмахуэ* преобразовано в фонетическую единицу, служащую элементом симметрического звукового построения народной песни.

В качестве десемантизированного звукового повтора, несущего определенные художественно-выразительные функции, используются многие слова. В народной песне очень часто в одной и той же синтаксической позиции слово регулярно повторяется в каждом стихе, что и приводит к утрате им своего лексического значения, хотя его фонетическое строение не меняется в отличие от обычных песенных рефренов, лишь этимологически обнаруживающих свои связи с семантически полнозначными лексическими единицами. Ср. каб.-черк.:

А дзыгъуэжъыр, о лажъэ, къеубыд,  
Къизуэ пытыр, о лажъэ, кыпегъэшъ,  
Нэуэ йысыр, о лажъэ, кыхуырэш! (А. й., I, с. 135)  
Эту старую крысу, о ляжа, он ловит,  
Его хвост, о ляжа, он отрезает,  
Его глаза, о ляжа, он выбивает.

В середине каждого стиха этой старинной народной песни (она состоит из 36 стихов) повторяется *лажъэ* в сочетании с рефреном *уей*. Во всех разновидностях языка, за исключением языка устной поэзии, *лажъэ* имеет значение 'беда, горе, вина, изъян, дефект'. В разбираемой же народной песне (и многих других) слово *лажъэ*, утратив свое лексическое значение, стало фонетическим отрезком, окрашенным ярким эмоциональным тоном, что характерно для средств звуковой инструментальной обработки устного творчества.

Заслуживает внимания факт, что в языке устной поэзии процесс перехода лексических единиц в единицы фонетические охватывает не только исходные слова, но и заимствованные. Это свидетельствует о том, что в языке устной поэзии утрата словом своего значения, преобразование его в звуковой комплекс определяются не столько исторической давностью бытования того или иного произведения, сколько самой спецификой жанров народного творчества. Именно с закономерностями строения произведений устного поэтического творчества, с их функциональными особенностями связан, казалось бы, парадоксальный фактор: устойчивость фонетического и морфологического строения слова при полной утрате его лексического значения. В то время как для других форм существования языка фактор времени является одним из решающих для развития слов, эволюции и преобразований его составных элементов (ср. процессы опрощения, десемантизации и др.), в языке устной поэзии — утрата словом своего значения, его трансформация в единицу другого языкового (фоне-

тического) уровня далеко не всегда определяются временными параметрами.

Слово *дунай* (адыг.), *дуней* (каб.-черк.) 'мир, вселенная' относится к заимствованиям; ср. араб., перс. *dupiā* 'мир, вселенная'. В письменно-литературном языке, диалектах, разговорно-бытовой речи это слово употребляется в том значении, в каком оно функционирует и в языке-источнике. В языке устной поэзии рассматриваемое заимствованное слово, как и многие исконные слова, восходящие к более ранним хронологическим эпохам, очень часто используется как звуковой комплекс, лишенный своего лексического значения. Причем в функции звуковой инструментальной *дунай/дуней* широко применяется в самых различных песенных жанрах — эпических песнях о нартах, героико-исторических, свадебных и других песнях. Ср. каб.-черк.:

Дээр зезышэурз, ой дуней, Тотрэш ябгэ.  
А зэманымз, ой дуней, дидзггэшынт (Н., т. VII, с. 29)

Предводитель войска, ой дуней, яростный Тотреш,  
В это время, ой дуней, он — гроза врагов.

В этой песне слово *дуней*, хотя и полностью сохраняет свое фонетическое строение, утратило лексическое содержание, т.е. используется как звуковой повтор, несущий функцию песенного рефрена. Ср. также:

Таукъаным сышъыпымыльымз, дуней,  
Сигуыри Бешътом йылуашъхъэт,  
Таукъаным пылынъызъахъэри, дуней,  
Хуыгу хъэдзэм сигуыр хуэклуашъ. (Ад. у. 69, с. 71).

Когда я не знала Таукана, дуней,  
Вершиной Бештау было мое сердце,  
Когда я полюбила Таукана, дуней,  
Как просяное зерно стало мое сердце.

В народной песне, откуда взят этот отрывок, элемент *дуней* служит эпифорическим звуковым повтором (повторяется через каждый стих в конце строки), лишенным смыслового воздействия. В другой народной песне (состоит из 16 строф) каждая строфа завершается стихом, построенным по модели *Уей дуней, зывггэпсэхуынымз, сэрмахуэ, сывихъуымаклуэт* 'Уей дуней, если вам нужен покой, сармахо, я вас охраняю', где звуковым повтором выступает в начале строки *дуней* (в сочетании с рефреном *уей*), а в единице строки — *сэрмахуэ*.

Примеры, иллюстрирующие преобразования лексических единиц в единицы фонетические в языке устной поэзии, довольно разнообразны и многочисленны. Но и приведенного материала достаточно для утверждения, что слово, утрата им своего значения, его преобразование в единицы фонетического уровня в языке устной поэзии имеют свои существенные закономерности, обусловленные прежде всего синкретизмом жанров устно-поэтического творчества, — сочетанием слова и напева. В тех же случаях, когда произведения устной поэзии (обрядовые и другие песни) обходятся вообще без слова, роль последнего выполняет напев 'нередко в соединении, по выражению И.Г. Гердера, "с живым движением"' <sup>55</sup>.

Заметим, что закономерные процессы преобразования лексической единицы в звуковой комплекс, необходимый для инструментальной стиха и произведения устной поэзии в целом, характерны для тех поэтов, творчество которых своими истоками неразрывно связано с фольклорным

<sup>55</sup> Гердер И.Г. Указ соч., с. 183.

искусством. Так, в поэзии Б. Пачева, творившего свои произведения на устно-поэтической основе, широко отмечаются разбираемые явления — переход семантически полнозначных слов в звуковые комплексы, используемые как повторы в разных позициях.

Как мы отмечали, в языке народной песни музыкальная сторона оказывает влияние не только на лексические единицы, но и на морфологические. В народной песне использование морфологических элементов обусловлено конкретной функциональной направленностью произведения, своеобразием его поэтического стиля, строением стиха, ритмико-синтаксическим рисунком и т.д. Выбор морфологически значимых частей слова для построения стиха чаще всего определяется общей метрической композицией произведения. Отсюда морфологический материал нередко играет второстепенную роль с точки зрения соотношения смысла и рифмы. Очень показательны и, может быть, уникальны, например, формы выражения категории грамматического числа.

В языке эпической поэзии личные имена, не нуждающиеся по своему значению в числовом противопоставлении, нередко употребляются в форме мн. числа. Здесь отметим лишь сущность оформления имен (и не только имен) аффиксом мн. числа. В эпической поэзии обычны сочетания типа адыг. *Саусырыкъуэхэр ечъал!* 'Соусырыко к нему подскочил', *Сэтэнвехэр еуыпчылы* 'Сатанай спрашивает его', где аффикс мн. числа -хэ полностью утрачивает свое грамматическое значение. Некоторые авторы полагают, что употребление личных имен героического эпоса с аффиксом мн. числа связано с их возвеличиванием, гротескным изображением их роли и подвигов в нартском эпосе. Однако такое мнение не подтверждается анализом материала языка эпической поэзии. Эпическая форма мн. числа личных имен весьма специфична, поскольку в языке эта лексическая группа по своей семантике не нуждается в формах числового противопоставления, т.е. относится к словам, имеющим только форму ед. числа. Но то, что невозможно и необычно для других форм существования языка, вполне вписывается в нормы языка устной поэзии, в частности нартского эпоса.

Отметим, что эпическая форма мн. числа личных имен не имеет отношения к возвеличиванию героев, хотя и культ, и возвеличивание основных героев в нартском эпосе (как и в любом героическом эпосе) — явление закономерное, т.е. обусловлено характером самого жанра. Дело в том, что эпическая форма мн. числа не несет морфологической функции, не выражает мн. числа, а употребляется в значении ед. числа. Об этом свидетельствует не только свободное чередование эпической формы мн. числа с обычной формой ед. числа (в языке эпической поэзии они сосуществуют, выражая одно и то же числовое значение), но и употребление других личных имен, персонажей, причем совершенно второстепенных, малоизвестных в эпосе о нартах в форме мн. числа. Кроме того (и это очень важно), форма мн. числа в значении формы ед. числа характерна и для существительных нарицательных, что подтверждает лексическую и грамматическую иррелевантность эпической формы мн. числа (адыг. *ышъхъэхэр* вместо *ышъхъэр* 'его голова', *ашъуэхэр* вместо *ашъуэр* 'кольчуга' и др.). Обращают на себя внимание также синтаксические единицы типа адыг. *Іакуандэ дахэхэр* вместо *Іакуандэ дахэр* 'Акуанда-красавица', лексическое значение которых не соответствует форме мн. числа. Эпическая форма числа не связана с возвеличиванием героя, не несет свойственной морфеме числа грамматической функции. Морфема числа утрачивает свое значение, т.е. становится грамматически пустым, незначащим (в плане содержания) элементом. Однако следует подчеркнуть, что утрата грамматической формой своего значения в языке эпической поэзии не нарушает структуру и содержание произведения. На-



против, утрата формой своего значения вызвана структурой произведения, его жанровой спецификой. Утратившая свое конкретное грамматическое значение форма (в данном случае форма мн. числа) становится элементом плана выражения, как это свойственно звуку, фонеме, но не морфеме — единице двупланового уровня. Отсюда возможно употребление существительных, морфологически не выражающих отношений "единичность—множественность" (например, личные имена и др.) в форме мн. числа. Эпическая форма мн. числа используется как важный элемент звуковой инструментовки произведения.

Рассматриваемое явление находит типологические параллели в народной поэзии других народов. Так, в славянских языках некоторые формы приглагольного творительного усиления возможны лишь в народной песне. Анализируя подобные формы сербохорватской поэзии, Н.И.Толстой отмечает, что собиратели, обращавшие внимание на эпические и лирические жанры песенного фольклора, оставляли в стороне подобные явления. "Но именно они дают многое для понимания поэтической структуры фольклора, его стилистических форм — для грамматики поэтики и в описательном, и в сравнительном плане"<sup>56</sup>. Думается, что творительный усиления в славянских народных песнях ориентирован прежде всего на звуковую симметрию и усиление ее эмоциональной функции.

Утрата морфемой числа своего значения не обусловлена синтаксической позицией эпической формы мн. числа. Иначе обстоит дело с морфологическими единицами, выполняющими роль ритмически повторяющегося звукового повтора. В позиционном отношении звуковой повтор, восходящий к морфологическим единицам, как правило, маркирован, поскольку используется для создания стиховых окончаний, имеющих организующую роль (рифмообразующую функцию) в народных песнях. Морфологические элементы, используемые для стиховых окончаний, т.е. упорядочения рифмы, ее инструментовки, в устной поэзии характеризуются ярко выраженными дистрибуционными особенностями. Это находит отражение и в языке обрядовых песен, построенных на повторе стихового окончания. При этом морфологический повтор сплошь и рядом сопровождается синтаксическим повтором, что является древнейшим типом рифмовой техники. В этой связи отметим, что сама рифма как явление, несущее, по выражению В.М.Жирмунского, "организующую функцию в метрической композиции стихотворения", своим происхождением обязана звуковому параллелизму. "Рифма, основанная на морфологическом (и синтаксическом) параллелизме, по-видимому, древнейший тип, свидетельствующий о происхождении рифмы из параллелизма"<sup>57</sup>. Вообще морфологический параллелизм, создающий суффиксальную рифму, скорее всего, осознается как звуковой повтор. Во всяком случае, единицы более высокого уровня языка как материал для инструментовки рифмы нередко утрачивают свое категориальное значение, что видно на примере многих произведений, в том числе эпических, обрядовых песен.

Так, суф. *-и* многозначен, хотя этимологически все его функции восходят к союзному значению. В языке устной поэзии, особенно в семейно-обрядовых песнях, суф. *-и* употребителен как стиховое окончание, выполняющее ярко выраженную рифмообразующую функцию. При этом морфологическое значение суф. *-и* очень сильно затемняется или утрачивается, становясь

<sup>56</sup> Толстой Н.И. Из поэтики русских и сербохорватских народных песен: (Приглагольный творительный тавтологический). — В кн.: Поэтика и стилистика русской литературы: (Памяти В.В.Виноградова). Л., 1971, с. 353.

<sup>57</sup> Жирмунский В.М. Теория стиха. М., 1975, с. 292.

звуковой рифмой. Ср. адыг.:

(Pa) бэдэдэ хьакIэри кыдахы,  
Нэпэ уимышьытхъуыхэри тэ кыкIи!  
Нэпэ уимышьытхъуыхэри тэ кыкIи,  
УыкызтекIы уяными тхьар ети! (НПИНА, I, с. 146)

(Pa) много гостей понаехало,  
Сегодня ты всех похвал достойна!  
Сегодня ты всех похвал достойна,  
Тебя, родившую мать, бог да наградит!

В этой строфе — она взята из темиргоевской песни *Нысэппэ уэрэд* (песня свекрови при величании невесты) — суффиксальная рифма последовательно повторяется в каждом стихе, сочетаясь с повтором синтаксическим (второй стих повторяется один раз). Не говоря уже о необычной позиции суф. -и (им завершается предложение), что невозможно для других форм (типов) речи, смысловое воздействие, связанное с этимологическим значением этого суффикса, утрачивается в песне, т.е. морфологический элемент -и используется не в целях морфологических, а для рифмового созвучия, для объединения всей строфы звуковым подобием. В рассматриваемой функции суф. - (p) и характерен для языка самых различных песенных жанров, хотя в обрядовых песнях частотность его употребления наиболее высока. Ср. следующее двустушище из кабардинской вращевальной песни:

Хьэтыкхъуейхэр (сиуэрайдэ) жылэмашIэт, (уэр)  
жылэфIти,  
Шум йыфIыпIэр (сиуэрайдэ) азытIэкIумэ  
кыдокIри. (Там же, с. 117)

Хатукай (сиуэрайдэ) — аул малый, (уэр) аул  
хороший,  
Лучшие из всадников (сиуэрайдэ) из малого  
(аула) выходят.

ср. из так называемой аробной песни:

Къызэрбэчыжъри мышъашъхъэт,  
Пшъашъэми йашъхъэри нэзэви.  
Къуэлэри гуызавэх,  
Пхъэлэшъэр дахми уапши.  
Гъасэ шэгъуэр уижэгъуэти,  
Мэкъу шэжыгъуэри уишIасэти. (Там же, с. 50—51)

Кызербеч старый — медвежья голова,  
Лучшая из девушек — узкоглазая.  
Рябуха (мой) беспокойный,  
Соку выносят — ты головной (в упряжке),  
Снопы вывозить тебе не люблю,  
Сено вывозить тебе люблю.

Нетрудно заметить, что суффиксальная морфема, создающая морфологический параллелизм, не обладает специфически выраженным смысловым воздействием, а представляет собой звуковую рифму.

Имеются грамматические формы, функционирование которых возможно лишь в народной поэзии. Такие грамматические формы, являясь инвариантными признаками языка устно-поэтических произведений, нередко характеризуются не только своими дистрибутивными качествами, но и ярко выраженными организующими функциями в метрической композиции произведения. Так, в адыгейской (бжедугской) свадебной песне *Дахэр кытэшьэра* 'Везем красавицу' (песню исполняют сопровождающие невесту, когда ее везут в дом жениха) грамматическая форма на -ра несет эпифорическую функцию, выступая в качестве стихового окончания во всех предло-

жениях, за исключением рефрена:

(Ердэ) дахэр кьэтэшьэра!  
(Ардэ) кьэтабэр йыкуышхьэра!..  
(Ардэ) дариер йышхьатэра!  
(Ардэ) мзэпчэныпшхьэра!... (Там же, с. 131)

(Ерада) красавицу везем!  
(Арада) бархатом ее повозка покрыта!  
(Арада) она на парчовой подушке!  
(Арада) у нее шея косули!...

Суф. *-ра* в указанной позиции встречается только в устно-поэтической речи. Однако своеобразие суф. *-ра* заключается не только в том, что он употребляется в той (финитной) позиции, в которой его функционирование невозможно в литературном языке или разговорно-бытовой речи. Существенным является тот факт, что суф. *-ра* как эпифорическое стиховое окончание характеризуется отсутствием (или почти отсутствием) морфологической функции. Это доказывается не только возможностью чередования суф. *-ра* с нулем в той же позиции, но и его сочетаемостью. Суф. *-ра* одинаково присоединяется к глагольным и именным основам, не меняя их морфологического значения. Ср.: *кьэтэшьэра* 'мы везем', *йышхьатэра* 'ее подушка', *йыкуышхьэра* 'ее повозка'. Ср. также: *дахэ пшэк/ыхьэра* 'красавица с шей длинной', *йыдагьэр еш/эра* 'золотом вышивающая' (Там же).

Можно сказать, что *-ра* в данном случае не имеет специфически категориального значения, а потому лишено и смыслового воздействия. Суф. *-ра* (как и суф. *-и*) используется как важное средство инструментовки стиха, хотя этимологически он восходит к общеадыгской категориальной морфеме. Утрата значимой частью слова своей морфологической функции, т.е. переход единиц морфемного уровня в единицы более низкого (фонетического) уровня, и в данном случае, бесспорно, связана со структурой жанра.

Подведем некоторые итоги. Касаясь причин изменения соотношений между означаемым и означающим, Ф. де Соссюр писал: "Время изменяет все, и нет оснований считать, что язык представляет исключение из этого общего правила"<sup>58</sup>. Разумеется, на развитие языка влияет не только время, но и другие факторы, в частности социальные, не всегда обусловленные изменением во времени (о чем писалось много и в упрек Ф. де Соссюру). Однако и критики Ф. де Соссюра не принимали во внимание всех факторов, влияющих на развитие и изменение языка, его конститутивных единиц, их соотношения и функционирования. Между тем если взять язык во всем многообразии его существования, то имеются факторы, причем существенные, не обнаруживающие очевидной зависимости от времени. Как показывает приведенный материал, один из таких важных факторов развития языка, изменения его основных единиц, соотношения между означаемым и означающим обусловлен функционально-коммуникативным типом языка, разновидностью его существования. Язык устной поэзии, относящийся к разновидностям (формам существования) языка, дает многочисленные и разнообразные примеры трансформации слова и морфемы, коренных изменений соотношения между означающим и означаемым, полной утраты ими своего значения (при сохранении их внешнего строения, а для слова — и морфологической членности) независимо от фактора времени. Язык устной поэзии чрезвычайно своеобразен; своеобразно соотношение в нем слова, морфемы и напева, их удельный вес в разных устно-поэтических жанрах. Все это находит отражение в функционировании и развитии в языке устной поэзии слова и его значимых частей.

<sup>58</sup> Соссюр Ф. де. Труды по общему языкознанию. М., 1977, с. 109.

Наддиалектные формы устной речи в разных языках складываются в разных исторических условиях. Типы обобщенных наддиалектных образований различны с точки зрения длительности и устойчивости традиций, характера функционирования, соотношения с другими типами и разновидностями языка, роли в истории становления и развития письменно-литературных языков. Типы наддиалектных форм определяются своеобразием исторического развития языков. Не требует особых пояснений тот факт, что образование, например, городских койне связано с определенными общественно-политическими традициями и наличием экономических, торговых и иных центров. Этот тип наддиалектной формы языка не характерен для языков, не имевших давних письменных традиций.

В истории новописьменных (младописьменных) языков обнаруживаются другие типы наддиалектных форм, в частности обобщенные формы устно-поэтического языка. Именно этот тип наддиалектных образований получил широкое распространение в западнокавказских языках и сыграл огромную роль в процессе образования основ и дальнейшего развития и складывания литературных языков.

Устно-поэтический язык, или язык фольклора, имеет многовековую историю. Возникнув на ранней стадии развития истории народов, устно-поэтический язык выработал в процессе длительного существования свои языковые и композиционные формы, особые принципы отбора и организации языковых единиц, определяющихся целями и задачами реализации его функций в соответствующей сфере общественной жизни. Широкая распространенность и богатство устно-поэтического языка, исключительная устойчивость его традиций, поливалентность его функционирования (при жанровом многообразии устного творчества) обусловили образование особого типа языка, возвышающегося над территориальными признаками. Хотя пути развития и степень обобщенности устно-поэтического языка, его роль в истории языка, его традиции в письменно-литературном языке неодинаковы у разных народов, наддиалектный характер данной разновидности языка подтверждается материалом языков самых различных типов, в том числе старописьменных и новописьменных. Во всяком случае, материал западнокавказских языков показывает, что формы устно-поэтических традиций характеризуются совокупностью языковых черт, отличающихся от строевых особенностей как языка разговорно-бытового общения, так и территориальных диалектов.

Прежде чем перейти к рассмотрению основных признаков наддиалектных форм устно-поэтической речи, следует коротко остановиться на статусе самой устно-поэтической речи, ее месте в системе языка.

Устно-поэтическая речь обладает как бы двуединой природой. Певцы-рапсоды исполняют произведение устно-поэтического творчества на своих диалектах. Естественно, что в устно-поэтической речи имеются территориальные признаки, сближающие ее с диалектными формами. Однако это не означает, что понятия "устно-поэтическая речь" и "диалект" равнозначны. Образование диалектальных черт связано с территориальной общностью более или менее ограниченного числа людей, находящихся в непосредственном языковом контакте. Образование же особенностей устно-поэтической речи обусловлено факторами иного характера. Эти факторы не связаны с территориальной общностью носителей того или иного диалекта. Основным инвариантом устно-поэтической речи является именно то, что объединяет речь представителей разных территориальных диалектов и отличает ее от языка повседневно-бытового общения. Причем инвариантные призна-

ки охватывают, хотя и в неодинаковой степени, разные языковые уровни — лексику, синтаксис, морфологию, фразеологию и отчасти фонетику. Что касается отдельных жанров устно-поэтического творчества, то важнейшими дифференциальными признаками становятся также их композиционные и ритмико-мелодические формы строения (например, традиционные инициальные и финальные зачины народных сказок, особый ритмико-мелодический рисунок историко-героических, обрядовых песен и т. д.).

Таким образом, устно-поэтическая речь — особая наддиалектная форма. В то же время есть основания утверждать, что устно-поэтическая речь, являясь в конечном итоге результатом социальной дифференциации языка, обособляется от других языковых образований в функционально-стилистическом плане. В случае, если устно-поэтическое творчество функционирует на диалекте, легшем в основу литературного языка, оно, естественно, предстает уже как обобщенная (литературная) форма, лишенная территориальных признаков, поскольку особенности базового (опорного) диалекта получили статус литературной нормы. Однако это совсем не означает, что произведения устно-поэтического творчества, исполняемые или записанные на "литературном" диалекте, теряют свои специфические черты. Например, одно и то же эпическое сказание (например, сказание о похищении огня основным героем западнокавказского эпоса о нартах) в исполнении разных певцов, являющихся представителями разных территориальных диалектов, непременно включает наддиалектные черты, свойственные только языку устной поэзии, наряду с общими композиционными и ритмико-мелодическими признаками, особенностями строения стиха, входящими также в общий фонд эпических наддиалектных традиций. Так, в указанном эпическом сказании повторяющаяся формула (начальные стихи общего зачина) представлена во всех его основных вариантах и на всех адыгейских диалектах, в том числе диалекте, легшем в основу литературного языка. Эта формула (если даже оставить в стороне другие наддиалектные языковые признаки, уникальное наддиалектное строение стиха, стиховые комплексы и другие обобщенные формы) — неотъемлемая часть того же сказания на всех кабардинских и черкесских диалектах и говорах. Иными словами, неоднократно повторяющаяся и довольно длинная по своему размеру формула-зачин является не только наддиалектной, обобщенной, но имеет очень древние традиции и восходит к эпохе адыгейского и кабардино-черкесского языкового единства. Подобные примеры очень многочисленны.

Можно сказать, что устно-поэтическая речь как особая форма речи существует как в диалектах, так и в литературной форме, точнее — в диалекте, ставшем литературным языком.

Однако — и это самое главное — в любой форме функционирования устно-поэтическая речь остается наддиалектной, сохраняет свои строевые черты, возвышаясь по своим инвариантным качествам над территориальными признаками. Она не совпадает с языком художественной литературы или научного изложения, хотя традиции фольклора, в частности устной эпической поэзии, не только служат основой для зарождения многих письменно-литературных языков, но и продолжают оказывать очень сильное воздействие на их развитие и в последующие периоды, как это имеет место, например, в западнокавказских литературных языках.

Переходя к характеристике наддиалектных форм устно-поэтической речи, следует подчеркнуть, что степень ее обобщенности и наддиалектности зависит от разных факторов, в том числе экстралингвистических. Жанровый состав устно-поэтического творчества, устойчивость и распространенность отдельных жанров, длительность письменной традиции, не говоря уже о характере исполнения произведений устно-поэтического творчества народ-

ными певцами, их месте и социальном положении в обществе, определяют своеобразие данной разновидности языка.

Жанры фольклора, в частности поэтические, очень разнообразны у западнокавказских народов — абхазцев, абазинцев, адыгейцев, кабардинцев, черкесов, убыхов. Прежде всего следует указать на единство многих традиций устно-поэтического творчества западнокавказских народов при наличии очень существенных расхождений между западнокавказскими языками (хотя в их генетической общности в настоящее время специалисты не сомневаются). Об этом приходится говорить в связи с тем, что единство устно-поэтического творчества народов далеко не всегда предполагает генетическое единство их языков.

Наддиалектная лексика устной поэзии многообразна. Сюда входят названия богов, святилищ, местностей, многих предметов нартского быта, боевого снаряжения. Ономастика в устно-поэтической речи является также наддиалектной. Сюда входят не только названия местностей, народов и племен, но также широко распространенные личные имена героев эпической поэзии, историко-героических песен, народных сказок и т. д. Среди них выделяются популярные имена героического эпоса о нартах: абх. *Сасрыкъуа*, абаз. *Сосрыкъуа*, убых. *Саусырыкъуа*, адыг. *Саусырыкъуэ*, каб. *Сосрыкъэ* 'Сосруко', абх., абаз. *Сатанеи-Гуашъа*, убых. *Сатаныйа*, адыг. *Сатанай*, каб. черк. *Сэтэней* 'Сатаней', абх., убых. *Гуында* 'Гунда', адыг. *Шэбатынкъуэ* 'Шабатнуко', каб. *Бадынокъуэ* 'Бадиного', убых. *Барданакъуа* 'Бараданако', абаз. *Баданокъуа* 'Баданого'.

Заслуживает внимания сама древняя и обобщенная система личных имен в эпической поэзии западнокавказских народов.

Дело в том, что в нартском эпосе герои имеют только обобщенное имя, т. е. для эпической поэзии не характерно разграничение личных имен и фамилий. Герои нартского эпоса (в особенности его ранних форм) не знают фамилий, что, естественно, отражает древний период, предшествующий появлению их. Возникновение фамилий в западнокавказских языках нельзя отнести к периоду их самостоятельного существования. Так, известно, что адыгейские и кабардино-черкесские фамилии восходят к эпохе их языкового единства, что доказывается данными внутренней и внешней реконструкции. Отсюда видно, что система личных имен в западнокавказской эпической поэзии сохраняет элементы древних родственных отношений. Обобщенная и в то же время наддиалектная система древней ономастики эпической поэзии, несомненно, представляет значительный интерес для истории и этнографии западнокавказских народов. Рассматриваемое явление обнаруживает широкие типологические параллели в ономастике эпической поэзии других кавказских (и не только кавказских) народов. Заметим, что обобщенный характер системы имен героев древней эпической поэзии в той или иной мере продолжает свои традиции в более поздних жанрах устно-поэтического творчества (историко-героических, обрядовых песнях, народных сказках и т. д.).

Образные слова и словосочетания, речевые формулы связаны не только с определенными жанрами и произведениями устно-поэтического творчества, но также с отдельными героями народного эпоса, исторических песен и сказаний. Так, сочетания типа каб.-черк. *чынтыр зынкъуэкъуэгу* 'у кого противники — чинты', *гуашъэм ямыфэгъу* 'несравнимая с другими гуашами (женщинами)', *зымы/уыху дышъафэ* 'у него щит золотцветный' и др. являются постоянными, т. е. они закреплены за конкретными героями эпоса. Эти сочетания настолько традиционны и устойчивы, что, если даже певец не упоминает имени героя, все же легко догадаться, о ком ведется повествование. То же можно сказать о речевых клише, закрепленных за

богатырским конем героя эпоса. Постоянные эпитеты, эпические зачины, формулы-характеристики имеют варианты, связанные с региональными особенностями. Но эти особенности в основном относятся к фонетике языка певцов и принадлежат к разным диалектам. Что касается основных строевых черт — постоянных эпитетов, эпических зачинов, формул-характеристик, их ритмико-синтаксических и композиционных черт, то они остаются наддиалектными, не ограниченными узкими ареальными границами, характерными для диалектных языковых явлений.

В лексике эпической поэзии и других жанров фольклора значительное место занимают так называемые "темные места". Последние являются спецификой устно-поэтического творчества не только западнокавказских народов. Следует подчеркнуть, что "темные места" в устной поэзии весьма многочисленны. Но дело заключается в том, что они также возвышаются над территориальными диалектами. Певцы из различных диалектных регионов включают одинаковые или почти одинаковые "темные места" в текст повествования, хотя значение этих "темных мест" стало для них малопонятным или совершенно непонятным. Как отмечалось выше, известный зачин историко-героической песни об Андемиркане в ее самых различных кабардино-черкесских вариантах начинается следующими словами: *Жырамы/энк/эрэ Андемыркъаным йышхыдэшъ* (А. Ю., I, с. 237). Хотя первое слово *жырамы/энк/эрэ* образовано от глагольной основы *жы/эн* 'говорить, сказать', оно составляет одно из "темных мест" (хотя и не самых "темных") в этой историко-героической песне. Форма этого глагола, включающая аффиксы *-мы*, *-к/э*, *-рэ*, совершенно необычна с точки зрения современного состояния языка. Поэтому значение разбираемой глагольной формы для певца остается непонятным: либо он объясняет ее произвольно, либо приблизительно, исходя из общего контекста. Специалисту (лингвисту) тоже нелегко объяснить смысл глагольной формы *жырамы/энк/эрэ*, поскольку по своей семантической и морфологической структуре она не находит аналогии в языке. Проф. Дж. Н. Коков предполагает, что приведенный стих *Жырамы/энк/эрэ Андемыркъаным йышхыдэшъ* может быть переведен следующим образом: 'Трудно повеждать о героических деяниях Андемыркана'. Подобное явление охватывает не только отдельные словоформы, но и словосочетания, предложения, целые синтаксические строфы. Несмотря на полное или частичное затемнение их значения, "темные места" остаются не закрепленными за речью представителей отдельных территориальных диалектов, т. е. они являются наддиалектными.

Многообразны грамматические наддиалектные формы устно-поэтической речи. В области грамматики наддиалектность устно-поэтической речи проявляется в наличии особых морфологических элементов и синтаксических конструкций, обособляющихся в функционально-стилистическом плане от территориальных диалектов.

Особый интерес представляет функционирование слова и его значимых частей в устной поэзии. Здесь обнаруживаются особые закономерности, обусловленные своеобразием жанров фольклорного творчества. Слово сплошь и рядом в устной поэзии трансформируется в одноплановую единицу, вернее — в семантически пустой звуковой комплекс, хотя оно полностью может сохранить свое фонетическое и морфологическое строение. Иными словами, изменение слова, утрата им своего значения, его переход в чисто фонетический элемент, служащий средством инструментовки стиха, его рифмового строения, зависят не от факторов времени, как это наблюдается в отношении других форм существования языка, а от самого жанра фольклорного произведения. Имена существительные,

местоимения и другие слова, не утрачивая своего фонемного и морфемного состава, легко становятся рефреном, семантически опустошенными единицами, синтаксически изолированными компонентами в тексте. Аналогичное функционирование слова, его преобразование в единицу фонетическую относятся к наиболее важным наддиалектным чертам языка устной поэзии.

То же нужно сказать о значимых частях слова, т.е. о морфемах. Последнее, как и слово, проявляют существенные особенности в своем функционировании в языке устной поэзии. Как и лексическая единица (слово), морфологическая единица (морфема) без каких-либо фонетических изменений, обусловленных фактором времени, трансформируется в фонетическую единицу, выполняющую не морфологическую функцию, а функцию одного из средств звуковой инструментовки стиха. Кроме того, в языке устной поэзии наличие морфемы становится возможным в тех случаях, когда ее присутствие исключено не только в литературном языке, но даже в диалектной речи. Таковы, например, употребления морфемы мн. числа -хэ в адыгских языках в именах собственных нартического эпоса. Ср. в адыгейском языке: *Аргуанэхэр кэзэшых* (НПИНА, II, с. 24) 'Аргуана на коня садится', *Саусыркэуэхэр кэкэлуэжьышэи...* (Там же, с. 33) 'Саусырыко приехал домой и...'. Имена собственные *Аргуанэ* 'Аргуана', *Саусырыкэу* 'Саусырыко' включают морфему мн. числа -хэ, хотя они по своему лексическому значению не нуждаются в числовом противопоставлении. Однако подобные наддиалектные явления, совершенно чуждые для других форм существования языка, вполне закономерны для языка устной поэзии.

Говоря о наддиалектности черт, свойственных языку фольклора, следует обратить внимание на одно существенное явление. Речь идет не о единицах разных уровней языковой структуры, носящих наддиалектный характер, а о специфике языковых процессов языка произведений устного поэтического творчества. Фонетические, лексические, грамматические изменения в языке устной поэзии также по-своему неповторимы, подчиняются общим закономерностям, обусловленным жанровым своеобразием фольклорного произведения, его функциональным назначением, формой его исполнения певцом. Наиболее существенным фактором здесь оказывается творческая деятельность певца, исполнителя фольклорного произведения, его опыт, мастерство. Ни один певец не может держать в памяти все фонетические, лексические и грамматические особенности языка крупного произведения. Даже при повторном исполнении одного и того же произведения одним певцом отмечается определенное варьирование, касающееся лексики или синтаксиса произведения. Но главное в том, что разные певцы объединяются в одном: ставшую по своему значению непонятной или недостаточно ясной языковую единицу (слово, словосочетание, предложение) певец заменяет сходнозвучающей единицей, сохраняя ритмико-мелодический строй стиха. Здесь мы имеем дело со своеобразной паронимической аттракцией, связанной с творческой фантазией народного певца, заполняющего образовавшуюся "пустую клетку" новой единицей. Паронимическая аттракция приводит к варьированию текста, возрастанию "темных мест" в языке устной поэзии, трансформации лексических и синтаксических единиц. Так, паронимической аттракцией объясняется замена имени собственного *Тенэ* 'Дон' простым наречием *дэнэ* в отдельных кабардинских вариантах одного из сказаний о Бадикоко: *Дэнэкли шэьгыгуэзэшэ* (Н., III, с. 189) 'Всюду он знаток' вместо традиционного *Тенэклэ кыргэгуэзэри* 'К Тену (Дону) он направляется'. То же нужно сказать о возникновении эпического топонима *Кхаблэ Банэ*, *Кхаблэ банэ* на базе апеллатива в сказаниях о Сосруко. Примеры, иллюстрирую-



щие паронимическую аттракцию в языке устной поэзии, очень многочисленны. Возникновение очень многих лексических и синтаксических явлений (нередко ведущих к увеличению числа "темных мест") на основе паронимической аттракции само по себе также наддиалектно в языке народных певцов.

Набор единиц грамматического уровня, их структурная организация в устно-поэтической речи характеризуются также жанровым своеобразием. В устно-поэтической речи представлены сочетания грамматических форм, присущих только эпической поэзии или обрядовым песням. Вообще наддиалектные явления устно-поэтической речи особенно ярко обнаруживаются на синтаксическом уровне. Синтаксис устно-поэтической речи характеризуется существенными структурными чертами, отличающими ее от местных диалектов. Эти наддиалектные особенности обусловлены характером отдельных жанров, своеобразием их формы и принципов построения. Так, для эпических сказаний существуют традиционные зачины, ставшие устойчивыми, стандартными и не связанными с территориальными признаками.

То же можно сказать и о народных сказках, включающих инициальные и финальные синтаксические клише и формулы, не говоря уже о специфике лексики (шире, языка) сказок.

Оформление историко-героических и обрядовых песен, народных пожеланий требует особого синтаксического строения предложения. Для эпической поэзии, свадебных, некоторых обрядовых песен наиболее характерны очень емкие синтаксические конструкции с однородными членами предложения, построенные по принципу традиционного синтаксико-морфологического параллелизма. При этом восхищает простота, лаконичность, образность стиха. Без преувеличения можно сказать, что эти качества являются также наддиалектными в языке эпической поэзии. Ср., например, типичное построение предложения с однородными сказуемыми в аористной форме в кабардино-черкесской эпической поэзии:

Арыкъыкіэм сынйхъшъ  
Арыкъыкіэм сынйхушъ  
Шу закъуэ сөкілпшъ. (Н., 74, с. 360)

Я въехал в низовья Арыка,  
Я поднялся в низовья Арыка,  
Я приметил одинокого всадника.

Древним циклам героического эпоса свойственны предложения с так называемым сквозным лексическим повтором. Синтаксическое строение стиха, его ритмико-мелодическое оформление свидетельствуют о том, что песни, основанные на сквозном лексическом повторе, архаическом и древнем стихосложении, были предназначены для музыкального исполнения. В качестве примера можно привести строевые особенности абхазской эпической песни, посвященной основной героине нартского эпоса — Сатаней. Эпическая песня состоит из 47 стихотворных строк, причем имя героини (Сатаней-Гуашья) становится рефреном для каждой строки, что характерно для эпической песни<sup>59</sup>.

Сквозной морфолого-синтаксический параллелизм отмечается в ряде эпических произведений. Нередко довольно значительная по объему эпическая песня строится на последовательном повторе члена предложения с одним и тем же элифическим аффиксом. По этому принципу построено, например, одно из абазинских сказаний о главном герое эпоса. При-

<sup>59</sup> Салакая Ш.Х. Абхазский нартский эпос. Тбилиси, 1976, с. 140.

мечательно, что в этом сказании (оно состоит из 250 строк-стихов) каждая синтаксическая конструкция, выступающая в качестве единого стиха, за редкими исключениями, завершается формой -т!:

Сосрыкъва нкъвара джыквыулт!  
Дхъаранаган ласы дыгъламит!  
Йтагважа лгвы йыршлыгът!  
Йанамудзах лаша дгъайыпхат!  
Лари лашы Сосрыкъва йызпшит!  
Сосрыкъва дгъазахым дкылшатт!<sup>60</sup>.

Отправился Сосруко погулять  
Далеко отправился, скоро вернулся.  
Заставил сердце супруги своей тосковать.  
Наконец, позвала она своего брата.  
Она и брат ее ожидают Сосруко  
Сосруко нет, он провалился!<sup>61</sup>.

Многие синтаксические явления устно-поэтической речи, будучи обособленными от конкретного диалектного ареала, не укладываются в обычные рамки синтаксических конструкций. Можно указать на те синтаксические единицы эпической поэзии и других жанров фольклора, которые являются сверхфразовыми не только по своему объему, но и по принципам построения. Речь идет о сложном синтаксическом целом, носящем наддиалектный характер.

Наряду с предложением и словосочетанием существует сложное синтаксическое целое, объединяющее ряд грамматически законченных предложений связной речи. В последнее время отмечается возрастающий интерес лингвистов именно к изучению сложного синтаксического целого, его строевых особенностей и своеобразия функционирования в различных языках. Появился ряд работ, посвященных сложному синтаксическому целому и его структурным особенностям<sup>62</sup>.

Однако устно-поэтическая речь, которая дает в этом отношении богатый и наиболее интересный материал, остается малоисследованной. Можно указать лишь на очень интересные наблюдения А.В. Десницкой над структурой стиховых комплексов языка албанской эпической поэзии<sup>63</sup>. Между тем вопрос о сложном синтаксическом целом, шире — проблема языковых единиц, более значительных по своему строению и объему, чем предложение, должна быть решена с привлечением материала языка устной поэзии, проявляющей в этом отношении удивительное своеобразие.

Сложное синтаксическое целое свойственно разным типам речи, разным функциональным стилям. Однако обращает на себя внимание неповторимое своеобразие построения сложного синтаксического целого в устно-поэтической речи. Отметим, что само сложное синтаксическое целое в устно-поэтической речи характеризуется не только чисто синтаксическими

<sup>60</sup> Нартыргла (Нарты). Черкесск, 1959, с. 90—91.

<sup>61</sup> Там же, с. 228.

<sup>62</sup> Сильман Т.И. Проблемы синтаксической стилистики: (На материале немецкой прозы). Л., 1967; Она же: Наблюдения над синтаксическим стилем сказок Андерсена. — В кн.: Скандинавский сборник. Таллин, 1969, № 24; Лосева Л.М. К изучению межфразовой связи: (Абзац и сложное синтаксическое целое). — РЯШ, 1967, № 1; Она же. Порядок слов как средство организации текстов монологической речи. Одесса, 1969; Солганик Г.Я. Сложное синтаксическое целое (прозаическая строфа) и его виды в современном русском языке. — РЯШ, 1969, № 2; Он же. Синтаксическая стилистика. М., 1973; Гальперин И.П. Лингвистика текстов. М., 1981.

<sup>63</sup> Десницкая А.В. Наддиалектные формы устной речи и их роль в истории языка. Л., 1970.

особенностями. В устно-поэтической речи (в эпических, обрядовых, историко-героических, нередко свадебных, застольных песнях западнокавказских народов) синтаксическое целое — это особая модель, сочетание некоторых (иногда многочисленных) самостоятельных предложений, обладающих общим ритмическим рисунком. В устно-поэтической речи синтаксическое целое часто совпадает с поэтической строфой. Построение сложного синтаксического целого, его композиционная структура и функционально-стилистические особенности определяют его особый наддиалектный характер в сравнении с языком повседневно-бытового общения, территориальными диалектами и другими языковыми образованиями.

Сочетание предложений, объединенных не только единой рифмовкой, но представляющих единое синтаксическое целое, очень тонко отражает стилистические черты синтаксиса устно-поэтической речи.

Синтаксическое строение поэтической строфы (единого синтаксического целого) устного народного творчества, в том числе эпической поэзии, разнотипно. Строение наддиалектной поэтической строфы отличается от строения прозаической строфы не только характером синтаксической связи между предложениями, но и чисто количественными характеристиками. Синтаксическое целое в устной поэтической речи может быть не только минимальным (из двух предложений), но и максимальным. Число предложений, входящих в единое синтаксическое целое, нередко бывает довольно значительным, чего нельзя сказать о прозаической строфе. Например, в народном хохе, восходящем к языческим гимнам, между первым предложением (А) и конечным (С) занимает место синтаксическая цепь предложений (В). Промежуточный компонент (Б) состоит из однотипных, синтаксически не завершенных конструкций. Причем этот компонент практически по своему составу и объему может быть безграничным. Поэтому для языка устной поэзии, в особенности указанного жанра, характерны сложные синтаксические целые, промежуточный компонент (В) которых достигает громадных размеров, не укладывающихся в привычные представления о сложном синтаксическом целом. Важно подчеркнуть, что компонент (В) по своему строению, несмотря на его объем, синтаксически един, грамматически связан с двумя другими предложениями — первым (А) и третьим, завершающим (С)<sup>64</sup>. Подобные синтаксические явления, возможные только в языке устной поэзии, имеют глубокие традиции и восходят к древним обрядовым произведениям. По своему характеру эти явления не ограничиваются границами региональных диалектов, а являются наддиалектными.

Связь между частями сложного синтаксического целого отличается от синтаксической связи между членами предложения (простого и сложного). Специфика языковых связей между частями сложного предложения, бесспорно, обусловлена своеобразием построения логической связи между суждениями в устно-поэтической речи. Связь суждений в устно-поэтической речи, как правило, осуществляется посредством повторения. Отношения между повторяющимися суждениями принимают форму так называемой цепной связи. Цепная синтаксическая связь между предложениями очень разнообразна. Показательны анафорические и эпифорические предложения в адыгской устно-поэтической речи. Они имеют широкое распространение, не связаны с границами тех или иных территориальных диалектов.

Примером глубокой исторической древности построения народного стиха, его обособления от узких диалектных признаков может служить язык древнейших стихов и песен в честь языческих божеств и покрови-

<sup>64</sup> Подробнее см. раздел этой книги "Жанровая специфика языка фольклора".

телей, а также язык так называемых трудовых песен. В обрядовых и культовых песнях и здравицах, посвященных древним эпическим божествам, анафорические предложения, являясь наддиалектными, служат важнейшим компонентом стиховой формы. Сложное синтаксическое целое в языке фольклора образуется разными способами. В композиции эпического повествования обнаруживаются различные наддиалектные языковые формы, выполняющие не только синтаксические функции, но и стилистические. Структура стиховых комплексов различается в зависимости от языковых средств, используемых для создания сложного синтаксического целого. Стиховые комплексы, включающие лексические и синтаксические повторы, весьма разнообразны. Они различаются по своему объему, лексическому составу и порядку расположения слов. К числу излюбленных приемов образования наддиалектных стиховых комплексов относится анафора, т.е. повтор начального слова каждого стиха. Наряду с очень длинными повторами, для создания композиционного единства применяются повторы в начале двух и нескольких строк. Ср. каб.-черк.:

Пшы Марыкхъуэ Барс гуыбгъуэ шъышъызгъышъ,  
Пшы Марыкхъуэ Барс гуыбгъуэ сышъышъыхъэшъ,  
Пшы Марыкхъуэ йымаисэр ктышъышъэхъшъ,  
Пшы Марыкхъуэ хы къумышъхъэ шъызохуыжъэ,  
Пшы Марыкхъуэ хы къумыкхъам нызогъэс. (Н. 74, с. 120)

Пши Маруко я догнал на Барсовом поле,  
Пши Маруко я настиг на Барсовом поле,  
Пши Маруко я лишил его майсы<sup>65</sup>,  
Пши Маруко я гонял в конце приморской пустыни,  
Пши Маруко я загнал в конец приморской пустыни.

Стиховые комплексы с анафорическими сказуемыми менее характерны для устно-поэтической речи. Это объясняется тем, что устно-поэтическая речь, сохраняющая наддиалектные традиционные нормы синтаксического строя, не так часто допускает нарушение общепринятой грамматической последовательности членов предложения. В соответствии с традиционными принципами построения предложения сказуемое обычно замыкает предложение. Однако этот порядок часто нарушается в диалектах, разговорно-бытовой речи, чего нельзя сказать о языке эпической поэзии.

Следует также отметить, что специфика некоторых жанров устно-поэтического творчества накладывает жесткие ограничения на строение предложения. Характером этих жанров, их функциональным назначением обусловлены особенности предложения.

Так, в кабардино-черкесском устно-поэтическом творчестве бытуют произведения, называемые "Псалъэ пэжишъэ" букв. 'Сто правдивых слов'. Причем встречаются разные варианты одного и того же произведения и разные произведения под указанным названием. Суть произведения заключается в том, чтобы дать определение ста слов, словосочетаний или предложений, охватывающих по своему значению самые различные области жизни. Каждое предложение построено в форме определения, что заранее предопределяет характер синтаксической конструкции. Предложение часто строится по модели "подлежащее + именное предикативное сказуемое".

Многие предложения из произведений этого жанра носят пословичный характер: они различны по форме, образны и назидательны по смыслу. Однако в отличие от пословиц и поговорок предложения, входящие в этот цикл, составляют цельное и законченное произведение. Особенностью пос-

<sup>65</sup> *маисэ* 'маиса' — богатырский меч, предмет из боевого снаряжения многих героев эпической поэзии.

ледного является то, что оно может быть предназначено для исполнения с напевом, что отражает его архаичность и традиционность. Песенной музыкальной формой объясняются также специфические и наддиалектные элементы типа каб-черк. *гуцъэ, уей, мыгъуэ*, характерные для вокальных эпических произведений.

По своему строению очень показательны наддиалектные синтаксические конструкции, построенные на эпифоре. Вообще эпифора как стилистическая фигура получила распространение в произведениях разных жанров устно-поэтического творчества. Однако выделяется эпическая поэзия, характеризующаяся разнообразными средствами строения синтаксических конструкций на основе эпифорических предложений. В стиховых комплексах эпифорическими могут быть лексические, синтаксические и морфологические единицы. И здесь отдельные жанры имеют свои особенности. Например, язык старых народных пожеланий обладает особой формой языкового оформления.

Стиховые комплексы, построенные на эпифорическом повторе, по своему объему различны. Объем их колеблется от двух до тридцати и более строк. Значительны по своему объему стиховые комплексы, связанные со свадебными обрядами. Нередко пожелания в адрес невесты выражаются стиховыми комплексами, достигающими огромных размеров. Как отмечалось выше, один из кабардинских вариантов пожеланий включает 30 строк, из которых 29 строк построены на повторе обстоятельственной формы, а последняя, тридцатая строка завершается формой настоящего времени: *Тхуэнысэну сохъуэхъуэ* 'Да пусть она будет нашей невесткой' (Ад. Iy., I, с. 189). Между первой строкой и последней заключено 28 строк, построенных по принципу первой строки, т.е. на морфологической эпифоре — повторе формы на -у. Если учесть, что форма на суф. -у, которой завершается каждая из 29 строк разбираемого произведения, является инфинитной, т.е. требующей другой формы для завершения предложения, то становится ясным, что своеобразие разбираемых стиховых комплексов состоит не только в их значительных размерах, но и в принципах их построения. Однако главное заключается в том, что и размер предложения, и принципы его построения оказываются наддиалектными.

Выше отмечалась устойчивость и обобщенность эпических формул-зачинов, составляющих один из важнейших наддиалектных компонентов устно-поэтической речи. Еще более устойчивы некоторые синтаксические конструкции эпических произведений. Например, эпические формы обращения, стилистически маркированные не только по лексико-морфологическому строению, но и по принципам построения синтаксической конструкции, имеют широкое распространение в эпической (и не только в эпической) поэзии. Эпическое обращение представляет собой синтаксическую единицу, организованную в соответствии с наддиалектными особенностями устно-поэтической речи. По размеру формы эпического обращения различны. Во всех западнокавказских языках эпическое обращение очень часто сопровождается припевом, являющимся особенностью народно-хорового или сольного исполнения. Припев включает словосочетания, самостоятельные слова (часто личные имена), восклицания, звуко-символические единицы и другие элементы, утратившие свое содержание в процессе исторического развития. Ср. в убыхском языке:

Sq°a za:qa syarčč'xaw,  
dōwšaq'ad' Satanay aha:ha ha:  
hay hay sarasanz Satanay aha:ha ha°°.

<sup>66</sup> Vogt H. Dictionnaire de la Langue Oubykh. Oslo, 1963, p. 60.

Мой единственный сын, мой Ярычхау,  
Несчастная Сатанай,  
Моя мать Сатанай.

Как справедливо отметил В.М. Жирмунский, припев по-разному представлен в поэзии разных народов, что связано со степенью развития приемов песенного стиля<sup>67</sup>. "Различное построение припева, различные формы объединения его с другими стихами в строфическое целое создают ряд различных возможностей видоизменения такой строфы, которые весьма существенны для изучающего народную поэзию"<sup>68</sup>. Припев в качестве наддиалектного элемента в устной поэзии западнокавказских народов по своей форме исключительно многообразен и играет существенную роль в языковом и композиционном строении устно-поэтической речи.

Очень часто эпическое обращение составляет сочетание нескольких стихов, представляющих единый ритмико-синтаксический комплекс. Эпические обращения включают традиционные лексические и грамматические элементы, поэтические повторы, эпитеты, сравнения, образные выражения, свойственные торжественному и обобщенному стилю эпического повествования. Эпическое обращение — это не краткое обращение к другому лицу, а характеристика героя (иногда очень пространная). Ср., например, эпическое обращение в сказании о Тотреше на кабардино-черкесском языке:

Уз, ти Тiотiэрэш,  
Тiотiэрэш ябгэ,  
Шыбгым шыджэдэ,  
Домбейкэ зиафэ,  
Зиафэр шабзэ пхымыкi,  
Зибжыкыр мыкзуит,  
Зитажыр шххэз мэлу,  
Зимэлуыр хуэш мэскэлишэз<sup>69</sup>.

О наш Тотреш,  
Тотреш яростный,  
На спине лошади ты могучий,  
Чья кольчуга из домбейка,  
Чья кольчуга стрелой непробиваема,  
Чье копье из дерева мукута,  
Чей шлем — верх щита,  
Чей щит — ста золотников. ..

Здесь использованы основные принципы построения эпических формул-обращений: наддиалектные слова (*ябгэ* 'кольчуга', *мэлу* 'щит', *мыкзуит* 'особая порода дерева', *домбейкэ* 'иридий', *мэскэал* 'золотник' и др.), традиционные лексико-грамматические повторы, метафорические выражения и т.д. Вообще указанная эпическая песня выдерживает очень высокий стиль устно-поэтической речи. Высокий стиль традиционных эпических обращений, являющихся носителями приподнятой торжественной экспрессии, сам по себе является также наддиалектным, не ограниченным рамками территориальных диалектов. Ср. в абхазском языке:

Zk<sup>o</sup> adðramax zmatrazðz,  
Zg<sup>o</sup> ðbððmac<sup>o</sup> zðxtac'alagaz,  
Znarg<sup>o</sup> ðc zðx<sup>o</sup> s zagaz,  
Mš<sup>o</sup> ap k<sup>o</sup> řayças irðmpðcaz'ðz,  
Pšk'ac<sup>o</sup> -ipa Manca axač'a.

<sup>67</sup> Жирмунский В.М. Теория стиха, с. 496.

<sup>68</sup> Там же, с. 496.

<sup>69</sup> Адыгэ йуэрыуатэхэр. Налшык, 1963, т. 1, с. 279.

Лук седла которого служил окопом,  
Средний палец которого служил для загона  
пули (в ствол ружья),  
Ладонь которого служила меркой (для пороха),  
Который пропал (букв. 'исчез с рук'), как  
пасхальное яичко,  
Пшкыч-ипа Манча герой<sup>70</sup>.

Заметим, что подобные конструкции проникают также в прозаические произведения устного творчества. Ср. в абазинском языке: *Ужвы, Сосрыкъва махпазгата адуней цамхыла йызгау!*<sup>71</sup> 'Эй, ты, Сосруко, неистово ногами мир попирающий!'; *А-мгва-пынцла-хъвахъва, аджма хча иглайрийыз, ахлахъв йгалацыз, ауу йхъа уара ухъацарала йгъхъуымчъад, уан лхлайльа-рала аклан! уызлаййглайыз.*<sup>72</sup> 'Кривоносый чувяк, рожденный козопасом, от камня произошедший, ты голову его снес не мужеством своим, а хитростью своей матери...'. Важно подчеркнуть, что эпические зачины не только носят наддиалектный характер, но также отличаются структурными признаками, общими для всех западнокавказских языков. Это обстоятельство свидетельствует о том, что принципы их построения восходят к глубокой древности.

Вместе с тем наддиалектные явления разбираемого типа в отдельных случаях относятся к области инноваций. Не все общее может быть отнесено к общему исконному фонду. Так, в абазинском языке целый ряд формульных элементов, эпических зачинов и обращений появился под влиянием кабардино-черкесской эпической поэзии. Отчасти это объясняется тем, что нередко певцы были двуязычными. Особенно это касается абазинских певцов, многие из которых свободно владели (и до сих пор владеют) кабардино-черкесским языком. В условиях двуязычия народные певцы исполняли одно и то же произведение на разных языках (или произведение другого народа воспроизводилось на своем языке). Сравнительный анализ текста эпической поэзии и произведений других жанров позволяет установить их относительную хронологию, общие элементы, восходящие к группе родственных языков, а также выявить инновации, возникшие в результате языкового контактирования.

Итак, своими строевыми чертами язык эпической поэзии и произведений других жанров фольклора резко отличается от территориальных диалектов, разговорно-бытовой речи и других форм существования языка.

Наддиалектные формы в устно-поэтической речи многообразны. Причем здесь очень ярко обнаруживается и жанровое своеобразие, т.е. характер наддиалектности, ее распространение, ее отношение к кодифицированным формам литературного языка зависят от жанра, давности его бытования, его социальной значимости. Исследование наддиалектных форм, в частности языка разных жанров устно-поэтической речи, несомненно, имеет большое значение для теории литературных языков, решения вопросов формирования и развития конкретных литературных языков, изучения их истории и типологии.

В заключение следует отметить, что широкая распространенность, богатство и своеобразие устно-поэтической речи не только поставили ее над диалектными расхождениями, выдвинув ее на ступень своеобразного народного койне, но — и это очень важно — устно-поэтическая речь оказала значительное влияние на становление западнокавказских литературных языков, истоки которых неотрывно связаны с устно-поэтической речью,

<sup>70</sup> Бзажба Х.С. Бзыбский диалект абхазского языка. Тбилиси, 1964, с. 387.

<sup>71</sup> Нартыргла (Нарты), с. 63.

<sup>72</sup> Там же, с. 90.

с ее многовековыми традициями. Обобщенный, наддиалектный характер устно-поэтической речи обеспечил преемственность и устойчивость традиций в письменно-литературных языках. В этом отношении западнокавказские языки не составляют исключения, поскольку язык устной поэзии представляет ту степень избирательности и наддиалектности, которая позволяет отнести его к истокам истории многих литературных языков<sup>73</sup>.

Следует подчеркнуть, что влияние устно-поэтической речи на развитие западнокавказских литературных языков является до настоящего времени всесторонним и охватывает все уровни языковой структуры (включая даже фонетику). Отсюда вытекает, что исследование западнокавказских литературных языков, путей их складывания и развития, особенностей их истории и типологии невозможно без глубокой разработки их основ — языка устного поэтического творчества.

Авторы отдают себе отчет в том, что в этом разделе невозможно показать все наддиалектные особенности языка произведений разнообразных жанров устно-поэтического творчества адыгских (черкесских) народов. Однако вышеизложенное позволяет говорить о наличии в языке фольклора большого числа инвариантных наддиалектных признаков, охватывающих единицы разных уровней языковой структуры. Степень их обобщенности и распространенности определяется не только формами существования фольклорных произведений (певческой, стихотворной, прозаической), взаимовлиянием и взаимопроникновением элементов разных жанров, но и — что самое главное — многовековой традицией языка фольклорной классики, его глубоким воздействием на формирование и функционирование народной культуры, народной психологии и народного творчества<sup>74</sup>.

В целом же к фольклорному наследию, его поэтике и языку применимо положение: "Традиция, если под нею понимать общественно значимые элементы, извлеченные из наследия (не все из наследия превращается, может превращаться или достойно превращения в традицию), всегда является компонентом настоящего, которое находится в функциональной связи со своим прошлым"<sup>75</sup>.

<sup>73</sup> Гухман М.М., Семанюк Н.Н. О некоторых принципах изучения литературных языков и их истории. — Изв. АН СССР. СЛЯ, 1977, № 5, с. 441.

<sup>74</sup> Толстой Н.И. Некоторые проблемы и перспективы славянской и общей этнолингвистики. — Изв. АН СССР. СЛЯ, 1982, № 5, с. 399.

<sup>75</sup> Степанов Г.В. К проблеме единства выражения и убеждения: (автор и адресат). — Контекст. 1983. Литературно-теоретические исследования. М., 1984, с. 28.



## ЯЗЫК НАРТСКОГО ЭПОСА

### ГЕНЕЗИС И ЭПИЧЕСКАЯ СТРУКТУРА

#### К проблеме генезиса

Нартский эпос — монументальный памятник народной поэзии генетически родственных и неродственных народов Кавказа. Сказания о нартах широко известны среди адыгов (черкесов), абхазцев, осетин, убыхов, а также балкарцев, карачаевцев, чеченцев, ингушей. Нарты упоминаются в устной поэзии некоторых народов Дагестана, а также сванов, хевсуров, рачинцев. Многонациональность — одна из примечательных черт нартского эпоса в его современном состоянии.

Нартский эпос, насыщенный мифологическими мотивами (включая деяния и подвиги архаичных культурных героев — добывание огня, растений, других элементов культуры), по праву считается высокохудожественным образцом древнего героического эпоса. Существование многовековой традиции героических нартских сказаний, характеризующихся веками сложившимися и отработанными формами языкового выражения эпического содержания, оказало значительное влияние на развитие других жанров устно-поэтического творчества, в особенности историко-героического эпоса, хронологически относящегося к более позднему периоду.

В условиях отсутствия письменной традиции нартские сказания сохранились в памяти народной на протяжении многих столетий в силу своего неувядаемого художественного обаяния. Однако этот выдающийся памятник устной народной поэзии сравнительно недавно стал достоянием истории мировой культуры. При этом далеко не все национальные версии нартского эпоса одновременно оказываются предметом научного изучения.

Научное изучение нартских сказаний адыгских народов (как и интенсивное записывание и собирание текстов), по сути дела, начинается с 50-х годов нашего столетия. А.А. Петросян по этому поводу справедливо пишет: «Разумеется, исследовательская работа по изучению этого памятника сначала опиралась главным образом на осетинский материал. И, может быть, этим объясняется, что вплоть до 50-х годов генезис нартского эпоса связывался по преимуществу с историей осетин. Считалось, что он "проник" на Кавказ вместе с приходом туда аланских предков осетин. Появление доказательств о широком бытовании нартского эпоса также и у других народов Кавказа (многочисленные записи на адыгских и абхазском языках, на языке карачаевцев и балкарцев, чеченцев и ингушей) воспринималось как факт культурного заимствования и не более»<sup>1</sup>.

Истоки нартского эпоса следует искать в материальной и типологической общности некоторых кавказских народов, характеризующихся в

<sup>1</sup> Петросян А.А. Решенные и нерешенные вопросы нартovedения. — В кн.: Сказания о нартах — эпос народов Кавказа. М., 1969, с. 6.

основном одинаковыми историческими судьбами в условиях тесного контактирования между ними на протяжении длительного периода. Признание этого тезиса о нартских сказаниях, естественно, не означает, что с повестки дня снимается вопрос о генезисе нартского эпоса. Но споры о национальной принадлежности эпоса ведутся уже несколько десятилетий, а результаты остаются малообнадешивающими. Все дело в том, что спорящие стороны по этому вопросу непременно приходят к взаимоисключающим выводам, согласно которым роль первосоздателя эпоса приписывается тому или другому народу, а остальные народы объявляются заимствователями.

Оказалось преждевременным утверждение тех специалистов, которые полагали, что указанный подход к решению проблемы генезиса нартского эпоса является пройденным этапом в нартведении. Так, А.А. Петросян пишет: "... В решении проблем как происхождения, так и национальной принадлежности нартского эпоса еще в середине 50-х годов советские ученые, рассматривая эпос с позиций объективной истории, нашли общую научную точку зрения, подкрепленную достоверными материалами археологии, этнографии и лингвистики"<sup>2</sup>. В этой же связи А.И. Алиева отмечает: "Поиски первоначального ядра нартского эпоса и ответа на вопрос — кто первым создал эпос, а кто его заимствовал — пройденный этап в истории нартведения"<sup>3</sup>. Несколько позже У.Б. Далгат также приходит к выводу: "В настоящее время эта тенденция преодолена в значительной степени и нартведение достигло значительных успехов"<sup>4</sup>. К сожалению, к такой оптимистической оценке состояния проблемы не дают оснований присоединиться появившиеся за последние годы работы некоторых исследователей. Споры продолжаются по сей день. Следует подчеркнуть, что до сих пор остаются нерешенными или спорными многие кардинальные проблемы нартского эпоса. К ним относятся вопросы, связанные не только с первоначальной основой нартского эпоса, но и с происхождением отдельных эпических циклов, их взаимоотношением, относительной хронологией, выяснением многочисленных напластований и др., а также и вопросы происхождения самого термина "нарт" и имен основных героев нартского эпоса.

Споры о том, какой народ раньше всех создал нартский эпос, нередко заслоняют актуальные проблемы языка и поэтики нартских сказаний, их роль в создании письменного языка и художественной литературы. Кроме того, на первом этапе изучения нартских сказаний чрезмерное увлечение поисками параллелей между нартским эпосом и индоевропейскими и индоиранскими мифами, реконструкцией праформ в рамках методических установок неомифологической школы, причем без достаточного исследования кавказского эпоса, его национальных версий, также породило целый ряд малоубедительных гипотез об ареальных связях героического эпоса о нартах. Так, например, Ж. Дюмезиль, хотя и внес немалую лепту в изучение нартского эпоса, выдвинул недостаточно аргументированные положения о генезисе нартских сказаний. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что некоторые спорные положения Дюмезиля, вызвавшие возражения у специалистов, довольно усиленно рекламируются сторонниками теории скифо-аланского происхождения нартского эпоса. Мы не собираемся противопоставлять скифо-аланской концепции контрастирующую с ней теорию абхазско-адыгского происхождения нартского эпоса. Однако представляется уместным указать на некоторые про-

<sup>2</sup> Там же, с. 8.

<sup>3</sup> Алиева А.И. Адыгский нартский эпос. Нальчик, 1969, с. 21.

<sup>4</sup> Далгат У.Б. Героический эпос чеченцев и ингушей. М., 1972, с. 19—20.

тиворечивые и спорные высказывания представителей обоих направлений, стоящих на крайних позициях в вопросе о происхождении нартского эпоса. Спорные положения о генезисе нартского эпоса нередко основываются на толковании лингвистического материала, в частности этимологии имени центрального героя абхазско-адыгских сказаний Сосруко, общего названия *нарт* и др.

Существуют разные точки зрения по вопросу о генезисе нартского эпоса. Согласно одной из них ядро нартского эпоса создано предками осетин. Эта точка зрения исходит из посылки, что предками осетин являлись аланы и скифы. Скифо-аланскую теорию происхождения нартского эпоса отстаивают В.И. Абаев, Ж. Дюмезиль и др.

Обоснованию этой теории особенно большое внимание уделяется в трудах одного из крупнейших иранистов — В.А. Абаева. Основные его выводы повторяются в работах ряда других сторонников скифо-аланской концепции, хотя в них нередко предпринимаются попытки усилить или видоизменить отдельные положения этой концепции.

Абаев ставит конкретный вопрос о том, кому из северокавказских народов принадлежит по своему происхождению нартский эпос. Автор не сомневается в том, что вопрос должен быть решен в пользу осетинского происхождения нартского эпоса. Он пишет, что "основу, стержень нартовских сказаний составляет аланский эпический цикл, *п р и н е с е н н ы й* на Кавказ предками нынешних осетин"<sup>5</sup> (разрядка наша. — *М.К., З.К.*). Позже Абаев отошел от этой концепции, присоединившись к теории, согласно которой нартский эпос характеризуется гетерогенной основой. Он подчеркивал, что существуют два основных центра или узла формирования нартских сказаний: осетинский и адыгский. "В первом в роли центрального героя выдвигается Батрадз, во-втором — Созруко"<sup>6</sup>. По мнению Абаева абхазские версии тяготеют к адыгским, но их более глубокое изучение, возможно, "позволит говорить о самостоятельном абхазском центре формирования нартских сказаний"<sup>7</sup>. Конкретизируя это положение, исследователь отмечает: «Насколько неоспоримо, что эпос получил у ряда кавказских народов свое самостоятельное развитие и свой национальный облик, настолько бесспорно и то, что существовал какой-то центр или центры, где зарождалась основа эпического цикла о нартах и вокруг которых шла дальнейшая кристаллизация сказаний. В пользу предположения о существовании таких центров говорит прежде всего общность собственных имен и самого термина "нарт"»<sup>8</sup> (разрядка наша. — *М.К., З.К.*). Как видно, Абаев допускает возможность существования не только одного центра, но и центров зарождения нартского эпоса. Возможность существования центров зарождения основы нартского эпоса, естественно, не совместима со скифо-аланской теорией происхождения нартского эпоса. Не случайно, надо полагать, в этой работе не упоминается о скифо-аланском ядре, и имя центрального героя в эпосе абхазско-адыгских народов ученый не считает заимствованным из осетинского эпоса, как это утверждалось в более раннем исследовании<sup>9</sup>. В данной работе Абаев пересмотрел свою прежнюю, скифо-аланскую

<sup>5</sup> Абаев В.И. Нартовский эпос. — Изв. Северо-осетинского НИИ, Дзауджикау, 1945, т. X, вып. 1, с. 8.

<sup>6</sup> Абаев В.И. Проблемы нартского эпоса. — В кн.: Нартский эпос. Орджоникидзе, 1957, с. 34.

<sup>7</sup> Там же, с. 35.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> См. Абаев В.И. Нартовский эпос, с. 28.

концепцию происхождения нартского эпоса. В этой связи А.А. Петросян писала: "И справедливости ради надо сказать, что именно В.И. Абаев положил начало пересмотру старой (скифо-аланской. — М.К., З.К.) точки зрения"<sup>10</sup>. Однако позже Абаев возвращается к скифо-аланской теории происхождения нартского эпоса<sup>11</sup>. В последних его работах скифо-аланская теория мало чем изменилась в своей основе. Здесь утверждение автора, что "осетинские версии принадлежат осетинам, кабардинские — кабардинцам, абхазские — абхазцам и т.д."<sup>12</sup>, призвано несколько приглушить категоричность основного вывода, что "ядром эпоса послужил древний аланский эпический цикл, восходящий к скифской эпохе VII—IV вв. до н.э."<sup>13</sup>.

Архаичность структуры центрального цикла абхазско-адыгских сказаний, наличие в них элементов глубинной мифологической семантики не вызывают сомнений у специалистов. Е.М. Мелетинский пишет: "Адыгский и абхазский фольклор более архаичен, там в центре стоит цикл Сосруко, в котором ярко отражены матриархальные пережитки и проявляются черты доклассового эпического творчества. В осетинском фольклоре полнее представлена последующая ступень — сказания патриархального характера об Урызмаге и Батрадзе — и сильны тенденции к генеалогической циклизации и одновременно к идеализации уходящего в прошлое родового строя"<sup>14</sup>. Далее автор отмечает: "В менее архаичной осетинской версии черты культурного героя в образе Сосруко (Сослана) завуалированы. Сослан уже не похищает огонь, а спасает нартский скот"<sup>15</sup>. "Абхазско-адыгский эпос в основных циклах обнаруживает большую архаичность, его ядро — сказание о Сосруко"<sup>16</sup>.

Глубокая архаичность эпических образов Сосруко и Сатаней в абхазско-адыгских сказаниях (в особенности в абхазских), очевидная связь Сосруко с мифическими временами перводействий древнего культурного героя<sup>17</sup>, естественно, не согласуются со скифо-аланской теорией. Как известно, архаичность основного ядра абхазско-адыгских сказаний Ж. Дюмезиль объясняет (не приводя при этом убедительных аргументов) консервацией древних элементов в абхазско-адыгских сказаниях и их утратой в осетинских сказаниях. При этом архаичные пласты абхазско-адыгских сказаний он считает заимствованными из осетинских, если даже в последних отсутствуют эти древние напластования. В этом отношении показательно, например, объяснение Дюмезилем сохранения наиболее архаичных мотивов, связанных с нартским родом Алиджеевых в адыгских сказаниях.

Происхождение имени *Алыдж* < *Алыгъ* < *Алыг* (осет. *Alæg*) В.И. Абаев убедительно объясняет из абх. *алыг* 'мужчина' (ср. абх. *алыгажа* 'ста-

<sup>10</sup> Петросян А.А. Указ. соч., с. 7.

<sup>11</sup> См.: Абаев В.И. Скифо-европейские изоглоссы. М., 1965, с. 84, 86. Он же. Нартский (нартковский) эпос. — В кн.: Краткая литературная энциклопедия. М., 1968, т. V. Он же. Нартковский эпос осетин. Цхинвали, 1982.

<sup>12</sup> Абаев В.И. Нартковский эпос осетин. — В кн.: Сказание о нартах. М., 1978, с. 31. Он же. Нартковский эпос осетин. — В кн.: Сказание о нартах. Цхинвали, 1981, с. 19; Он же. Нартковский эпос осетин. Цхинвали, с. 77.

<sup>13</sup> Абаев В.И. Нартский (нартковский) эпос, с. 121; Он же. Нартковский эпос осетин, с. 79.

<sup>14</sup> Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса. М., 1963, с. 166.

<sup>15</sup> Там же, с. 170.

<sup>16</sup> Там же, с. 204.

<sup>17</sup> См.: Мелетинский Е.М. Культурный герой. — В кн.: Мифы народов мира. М., 1982, т. 2, с. 25.

рик', 'старый мужчина'), с полным основанием отвергая старое сближение его с индоиранским \*ачука 'ариец'<sup>18</sup>. Выводя рассматриваемое имя из индоиранского \*ачуака 'ариец', Ж. Дюмезиль утверждает, что как само слово Алыдж (< Алыгь < Алыг), так и старые функции, связанные с нартским родом Алиджевых, адыги заимствовали из осетинского эпоса<sup>19</sup>.

По Дюмезилю, отсутствие наиболее архаичных эпических традиций этого рода в осетинских сказаниях объясняется их утратой в последних, т.е., по мнению автора, адыги просто законсервировали заимствованные эпические традиции. Вот вывод Ж. Дюмезиля: «В целом эти предания об Аледже и его роде, видимо, были заимствованы черкесами у осетин в те времена, когда обязанности "первой функции" Алагата иллюстрировались богаче и выражались отчетливее, чем сегодня"<sup>20</sup>. Аналогичные суждения типичны для Дюмезиля, ибо они вписываются в развиваемую им мифологическую теорию. Ведь признание кавказского происхождения имени Алыдж (< Алыгь < Алыг) и исконности первичных функций рода Алиджевых в адыгских сказаниях никак не согласуется с индоевропейской теорией троицной идеологии, занимающей значительное место в его трудах. Один из видных представителей французской неомифологической школы — Дюмезиль делает попытки усилить свои индоевропейские мифологические реконструкции материалом из нартского эпоса.

Его скифо-аланская концепция, тезис о нартских сказаниях как обломке древнего скифского эпоса подчинены его же известной, но в то же время далеко не общепризнанной трихотомической религиозно-мифологической теории. Отметим, что Дюмезиль, как и другие сторонники скифо-аланской концепции, уделяет очень большое внимание скифским генеалогическим легендам, записанным Геродотом. Дары небес (плуг с ярмом, секира и чаша), перечисленные в одной из легенд, исследователь рассматривает как отражение сословно-кастовой структуры скифского общества. Та же структура, по Дюмезилю, отражена в осетинских сказаниях, различающих три рода — Алагата, Ахсартаката и Бората. Как известно, автор очень много занимался обоснованием этого положения<sup>21</sup>. Но дело в том, что скифские генеалогические легенды, записанные Геродотом, вызвали множество противоречивых толкований. Этой проблеме посвящена огромная литература<sup>22</sup>.

Что касается Ж. Дюмезиля, то он не раз менял свою точку зрения о сущности скифской легенды. Концепция его, как он сам признает, является развитием известного положения Артура Кристенсена, согласно которому скифская легенда отражает социальную структуру скифского общества<sup>23</sup>. После критики Э. Бенвениста, не без основания полагавшего, что невозможно установить соответствие между символическими предметами из легенды и четырьмя γένη<sup>24</sup>, Ж. Дюмезиль, отказавшись от со-

<sup>18</sup> См.: Аббас В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.; Л., 1958, т. 1, с. 44—45.

<sup>19</sup> Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М., 1976, с. 170—173, 178—182.

<sup>20</sup> Там же, с. 182.

<sup>21</sup> См.: Dumezil G. Mythe et epos, 1—3. Paris, 1968—73.

<sup>22</sup> См.: Хазанов Д.С. Социальная история скифов. М., 1975; Ржевский Д.С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. М., 1977. Вопросы, относящиеся к этой теме, см. также: Рыбаков Б.А. Геродотовы Скифия. М., 1979; Нейхардт А.А. Скифский рассказ Геродота в отечественной историографии. М., 1982.

<sup>23</sup> См.: Christensen A. Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens. Stockholm, 1918, t. 1, p. 137—138.

<sup>24</sup> См.: Benveniste E. Traditions indo-iraniennes sur les classes sociales. — Journal Asiatique. Paris, 1938, t. CCXXX, p. 532—537.

циальной трактовки, после некоторых колебаний все же принял этническое толкование<sup>25</sup>. Но позже он вновь вернулся к социальной интерпретации скифской легенды, хотя сам вынужден был признать, что "нет никаких указаний на то, что скифское общество было действительно разделено на три сословия: жрецов, воинов и скотоводов-земледельцев... Я вынужден допустить, что названия четырех *уэу* остаются чисто умозрительными и не находят никакого соответствия в социальной и географической действительности ни времен Геродота, ни времен Лукиана"<sup>26</sup> (разрядка наша. — М.К., З.К.). Тем не менее социальная интерпретация скифской легенды, попытки найти ее соответствия в осетинском эпосе занимают значительное место в построениях французского ученого.

Рассматривая предложенные объяснения скифской легенды, сыгравшей немаловажную роль в создании концепции трех родов Ж. Дюмезиля, скифолог А.М. Хазанов заключает: "Но следует еще раз подчеркнуть, что все это не более чем догадка. В данном случае и анализ терминологии, употребляемой Геродотом, и иранские параллели, и тем более этимологические сопоставления бессильны помочь решить эти вопросы, неясности и противоречия, связанные с рассматриваемым эпизодом. Четкое осознание этого обстоятельства, на мой взгляд, совершенно необходимо"<sup>27</sup>. В.А. Кузнецов также подчеркивает спорность и неубедительность гипотезы Ж. Дюмезиля: "Для нас, в частности, остается проблематичной степень адекватности фольклорных сведений о троичной социальной структуре с исторической реальностью скифов (сарматов и алан)"<sup>28</sup>. Заметим также, что трихотомическую теорию Дюмезиля развивает не только на материале нартского эпоса, но и других эпосов, в частности скандинавского, что вызвало обоснованные возражения у специалистов, в том числе М.И. Стеблина-Каменского<sup>29</sup>.

Обстоятельной критике подвергает данную концепцию и У. Мазинг. Отмечая существенные недостатки трихотомической теории, он пишет, что ученики и последователи Дюмезиля принимают многие его ошибочные положения без малейшей оговорки<sup>30</sup>. В этом отношении, по мнению У. Мазинга, "Ж. Дюмезиль и его школа довольно странным образом напоминают Фрейда и его ортоксальных учеников... Все инакомыслящие и критики осуждаются (outlawed), все положительные отзывы о теории собираются и комментируются, все нейтральные ученые приглашаются (вынуждаются?) высказать свою точку зрения по основным церковным догматам, чтобы соответственно разделить их на сторонников и противников. Однако это нелегкая задача, так как многим ученым нечего сказать против основных принципов теории Дюмезиля, но в то же время они не одобряют его экстравагантных открытий, объяснений и классификаций"<sup>31</sup>. Указывая на несостоятельность концепции Дюмезиля, Мазинг заключает: "Любое общество, стремящееся сохранить собственное разно-

<sup>25</sup> См.: Dumézil G. L'idéologie tripartite des Indo-Européens. Paris, 1952, p. 9.

<sup>26</sup> Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология, с. 160—161.

<sup>27</sup> Хазанов А.М. Указ. соч., с. 52.

<sup>28</sup> Кузнецов В.А. Нартский эпос и некоторые вопросы истории осетинского народа. Орджоникидзе, 1980, с. 18.

<sup>29</sup> См.: Стеблин-Каменский М.И. Миф. Л., 1976, с. 12.

<sup>30</sup> См.: Masing U. Scott Littleton. The New Comparative Mythology. An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil, University of California Press. Berkley and Los Angeles, 1966. — В кн.: Летняя школа по моделирующим системам. Тарту, 1968, с. 228.

<sup>31</sup> Там же, с. 228—229.

образии, противостоит индоевропейскому трехчастному обществу, которое старается гарантировать сомнительное сосуществование своих частей"<sup>32</sup>.

В отношении концепции Ж. Дюмезиля показательны также мнения других ученых, в том числе Полеме, считающего сомнительным реальное существование трехчастной социальной дифференциации у индоевропейцев IV—III тыс. до н.э.<sup>33</sup>

О данной теории весьма критически отозвался недавно О.Н. Трубачев, который подчеркнул необходимость ее пересмотра<sup>34</sup>. Он отметил, что стройность теории трехчастной социальной организации и соответствующей ей идеологии у индоевропейцев достигается ценой собственной статичности. Трубачев справедливо обратил также внимание на то, что некоторые исследователи под негативным давлением теории Дюмезиля стремятся "перекодировать в терминах этой теории весьма различные этнические отношения, особенно если в последних фигурируют три племени, три рода"<sup>35</sup>, что приводит к искусственным построениям социальной и этнической истории. Заметим, что с помощью подобного перекодирования Дюмезиль выдвинул положение, согласно которому три нартских рода (племени) в осетинских сказаниях отражают модель трехчастной (трихотомическая) социальной организации у ранних индоевропейцев.

Можно привести возражения и других авторитетных ученых против концепции Дюмезиля и его последователей. С этой же общей концепцией органически связана трактовка скифских генеалогических легенд Дюмезилем, использующим их в качестве одного из главнейших аргументов скифо-аланского происхождения нартского эпоса. Однако из сказанного становится очевидным, что как общая трихотомическая концепция, так и производная от нее теория трех скифских родов и их отражения в нартских сказаниях остаются чрезвычайно спорными и натянутыми. Но дело не только в этом.

В последнее время выдвинуто положение, в корне подрывающее скифскую концепцию Ж. Дюмезиля. Не вдаваясь в подробный анализ проблемы, сошлемся на последнюю работу Б.А. Рыбакова<sup>36</sup>. Автор считает необходимым заново пересмотреть общую картину Скифии по Геродоту, "так как к настоящему времени не только накоплен массовый археологический материал, допускающий широкое картографирование, но он надлежащим образом систематизирован и изучен трудами многих советских ученых, из числа которых следует назвать Б.Н. Гракова, А.И. Треножкина, В.А. Ильинскую, О.Н. Мельниковскую и А.И. Мелюкову"<sup>37</sup>. Б.А. Рыбаков не только отвергает социальное (сословно-кастовое) толкование скифских генеалогических легенд Ж. Дюмезилем и его сторонниками, но, что более важно, на основании археологических и фольклорных данных доказывает, что под названием *сколоты*, с которыми, по Геродоту, связан рассказ о происхождении скифов, скрываются не ираноязычные скифы, а праславяне<sup>38</sup>. Как известно, Геродот писал, что эллины называют сколотов скифами. В этой связи Рыбаков, опираясь на данные археологии и других смежных наук, поясняет, что сколотов-земледельцев греки-коллониисты ошибоч-

<sup>32</sup> Там же, с. 248.

<sup>33</sup> См.: Polomé E.C. Indo-European culture, with special attention to religion. — In: The Indo-Europeans in the Fourth and Third millenia. Ann Arbor, 1982.

<sup>34</sup> См.: Трубачев О.Н. Языкознание и этногенез слова. — ВЯ, 1984, № 2, с. 21.

<sup>35</sup> Там же, с. 22.

<sup>36</sup> См.: Рыбаков Б.А. Указ. соч.

<sup>37</sup> Там же, с. 9.

<sup>38</sup> Там же, с. 217—219.

но относили к скифам по аналогии с окружавшими их (греков) действительными скифами<sup>39</sup>. По мнению Рыбакова, "сколоты-земледельцы Среднего Поднепровья занимали восточную оконечность обширного прославянского мира, соприкасаясь здесь со степняками-киммерийцами, а позднее со степняками-скифами"<sup>40</sup>. Рассматривая рассказ Геродота о происхождении четырех сколотских племен как запись местного среднеднепровского эпического сказания с элементами мифа о первочеловеке, а также отмечая ценность эпических и исторических преданий, собранных греческим историком, Рыбаков заключает: "Из всех народов, локализованных Геродотом в его Скифии, только невры и сколоты — борисфениты могут претендовать на прямых потомков, распознаваемых в позднейших средневековых и современных нам народах"<sup>41</sup>.

Мы не случайно так подробно остановились на фольклорных преданиях, записанных Геродотом. Как отмечалось выше, эти предания, их социальное (сословно-кастовое) истолкование, попытки соотнесения подобной интерпретации с тремя нартскими родами в нартских сказаниях занимают важнейшее место в развиваемой Дюмезилем концепции скифо-аланского происхождения нартского эпоса. Между тем положения Дюмезиля, как мы отмечали, остаются малоубедительными и натянутыми, хотя отдельные авторы стремятся представить его концепцию в качестве общепризнанной и единственно приемлемой. Как видно из изложенного, концепция Ж. Дюмезиля, несмотря на большой опыт и эрудицию автора, не является ни единственной, ни общепризнанной. Более того, в последнее время в результате тщательного изучения накопленного археологического и другого материала, пересмотра всей географической части четвертой книги Геродота Б.А. Рыбаковым предложена совершенно новая интерпретация сведений Геродота, начисто отвергающая концепцию Дюмезиля, усматривавшего прямую корреляцию между скифскими (сколотскими) легендами и тремя родами в нартских сказаниях. Вообще отнесение сколотов к праславянскому миру предполагает пересмотр не только взглядов Дюмезиля, но и положений В. Миллера и других исследователей, возводящих древнейший цикл нартского эпоса к скифам на основании нартско-скифских параллелей.

Подчеркивая архаичность образа героини-матери ста сыновей-нартвов в абхазских сказаниях, Е.М. Мелетинский приходит к выводу, что в этих "сказаниях мы наблюдаем почти непосредственное отражение материнского рода, т.е. явление исключительное в эпической поэзии. По его мнению, героиня "в сказаниях о Сосруко предстает идеализированной прародительницей и как таковая становится героиней эпического народного творчества, не переходя в религиозные мифы. Однако великая мать великого героя *Сатана* выступает как своеобразная предшественница богинь — "великих" матерей типа *Иштар* или *Изиды*, которые в наиболее древних версиях обычно изображаются не женами и не сестрами, а матерями великих героев, ставших богами умирающей и воскрешающей природы"<sup>42</sup>. В отличие от Е.М. Мелетинского и вопреки многочисленным фактам, Ж. Дюмезиль утверждает, что героиня в черкесских (адыгских) сказаниях — "просто одна из княжон, которую герой Уерземедж завоевывает, иногда с трудом"<sup>43</sup>. В абхазских сказаниях, по мнению Дюмезиля, героиня появляется случайно, неожиданно, "не совершив известного нам постепен-

<sup>39</sup> См.: Там же, с. 217.

<sup>40</sup> Там же, с. 219.

<sup>41</sup> Там же, с. 240.

<sup>42</sup> Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса. с. 168.

<sup>43</sup> Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология, с. 238.



ного восхождения". То, что героиня в абхазских сказаниях является великой матерью ста сынвей-нартв, возвышающейся не только своими внешними данными, но и мудростью, и непререкаемым авторитетом над нартским обществом, оказывается, по Дюмезилю, недостаточным для ее восхождения. Когда же глубокая древность и архаичность многих явлений в абхазско-адыгских сказаниях вынужденно признаются Дюмезилем, он, как отмечалось выше, объясняет это тем, что архаичные элементы сохранились в результате консервации индоиранских заимствований в абхазско-адыгском ареале, исчезнувших в осетинских сказаниях. Однако в подтверждение этого положения ученый не приводит никаких убедительных аргументов. Поэтому попытки приуменьшить значение глубоко своеобразного и архаичного образа героини в абхазско-адыгских сказаниях, как и причисление последних к заимствованиям или периферийным, явно несостоятельны.

В связи с рассмотренной проблемой укажем на одно обстоятельство. Отмечая заслуги Ж. Дюмезиля (их, кстати, никто и не отрицает) в деле изучения нартского эпоса, В.И. Абаев пишет: "Взгляды и идеи Дюмезиля, касающиеся нартского эпоса, в некоторых частностях менялись и уточнялись по мере вовлечения нового материала и углубления теоретических позиций. Но в одном вопросе на протяжении сорока лет ученый не изменил своей точки зрения: он сохранил непоколебимое убеждение, что основной фонд нартских сказаний осетин является древним и оригинальным, унаследованным ими от богатой скифо-сарматской и аланской эпической традиции"<sup>44</sup>. Справедливости ради следует сказать, что дело обстоит несколько иначе. Ж. Дюмезиль менял не раз и не два свои взгляды, причем это касалось отнюдь не частных, а основных, узловых проблем нартского эпоса, в том числе генетических. Дюмезиль в одной из своих работ писал: «Думаю, все разумные люди согласятся с тем, что невозможно предполагать столь широкие заимствования. Может быть, какие-то черты пришли из Ирана, из Греции, из России — не возражаю. Однако, как полагал В.Ф. Миллер, нартский эпос в целом — "северокавказский", т.е. черкесский и осетинский»<sup>45</sup>. В этой работе Дюмезиль подвергает суровой и справедливой критике как сторонников концепции осетинского происхождения (М.С. Туганова и др.), так и сторонников концепции черкесского (адыгского) происхождения нартского эпоса (Ш.Б. Ногмова). Но впоследствии, как известно, Дюмезиль, отказавшись от собственного мнения, с которым, по его выражению, "согласятся все разумные люди", присоединился к сторонникам концепции скифо-аланского (осетинского) происхождения эпоса о нартах, объявив, что "идея о нартах и главные персонажи, воплощающие эту идею, родились в Осетии, а потом уже были восприняты соседними народами"<sup>46</sup>.

Даже по вопросу о происхождении термина *нарт* (что также относится не к частностям) кардинальным образом менялась точка зрения Дюмезиля. Подвергая резкой критике Л.Г. Лопатинского, сближавшего *нарт* с армянским *мард* 'человек', сванским *мар* 'человек', Ж. Дюмезиль писал: "Лопатинский имеет в виду также индоевропейское \**ner* (греч. *ἄνθρωπος*, албанск. *njer* 'человек', индоир. *para-* 'самец' и осет. *nāl*, *nale* 'самец'). Все это весьма легковесно"<sup>47</sup>. В противоположность Лопатинскому и другим

<sup>44</sup> Абаев В.И. Дюмезиль — исследователь осетинского эпоса и мифологии. — В кн.: Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология М., 1976, с. 273.

<sup>45</sup> Dumézil G. Légendes sur les Nartes. P. 1930, p. 7.

<sup>46</sup> Dumézil G. Le livre des Héros. P., 1965, p. 11.

<sup>47</sup> Dumézil G. Légendes sur les Nartes. c. 2.

Дюмезиль утверждал, что *нарт* происходит от древнего арийского корня *nrit-, nart-* "танцевать"<sup>48</sup>. Однако позже он отошел от этой точки зрения, присоединившись все же к сторонникам, возводящим *нарт* к индоевропейскому *nar*<sup>49</sup>, т.е. принял то, что он сам считал "весьма легковесным". Как мы отмечали, неоднозначным было мнение Дюмезиля о сущности скифских генеалогических легенд: он принял социально-кастовое толкование А. Кристенсена, затем примкнул к этническому толкованию Э. Бенвениста, вновь (с некоторыми оговорками) вернулся к сословно-кастовой интерпретации. Между тем нельзя сказать, что социальное (сословно-кастовое) или этническое понимание генеалогических легенд, сыгравших столь важное значение в построении Ж. Дюмезилем как общей троичной религиозно-мифологической теории, так и концепции скифо-аланского происхождения нартского эпоса, относятся к частностям.

Указанное не означает, что мы не признаем того ценного и положительно-го, что внес Дюмезиль в изучение нартского эпоса. Особенно интересны и полезны для нас некоторые его записи текстов нартских сказаний, собранные среди зарубежных адыгов (черкесов). В то же время отнюдь не все положения известного французского ученого безупречны. Выводы и обобщения Дюмезиля, касающиеся генезиса нартского эпоса, малоубедительны, подчас противоречивы. Положения Ж. Дюмезиля далеко не всегда согласуются с накопленным за последние годы материалом основных национальных версий нартского эпоса, их строением и своеобразием. Что касается нового положения, согласно которому сколоты относятся не к ираноязычным скифам, а к древнейшему праславянскому миру<sup>50</sup>, то оно, как отмечалось выше, требует коренного пересмотра традиционных постулатов, лежащих в основе теории о скифском происхождении древнейшего ядра нартского эпоса.

Попытку ослабить утверждение о некавказском происхождении ядра нартского эпоса предпринял Ю.С. Гаглойти в ряде своих исследований, содержащих интересные наблюдения и ценный материал по нартскому эпосу<sup>51</sup>. Он полагает, что скифо-аланская теория несколько не противоречит тезису о кавказском происхождении нартского эпоса. По мнению Гаглойти, "в период зарождения первоначального ядра эпоса, как и в период формирования и развития нартских сказаний, скифы и сармато-аланы были такими же кавказцами, как и другие кавказские народы"<sup>52</sup>.

Нельзя сказать, что это положение бесспорно. Во всяком случае, утверждение, что в рассматриваемый период скифы были такими же кавказцами, как и другие кавказские народы, далеко не общепризнано. Заметим, что В.И. Абаев не принял точки зрения Ю.С. Гаглойти. Он исходит из посылки, что существуют два этапа формирования нартского эпоса: "древнейший этап формирования эпоса, связанного со скифо-сарматским миром", и "поздний, кавказский этап формирования нартского эпоса"<sup>53</sup>. Но дело не в этом. Если даже принять спорное положение Гаглойти, причислив скифов упомянутого периода к кавказским народам, все же ос-

<sup>48</sup> Там же, с. 188.

<sup>49</sup> Dumézil G. Le livre des Héros, с. 10–11.

<sup>50</sup> См.: Рыбков Б.А. Указ. соч., с. 210–237.

<sup>51</sup> См.: Гаглойти Ю.С. К изучению терминологии нартского эпоса. — Изв. Юго-Осетинского НИИ, вып. XIV, 1965; Он же. Этногенез осетин по данным письменных источников. — В кн.: Происхождение осетинского народа. Орджоникидзе, 1967. Он же. Некоторые вопросы историографии нартского эпоса. Цхинвали, 1977.

<sup>52</sup> Там же, с. 73.

<sup>53</sup> Абаев В.И. О работе В.А. Кузнецова "Нартский эпос и некоторые вопросы истории осетинского народа". — В кн.: Кузнецов В.А. Указ. соч., с. 3.

тается и для Гаглойти незыблемым главный постулат скифо-аланской теории, рассматривающий предков осетин как первосоздателей ядра эпоса, а другие эпические народы Кавказа — как его заимствователей. Защищая этот основной тезис, автор несколько успокаивает оппонентов. "... Концепция осетинского происхождения нартского эпоса, — пишет он, — отнюдь не отрицает вклада других кавказских народов в его формирование"<sup>54</sup>. Кстати, подобные уступки своим оппонентам делают все сторонники скифо-аланской теории. В их работах стало общим местом положение: ядро эпоса — скифо-аланское; другие народы оказали влияние на формирование эпоса, но никак не могут претендовать на роль первосоздателя. Естественно, что подобный подход к решению проблемы вызывает ответную реакцию у отдельных сторонников противоположной концепции, что приводит к непродуктивным, нередко далеким от научного спора дискуссиям по вопросу о национальной принадлежности нартского эпоса.

Не может быть принято объяснение архаичности образа героини в абхазском эпосе тем, что абхазские сказания якобы оказываются периферийными по отношению к осетинским. Следует отметить, что трактовка причин бесспорной архаичности структуры основного цикла абхазско-адыгских сказаний сторонниками скифо-аланской теории содержит много противоречивого и неясного. Если Дюмезиль снимает этот вопрос, рассматривая архаизм как результат консервации заимствований, то Гаглойти объясняет его совершенно иначе. Архаизм образа героини в абхазских сказаниях по сравнению с ее образом в других национальных версиях, по мнению Гаглойти, вызван тем, что абхазские сказания как периферийные не содержат многих элементов, свойственных осетинским сказаниям. "Указанное обстоятельство объясняется значительно проще. Дело в том, что абхазские сказания, вероятно, как периферийные, не содержат или не сохранили многого из того, что присуще, например, осетинским сказаниям. Это относится, в частности, к циклу Уархага и его сыновей, где содержится рассказ о чудесном рождении Сатаны, входящий в круг этногенетических легенд нартов"<sup>55</sup>.

Действительно, объяснение довольно простое. Однако никто не доказал, что Уархаг старше Сатаней-Гуаши. В абхазском эпосе Сатаней-Гуаша характеризуется глубокой архаикой, на что неоднократно обращали внимание исследователи. Е.М. Мелетинский справедливо отметил, что тенденции к генеалогической циклизации с выдвиганием Урузмага и Насрена на роль старших нартов относятся к поздним напластованиям и к тому же не доведены до конца, хотя в нартские сказания об Урузмаге "были включены некоторые архаические фольклорные предания о первопредках"<sup>56</sup>. То же относится к сюжету о замужестве прародительницы нартов, несущей в архаическом цикле явные матриархальные черты. То обстоятельство, что ее мужем уже выступает в абхазских сказаниях Хныш, в адыгских — Орзамедж, Озырмес, Тлепш, а в некоторых национальных версиях — даже Сосруко, свидетельствует об инновационном характере в этих сказаниях сюжета о замужестве героини. Вообще попытки представить как периферийные или заимствованные те сказания, в которых героиня поражает своим архаизмом, отражая древние черты великой матери, не выдерживают сопоставления с фактами.

Основываясь на положениях В.И. Абаева, Т.А. Гуриев полагает, что мон-

<sup>54</sup> Гаглойти Ю.С. Некоторые вопросы историографии нартского эпоса, с. 74.

<sup>55</sup> Там же, с. 62.

<sup>56</sup> Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса, с. 192.

гольский вклад в нартский эпос более значителен, чем это представляется некоторым исследователям, в том числе сторонникам скифо-аланской теории. Он считает, что как термин *нарт*, так и ряд основных сюжетов представляют собой монгольский вклад в нартский эпос<sup>57</sup>. Мнение Гуриева об удельном весе монгольских влияний вызвало серьезные возражения у специалистов<sup>58</sup>. Гаглойти заметил, что "параллели, которые проводит Т.А. Гуриев между монгольской легендой и осетинскими нартскими сказаниями, оказываются слишком искусственными, чтобы можно было говорить об их генетической связи. То же самое следует думать и о гипотезе монгольского происхождения родового имени нартвов, требующей специального рассмотрения"<sup>59</sup>. Что касается отношения Гуриева к скифо-аланской теории, то автор считает ее давно доказанной и не подлежащей даже обсуждению. Он пишет: «Не считая нужным останавливаться на давно доказанном скифо-аланском ядре нартвовского эпоса, мы возвращаемся к несправедливо отвергнутой гипотезе о монгольских влияниях в "Нартах", выдвинутой В.И. Абаевым четверть века назад»<sup>60</sup> (разрядка наша. — М.К., З.К.). Утверждая, что скифо-аланская теория давно доказана, Гуриев в то же время подвергает очень резкой критике всех инакомыслящих, что отнюдь не прибавляет убедительности его собственной аргументации. Это касается, кстати, не только Т.А. Гуриева и не только сторонников скифо-аланской теории. Упорно защищая одну из полярных концепций, отдельные ученые не допускают даже возможности существования иного подхода к решению проблемы на данном этапе изученности нартского эпоса.

Сторонники скифо-аланской концепции придают важное значение для ее обоснования скифо-нартским параллелям (умерщвление стариков, использование скальпов с убитых врагов, разные способы гадания и др.). Если даже оставить в стороне новый взгляд на Геродотову Скифию, в соответствии с которым скелеты входят в состав не ираноязычных скифов, а среднечерноземских праславянских народов, что существенно меняет положение вещей, т.е. значение тех параллелей, которые традиционно называются скифо-нартскими у сторонников скифского происхождения древнейшего ядра нартского эпоса, все же нельзя не согласиться с тем, что эти параллели не затрагивают древнейших сюжетов эпоса, по крайней мере абхазско-адыгских сказаний<sup>61</sup>. Кроме того, вопрос о существовании эпоса у ираноязычных скифов остается вообще спорным. В этой связи Д.С. Равевский пишет: "Мифология скифов — ираноязычного народа, населявшего в 1-м тысячелетии до н.э. степи Северного Причерноморья, — известна крайне фрагментарно (сообщения античных авторов, иконографические источники)"<sup>62</sup>. Далеко не все авторы признают существование сколько-нибудь развитой скифской мифологии. По мнению Л.А. Ельницкого, "скифскому пантеону не удалось сложиться в развитую иерархию функционально разграниченных божеств"<sup>63</sup>. М.И. Артамонов также отрицает существова-

<sup>57</sup> См.: Гуриев Т.А. К проблеме генезиса осетинского нартвовского эпоса. Орджоникидзе, 1971; Он же. Антропонимия осетинского нартвовского эпоса. Орджоникидзе, 1981.

<sup>58</sup> См.: Гаглойти Ю.С. Некоторые вопросы историографии нартского эпоса; Путилов Б.Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. Л., 1976; Кузнецов В.А. Указ. соч.

<sup>59</sup> Гаглойти Ю.С. Некоторые вопросы историографии нартского эпоса, с. 47.

<sup>60</sup> Гуриев Т.А. К проблеме генезиса осетинского эпоса, с. 3.

<sup>61</sup> См. Анибе А.А. Абхазский фольклор и действительность. Тбилиси, 1982.

<sup>62</sup> Равевский Д.С. Скифо-сарматская мифология. — В кн.: Мифы народов мира М., 1982, т. II, с. 445.

<sup>63</sup> Ельницкий Л.А. Из истории древнескифских культов. — Сов. археология, 1960, № 4, с. 51.

ние стройной мифологии у скифов, не говоря уже о наличии скифского эпоса<sup>64</sup>.

Во всяком случае, как отмечают специалисты, "характер источников допускает восстановление лишь сугубо статичной картины"<sup>65</sup>. Что касается мифологии сарматов, то о ней известно еще меньше, чем о скифской мифологии. Не вдаваясь в дискуссию по этому вопросу, хотелось бы отметить следующее: на основании обычаев и нравов, приводимых в IV кн. "Истории" Геродота, представляется крайне рискованным, если не сказать больше, возводить ядро нартского эпоса к скифам. Некоторые из этих обычаев, как известно, имеют широкие типологические параллели в истории самых различных народов. Так, североамериканские индейцы, как и скифы, использовали скальпы убитых врагов, у древних сардов существовал обычай убийства своих стариков и т.д.<sup>66</sup> Нельзя сказать, что подобные явления всегда можно объяснить генетическими или ареальными связями, зато они укладываются в общеизвестные типологические параллели из истории развития народов. Скифо-нартские параллели, относящиеся, скорее всего, к этнографическим традициям, естественно, не могут подтвердить, что основное ядро нартского эпоса восходит к скифам. Кстати, если бы эти параллели служили убедительным аргументом для обоснования основного тезиса скифо-аланской концепции, не нужно было бы прибегать к другим менее шатким, в частности, этимологическим доказательствам. Вместе с тем скифо-аланские параллели, бесспорно, заслуживают внимания, поскольку они свидетельствуют о наличии гетерогенных элементов в многокомпонентном нартском эпосе.

В скифо-аланской теории остается непонятным следующее: если ядро нартского эпоса в конечном счете восходит к скифам, то почему же в мифологии других (некавказских) народов, с которыми скифы (в том числе так называемые скифы царские) находились в длительных и очень тесных контактах, нет и следов, напоминающих ядро нартского эпоса? На этот вопрос скифо-аланская теория не дает ответа. Между тем хорошо известно, что скифы находились в длительных контактах со многими некавказскими народами.

По мнению Рыбакова, "не подлежит сомнению сильное сращивание праславянской культуры со скифской, восприятие славянской знатью всех основных элементов скифской всаднической культуры (оружие, сбруя, звериный стиль) и в какой-то мере, может быть, даже языка"<sup>67</sup>. Б.А. Рыбаков, как и В. Георгиев, считает, что "именно в скифское время произошла значительная иранизация праславянского языка и взамен индоевропейского *Daiwas* (Див) утвердилось у славян иранское обозначение Бог, *Boh*"<sup>68</sup>. В этой же связи В.И. Абаев пишет: "В скифо-европейский период (I тысячелетие до н.э. — М.К., З.К.) скифо-сарматские наречия отделились уже от остального иранского мира, но вступили в длительные контакты с языками тогдашнего европейского круга: славобалтийскими, германскими, кельтскими предками латинского языка, предком тохарских языков"<sup>69</sup>. Длительными скифо-европейскими контактами объясня-

<sup>64</sup> См.: Артамонов М.И. Антропоморфные божества в религии скифов. — В кн.: Археологический сборник Государственного Эрмитажа. Л., 1961, вып. 2, с. 83.

<sup>65</sup> Ревский Д.С. Скифо-сарматская мифология, с. 445.

<sup>66</sup> См.: Пропп В.Я. Фольклор и действительность. М., 1976, с. 189.

<sup>67</sup> Рыбаков Б.А. Геродотовы Скифия, с. 226—227.

<sup>68</sup> Там же, с. 227.

<sup>69</sup> Абаев В.И. Значение ареальных контактов в истории языка. — В кн.: Материалы пятой региональной научной сессии по историко-сравнительному изучению иберийско-кавказских языков. Орджоникидзе, 1977, с. 8.

ют даже появление новых фонем и новых грамматических явлений в языке предков осетин<sup>70</sup>, что возможно при тесных и интимных связях носителей разных языков. Казалось бы, при таких глубоких и длительных контактах, результат которых — возникновение новых фонем и новых грамматических явлений, скифы должны были передать народам европейского мира какие-то основные древние сюжеты и мотивы из скифского эпоса, составившие, по мнению сторонников скифо-аланской теории, ядро нартского эпоса кавказских народов, в том числе абхазско-адыгских. Этот вопрос, естественно, не снимают нартско-индоевропейские изоглоссы и параллели, в том числе Локи-Сырдон, приводимые в трудах Ж. Дюмезиля и др.

Скифо-аланской концепции противостоит абхазско-адыгская концепция происхождения нартского эпоса, развиваемая в трудах ряда советских ученых. Характеризуя национальные версии нартского эпоса в сравнительном плане, Ш.Д. Инал-ипа делает следующее заключение: "Из всех вариантов нартского эпоса, как мы стремились показать в процессе анализа, наиболее архаичными являются абхазские сказания, наиболее явно отразившие матриархальную стадию развития древнейших местных племен. Из этого вытекает, что древнеабхазские и ближайшим образом с ними связанные родственные племена были той этнокультурной общностью, в недрах которой следует искать самые ранние истоки нартского эпоса"<sup>71</sup>. Выражение "древнеабхазские и ближайшим образом с ними связанные племена" остается не совсем ясным. Положение, во многом сходное с точкой зрения Ш.Д. Инал-ипа, развивается в работах ряда других исследователей. По мнению А.А. Аншба, "нартский эпос осетины переняли тогда, когда основное ядро было уже сформировано. Поэтому он не стал для них родным во всем своем объеме. Древние сюжеты эпоса не стали для них органическими"<sup>72</sup>.

Попытку обоснования адыгского происхождения нартского эпоса сделал А.М. Гадагатель<sup>73</sup>. Исследование его вызвало резкие возражения у ряда авторов, в том числе сторонников скифо-аланского происхождения эпоса. В работе Гадагателя, как и в работах его оппонентов, содержатся ценные мысли и интересные наблюдения. Нельзя согласиться с мнением некоторых авторов, что работа Гадагателя составляет только одни необоснованные положения и является лишь примером "местнических проявлений в нартведении"<sup>74-75</sup>. Действительно, необоснованных положений в работе Гадагателя, как, впрочем, и в работах его критиков, немало. Этимологические доказательства исследователя, его выводы о происхождении нартского эпоса мы считаем несостоятельными. Что касается "местнических проявлений", то Гадагатель в этом вовсе не одинок. Более того, в этом отношении работа его хронологически не является ни первой, ни последней. Если сказать по существу, исследование А.М. Гадагателя было ответной, далеко не во всем удачной реакцией на "местнические проявления в нартведении", имевшие место в трудах его предшественников, в частности отдельных сторонников скифо-аланской теории. В этой связи уместно отметить факт, ставший очевидным для многих: каким бы опытным и авторитетным ни был ученый,

<sup>70</sup> Там же.

<sup>71</sup> *Инал-ипа Ш.Д.* Исторические корни древней культурной общности кавказских народов: (Опыт сравнительного изучения нартского эпоса). — В кн.: Сказание о нартах — эпос народов Кавказа. М., 1969, с. 68.

<sup>72</sup> *Аншба А.А.* Указ. соч. с. 100.

<sup>73</sup> *Гадагатель А.М.* Героический эпос "Нарты" и его генезис. Майкоп, 1967.

<sup>74-75</sup> *Газлойты Ю.С.* Некоторые вопросы историографии нартского эпоса, с. 78

если он стоит на "местнических" позициях в вопросах происхождения нартского эпоса, подобный подход к решению проблемы непременно вызывает ответную реакцию у сторонников противоположной концепции. В качестве примера (ответной реакции) можно указать не только на исследование А.М. Гадагатля.

Относительно выводов А.М. Гадагатля, основанных на этимологии термина *нарт* и собственных имен нартского эпоса, нужно сказать, что они, как отмечалось, не могут быть приняты в силу несовершенства метода этимологического анализа автора.

Абхазско-адыгская (или адыгская) концепция, заостряя внимание на архаичности цикла Сосруко—ядра абхазско-адыгских сказаний, как нам представляется, так или иначе обходит вопрос о происхождении нартского эпоса в целом, поскольку в основных национальных версиях эпоса удельный вес указанного цикла совершенно различен. Все же остается фактом, что цикл Сосруко (Сослана) не является центральным во всех национальных версиях, в том числе и в осетинских сказаниях. Решение же генезиса нартского эпоса, естественно, предполагает прежде всего решение генезиса центральных циклов в основных национальных версиях. А абхазско-адыгская концепция все же сводит решение проблемы происхождения нартского эпоса к решению части этой проблемы. Обе рассматриваемые концепции по своим исходным посылкам остаются взаимоисключающими.

В отличие от двух контрастирующих концепций — скифо-аланской и абхазско-адыгской — третья концепция исходит из положения, что истоки нартского эпоса необязательно возводить либо к скифо-аланским, либо к абхазско-адыгским племенам.

Идея о гетерогенности основы нартского эпоса не нова. Она, по сути дела, заложена в положении В.Ф. Миллера о том, что нартский эпос сложился "на севере Кавказа, в степях некогда занимаемых касогами и осами, а за ними тюрками"<sup>76</sup>. Если бы В.Ф. Миллер знал о существовании абхазских и убыхских нартских сказаний, он, может быть, несколько иначе сформулировал бы свой тезис, хотя справедливо указывает на разные этнические единицы, среди которых, по его мнению, мог сложиться нартский эпос.

В советское время положение о разных этногенетических основах нартского эпоса сформулировал В.К. Гарданов, подвергший резкой критике теорию скифо-аланского происхождения эпоса. Он полагает, что генетически нартский эпос невозможно возвести только к одному этносу, соответствующему тому или иному народу Кавказа<sup>77</sup>. Не отрицая роли предков осетин в формировании нартского эпоса, Гарданов считает, что ядро нартского эпоса зародилось на исторической почве у разных этнических групп, впоследствии обогативших также его различными национальными вариантами. По мнению Гарданова, скифо-аланская теория "отрывает нартский эпос от родной, вскормившей его кавказской почвы"<sup>78</sup>.

С возражениями против основных положений концепции скифо-аланского происхождения нартского эпоса выступили и такие известные ученые, как Е.И. Крупнов, В.И. Чичеров, Е.М. Мелетинский, А.А. Петросян, У.Б. Далгат и др.

Е.И. Крупнов, чьи исследования по истории Кавказа удостоены Ле-

<sup>76</sup> Миллер В.Ф. Кавказско-русские параллели. II. Этнографическое обозрение. М., 1891. № 4, с. 20.

<sup>77</sup> См.: Гарданов В.К. В.И. Аббасов: Нартский эпос. — Сов. этнография, 1947, № 2, с. 245.

<sup>78</sup> Там же.

нинской премии, стоит на точке зрения, что "героический нартский эпос — это результат самобытного. (а не заимствованного) творчества сугубо местных кавказских племен ... развивавшихся на основе древнего и единого кавказского субстрата"<sup>79</sup>. Далее он пишет: "Много лет занимаясь археологией Кавказа и пытаясь исторически осмысливать вещевые исторические источники, сопоставляя их с сохранившимися этническими сказаниями кавказских горцев, я пришел к заключению, что первоначальными творцами замечательных нартских сказаний и были носители этих прославленных археологических культур Кавказа позднебронзовой эпохи. В первую очередь это прямые предки абхазов, адыгов, осетин и вейнахских племен"<sup>80</sup>.

В.И. Чичеров отметил, что известно творческое восприятие одним народом у другого отдельных произведений в процессе развития культурно-исторических контактов. "Но не известно, — пишет он, — внедрение эпоса во всем объеме в искусство другого народа, которому этот эпос был чужд"<sup>81</sup>.

Е.М. Малетинский считает, что основа нартского эпоса создана в рамках аланского союза племен, в состав которого наряду с аланами и другими сарматскими племенами входили синдо-меотские племена — предки современных адыгов<sup>82</sup>. Автор указывает, что при решении проблемы генезиса нартского эпоса "следует учитывать взаимное влияние фольклора различных народов друг на друга, длительное взаимодействие народного творчества осетин, адыгов и других народов Кавказа"<sup>83</sup>.

В этой же связи А.А. Петросян пишет: "Считалось, что он (нартский эпос. — М.К., З.К.) проник на Кавказ вместе с приходом туда аланских предков осетин. Появление доказательств о широком бытовании нартского эпоса и у других народов Кавказа (многочисленные записи на адыгских, абхазском языках, на языке карачаевцев и балкарцев, чеченцев и ингушей) воспринималось как факт культурного заимствования и не более. Так думали многие ученые, в том числе и крупнейший исследователь осетинского языка и фольклора В.И. Абаев. Но по мере накопления достижений советской науки (археологии, этнографии и фольклористики), по мере углубления изучения духовной и материальной культуры народов Кавказа все больше и больше становилась очевидной необходимость пересмотра и уточнения существующей (скифо-аланской. — М.К., З.К.) точки зрения о генезисе нартского эпоса"<sup>84</sup>.

У.Б. Далгат отмечает: "Этногенез многих народов Кавказа и их культурно-исторические связи явились той основой, которая во многом предопределила общие черты их героического эпоса вообще и нартского в особенности, теперь справедливо называемого многонациональным"<sup>85</sup>.

Не без влияния, может быть, рассматриваемой концепции положение о возможности существования разных центров или узлов зарождения и формирования нартского эпоса, как отмечалось выше, развивалось

<sup>79</sup> Крупнов Е.И. О времени формирования основного ядра нартского эпоса у народов Кавказа. — В кн.: Сказание о нартах — эпос народов Кавказа. М., 1969, с. 19—20.

<sup>80</sup> Там же, с. 21.

<sup>81</sup> Чичеров В.И. Некоторые вопросы теории эпоса и современные исследования нартских сказаний осетин. — Изв. АН СССР, ОЛЯ, 1952, т. XI, вып. 5, с. 402.

<sup>82</sup> См.: Малетинский Е.М. Место нартских сказаний в истории эпоса. — В кн.: Нартский эпос. Орджоникидзе, 1957, с. 37—38.

<sup>83</sup> Там же, с. 37.

<sup>84</sup> Петросян А.А. Указ. соч., с. 6—7.

<sup>85</sup> Далгат У.Б. Указ. соч., с. 16.



В.И. Абаевым в упоминавшейся работе "Проблемы нартского эпоса" (1957), от которого автор позже отказался.

Как видно, тезис о невозможности возведения истоков нартского эпоса к этнической основе одного народа по-разному развивается в работах советских исследователей. Хотя во взглядах этих ученых имеются различия в определении времени и условий зарождения нартского эпоса, они сходятся в главном: ядро эпоса не заимствовано у скифов, эпос зародился на Кавказе, причем истоки его нельзя свести к этническому корню лишь одного какого-либо современного кавказского народа. В этой концепции, на наш взгляд, содержится рациональное зерно, в принципе способствующее решению проблемы, хотя общий тезис о наличии только одного главного ядра всего эпоса наталкивается на трудности.

Анализ не только основных национальных версий, но и многочисленных вариантов одних и тех же сказаний внутри абхазско-адыгского ареала, их сравнение с инонациональным материалом дают основания утверждать, что многослойный нартский эпос, включающий совершенно различные по своему содержанию и хронологии эпические циклы, имеет не только одно-единственное ядро. Нартские сказания, по крайней мере абхазско-адыгские и осетинские, имеют разные ядра или узлы зарождения. Разумеется, не очень серьезно ставить вопрос о шести или семи узлах зарождения нартского эпоса, как это делают некоторые авторы. Ж. Дюмезиль, В.И. Абаев, Е.М. Мелетинский и другие говорят о двух основных версиях нартского эпоса. Но вопрос о генезисе национальных версий нартских сказаний чрезвычайно сложен, требует глубокого сравнительного анализа материала национальных версий, существующих вариантов сказаний, привлечения данных смежных наук.

Если периферийность некоторых ареальных версий, в частности грузинской, очевидна, то гораздо сложнее обстоит дело с другими национальными версиями, например чечено-ингушской и балкаро-карачаевской.

Никто, например, не сомневается в том, что грузинские версии нартского эпоса являются результатом исторических заимствований<sup>86</sup>. По мнению У.Б. Далгат, "нартский эпос создавался за пределами Дагестана. Некоторые дагестанские народы восприняли его, но, слив нартский эпос с местными сказаниями о великанах, эти народы дали ему особые своеобразные черты, существенно отличающиеся от эпоса о нартах, созданного осетинами, абхазцами, черкесами"<sup>87</sup>.

О героическом эпосе вайнахов (чеченцев и ингушей) У.Б. Далгат пишет: "Более тесно примыкают к героическому эпосу сказания и предания чеченцев и ингушей о героях-богатырях — родоначальниках. В качестве наиболее древнего исходного начала героического эпоса вайнахов мы признаем сказания о великанах-богатырях, образы которых расцениваются как весьма архаичная типовая категория"<sup>88</sup>. Считая, что героический эпос составляют не только сказания о нартах, а также исходя из посылки, что в донартский период существовал древний кавказский эпический цикл о великанах, У.Б. Далгат делает следующее заключение о происхождении нарт-орстхойских сказаний: "Вполне возможно предположить, что вайнахи, "получив" нартос от других северокавказских народов, спаяли их со своими древними преданиями и сказаниями. Тогда пришедшие герои, вос-

<sup>86</sup> См.: Дзидзигури Ш.В. Грузинские варианты нартского эпоса. Тбилиси, 1971, с. 3—22; Вирсаладзе Е.Б. Нартский эпос и охотничьи сказания в Грузии. — В кн.: Сказания о нартах — эпос народов Кавказа, с. 246.

<sup>87</sup> Далгат У.Б. К вопросу о нартском эпосе у народов Дагестана. — В кн.: Нартский эпос, с. 174.

<sup>88</sup> Далгат У.Б. Героический эпос чеченцев и ингушей, с. 17—18.

соединившись с воинственными этническими орстхойцами, и создали нарт-орстхойцев, т. е. образы героического склада, но отрицательного действия"<sup>89</sup>. В этой же связи А.О. Мальсагов пишет: "Центральное место в нарт-орстхойском эпосе вайнахов занимают местные герои, и звестные только чечено-ингушскому эпосу"<sup>90</sup> (разрядка наша. — М.К., З.К.). Естественно, что указанное специалистами своеобразие героического эпоса чеченцев и ингушей должно быть учтено при решении его генезиса.

Требуют глубокого анализа и другие национальные версии, в том числе балкаро-карачаевская, с точки зрения их происхождения. Такая задача, естественно, не ставится в данной работе.

Остается, однако, бесспорным факт, что бытование сказаний о нартах в каждом ареале независимо от формы их проявления не дает оснований считать его (ареал) отдельным центром или узлом зарождения эпоса. Узел или центр зарождения эпоса — понятие генетическое. В этом отношении оно не отличается от того, что следует понимать под ядром эпоса. Во всяком случае, именно так обстоит дело в абхазско-адыгских сказаниях. А ядро эпоса необязательно должно быть единственным в таком многоциклическом и крайне многослойном произведении, каким является нартский эпос.

В этой связи следует сказать, что положение о существовании разных узлов или центров зарождения, как правильно отметил А.А. Аншба<sup>91</sup>, несовместимо с концепцией скифо-аланского происхождения нартского эпоса. Но это положение несовместимо также с концепцией абхазско-адыгского происхождения нартского эпоса, на что справедливо указывает Ю.С. Гаглойти<sup>92</sup>. На наш взгляд, положение о разных узлах зарождения не может быть согласовано ни с одной из двух полярных концепций происхождения нартского эпоса, поскольку каждая из них настаивает на наличии лишь одного ядра всего эпоса. Кстати, когда В.И. Абаев стоял на позициях существования разных узлов зарождения эпоса, разных центральных циклов и центральных героев в осетинских и абхазско-адыгских сказаниях, он не говорил о скифо-аланском ядре нартских сказаний<sup>93</sup>. Напротив, в последних работах Абаева, где он вернулся к концепции скифо-аланского происхождения нартского эпоса, отсутствует уже положение о разных узлах или центрах зарождения эпоса. Вряд ли это случайно.

То, что является ядром или узлом зарождения для абхазско-адыгской версии, необязательно должно быть таковым для других национальных версий. Действительно, так и обстоит дело. Специалисты давно обратили внимание на тот факт, что узлом или центром зарождения для абхазско-адыгских сказаний является цикл Сосруко, в то время как эпическим узлом или центром осетинских сказаний оказывается цикл сказаний о Батрадзе. Соответственно, как это считается общепризнанным, в абхазско-адыгских сказаниях центральным героем выступает Сосруко, в осетинских — Батрадз. При этом следует подчеркнуть, что основное ядро необязательно должно быть и хронологически самым глубоким в каждой национальной версии эпоса. И вообще значение той или иной национальной версии

<sup>89</sup> Там же, с. 115.

<sup>90</sup> Мальсагов А.О. О нарт-орстхойском эпосе ингушей и чеченцев. — В кн.: Сказания о нартах — эпос народов Кавказа, с. 269.

<sup>91</sup> См.: Аншба А.А. К спорам о происхождении первоначального ядра нартского эпоса — Изв. АН ГССР. Сер. яз. и лит.-ры, 1974, № 4, с. 88.

<sup>92</sup> См.: Гаглойти Ю.С. Некоторые вопросы историографии нартского эпоса, с. 74.

<sup>93</sup> Абаев В.И. Проблемы нартского эпоса, с. 22—36.

эпоса определяется отнюдь не хронологической глубиной ее ядра или узла, а ее художественно-эстетическими качествами, ее ролью в духовной жизни народа. Кроме того, существенно иметь в виду то обстоятельство, что древние истоки и мотивы сказаний и сами эпические сказания относятся не только к разным хронологическим периодам, но и к разным жанрам. Древние мифологические мотивы ядра абхазско-адыгских сказаний хронологически значительно отделены от времени возникновения эпоса как жанра устно-поэтического творчества. Герой эпоса Сосруко, рожденный из камня, совершающий типичный прометеевский подвиг (добывание огня), отражает древнейшие черты культурного героя, имеет широкие типологические параллели в архаичных мифологиях<sup>94</sup>. Доказывать, что и эпический цикл Сосруко и Сатаней в абхазско-адыгских сказаниях глубоко архаичен, включает элементы глубинной мифологической семантики, значит ломиться в открытую дверь. Однако несомненно и то, что в осетинских сказаниях за поздними эпическими и нередко рыцарскими чертами Батрадза, не говоря уже о старших нартах, проглядывают очень древние и глубокие черты мифологического образа. Как отмечалось выше, наиболее архаичным пластом вейнахского эпоса считаются сказания о великанах.

Спор о том, какой из указанных двух героев в абхазско-адыгских и осетинских сказаниях древнее (или моложе), на наш взгляд, не решает проблемы генезиса нартского эпоса. Вообще при отсутствии письменной традиции возникают существенные, по сути дела, непреодолимые трудности в решении вопроса о времени зарождения эпических образов центральных героев эпоса. Имя героя и образ героя — исторически далеко не всегда стоят в одном ряду. Речь может идти только об относительной хронологии. Однако несомненно одно: истоки образов обоих центральных героев абхазско-адыгских и осетинских сказаний глубоко архаичны независимо от того, имеют ли они солярное или иное происхождение. В отношении Сосруко, несущего в себе явные черты древнего культурного героя архаической мифологии, мы разделяем точку зрения Мелетинского о том, что нельзя согласиться с Дюмезилем, возводящим его к скифо-сарматским солнечным божествам<sup>95</sup>.

Сказанное не означает, что предлагается точка зрения, согласно которой равномерно распределяются абхазско-адыгские и осетинские сказания между двумя этническими корнями. Однако наши соображения основываются на том неоспоримом факте, что в абхазско-адыгских и осетинских сказаниях различны центральные циклы и центральные герои. Два центральных эпических героя — Сосруко и Батрадз — во многом разнотипны. Это признают и сторонники скифо-аланской концепции, в том числе Дюмезиль<sup>96-97</sup>. На наш взгляд, образы Сосруко и Батрадз вошли в эпос из разных мифологических источников — первый из древних мифов предков абхазско-адыгских народов, второй — из древних мифов предков осетин. Это мнение поддерживается этимологией и морфологическим строением имен Сосруко и Батрадз, созданных в разных этнических и языковых средах. Их объединение на общей этнической основе вторично. Оно произошло на базе тесных культурно-исторических и субстратных связей генетически разных народов на протяжении длительного времени на территории Кавказа. Заметим, что наряду с двумя центральными героями в многоциклическом нартском эпосе немало других героев, сюжетов, мотивов, генетически связанных с мифами этнически разных народов. Взаимопроникновение

<sup>94</sup> См.: Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса, с. 166—186.

<sup>95</sup> См.: Там же, с. 168 и 178.

<sup>96-97</sup> См.: Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология, с. 58—76.

образов — распространенное явление в мифах и фольклоре народов. Достаточно вспомнить такие классические примеры, как Гесер (Гэсэр) в тибетской мифологии, мифологиях монгольских народов, ряда тюркских, бирманских народностей и др. Что касается нартского эпоса, то место и условия (уникально разнообразные в этнолингвистическом отношении) его зарождения и развития, сама форма строения и композиция нартских сказаний дают широкий простор для сплава и соединения гетерогенных элементов на протяжении очень длительного времени.

Итак, нартский эпос характеризуется отсутствием общего центрального цикла, занимающего в основных национальных версиях всюду одинаково главное место. В основных национальных версиях центральные эпические циклы — разные. Из этого общепризнанного положения вытекает, что в решении вопросов генезиса нартского эпоса центральным (хотя и не единственным) применительно к каждой основной национальной версии должно быть происхождение ее центрального эпического цикла. В отношении абхазско-адыгских сказаний таким центральным, ядерным является эпический цикл Сосруко.

Не требует особых пояснений тот очевидный факт, что зарождение нартского эпоса как фольклорного жанра эпических сказаний и его древние мифологические истоки относятся к разным хронологическим эпохам, хотя не все авторы разграничивают их при разработке вопросов эпоса. Когда мы говорим об общности ядра абхазско-адыгских сказаний, то, разумеется, имеем в виду не современное состояние центрального цикла о Сосруко, а его древнюю мифологическую основу. Сюда входит прежде всего сюжет о рождении героя из камня, а также истоки образа великой матери нартов. Общеизвестно, что сюжет о рождении из камня, находящийся типологические параллели в мифах других народов, в абхазско-адыгских сказаниях имеет постоянное, инвариантное место, т. е. он прикреплен только к Сосруко, в то время как в осетинских сказаниях этот же сюжет является кочующим внутри эпоса, т. е. прикреплен к разным героям, что лишний раз свидетельствует об архаичности абхазско-адыгской композиции сказания о рождении Сосруко.

Мы далеки от мысли, что две взаимополагающие концепции — скифо-аланская и абхазско-адыгская (или адыгская) — не содержат ничего ценного и приемлемого. Каждая из этих концепций имеет свои сильные стороны, хотя мы считаем, что обе концепции отличаются излишней прямолинейностью и не решают проблемы происхождения нартского эпоса в целом, первоначальных истоков основных национальных версий. Вместе с тем нельзя отрицать возможность возведения древних мифологических истоков центрального (батрадезевского) и некоторых других эпических циклов осетинских сказаний к иранскому (древнеосетинскому) миру, что, разумеется, не исключает кавказских и монгольских влияний в нартских сказаниях осетин.

Что касается древних мифологических истоков центрального (сосруковско-го) цикла абхазско-адыгских сказаний, то их следует искать в пределах древней локализации абхазско-адыгских и родственных им народов. В отношении же древнего расселения абхазско-адыгских и родственных им народов наиболее авторитетным и убедительным представляется мнение И.М. Дьяконова. Опираясь на исторические и лингвистические данные, он выдвинул гипотезу, "что на протяжении от центральной и западной части Северного Кавказа и Закавказья, через Восточное Причерноморье, Колхиду и Южное Причерноморье (Понт) до р. Галис (Кызыл Ирмак) в III и, вероятно, в II тыс. до н. э. были распространены племена, либо непосредственно принадлежащие к северо-западнокавказской (абхазско-

адыгской) языковой группе, либо говорящие на языках, родственных абхазско-адыгским, а в отдельных районах (Закавказья), вероятно, на картвельских"<sup>98</sup>. Есть основания полагать, что именно с этим регионом связаны основные древние мифологические источники центрального цикла абхазско-адыгской версии нартского эпоса. В пользу этого говорят и новые лингвистические и мифологические данные, подтверждающие несомненные связи абхазско-адыгских языков и мифологических истоков центрального цикла абхазско-адыгской версии нартских сказаний с древними хаттами и хурритами. В этом отношении показательны новые исследования Вяч. Вс. Иванова, В.Г. Ардзинба и др.<sup>99</sup> Вообще выявленные за последнее время новые кавказско-анатолийские лингвистические и мифологические параллели (если даже оставить в стороне такие традиционные сближения, как названия основного божества *Waṣṣab* в хаттском и *Waṣṣ* в общеадыгском и целый ряд известных кавказско-малоазиатских мифологических общностей) заставляют по-новому ставить проблему древних истоков центрального, ядерного цикла абхазско-адыгских нартских сказаний<sup>100</sup>. Главное, что древние истоки центрального эпического цикла нартских сказаний абхазско-адыгских народов невозможно оторвать от их древних мифов.

Что же касается нартского эпоса в целом как жанра эпического произведения с его национальными формами проявления, то он, бесспорно, возник и сложился на Кавказе в результате взаимодействия и взаимовлияния фольклорных традиций разных народов.

#### О термине *нарт* и некоторых эпических именах

Ни одна проблема нартского эпоса не вызвала столь большого числа разноречивых мнений, как проблема происхождения термина *нарт*. Это объясняется тем, что некоторые ученые, как нам кажется, ошибочно считают, что решение этимологии *нарт* предполагает решение вопроса о генезисе нартского эпоса и его национальной принадлежности.

Еще Ш.Б. Ногмов делал неудачную попытку объяснить этимологию *нарт* на кабардинской почве, разложив его на *нар* + *ант* 'глаз антов'<sup>101</sup>. Л.Г. Лопатинский сравнивал *нарт* с арм. *мард* 'человек' и сванским *мар*<sup>102</sup>. В. Пфафф возводил *нарт* к названию "племени мардов, обитавших на южном берегу Каспийского моря"<sup>103</sup>. М.С. Туганов расчленяет *нарт* на *ног* + *арт* 'наш огонь', 'наша присяга'<sup>104</sup>. С.М. Ашхацава сопоставил *нарт* с *Наури* — древним названием стран в бассейнах Урмийского и Ванского озер<sup>105</sup>. К точке зрения С.М. Ашхацава, усматривающего в основе *нарт* название

<sup>98</sup> Дьяконов И.М. Предыстория армянского народа. Ереван, 1968, с. 13.

<sup>99</sup> См.: Иванов Вяч. Вс. Интерпретация текста хаттско-хеттского строительного ритуала: (В свете данных внешнего сравнения). — В кн.: Текст: семантика и структура. М., 1982, с. 5—36; Он же. К истолкованию этрусских текстов на основе сравнительного языкознания. — Там же, с. 5—46; Он же. История славянских и балканских названий металлов. М., 1983, с. 88—167; Ардзинба В.Г. Нартский сюжет о рождении героя из камня. — В кн.: Древняя Анатолия. М., 1985.

<sup>100</sup> В этой связи показательны мнение специалиста по археологии Кавказа В.А. Кузнецова, считающего, что наиболее архаичные элементы нартского эпоса свидетельствуют о фольклорных связях аборигенного древнекавказского населения с древними переднеазиатскими народами (Кузнецов В.А. Указ. соч. с. 43—44).

<sup>101</sup> См.: Ногмов Ш.Б. История адыгейского народа. Нальчик, 1977, с. 27.

<sup>102</sup> См.: Лопатинский Л.Г. — СМОМПК, XII. Тбилиси, 1981, с. 45.

<sup>103</sup> Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1871, с. 146—147.

<sup>104</sup> См.: Туганов М.С. Кто такие нарты? — Изв. Осетинского НИИ краеведения. Владикавказ, 1925, вып. 1, с. 372.

<sup>105</sup> См.: Ашхацава С.М. Пути развития абхазской истории. Сухуми, 1925, с. 32.

Наири, позже присоединились Б.А. Алборов и Ш.Х. Салакая. В слове *нарт* элемент *т* Б.А. Алборов возводит к показателю множественности *-т* в осетинском языке<sup>106</sup>, а Ш.Х. Салакая сближает его с *т* в названии *Урарту*<sup>107</sup>. М.В. Рклицкий сравнивает *нарт* с авестийским *нара* 'мужчина' и осетинским *нард* 'жирный, тучный'<sup>108</sup>. Дюмезиль в разное время по-разному объяснял этимологию слова *нарт*: в одной из ранних работ он отождествляет его с арийским *nrit-* 'плясать'<sup>109</sup>, а в более поздней работе — с индоиранским *nar*<sup>110</sup>. Х.У. Бейли возводит *нарт* к индоевропейскому *nrt̥ra*, где *tr̥a* обозначает активность, деятельность, *nar* — сильных и энергичных мужчин или богов<sup>111</sup>. Ш.Д. Инал-ипа выводит термин *нарт* из абхазских *ан* 'мать', *р* — показатель множественности, *т* (< *атаца* 'семья') в значении 'семья нартов' или 'семья матерей'<sup>112</sup>. А.М. Гадагаль объясняет *нарт* из адыгского сочетания *нэ + тэ* 'глаз дари'<sup>113</sup>.

Имеются и другие попытки объяснения происхождения рассматриваемого слова. Одна из последних — сближение *нарт* с хури-урартским *нара* 'племя, люди'<sup>114</sup>.

Ни одна из существующих этимологий термина *нарт* не может быть признана удовлетворительной. Не составляет исключения и этимология одного из крупнейших исследователей нартского эпоса — В.И. Абаева. В одном из ранних его исследований содержится критическая оценка работ его предшественников, касавшихся также этимологии термина *нарт* и собственных имен нартского эпоса. Так, говоря о работах М.С. Туганова, А. Кубалова, М.В. Рклицкого, Б.А. Алборова, В.И. Абаев подчеркивал, что "все они в той или иной мере грешат против требований строгого научного метода и поэтому не убеждают во всем, что касается принципиальных выводов"<sup>115</sup> (разрядка наша — М.К., З.К.). По вопросу о собственных именах нартского эпоса, как писал В.И. Абаев, "кроме крайне рискованных этимологий, которые мы находим в работах М. Туганова, А. Кубалова, М. Рклицкого и Б. Алборова; мы ничего в сущности не имеем"<sup>116</sup>.

В работах Абаева дается убедительное объяснение целого ряда терминов и собственных имен нартского эпоса. Вместе с тем не все этимологии бесспорны. Это касается также его трактовки термина *нарт* и соотношения имен Сосруко и Сослан в нартском эпосе. Поскольку выводы Абаева о происхождении нартского эпоса и его национальной принадлежности во многом основываются на интерпретации им термина *нарт* и имен Сосруко и Сослан, представляется необходимым остановиться на этих вопросах. Кроме того (и это более существенно для нас), в своих работах В.И. Абаев неоднократно затрагивает вопрос о происхождении имени Сосруко — цент-

<sup>106</sup> См.: Алборов Б.А. Термин *нарт* (к вопросу о происхождении нартского эпоса). Владикавказ, 1930, с. 293.

<sup>107</sup> См.: Салакая Ш.Х. Абхазский нартский эпос. Тбилиси, 1976, с. 89–92.

<sup>108</sup> См.: Рклицкий М.В. К вопросу о нартах и нартских сказаниях. — Изв. Осетинского научно-исследовательского института, 1927, вып. 2, с. 17.

<sup>109</sup> См.: Dumézil G. Legendes sur les Nartes, p. 188.

<sup>110</sup> Op. cit. Le Livre de Heros, p. 11.

<sup>111</sup> См.: Bailey H.W. Analecta Indo-Scythica. — Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, L., parst 3–4, p. 113.

<sup>112</sup> См.: Инал-ипа Ш.Д. Об абхазских сказаниях — Труды Абхазского ин-та языка, литературы и истории. Т. XXIII. Сухуми, 1949.

<sup>113</sup> См.: Гадагаль А.М. Героический эпос "Нарты" и его генезис, с. 206–207.

<sup>114</sup> См.: Чирикба В.А. Общекавказское *lag/lan* 'раб', 'мужчина'. — Изв. АН СССР. Сер. яз. и лит-ры, 1980, № 2, с. 141.

<sup>115</sup> Абаев В.И. О собственных именах нартского эпоса. — В кн.: Язык и мышление. М.; Л., 1935, с. 63.

<sup>116</sup> Там же, с. 64.

рального героя абхазско-адыгских сказаний. Вместе с тем хотелось бы подчеркнуть, что, рассматривая некоторые вопросы этимологии эпической лексики, мы отнюдь не собираемся вступить в "вечную" полемику по проблеме национальной принадлежности нартского эпоса. Как отмечалось выше, мы стоим на точке зрения, согласно которой нартский эпос имеет не одно основное ядро, а по крайней мере два основных ядра.

В.И. Абаев, на наш взгляд, с полным основанием отвергает распространенное сближение *нар* в слове *нарт* с иранским *нар* 'самец', 'мужчина', поскольку последнее сохранилось в осетинском в виде *ноел* 'самец'. При наличии в осетинском *ноел* 'самец', естественно, лингвистически невозможно возводить основу *нарт* к указанному иранскому источнику, хотя некоторые авторы молчаливо обходят этот факт, очень существенный для методики этимологического анализа.

В слове *нарт* элемент *нар* Абаев возводит к монгольскому *нара* 'солнце'<sup>117</sup>. В отношении конечного *т* он принимает точку зрения Б.А. Алборова, возводившего его к осетинскому показателю множественности<sup>118</sup>, хотя этимологии этого автора Абаев считал ранее крайне рискованными<sup>119</sup>. Таким образом, по Абаеву, *нарт* означает 'дети Нара' (солнца), т. е. слово *нарт* считается образованным от отсутствующего в осетинском языке монгольского слова *нара* с помощью суффикса множественности *-т*. Абаев пишет: "Вывод этот так же неизбежен, как самая точная математическая выкладка"<sup>120</sup>. Исследователь убежден, что элемент *т* показывает, кому из кавказских народов принадлежит нартский эпос: формант *т*, как пишет Абаев, "служит как бы фабричной маркой: MADE IN OSSETIA 'сделано в Осетии'... И это наименование имеет, бесспорно, осетинское оформление. Можно ли пройти мимо этого факта при определении национальной принадлежности нартского эпоса? Конечно, нет"<sup>121</sup> (разрядка наша. — М.К., З.К.).

Этимология Абаева, хотя она для автора предreshает вопрос о национальной принадлежности нартского эпоса, не встретила поддержки у специалистов. Даже Дюмезиль, отстаивающий теорию скифо-аланского происхождения нартского эпоса, не принял объяснения Абаева.

Членение *нарт* на *нара* 'солнце' + осетинский показатель множественности *-т*, на наш взгляд, вызывает возражения. Уязвимость подобного членения состоит прежде всего в том, что в осетинском языке слово *нарт* морфологически не разлагается на составные части: в этом языке нет производящего слова *нар* (или *нара*) 'солнце'. Утверждение, что в осетинском языке наряду с исконным *хур* 'солнце' параллельно могло существовать монгольское *нара* 'солнце', ничем не подтверждено. Что касается отождествления *т* в *нарт* с показателем множественности, то оно наталкивается, по сути дела, на непреодолимые трудности.

Никто из крупных специалистов по индоиранским языкам, занимавшихся после Абаева этимологией *нарт*, не выделяет в нем осетинского показателя множественности *-т*. Вряд ли это случайно. Дело в том, что в отличие от фамильных названий типа *Худал-тæ*, *Мыртаз-тæ*, по модели которых считается образовано и слово *нарт*, во всех грамматических формах последнего сохраняется *т*, т. е. в этом слове *т* не выделяется морфологически

<sup>117</sup> См.: Абаев В.И. Нартовский эпос. — Изв. Северо-Осетинского НИИ, Дзауджикау, 1945, т. X, вып. 1, с. 18.

<sup>118</sup> См.: Там же, с. 88—90.

<sup>119</sup> См.: Абаев В.И. О собственных именах нартского эпоса, с. 64.

<sup>120</sup> Абаев В.И. Нартовский эпос, с. 89.

<sup>121</sup> Там же.

ни в одной словоизменительной или словообразовательной форме в современном осетинском языке.

Что касается вычленения *т* в слове *нарт* в историческом плане, то для обоснования этого положения, разумеется, недостаточно утверждения, что слово *нарт* стало употребляться как аморфное образование<sup>122</sup>. Для диахронического вычленения показателя множественности *т* в слове *нарт* с лингвистической точки зрения необходим хотя бы еще один убедительный пример, подтверждающий возможность сращения в осетинском языке показателя множественности с корнем (или основой) в одно неделимое слово. Такого примера нет в осетинском языке. Примеры типа *цæст* 'глаза', *мыст* 'мышь', якобы имеющие аналогичное морфологическое строение, оказались явно неудачными, на что указывал Т.А. Гуриев<sup>123</sup>. Характерно, что В.И. Абаев в своих последних работах уже не ссылается на примеры типа *цæст* 'глаза', *мыст* 'мышь' и в своем историко-этимологическом словаре в них не выделяет морфемы мн. числа<sup>124</sup>.

Поскольку в осетинском языке нет убедительных примеров, свидетельствующих о переразложении формы мн. числа, т. е. о сращении показателя множественности *-т* и корня (или основы) в одно неразложимое слово, возможность морфологического вычленения показателя множественности *-т* в слове *нарт* лингвистически остается недоказанной.

Что касается того, что *нарт* в осетинском чаще всего выражает идею собирательности и множественности, то это не может служить аргументом в пользу членения *нарт* на *нар* (*а*) + показатель множественности *-т*. Ведь и в других кавказских языках форма *нарт*, т. е. без присоединения к нему показателя множественности в этих языках, выражает идею собирательности и множественности. Ср. каб.: *Сосрыкъуз нартым яшъышъ* 'Сосруко из нартов', *Нартым якъузыжыгъуз* 'Время исчезновения нартов', *Сосруко нартым яхътшъ* 'Сосруко находится среди нартов'. Подобные примеры многочисленны. В этом отношении и в осетинском языке (как, впрочем, во многих языках) другие слова в форме ед. числа выражают значение множественности или коллективности. В этой связи Абаев писал: "В современном осетинском языке, например, чистая основа без всякого суффикса имеет уже значение множественное, точнее коллективное: *ir* 'осетины', *turk* 'турки' и т.п."<sup>125</sup>. Иными словами, то, что *нарт* в осетинском выражает идею собирательности или множественности, не говорит в пользу того, что в его состав входит показатель множественности.

Т.А. Гуриев пытался усилить положение о монгольско-осетинском происхождении *нарт*. Однако он, на наш взгляд, подтвердил уязвимость объяснения *нарт* из монгольского *нар* (*а*) + *т*. Т.А. Гуриев пишет: "Осетинский формат *-т* выделяется теоретически, но корень *нар* не имеет значения, не осознается"<sup>126</sup>. Далее: "Указанная весьма существенная морфологическая особенность также свидетельствует о том, что неразложимость слова *нарт* изначальна"<sup>127</sup>. Как видно, автор подтверждает, что элемент *т* выделяется лишь теоретически, элемент *нар* не имеет значения, их неразложимость изначальна. Для лингвистов подобные факты означают лишь одно: слово *нарт* неразложимо ни в синхронном, ни в диахронном

<sup>122</sup> См.: Там же, с. 88.

<sup>123</sup> См.: Гуриев Т.А. К проблеме генезиса осетинского нартовского эпоса, с. 36.

<sup>124</sup> См.: Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка, т. 1. М.; Л., 1958, с. 305; 2. Л., 1973, с. 142—143.

<sup>125</sup> Абаев В.И. Осетинский язык и фольклор, т. 1. М.; Л., 1949, с. 219.

<sup>126</sup> Гуриев Т.А. К проблеме генезиса осетинского нартовского эпоса, с. 39.

<sup>127</sup> Там же, с. 41.



плане, т.е. в нем не выделяются ни *т*, ни *нар*. Тем не менее автор приходит, как он пишет, "к единственно логичному выводу: роль распространителя нартских сюжетов и термина *нарт* могли играть только ираноязычные аланские племена, которые были создателем основных образов и сюжетов эпоса, равно как и термина *нарт* (*нартсэ*)"<sup>128</sup>. Показательно, что Гურიев делает довольно резкие замечания в адрес Гадагатля, отстаивающего концепцию адыгского происхождения нартского эпоса<sup>129</sup>.

Как видно из изложенного, с лингвистической точки зрения членение *нарт* на *нар* (< *нара*) 'солнце' + показатель множественности - *т* неубедительно. Его не принял не только Дюмезиль, но и Бенвенист<sup>130</sup>, Бейли<sup>131</sup>, Семенов<sup>132</sup> и др.

Касаясь существующих мнений об этимологии слова *нарт*, В.И. Абаев писал еще в 1945 г.: "Нельзя сказать, чтобы после всех приведенных попыток у нас было такое чувство, что термин *нарт* действительно разъяснен"<sup>133</sup>. Спустя уже 40 лет, мы можем с полным основанием повторить слова В.И. Абаева и еще раз выразить полную неудовлетворенность состоянием разработки этимологии слова *нарт*.

В заключение необходимо подчеркнуть, что происхождение термина *нарт* остается неясным. Но решение этого вопроса, хотя и имеет немало важное значение, не решает проблемы генезиса нартского эпоса. Если бы даже удалось выяснить этимологию термина *нарт* на материале иранских или кавказских языков, это вовсе не означало бы, что автоматически выясняется вопрос о первоначальных истоках и национальной принадлежности нартского эпоса. Поэтому не следует переоценивать значение этимологии термина *нарт* при решении генетических вопросов эпоса. Более принципиальное значение приобретает решение вопроса о том, в какой этнолингвистической среде созданы имена центральных героев, что связано с проблемой генезиса центральных циклов основных национальных версий нартского эпоса. Термин *нарт* нельзя хронологически ставить в один ряд с именами старших нарттов, как это делают некоторые авторы. Наиболее древние эпические циклы и образы, разумеется, старше термина *нарт*. Зарождение древнего эпического цикла и возникновение термина *нарт* относятся к разным периодам, т.е. хронологически между ними нет взаимообуславливающей зависимости. Это делает убедительным положение В.А. Абаева о том, что общее наименование эпических героев возникло намного позже, чем возникновение эпических песен в народе<sup>134</sup>. Однако нет оснований присоединиться к точке зрения, что термин *нарт* возник в XIII—XIV вв. В абхазско-адыгских сказаниях термин *нарт* невозможно отнести к такой поздней эпохе, как XIII—XIV вв. Во всяком случае, очевиден факт, что как термин *нарт* в абхазско-адыгских языках, так и нартские сказания существовали, например, задолго до продвижения кабардинцев с запада на территорию их современного обитания, датируемого как раз XIII—XIV вв.<sup>135</sup> Другое дело, что термин *нарт*, бесспорно, моложе одних героев, но старше других. Сосруко, Сатаней (Сатана) и др. как герои

<sup>128</sup> Там же, с. 42.

<sup>129</sup> Там же, с. 26.

<sup>130</sup> См.: Benveniste E. Etudes sur la langue ossète. Paris, 1959, с. 37.

<sup>131</sup> См.: Baily H.W. Op. cit., p. 114.

<sup>132</sup> См.: Семенов Л.П. К вопросу о происхождении осетинского нартского эпоса. — Изв. Северо-Осетинского научно-исследовательского института, 1957, т. XIX, с. 7.

<sup>133</sup> Абаев В.И. Нартовский эпос, с. 18.

<sup>134</sup> См.: Там же, с. 91.

<sup>135</sup> См.: История Кабардино-Балкарской АССР с древнейших времен до наших дней. М., 1967, т. 1, с. 81.

эпической песни старше термина *нарт*, но многие региональные герои нартских сказаний, например, *Пэныкъуэ* 'Пануко', *Шыумаф* 'Шумаф', *Пшээк'эк'и* 'Пшечеч', *Дзэгъашт* 'Дзагашт', *Тэтэршъау* 'Татаршау', *Гъуык'ыплъ* 'Гукепл', *Пагуэ* 'Паго' и др., носящие в адыгских сказаниях имя *нарт*, гораздо моложе этого термина. Поэтому не представляется возможным согласиться с мнением, что появление термина *нарт* как наименования эпического героя знаменует завершающую фазу развития нартского эпоса. После появления этого термина возникли не только многие региональные эпические герои, но и оригинальные и солидные эпические циклы. Так, региональные эпические циклы *Адиуху* (*Адиуф*), *Тыришау*, *Татаршау*, *Дагудж* и др., занимающие значительное место в адыгских сказаниях, бесспорно, относятся к более поздней эпохе и возникли позже, чем появился термин *нарт*. Естественно, что после зарождения древних эпических циклов не во всех ареалах одинаково происходило развитие эпоса новыми напластованиями. Даже внутри абхазско-адыгского ареала отмечаются зоны консервации и инновации. Абхазские сказания составляют зону консервации, а адыгские, в особенности адыгейские, — зону инновации. В зоне инноваций создан ряд поздних эпических циклов, относящихся к эпохе дифференциации общеадыгского единства (о чем см. ниже).

Значительный интерес проявляют специалисты (и не только специалисты) к этимологии имени Сосруко. Это и понятно: Сосруко — центральный герой нартских сказаний у адыгов, абхазцев, абазинцев и убыхов. В осетинских сказаниях, как справедливо отметил В.И. Абаев, "в роли центрального героя выдвигается Батрадз"<sup>136</sup>, но Сосруко (Созрыко) занимает также важное место. Поэтому не требует пояснений тот факт, что поиски не только этимологии имени Сосруко, но и его исходной формы имеют очень важное значение для изучения нартских эпических сказаний абхазцев, абазинцев, адыгов и убыхов.

Мы не ставим перед собой задачи окончательно выяснить этимологию имени Сосруко. Но исключительно важно выяснить исходную форму имени Сосруко. Решение этого вопроса дает ответ на многое, поскольку речь идет о первичной, исходной форме имени центрального героя абхазско-адыгских сказаний<sup>137</sup>.

Существует несколько попыток объяснения имени Сосруко, хотя ни одна из них не может считаться бесспорной. Бесспорным для всех авторов, предлагавших взаимоисключающие этимологии Сосруко, является тот неоспоримый факт, что это имя включает адыгско-убыхское слово *къуэ* 'сын'. Это признают все авторы, в том числе Дюмезиль, Абаев и другие сторонники теории скифо-аланского происхождения эпоса. Однако наличие последнего в имени центрального героя эпоса адыгов, абхазцев, абазинцев, убыхов и одного из главных героев эпоса осетин исследователи объясняют по-разному.

М.С. Туганов предложил крайне своеобразное объяснение Сосруко (Созрыко) в нартском эпосе. Он утверждал, что имя Сослан из осетинского эпоса заимствовали кабардинцы, присоединив к нему вместо *ан* свое слово *къуэ* 'сын', а затем в кабардинизированной форме Созрыко вернулось обратно в осетинскую среду. Туганов писал: "Сосруко по-кабардински 'сын Сосыра'. Но это я объясняю так. Вначале кабардинцы воспри-

<sup>136</sup> Абаев В.И. Проблемы нартского эпоса. — В кн.: Нартский эпос, с. 34.

<sup>137</sup> Вопрос о первичной форме имени Сосруко был рассмотрен в работе: Кумахов М.А. К этимологии имени основного героя адыгского и абхазского эпоса. — В кн.: Сказание о нартах — эпос народов Кавказа. В этой книге делаются лишь некоторые уточнения, приводится дополнительный материал.

няли от осетин слово *Сослан* ... а затем вновь к обессиленному осетинскому народу под давлением Кабарды возвращается позднее слово *Сосруко*, окабардинировавшееся слово *Сослан*. *Сослан* же есть *Сос-алан* ... *Сатана* есть *Сат-ана* (*Сат-сена*), *сена* есть слово мать<sup>138</sup>. Для подтверждения такой поистине невероятной истории появления имени *Сосруко* (*Созрыко*) в осетинском эпосе, как и для обоснования других своих этимологий (*Сослан* из *Сос + алан*, *Сатана* из *Сат + сена*) Туганов не приводит никаких аргументов. Поэтому прав был Дюмезиль, когда в довольно резкой форме отметил, что этимологические доказательства, приводимые Тугановым в отношении личных имен нартского эпоса, являются безотрадными<sup>139</sup>. Кроме того, утверждение Туганова логически порождает другой несостоятельный вывод, о чем умалчивают его сторонники. Поскольку имя *Сосруко* (*Созрыко*) в осетинских сказаниях бытует только в кабардинских формах (а не в адыгейской, абхазской, абазинской, убыхской формах), по М.С. Туганову, выходит, что имя центрального героя нартских сказаний абхазско-адыгских народов и, естественно, древний эпический цикл о нем заимствовали у кабардинцев другие абхазско-адыгские народы — адыгейцы, абхазы, абазины, убыхи. Мнение Туганова не выдерживает элементарного сопоставления с фактами.

Тем не менее "челночную" точку зрения Туганова в отношении *Сосруко* приняли некоторые авторы. Абаев в разное время по-разному относился к мнению Туганова. Как мы отмечали, в работе "О собственных именах нартского эпоса" (1935 г.) Абаев считал крайне рискованными этимологии собственных имен нартского эпоса, предложенные Тугановым<sup>140</sup>. Но в работе "Нартовский эпос" (1945 г.) Абаев пишет: "Что касается имени двойника *Сослана*, *Сосруко*, то оно, как правильно указывали некоторые авторы, представляет кабардинизацию имени *Сослан* путем прибавления обычной в кабардинских именах частицы *ко* (*куа*), что значит 'сын' (*Сосл — Соср — Соср — ко*) ... Движение этого имени надо полагать такое: из дигорской среды оно попало в кабардинскую, а оттуда уже в кабардинизированной форме *Созруко* было заимствовано в иронскую"<sup>141</sup>. Позже Абаев отошел от тугановской "челночной" концепции и иначе сформулировал свое мнение: "Пара *Сосрко* — *Сослан* — это не два разных имени, а одно имя *Соср*, оформленное в одном случае по-адыгейски (*-ко*), в другом — по осетински (*-ан*, современное *-он*): *-ко* в адыгейском, *-ан* в осетинском являются патронимическими формантами, и, стало быть, обе формы — *Сосрко* и *Сослан* — означают одно и то же: сын (потомок) *Сосра*. Беда в том, что имя *Соср* не получило пока удовлетворительного разъяснения. Тот, кто разъяснил бы имя *Соср*, оказал бы немалую услугу нартским исследованиям"<sup>142</sup>. Здесь, таким образом, автор ставит вопрос не о кабардинизации *Сослан* в форме *Созрыко*, а главное — исходным считает *Сосри*, а не *Сосл*, что не согласуется с мнением Туганова.

Однако в последнее время В.И. Абаев вновь вернулся к точке зрения Туганова, хотя и несколько видоизменил ее: «Форма *Созруко* представляет адыгизацию имени *Сослан*. В староадыгском не было фонемы *л*, и имя *Сослан* должно было принять форму *Сосран*. Эта форма была затем снабжена излюбленным в личных именах элементом *-ко* (адыг. *qwa* 'сын'). Полученное *Сосрануко* (сохранилось в абазинском) было затем упрощено в *Сосруко* и в этой форме было заимствовано из адыгейского (кабардин-

<sup>138</sup> Туганов М.С. Литературное наследие. Орджоникидзе, 1977, с. 129—130.

<sup>139</sup> См.: Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология, с. 26.

<sup>140</sup> См.: Абаев В.И. О собственных именах нартского эпоса, с. 64.

<sup>141</sup> Абаев В.И. Нартовский эпос. с. 28

<sup>142</sup> Абаев В.И. Проблемы нартского эпоса. с. 35—36.

ского) обратно в осетинский. Такие "челночные" переходы слов и имен из одного языка в другой и обратно представляют нередкое явление»<sup>143</sup>.

Очевидно, такие переходы слов нередки в языках различных типов. Однако приведенные аргументы в пользу "челночного" движения имени Сосруко в данном случае очень шатки.

Фонема *л* отсутствует не только в староадыгском, но и во всех современных адыгских языках и диалектах. Однако отсутствие ее никак не могло привести к изменению Сослан в Сосран. Дело в том, что фонема *л* заменяется адыгскими латеральными *л*, *лъ* в старых и новых заимствованиях. Поэтому непонятно, почему в старых заимствованных словах адыг. Бислѣан 'Бислан', каб. Беслѣэн 'Беслан', адыг. Аслѣан, каб. Аслѣэн 'Аслан', адыг. Къэплѣан 'Каплан', фонема *л* заменена фонемой *лъ*, а в абсолютно тождественной фонетической позиции в слове Сослан та же фонема *л* должна была перейти в *р* (Сослан). Ср. также другие старые заимствования: адыг, каб. Сэлмэн 'Салман', Залым 'Залим', Султѣан 'Султан', Исмахыл 'Исмагил', адыг. Джумал 'Джумал', каб. Джэмал 'Джамал' и др. Примеры, иллюстрирующие переход чужой фонемы *л* в адыгские *л*, *лъ*, очень многочисленны: адыг. алп., каб. алъп 'сказочный конь-богатырь'; ср.: тур. *alp* 'герой, богатырь', адыг. алашэ, каб. алашэ 'мерин'; ср.: тюрк. *alaşa* 'мерин', адыг. мэлы, каб. мэл 'овца'; ср.: тюрк. *tal* 'скот', 'имущество, богатство', адыг. кзуылэны, каб. кзуылэн 'пестрый'; ср.: тюрк. *qula* 'желто-серый, гнедой', адыг. кзуылай 'удобный, умелый', каб. кзуылей 'богатый'; ср.: тюрк. *qolai* 'удобный, приятный, легкий', адыг. лул, каб. лулэ 'трубка'; ср.: перс. *lula* то же и др. Как видно, чужая фонема *л* заменяется не фонемой *р*, а латеральными фонемами *л*, *лъ*. Почему Сослан должно быть исключением из этого правила — необъяснимо. С точки зрения фонетики адыгских языков это тем более странно и неприемлемо, что в совершенно аналогичном окружении фонема *л* в старых заимствованиях дает *лъ*, а не *р* (адыг. Бислѣан, каб. Беслѣэн 'Беслан', адыг. Аслѣан, каб. Аслѣэн 'Аслан', адыг. Къэплѣан 'Каплан' и др.).

Ничто не препятствовало бы заимствованию Сослан в форме Сослѣэн по типу многочисленных заимствованных слов Аслѣэн 'Аслан', Къэплѣан 'Каплан', Беслѣэн 'Беслан' и др. Кстати, в кабардинском языке именно в этой форме заимствовано слово Сослан. Ср. личное имя Сослѣэн-бэч 'Сослан-бек', относящееся к старым заимствованиям.

Между тем общеизвестно, что для осетинского языка характерен переход *р* > *л*. Ср. осет. нæл 'самец, мужчина', мал 'глубокая стоячая вода' и др., где *л* восходит к *р*. Поэтому закономерно ожидать в осетинском переход *р* > *л* в рассматриваемом случае, если допустить генетическое тождество *Соср* и *Сосл* в Сосруко и Сослан. Но если даже оставить в стороне переход *р* > *л* в осетинском, приведенные примеры убедительно показывают, что имя Сослан в адыгских языках не может принять форму Сосран. В адыгском эпосе нет ни Сосран, ни Сосрануко. Нет также никаких следов, указывающих, что Сосруко представляет собой упрощенное Сосрануко. Отсутствует Сосрануко и в абазинских сказаниях, где второстепенные эпизодические персонажи Сосран и Сосранпа никогда не отождествляются с центральным героем Сосруко<sup>144</sup>.

Заметим, что и в отношении Сослан неоднократно менялась точка зре-

<sup>143</sup> Абеев В. И. Нартовский эпос осетин. — В кн.: Сказания о нартах: Осетинский эпос. М., 1978, с. 12—13; см. также: Он же. Нартовский эпос осетин. Цхъуаали, 1982, с. 78.

<sup>144</sup> См.: Нарты: Абазинский народный эпос. Черкесск, 1975.

ния В.И. Абаева, что, по-видимому, объясняется сложностью проблемы происхождения этого имени.

1935 год. "... Возможность отнесения имени *Сослан* к иранскому слою осетинского языка совершенно исключается: а перед носовым в иранском слове было бы невозможно (должно быть *o*), равно как невозможна одинаковая огласовка *o* (*Sos-*) в дигорском и иронском (должно быть *o* в дигорском, но *u* в иронском). Ничего положительного не дают также поиски в других направлениях"<sup>145</sup>.

1945 год. "Возвращаясь к нартским собственным именам, мы вынуждены констатировать, что многие из них до настоящего времени не поддаются удовлетворительному разъяснению. Сюда относится прежде всего важное имя *Сослан*. На осетинской почве оно засвидетельствовано с XIII в. (в составе имени осетинского владетеля Давида-Сослана, мужа грузинской царицы Тамары). Однако по происхождению своему оно вряд ли осетинское"<sup>146</sup>.

1956 год. В имени *Сослан* элемент -ан Абаев считает осетинским "патронимическим формантом" в значении 'сын'<sup>147</sup>.

1979 год. Имя *Сослан* рассматривается Абаевым как тюрко-монгольский вклад в осетинский эпос: "Древние традиционные герои, носившие еще явные следы своей мифологической природы, получали в угоду моде новые имена. Такой данью тюрко-монгольской моде оказывается и имя *Сослан*. Ср.: ног. *suslan* - 'иметь грозный вид', *susle* 'хмурый, грозный' ... В этот период, предшествовавший монгольскому нашествию, аланы тесно общались с кипчакскими племенами, в состав которых входили и предки современных ногайцев, именно тогда, наряду со множеством других тюркизмов, могло появиться и имя *Сослан*"<sup>148</sup>.

1982 год. "Имя *Сослан*, будучи, по всей вероятности, тюркского (ногайского) происхождения, свидетельствуется на осетинской почве с XII века н.э."<sup>149</sup>.

Как видно, в последних работах Абаев отказался от мнения, согласно которому элемент -ан в имени *Сослан* является осетинским патронимическим формантом в значении 'сын'. В этой связи Т.А. Гურიев сформулировал свое возражение В.И. Абаеву следующим образом: "Данное имя аналогично бесчисленному множеству осетинских имен (и фамильных названий), и я не вижу никакого оправдания для выхода за пределы соответствующего словообразовательного ряда, о чем говорилось выше"<sup>150</sup>. Не вдаваясь в полемику, отметим, что вряд ли Абаев отказался от собственного мнения, если бы элемент -ан в имени *Сослан* можно было бы так легко объяснить на осетинской почве, как это предлагает Гურიев.

Имя главного героя эпоса в абхазском, абазинском, убыхском, адыгейском и кабардинском языках представлено в разных фонетических вариантах: абх. *Сасрыкъуа*, абаз. *Сасрыкъуа*, *Сосрыкъуа*, убых. *Саусырыкъуа*, адыг. *Саусырыкъуа*, *Саусырыкъуэ*, *Саусырыкъуэ*, *Саусэрэкъуэ*, *Сасрыкъуэ*, каб. *Сосрыкъуэ*, *Созрыкъуэ*. Общий элемент *къуа* // *къуэ* 'сын' (ср. адыг., каб. *къуэ*, убых. *къуа* 'сын') соединен с производящей основой в соответствии с широкоизвестной словообразовательной моделью, т.е. с помощью соединительного гласного *ы*. После вычленения *къуа*//*къуэ*

<sup>145</sup> Абаев В.И. О собственных именах нартского эпоса, с. 71.

<sup>146</sup> Абаев В.И. Нартовский эпос, с. 28.

<sup>147</sup> См.: Проблемы нартского эпоса, с. 36.

<sup>148</sup> Историко-этимологический словарь осетинского языка. М., 1979, т. 3, с. 139.

<sup>149</sup> Абаев В.И. Нартовский эпос осетин. Цхинвали, 1982, с. 78.

<sup>150</sup> Гურიев Т.А. Антропонимия осетинского нартского эпоса. Орджоникидзе, 1981, с. 44.

'сын' и соединительного гласного *ы* остается производящая основа в формах *Саср*, *Соср*, *Созр*, *Саусыр*, *Саусэр*, *Сауэсыр*. Сравнительный анализ последних показывает, что наиболее архаичным из них является *Сауэсыр*. Форма *Саср*, представленная в абхазском, абазинском языках и адыгейских диалектах, является результатом перехода *Сауэсыр* > *Саср*. Что касается формы *Соср* (< *Созр*), встречающейся в кабардинском языке, то по своему фонетическому облику она является самым поздним вариантом из всех перечисленных. Это факт, а не предположение: возможность перехода *Соср* в *Сауэсыр* с точки зрения фонетики рассматриваемых языков исключена, в то время как переход *Сауэсыр* > *Соср* иллюстрирует наиболее распространенный звуковой процесс в этих языках. Здесь имеет место типичное явление для адыгских языков: переход в межконсонантном положении *ауэ* > *эуэ* > *о* и редукция до нуля гласного *ы*. Ср. совершенно аналогичный процесс: в фамильных названиях переход *ауэ* > *эуэ* > *о* в аналогичной позиции: каб.-черк. *Шъауэмахуз* > *Шъомахуз* 'Шомахов', *Шъауэкъара* > *Шъокъара* 'Шокаров' и др.; редукция до нуля гласного *ы* в той же позиции, т.е. перед *р*: *Безырыкъуз* > *Безрокъуз* 'Безроков', *Мысырокъуз* > *Мысрокъуз* 'Мисроков', *Темырокъуз* > *Темрокъуз* 'Темроков' и др. Стяжение группы гласных в адыгейских формах *Саусырыкъуз*, *Сауэсырыкъуз* в монофтонг *о* в кабардинской форме *Сосрыкъуз* иллюстрируется другими многочисленными примерами. Ср. адыг. *къаум* > каб. *къом* 'много, множество' (из араб. *qait* 'племя, народ, толпа'), адыг. *псау* 'целый', адыг. *пстэуми* > каб. *псо* 'весь, все', адыг. *шъуэуы* > каб. *фо* 'мед', адыг. *гъуэуы* > каб. *гъо* 'глашатай' и др.

Итак, очевидно, что при выяснении исходной формы (следовательно, и этимологии) рассматриваемого имени нужно исходить из формы *Сауэсыр*. Форма *Соср* является вторичной, закономерно восходящей к *Сауэсыр*. Изложенное позволяет сделать также вывод, касающийся не только лингвистического аспекта проблемы эпоса. Как известно, согласно адыгскому сюжету о чудесном рождении *Сосруко*, последний родился из камня, оплодотворенного нартским пастухом *Сосом*, которого поразила красота *Сатаней*, находившейся на другой стороне реки. Сюжет о рождении героя из камня, как известно, сам по себе является древнейшим и встречается не только в нартском эпосе, т.е. имеет типологические параллели. Этот сюжет, приписывающий отцовство *Сосруко* пастуху *Сосу*, относится к инновациям, т.е. к более позднему периоду. Иначе говоря, пастух по имени *Сос* моложе самого *Сосруко*. Об этом свидетельствует не только тот факт, что у других кавказских народов, в том числе адыгских, в качестве отца *Сосруко* выступают другие герои (например, *Уастырджы* у осетин, *Зартыж* у абхазцев и адыгейцев и др.), но и убедительные данные лингвистического характера. Как имя пастуха, так и название камня *Сос* возникли на основе народной этимологии имени *Сосруко*, в котором якобы выделяется производящее имя *Сос*. На самом деле, как в этом убеждают приведенные выше примеры, расчленение *Сосрыкъуз* на *Сос* + *рыкъуз* является ошибочным. В качестве первого элемента разбираемого имени выделяется не *Сос*, а *Соср*, закономерно восходящее к форме *Сауэсыр*, представленной в адыгейском как *Сауэсырыкъуз*, что буквально означает 'сын *Сауасыра*'. Как отмечалось, слово это образовано по живой продуктивной словообразовательной модели фамильных названий со вторым компонентом *къуз* 'сын'.

Теперь сопоставим форму *Сауэсыр* с формой *Сосл* в *Сослен* в осетинском. Можно сделать два вывода. Во-первых, учитывая значительные фонетические различия между адыгским *Сауэсыр* и осетинским *Сосл*, считать их генетически нетождественными или их генетическое единство считать

недоказанным (мы полагаем, что генетическое единство этих форм убедительно еще никак не обосновано). Во-вторых, если даже их генетическое единство не подлежало бы сомнению (или в дальнейшем подтвердилось бы), то все же остается совершенно очевидным тот факт, что осетинское *Сосл* ближе стоит не к исходной адыгейской форме *Сауэсыр*, а к позднейшему ее фонетическому видоизменению — кабардинской форме *Соср*. (В этом случае, т.е. если *Сауэсыр* и *Сосл* генетически родственны, на осетинской почве закономерным является переход  $p > l$ , а не обратный процесс, что может подтвердить вторичность *Сосл* по отношению к *Соср*  $< < \text{Сауэсыр}$ )<sup>151</sup>. Из этих двух выводов вытекает следующее (что, собственно, преследовало все вышеизложенное): лингвистически неопровержимыми данными подтверждается несостоятельность точки зрения, согласно которой *Сослан* считается исходной для *Сауэсырыкъуэ*, *Саусырыкъуэ*, *Сасырыкъуэ*, *Сосрыкъуэ*, *Созрыкъуэ* — форм имени центрального героя абхазско-адыгских сказаний.

Итак, „челночная“ концепция М.С. Туганова и его последователей (которые считают, что кабардинцы заимствуют *Сослан*, переделывают его в *Сосрыкъуэ*, *Созрыкъуэ*, прибавляя к нему вместо *-ан* исконное адыгское слово *къуэ* ‘сын’, а затем в кабардинизированной форме оно вновь возвращается в осетинскую среду) несостоятельна. Это мнение, в сущности, не выдерживает серьезной критики, хотя среди определенной части исследователей получило распространение. “Имя *Sozyryqo*, — писал В.И. Аббасов в одной из своих ранних работ, — имеет явное кабардино-черкесское оформление, так как в конечном *-qo* легко опознается кабардино-черкесское слово *qo*, *qua* ‘сын’. *Sozyryqo*, *Sosruqo* осмысливается, следовательно, на кабардино-черкесской почве, как сын *Sozyr’a* или *Sosr’a*”<sup>152</sup>. В этой поздней кабардино-черкесской форме рассматриваемое имя бытует в осетинских сказаниях. Мы не касаемся вопроса об этимологии первой части рассматриваемого имени. Это для нас в данной работе и не имеет существенного значения, поскольку в абхазско-адыгских сказаниях имя центрального героя представлено не в первой части, а в сочетании с исконным словом *къуэ/къуэ* ‘сын’. В этом отношении рассматриваемое имя ничем не отличается от большого числа личных имен и фамильных названий типа каб. *Анцокъуэ* ‘Анцоко, Анцоков’, *Ашэбокъуэ* ‘Ашабоков’, *Сырыкъуэ* ‘Сруков’, *Аргэзшъокъуэ* ‘Аргашоко, Аргашоков’, *Уэзрокъуэ* ‘Озроков’ и др. Слова типа *Сауэсырыкъуэ* ‘Сауасыруко’ (*Сосрыкъуэ* ‘Сосруко’), *Анцокъуэ* ‘Аншоков’, *Ашабокъуэ* ‘Ашабоков’, *Шэзрэлыкъуэ* ‘Шаралуко, Шаралуков’, *Сырыкъуэ* ‘Сруков’, *Аргэзшъокъуэ* ‘Аргашоко, Аргашоков’, *Уэзрокъуэ* ‘Озроков’ отличаются по своему морфологическому строению от слова *нарт* тем, что в отличие от последнего приведенные собственные имена и фамильные названия членимы на производящее слово + *къуэ* ‘сын’. Их членимость лингвистически объясняется не только тем, что каждое из них включает самостоятельное слово *къуэ*. Не менее важное значение для их морфологической членимости имеет тот факт, что в этих языках существует множество других собственных имен и фамильных названий аналогичного морфологического строения, где производящее слово (как и постоянный член *къуэ* ‘сын’) прозрачно

<sup>151</sup> Анализируя грузинские варианты нартского эпоса и фонетические формы имен героев, Ш.В. Дзидзигури отмечает, что *Соср* (*Созыр*) является исходным для *Сосл*. “Сравнение *Sosuran* — *Sosdr* — *Soslan* дает возможность предположить, что исходным является *Sosdr*, откуда посредством добавления *an* получены *Sosdr-an* > *Sosur-an* > *Soslan*” Ш.В. Дзидзигури. Грузинские варианты нартского эпоса, с. 16”.

по своему значению. Ср.: каб. *Бжэзхуокъуз* (< *бжэахъуз* 'пчеловод' + *къуз* 'сын') 'Бжахок'ов', *Гъуык'эпшъокъуз* (< *гъуык'эпшъ* 'старший кузнец' + *къуз* 'сын') 'Гукепшоков', *Теувэжыкъуз* (< *теувэжын* 'остановиться, прекратить' + *къуз* 'сын') 'Теуважук'о, Теуважук'ов' и др.

Изложенное убедительно свидетельствует о том, что имя центрального героя эпоса абхазско-адыгских народов создано и сформировано по традиционной словообразовательной модели в языковой среде этих народов, а не заимствовано из другого языка. Что касается основы *Сауэсыр*, то остается убедительным сближение Н.С. Трубецким этой основы с именем адыгского божества *Сауээрэшь* 'Саузараш'. К этому мнению присоединился Абаев<sup>153</sup>, но позже отказался от него, приняв тугановскую этимологию *Сосруко* (*Созрыко*). В пользу сближения *Сауэсыр* с именем *Сауээрэшь* говорят функциональные сходства *Сосруко* и *Саузараш*, отмеченные многими исследователями. Так, Тебу де Марини, близко ознакомившись с шапсугами и натухайцами (в составе экспедиции к берегам Черкесии), в 1918 г. пишет: "Сеозерес был большим путешественником, ему были подчинены ветры и воды. Он особенно в почитании у тех, кто проживает на морском побережье. Ствол сухого грушевого дерева, на котором остаются только обрубки сучьев, олицетворяет его... Его прибытию предшествуют жертвоприношения и приготовления к большому пиршеству. Едят и пьют в течение трех дней, а в промежутках просят Сеозереса защитить от разрушений, приносимых водой и ветрами"<sup>154</sup>.

В этой связи показательны отмеченные Л.Я. Люлье у тех же шапсугов сходные обрядовые функции, связанные с *Сосруко*. Люлье рассказывает, что черкесы (адыги) "особенно отличают *Сауэзука*. В честь его в один из зимних месяцев приготавливаются яства, коих часть откладывается и ставится в отдельном доме для заезжего; в конюшне же для его лошади припасены сено и овес и послана в стойле солома. *Сауэзрук* не является, но приезжает гость заезжий, который его заменяет. Появление гостя почитается добрым предзнаменованием и придает празднеству более веселости"<sup>155</sup>. Как видно, сближение основы *Сауэараш* (*Сеозерес* у Тебу де Марини) с *Сауэсыр* (основой имени *Сауэсырыкъуз*) поддерживается не только фонетическими, но и функциональными схождениями. Мы разделяем точку зрения Ш.Х. Салакая и других, согласно которой имя центрального героя генетически (этимологически) неотделимо от имени божества *Сауэараш*. По его мнению, "не может быть случайностью тот факт, что один и тот же корень (*сауэср*, *саозр*, *саср*, *соср*) представлен, с одной стороны, в имени эпического героя *Сауэсырыкъуз* (*Сасрыква*, *Сосрыко*), с другой стороны, в имени языческого божества адыгов *Сауэзерес* (*Сауэзереш*), засвидетельствованного многими авторами еще в XIX в."<sup>156</sup> Очевидная генетическая взаимосвязь основ имен эпического героя и мифологического божества служит важным аргументом (наряду с вышеприведенными) в пользу существования глубоких традиций и истоков имени центрального героя.

<sup>152</sup> Абаев В.И. О собственных именах нартовского эпоса, с. 70.

<sup>153</sup> См.: Trubetzkoy N.S. Erinnerungen an einen Aufenthalt bei den Tscherkessen des Kreises Tuapse. — In: Caucasica. Leipzig, 1934, Bd. XI, S. 8. Абаев В.И. О собственных именах нартовского эпоса, с. 70.

<sup>154</sup> Марини Тебу де. Путешествие в Черкесию. — В кн.: Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов, XIII—XIX вв. Нальчик, 1974, с. 304.

<sup>155</sup> Люлье Л.Я. Черкесия. Историко-этнографические статьи. Краснодар, 1927, с. 29.

<sup>156</sup> Салакай Ш.Х. Указ. соч., с. 122.



Возвращаясь к вопросу о взаимоотношениях Сосруко (*Сауэсырыкбуз*) и Сослан, хотелось бы еще раз подчеркнуть, что их генетическое тождество остается все же недоказанным. Не исключена возможность, что совпадение их функций в нартском эпосе вторично, т.е. Сосруко и Сослан в прошлом были разными героями. В известной мере это мнение поддерживается как отнюдь не одинаковой ролью Сосруко и Сослан в абхазско-адыгских и осетинских сказаниях, так и отсутствием полного сходства их функций в осетинских сказаниях. Широко известно, что в ряде осетинских сказаний Созрыко и Сослан выступают как разные персонажи. Так, в одном сказании Урызмаг, Созруко и Сослан спорят о шкуре черной лисы<sup>157</sup>, в другом Созруко, Сослан и Батраз спорят из-за Амонга<sup>158</sup>, в третьем Созрыко и Сослан — два родных брата<sup>159</sup> и т.д.

В пользу такого предположения говорят также сванские версии нартского эпоса, где Сосруко и Сослан являются совершенно разными героями<sup>160</sup>. А сванские версии, хотя являются результатом заимствования, все же отражают состояние эпоса не XX столетия, а более ранней эпохи.

В этой связи обращают на себя внимание формы составного имени *Соска Солса, Сеско Солса, Соски Сослан* в вейнахском фольклоре. Еще в 1878 г. П.И. Головинский, публикуя легенду о Тимуре под названием "Соски Сослан", заметил, что Соски Сослан — тот же Сосруко у кабардинцев и Сослан у осетин<sup>161</sup>. К такому же мнению позже пришли Дюмезиль и Абаев в отношении Соска Солса (Сеска Солса) — имени героя в нарт-орстхойском эпосе чеченцев и ингушей<sup>162</sup>. Не вызывает сомнения, что Соска Солса (Сеска Солса) и Соски Сослан — исторически фонетические варианты одного и того же составного имени в вейнахском фольклоре. Однако показательно то, что Соска Солса (Сеска Солса) означают Солса, сын Соски (Сески), а Соски Сослан — Сослан, сын Соски. Ср. в эпосе чеченцев и ингушей: Хамчий Патараз, т.е. Патараз, сын Хамчи, Боткий Ширтка, т.е. Ширтка, сын Хамчи и др. Иными словами, согласно вейнахской эпической традиции Соска (Сеска) является отцом Солсы, т.е. Солса считается сыном Соски (Сески). Все это показывает, что вопрос о том, восходит ли Сосруко и Сослан к одному эпическому образу, требует более пристального внимания. Во всяком случае, для выяснения соотношения Сосруко и Сослан существен тот факт, что вейнахская эпическая традиция не отождествляет Соску (Сеску, Соски) и Солсу (Сослана), а считает первого отцом последнего.

Независимо от того, имеем ли мы здесь дело в генетическом плане с образом одного или двух самостоятельных героев, очевидно то, что в первых публикациях осетинских сказаний имя Созрыко (Созруко) занимает очень важное место<sup>163</sup>. В этой связи показательна характеристика, данная В.И. Абаевым месту, занимаемому героем Созрыко (Созруко) в

<sup>157</sup> См.: Памятники народного творчества осетин. Владикавказ, 1925. I, с. 17–21.

<sup>158</sup> См.: Там же, с. 75–76.

<sup>159</sup> См.: Кайтмазов А. Сказания о нартах. — СМОМПК. Тбилиси, 1889, вып. VII, отд. 2, с. 3–11.

<sup>160</sup> См.: Дзидзигури Ш.В. Грузинские варианты нартского эпоса.

<sup>161</sup> См.: Сборник сведений о Терской области. Владикавказ, 1878, вып. 1, с. 257.

<sup>162</sup> См.: Dumézil G. Légendes sur les Nartes; Абаев В.И. О собственных именах нартского эпоса, с. 69–70; Он же. Проблемы нартского эпоса: Нартский эпос, с. 35.

<sup>163</sup> См.: Шанаев Дж. Нартовские сказания. — В кн.: Сб. сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1971, вып. V; вып. VII, 1983; Миллер В.Ф. Осетинские этюды. М., 1881, т. 1; Кайтмазов А. Сказания о нартах; Памятники осетинского народного творчества. Владикавказ, 1925, вып. 1; Абаев В.И. Из осетинского эпоса. М.; Л., 1939; Нарты: (Эпос осетинского народа). М., 1957.

осетинском эпосе. Рассматривая одно из осетинских сказаний ("Три золотых кубка Созруко"), Абаев писал: "Образ Созруко, одного из главных героев нартского эпоса, выступает здесь в более благородном и привлекательном виде, чем в других посвященных ему рассказах..."<sup>164</sup>. Как видно, Абаев считает Созруко хотя и не центральным, но одним из главных героев осетинского эпоса. Однако в литературе уже справедливо отмечалось, что имя этого одного из главных героев осетинского эпоса нигде не встречается в последних изданиях осетинских нартских сказаний<sup>165</sup>. Является ли это результатом народного или индивидуального (редакторского) творчества, покажет время. Во всяком случае, неправомерна замена одного имени другим, если существует хотя бы одно сказание (или вариант сказания), где встречается Созрыко. Кроме того, Созрыко не всегда выступает двойником Сослана, о чем свидетельствуют старые публикации. А старые публикации, зачастую отражающие наиболее традиционные черты эпоса, следует сохранить без редакторских нововведений. Вообще можно спорить по многим вопросам эпоса, но бесспорным является одно: замена имени (или его варианта) одного героя другим допустима лишь в том случае, если подобную замену осуществляет создатель эпоса, а не издатель. Мы не хотим сказать, что по воле редактора или издателя имя Созрыко исчезло из последних публикаций. Но еще раз подчеркиваем, что в дореволюционных и некоторых послереволюционных публикациях осетинских сказаний имя Созрыко встречается очень часто и далеко не всегда оказывается синонимом имени Сослан. Это остается фактом, который не может не привлекать внимание исследователей не только сегодня, но и в будущем.

Существует мнение, что наличие общего термина *нарт* и таких собственных имен, как Сосруко, Сослан, Батрадз (Батраз, Патараз), Сатаней (Сатанай, Сатана), Шауай (Шауей, Сауай) и др. противоречит положению о разных ядерных основах или узлах зарождения нартского эпоса. В отношении слова *нарт* мы отметили, что оно моложе древних нартских эпических образов, но старше образов многих неглавных, в том числе региональных, героев эпоса. Эпические образы двух центральных героев в абхазско-адыгских и осетинских сказаниях, бесспорно, появились в разных местах, что согласуется с положением о разных ядерных основах или узлах зарождения абхазско-адыгских и осетинских сказаний. Как показано выше, имя центрального героя абхазско-адыгских сказаний *Саузырыкъуэ* (*Саузырыкъуэ*, *Сасрыкъуэ*, *Сосрыкъуэ*, *Созрыкъуэ*) невозможно считать производным от имени Сослан, оно создано по традиционной западнокавказской модели собственных имен с исконным элементом *къуэ/къуа* 'сын'. Точно так же не может быть речи о возведении к абхазско-адыгскому источнику имени центрального героя осетинских сказаний Батрадз (каб. Батрээ, адыг. Пэтрээ), созданного, по мнению В.И. Абаева, на осетинской почве из *Батыр-ас* "богатырь асский"<sup>166</sup>. Имя Батрадз, по нашему мнению, не отражает времени возникновения эпического прототипа этого героя, т.е. в осетинском ядре нартских сказаний мог существовать эпический прототип Батрадза задолго до создания имени на основе монгольского заимствования. Это положение поддерживается также внутренней формой имени Батрадз, носящего характер приложения, т.е. эпитета ("богатырь асский").

Общим для абхазско-адыгских и осетинских сказаний (и не только для них) является имя Сатаней (Сатанай, Сатанней-Гуаша, Сатана), не имеющее

<sup>164</sup> Абаев В.И. Из осетинского эпоса, с. 81.

<sup>165</sup> См.: Гадагаты А.М. Указ. соч., с. 57.; Аншба А.А. Об именах Сосруко и Сослан. — В кн.: Сб. научных работ аспирантов. Сухуми, 1967; Он же. К спорам о происхождении первоначального ядра нартского эпоса.

<sup>166</sup> Абаев В.И. Нартовский эпос, с. 27.

до сих пор удовлетворительной этимологии на материале кавказских и иранских языков. Старое сближение Д. Лавровым<sup>167</sup> имени главной героини нартского эпоса с именем аланской принцессы Сатиник кажется нам (как и Е.М. Мелетинскому) столь же произвольным, сколь и попытки отождествить сказание о бабце Урызмаге с армянским сказанием об упомянутой принцессе<sup>168</sup>. В.И. Абаев писал, что о происхождении имен Сатана и Сослан "нельзя сказать ничего определенного, кроме того, что они не могут быть отнесены к иранскому слою осетинского языка"<sup>169</sup>. Неубедительно объяснение рассматриваемого имени из иранского *сат* 'сто' и *ан* 'мать', что, по мнению П.У. Аутлева, "дает понятие 'мать сотни', соответствующее, в частности, месту Сатанай в абхазском варианте нартского эпоса (мать сотни братьев)"<sup>170</sup>. Еще менее убедительно объяснение А.М. Гадагаты, согласно которому имя Сатанай состоит из адыгских *сэ* 'меч' + *тэн* 'дарить' + *ай*-ласкательный суффикс и означает 'меч дарящая'<sup>171</sup>.

Оставляя в стороне совершенно неясную этимологию имени Сатанай, следует подчеркнуть, что эпический образ героини неотделим от Сосруко. В разных национальных версиях героиня эпоса с точки зрения архаичности эпического образа различна. В этом отношении глубокая древность образа героини в абхазских сказаниях представляется бесспорной. В нартских сказаниях, по крайней мере абхазско-адыгских, проникновение образа Сатанай из цикла Сосруко в другие циклы — явно вторично, т.е. первоначально героиня была прикреплена к циклу Сосруко.

Что касается имен неглавных героев, то некоторые из них достаточно надежно объясняются на местной (кавказской) почве, а другие относятся к старым заимствованиям, но бытующим с давних пор в языке нартского эпоса.

Адыг. *Шъэуай* 'Шауай', каб. *Шъэуей* 'Шауей', осет. *Совуай* имеют убедительную этимологию на адыгской почве. Формы имени этого эпического героя восходят к общеадыгскому слову *шъэуэ* 'юноша' и суффиксу принадлежности *-й*. От этого слова образовано имя другого нарта — *Шъэуэ* 'Шао' и его региональные варианты *Шъэуацц* 'Шаопц', *Шъэуэкъуэ* 'Шаоко'. Это же слово входит в состав имени нартвов *Тэтэршъау* 'Татаршай', *Тыришъау* 'Тыришай' (варианты *Тыршъау* 'Тыршай', *Тышъау* 'Тышай'); ср. также имя нарта *Шъэуэ/яс* (< *Шъэукласэ*) в абадзехских сказаниях (Н. VI, с. 227—228, 249—250).

Адыг. *Алэдж*, каб. *Алыдж* (варианты *Алэгь*, *Алыгь*, *Ілджэ*, *Ілыгьэ*), осет. *Алаг* — название известного нартского рода, как отмечалось выше, В.И. Абаев сближает с абх. *лыг* 'мужчина' в слове *алыгажэ* 'старик, старый мужчина'<sup>172</sup>.

Адыг. *Іадыйыф* 'Адыиф', каб. *Іэдийыху* 'Адииху' образовано из *Іадый/Іэдий* 'рука' + *фы/хуы* 'белый', что и соответствует функции героини, излучающей свет, освещающей путь.

Прозрачны также по своему значению и морфологическому строению имена нартвов: адыг. *Пакуэ* 'Пако', каб. *Пагуэ* 'Паго' (букв. 'тупоносый'), адыг. *Лъэгъуыц* 'Тлегуыц', каб. *Лъэбыцэ* 'Тлебица' (букв. 'лохматоногий'), *Іэпшъацэ* 'Апшаца' (букв. 'лохматорукий', адыг. *Шыужъый* 'Шужий', каб. *Шужъый* 'Шужей' (букв. 'маленький всадник'), адыг. *Дзэгъашыт* 'Дзагашт'

<sup>167</sup> Лавров Д. Заметки об Осетии и осетинах. — СМОМПК, Тбилиси, 1880, вып. 3.

<sup>168</sup> См.: Мелетинский Е.М. Место нартских сказаний в истории эпоса, с. 39.

<sup>169</sup> Абаев В.И. О собственных именах нартвовского эпоса, с. 73.

<sup>170</sup> Аутлев П.У. Об одном "новом направлении" в нартведении. — Изв. Сев.-Осет. НИИ, 1966, т. XXVI, с. 212.

<sup>171</sup> См.: Гадагаты А.М. Указ. соч., с. 200.

<sup>172</sup> См.: Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка, т. 1.

(букв. 'пугающий войско, врага'), адыг. *Гъуык/ыплъ* 'Гукипл' (букв. 'раскаленное железо').

Характерно, что разбираемые имена младших нартвов образованы на базе сочетания слов, подчеркивающих свойства, качества и признаки героя. В этом отношении эти имена созданы по традиционной модели имен: *Шъуэфыжь* 'Шаофиж' (букв. 'белый витязь'), *Апшъабгъу* 'Апшабгу' (букв. 'с широкоими запястьями'), *Шъуэфыжь Апшъабгъу* 'Шаофиж Апшабгу' — двойники Тутаища (Тотреша).

Ср. также в адыгских сказаниях имена нартвов — адыг. *Цъуынэжь* 'Цаунеж', 'Проницательный', *Уысэрэжь* 'Усареж' букв. 'Прорицатель' и др., образованные по живым и продуктивным моделям, включающим распространенный в языке фольклора эпитет *жъы* в значениях 'старый', 'бывалый', 'славный', 'могучий'.

Вместе с тем часть собственных имен и имен некоторых старших нартвов должна быть отнесена к старым заимствованиям. В отличие от А.М. Гадагаты и других исследователей мы считаем, что такие имена известных героев, как адыг. *Пэтэрэз* 'Патараз', каб.-черк. *Батрэз* 'Батраз' (осет. *Батрадз*), адыг. *Тутарышь* 'Тутаиш', каб.-черк. *Тотрэш* 'Тотреш' (осет. *Тотрадз*), адыг. *Уэрэмэс* 'Орземес', *Уэрэмэдж* 'Орземедж' (осет. *Орузмаз*), адыг. *Насрен*, каб.-черк. *Насрэн* 'Насран', адыг. *Хъымышъ* каб.-черк. *Хъымышъ* 'Химиш' (осет. *Хъемыц*) и др., не могут быть объяснены на адыгской (или абхазско-адыгской) почве. По своему фонетическому облику эти имена явно относятся к старым заимствованиям. В то же время не требует пояснений тот факт, что заимствованное имя героя (или неясность его происхождения) не означает, что весь цикл сказаний, связанный с именем данного героя, также является чужим, заимствованным. Так, в цикле Батраза (Патараза) в адыгских сказаниях эпоса очень многое, в том числе наиболее древний пласт, идет из осетинских сказаний. В то же время в адыгских версиях цикла Батраза (Патараза) имеются сказания, созданные в более поздний период в адыгской среде.

Нартский эпос состоит из многих циклов. Удельный вес разных циклов в разных национальных версиях не одинаков. Зарождение эпического цикла и возникновение имени героя далеко не всегда относятся к одному хронологическому срезу. Это подтверждается также тем, что некоторые известные эпические герои носят разные имена, восходящие к разным периодам развития нартского эпоса. Так, в адыгских сказаниях популярный эпический герой *Тотрэш* (*Тутарышь*) в ряде вариантов известен только под именем *Апшъабгъу* (< *Апшъабгъуэ*) 'Апшабгу' или *Шъуэфыжь* 'Шаофиж'. Мы не исключаем возможности того, что имя *Тотрэш* может быть вторичным.

В этом отношении характерны имена кузнецов, ставших носителями нартских традиций. Могучий нартский кузнец, закаливший Сосруко (Сослана), в основных национальных версиях эпоса имеет общую, так сказать инвариантную, функциональную (хотя нетождественную) основу, несмотря на то что он носит совершенно разные имена в разных сказаниях: в адыгских — *Лъэпшъ* 'Тлепш', в абхазских — *Аинарижь*, в осетинских — *Курдалагон*. Между ними нет этимологической связи, т.е. эти имена возникли независимо друг от друга. Какое из региональных имен великого кузнеца, имеющего очень широкие типологические параллели в мировой мифологии, возникло раньше — вопрос сложный, требующий специального анализа. В отношении имени *Лъэпшъ* 'Тлепш' можно с уверенностью сказать, что оно восходит к более раннему хронологическому уровню, чем уровень общадыгейского единства. Адыгское имя *Лъэпшъ* 'Тлепш', по-видимому, обнаруживает генетическую связь с абхазским божеством *Шъашуы*

(*Шьашы*), хотя последнее не встречается в абхазских нартских сказаниях<sup>173</sup>. Есть семантические основания (не говоря о фонетических) для сближения первой части *Лъэпшь*, *Шьашуы* с адыгским *лъэ*, абхазским *шьа* - (*п/ы*) 'нога', 'основа', 'корень'. Интересна шапсугская форма *Лъэпшь* (вместо *Лъэпшъ*), где вторая часть *-пшь*, как и *-пшъ* в каб. *Лъэпшъ*, семантически допускает сближение с *пшьы/пшъы* в значении 'главный, старший'. Но в шапсугском *Лъэпшь* вторая часть, может быть, является результатом народноэтимологического осмысления в значении 'главный, старший'. В этом случае можно предположить, что согласный *п* в *Лъэпшъ* является фонетическим наращением, а элемент *-шъ* генетически тождественным с абх. *-шуы* в *Шьашуы*. Независимо от того, восходят ли *-пшъ* (*-пшь*), *-шуы* в *Лъэпшъ* (*Лъэпшь*), *Шьашуы* к общему источнику, генетическое тождество первых элементов этих имен (*Лъэ-*, *Шьа-*) представляется очевидным, что свидетельствует о возможности отнесения их праформы к эпохе, хронологически предшествующей периоду самостоятельного существования абхазско-адыгских языков.

Итак, имена двух центральных героев в абхазско-адыгской и осетинской версиях нартского эпоса созданы в разных этнолингвистических средах. Имя *Созрыко* (*Созруко*) — абхазско-адыгский вклад в осетинские сказания, как и имя *Батрзз* (*Пэтэрзз*, *Патраз*) — осетинский вклад в абхазско-адыгские сказания (речь идет об имени, а не корне *бэтр-*, *пэтр*, *патр-*). Подобное взаимопроникновение элементов не исчерпывается именами двух центральных героев, а охватывает также имена других (нецентральных) героев. Имена *Алоэг* (*Алоэгатое*), *Соеуай* (*Шауай*) в осетинских сказаниях идут из абхазско-адыгского мира, в то время как имена *Тотрэш* (*Тутарышь*, *Татрэш*), *Узэрмедж* (*Узырмэдж*, *Уэрэмэс*, *Узырмэс*) проникли в абхазско-адыгские сказания из осетинских. Приведенных примеров достаточно для подтверждения тезиса о гетерогенной основе нартского эпоса и неправомерности возведения его истоков к фольклору одного народа.

#### О взаимосвязи строения и генезиса

Нартский эпос многонационален. Однако общий тезис о его многонациональности (часто повторяющийся в разных исследованиях и сам по себе не вызывающий возражений) не решает главных генетических проблем эпоса. Многонациональность — свойство не только нартского эпоса. Многонациональны, например, сказания о Гесере (Гэсэре) у народов Сибири и Центральной Азии, эпос "Кер-оглы" у народов Средней Азии, Закавказья и Ближнего Востока. Как и нартский эпос, названные многонациональные памятники бытуют среди народов, генетически родственных и неродственных. В стадильно-типологическом плане сказания о нартах относятся к ряду героико-архаического эпоса<sup>174</sup>. Сближаясь с рядом других памятников устного творчества по своей многонациональной природе и стадильно-типологической характеристике, нартский эпос отличается от многих народных эпосов своими строевыми чертами:

1) отсутствием эпического цикла, одинаково главного, центрального в основных национальных версиях нартского эпоса; 2) отсутствием единого сквозного стержневого сюжета для всего эпоса; 3) композиционной незавершенностью, открытым списком эпических циклов и эпических героев. Строевые признаки нартского эпоса, бесспорно, объясняются характером его генезиса, гетерогенностью его основы и истоков. т.е. имеется взаимо-

<sup>173</sup> См.: Салакая Ш.Х. Указ.соч., с. 53.

<sup>174</sup> См.: Гацек В.М. Предисловие. — В кн.: Типология народного эпоса. М., 1975, с. 4.

связь между строением и происхождением нартского эпоса. Одно из важнейших особенностей нартского эпоса — необычайно большая протяженность времени формирования и развития нартского эпоса, охватывающего разные эпохи и разные общественные формации.

Отражая стадиальные и типологические черты героико-архаического эпоса, основные циклы нартского эпоса сложились очень давно и своими корнями уходят в глубокую древность. Многослойный нартский эпос, компоненты которого относятся к разным хронологическим эпохам, формировался на протяжении очень длительного периода. Но нельзя представить дело так, что развитие нартского эпоса, всех его национальных версий, завершилось в XIII—XIV вв.

Нартский эпос в целом не связан ни единой этнической основой, ни единым сюжетным и композиционным строением, а представляет собой циклы сказаний о нартах<sup>175</sup>. Степень циклизации различна в разных национальных версиях и разных ареалах. В адыгских нартских сказаниях выделяются крупные, малые и разрозненные циклы. Это особенно характерно для сказаний западных адыгов, отличающихся наличием целого ряда инновационных циклов, созданных относительно недавно, причем нередко с отступлениями от традиционных эпических сюжетов. Как отмечалось выше, в этом отношении абхазский ареал составляет зону консервации. По мнению А.А. Аншбы, "в абхазском эпосе мы фактически имеем один законченный цикл сказаний, группирующихся вокруг центрального героя эпоса Сасыквы"<sup>176</sup>. Но, разумеется, и абхазские нартские сказания не исчерпываются полностью одним центральным циклом.

Эпические циклы различаются также с точки зрения их варьирования. Имеются циклы, включающие значительное число вариантов одних и тех же сказаний в пределах одного национального региона, что при сравнительном анализе позволяет выяснить хронологически ранние и инновационные явления.

Общим строением эпоса, характером его варьирования в немалой степени объясняется то, что нартский эпос существует в разных формах — стихотворной (певческой), прозаической и смешанной (стихотворно-прозаической).

В литературе, как нам кажется, несколько переоценивается степень сюжетного единства даже основных эпических циклов сказаний о нартах. Преувеличенным представляется также мнение о том, что развитие нартского эпоса завершилось в эпоху разложения первобытнообщинного строя. Нартский эпос, как и любой жанр устно-поэтического творчества, проницаем. Другое дело — степень проницаемости эпоса по сравнению с другими фольклорными жанрами. Фактор проницаемости, открывающий широкие возможности для эпической героизации и ассимиляции иножанровых элементов, по сути дела, лежит в основе существования разных национальных версий, их различий и своеобразия.

Нартский эпос, его национальные версии развиваются и остаются в той или иной мере проницаемыми, пока существует институт народных певцов (сказителей). Что касается композиционного строения, то в этом отношении нартский эпос в значительной мере остается открытым, что несколько не умаляет его огромного художественно-эстетического и познавательного значения. Хотя во всех основных национальных версиях четко просматривается стадиальный и типологический инвариант, характеризующийся глубокой архаикой, замкнутостью эпического времени, сказания о нартах

<sup>175</sup> См.: Абзев В.И. Нартовский эпос, с. 22.

<sup>176</sup> Аншба А.А. Абхазский фольклор и действительность, с. 77.

не передаются из поколения в поколение и законсервированном виде, а непрерывно развиваются, пополняются новыми элементами и напластованиями, хотя этот процесс протекает неравномерно в разных ареалах. Об этом красноречиво свидетельствует анализ разных вариантов одного и того же сказания в пределах одной национальной версии нартского эпоса.

В этой связи хотелось бы отметить, что не всегда четко дифференцируются в нартведении некоторые явления. В частности, время развития нартского эпоса, расширения его певцами новыми сказаниями, циклами и художественное время, в пределах которого разворачивается любое действие в нартском эпосе, — несоотносимые понятия: первое является реальным историческим временем, второе — эпическим. Естественно, что эти понятия не соотнесены друг с другом. Здесь ограничимся констатацией факта, что в нартских сказаниях эпическое время замкнуто. Хотя между доисторическим мифическим временем, на фоне которого происходит действие архаичного культурного героя в центральном (сосруковском) цикле, и временем действия, отраженным в художественной форме в поздних эпических циклах, имеется дистанция огромного размера, действие нартского эпоса в любом случае происходит в одну общую и замкнутую эпическую эпоху. Причем замкнутость и общность эпической эпохи нартского эпоса не связаны с его национальным своеобразием, а носят типологический характер. Сказанное, однако, не означает, что и реальное историческое время жизни нартского эпоса, его сложения и развития всюду укладывается в жесткие и одинаковые хронологические рамки.

Народные певцы — хранители традиций архаической эпикой, в художественной форме отражающей ранние этапы развития общества. Но певцы не только хранили в памяти глубокие и архаичные эпические традиции, но и вносили в эпос многие элементы, отражающие поздние стадии развития классового общества, сохраняя при этом основные элементы архитектоники эпоса, его художественные временные параметры. А институт народных певцов, хотя его устои сильно расшатаны, все же существует, продолжая и в наше время многие традиции эпической старины. Правда, в разных национальных регионах и в разные периоды истории народные певцы не всегда занимали одинаковое социальное положение, что не могло не повлиять на развитие эпоса, длительность его продуктивной жизни, хотя инвариант эпического (не реального) времени от этого не меняется. Сосруко, Сатаней и другие старшие нарты, бесспорно, стали эпическими героями задолго до монгольского нашествия. Однако нартский эпос в той живой устной традиции, в какой он дошел до нашего времени, развивался и расширялся за счет новых циклов и после монгольского нашествия. В этом отношении, бесспорно, имеются различия между национальными версиями. Во всяком случае, сказанное можно подтвердить на материале абхазско-адыгской версии, в частности адыгейских сказаний. Список героев и циклов остается открытым, к тому же разным в разных национальных версиях, что в целом не согласуется с мнением о нартском эпосе как завершенном во всех ареалах еще в XIII—XIV вв. эпическом произведении. Даже центральные циклы и центральные герои в разных национальных версиях разные. Центральный герой в абхазско-адыгских сказаниях — Сосруко, в осетинских — Батрадз, в балкаро-карачаевских — Ёрюзмек. Центральное положение в нарт-орстхойском эпосе войнахов занимают местные герои, известные только чечено-ингушскому эпосу. Соответственно в каждой национальной версии нартского эпоса выделяется и центральный цикл. Существование разных национальных версий, разных центральных героев и центральных циклов само по себе говорит о состоянии и композиционном строении

нартского эпоса, его проницаемости, подвижности его границ, хотя древние циклы составляют общий памятник устного народного творчества ряда народов Кавказа, типологически относящийся к героико-архаическому эпосу.

В отношении термина *нарт* следует также подчеркнуть, что его нельзя хронологически ставить в один ряд с именами старших нарттов. Выше отмечалось, что не представляется возможным согласиться с точкой зрения, согласно которой появление термина *нарт* как общего наименования эпических героев знаменует завершающую фазу развития нартского эпоса. Нартский эпос, если взять его в совокупности, а не отдельные циклы, является композиционно открытым, не объединенным общей сюжетной линией в один цельный эпический цикл. После появления термина *нарт* возник целый ряд эпических циклов, что становится очевидным при сравнении разных национальных версий нартского эпоса.

Общезвестно, что многие сюжетные мотивы, включенные в разные национальные версии эпоса, бытуют в фольклоре вне всякой связи с нартскими<sup>177</sup>. В этом нет ничего удивительного, хотя по этому поводу нередко раздаются голоса протеста. С точки зрения состояния нартского эпоса, его форм и строения вполне закономерен процесс "онартивания" (выражение У.Б. Далгат), т.е. включение в круг нартского эпоса ненартских элементов, как, впрочем, закономерна и эпическая деформация, утрата некоторыми нартскими сюжетами и образами своих традиционных эпических черт в отдельных ареалах. Речь идет, разумеется, не об искусственном расширении эпоса за счет включения в него собирателями и исследователями иножанровых сюжетов, а о развитии эпоса его создателем, т.е. коллективным творческом процессе, что свойственно произведению фольклора. Имеются в виду не только широкоизвестные античные и восточные мотивы и реминисценции в нартском эпосе, но и сюжеты, и элементы других жанров фольклора кавказских народов, органически вошедшие в нартский эпос. Включение в первоначальные сюжетные мотивы ненартских элементов, их постепенная трансформация в эпические произведения — закономерный процесс развития и формирования нартского эпоса с самого начала его возникновения. Для всех очевиден иножанровый характер отдельных сюжетов в абхазско-адыгских и других нартских сказаниях. Но несомненно и то, что если бы нартский эпос имел письменную традицию, то легко можно было бы установить ненартское происхождение многих сюжетов и образов, дошедших до нас уже в подлинном нартском облики.

С точки зрения формы и строения нартского эпоса, его национальных версий вполне закономерны попытки героизации мотивов из бытовых и других сказок (даже из анекдотического цикла Ходжи Насреддина в осетинских сказаниях). После зарождения древних циклов в орбиту нартских сказаний втягивались разные по своему содержанию и генезису элементы и традиции устного народного творчества. Естественно, что не все из них стали эпическими. Многие, в том числе из сказочных наслоений, отброшено или осталось на периферии, а многое стало региональным, но все же эпическим, т.е. органическим элементом тех или иных национальных версий. Именно на базе региональных, а иногда даже окказиональных явлений развивались национальные версии, хотя развитие последних происходило и за счет модификации и своеобразного, подчас неповторимого, осмысления древних эпических циклов. Это хорошо видно на примере адыгских сказаний.

Адыгские нартские сказания составляют не только центральный, ядер-

<sup>177</sup> См.: Далгат У.Б. К вопросу о нартском эпосе у народов Дагестана.



ный цикл Сосруко, циклы Бадиноко (Шабатнуко), Ашамез и др. Имеется значительное число молодых нарттов, причем среди них различаются общеадыгские, т.е. относящиеся к эпохе общеадыгского единства, и ареальные, т.е. адыгские или кабардинские. К ним относятся, например: адыг. *Лъэгъуыц* 'Тлегуц', каб. *Лъэбыцэжъей*, адыг. *Пакуэ* 'Пако', каб. *Пагуэ* 'Паго', адыг. *Дзэгъашт* 'Дзагашт', каб. *Лэпшъацэ* 'Апшаца', адыг. *Тэтэршъау* 'Татаршау', *Пшымаф* 'Пшимэф', *Гъуычыплъ* 'Гучепл', *Шыужъый* 'Шужый', *Шъэуацц* 'Шаопц' и др. За каждым из них закреплено наименование *нарт*, а за некоторыми из них — циклы сказаний, т.е. народная традиция устойчиво относит их к эпическим героям.

Вместе с тем не вызывает сомнения, что все перечисленные имена (мы приводим далеко не полный список) — позднее адыгское напластование в нартском эпосе. В других национальных версиях также имеются подобные новообразования, хотя их удельный вес не везде одинаков.

Показательно, что региональные эпические герои нередко обнаруживают черты, связывающие их с архаичными мифологическими образами. В этом отношении обращает на себя внимание адыг. *Иэдийф* 'Адииф', каб. *Иэдийыху* 'Адиыху'. Имя этой героини — адыгское новообразование в нартском эпосе, хотя функция эпического образа (излучение света) имеет типологические параллели в архаичных мифах. То же самое можно сказать облизнецах — брате и сестре *Уысэрэж* 'Усарэж', *Цэлуынэж* 'Цаунеж' в адыгских сказаниях. Имена этих нарттов созданы в адыгской языковой почве: *Уысэрэж* букв. 'Прорицатель', *Цэлуынэж* букв. 'Проницательная'. Но сами образы сохраняют отголоски старых близнецных мифов. Примеры этого типа не единичны.

Итак, нартский эпос, хотя его древние циклы типологически относятся к стациальному ряду героико-архаического эпоса, в целом чрезвычайно многослоен. Он развивался в течение многих столетий, обрастая новыми сюжетами, мотивами, образами, взятыми из других фольклорных жанров, расширялся за их счет, т.е. процесс развития был непрерывным и не прекращался после формирования древних циклов.

Отсутствием общего сквозного сюжетного и композиционного строения, целостной совокупности органически связанных между собой всех героев, событий, проблем, идей, восходящих к разным хронологическим эпохам, объясняется тот факт, что в абхазско-адыгских сказаниях центральным является цикл сказаний о Сосруко, в то время как в других национальных версиях центральное место занимают другие циклы и другие эпические герои. Центральный цикл Сосруко (точнее — более архаичный пласт этого цикла) составляет основное, хронологически наиболее глубокое ядро абхазско-адыгских сказаний.

## ВРЕМЯ И ПРОСТРАНСТВО

Понятие времени в эпосе непосредственно не соотносимо ни с реальным историческим, ни с грамматическим временем. Хотя в нартском эпосе в художественной форме изображается борьба народа на протяжении очень длительного периода, в нем нет описания конкретных исторических событий. Это относится не только к такому древнему и архаичному памятнику устного творчества, каким является нартский эпос, но и в значительной мере к эпическим произведениям, принадлежащим к более позднему стадиально-типологическому ряду.

В нартском эпосе особенно сложен вопрос о так называемом "биографическом" времени персонажей, поскольку разные циклы, прикрепленные к разным героям, обладают в этом отношении своеобразием, требую-

щим тщательного анализа. Поэтому мы здесь затрагиваем лишь некоторые аспекты этой проблемы. В нартском эпосе отразились сюжеты и мотивы как древней мифологической эпохи, так и последующего периода вплоть до эпохи феодализма. Однако в любом случае в древних и поздних циклах нартских сказаний — действие переносится в условное идеализированное время прошлого, т.е. в эпическую эпоху. Несмотря на колоссальную дистанцию между временем действия центрального героя, добывающего огонь и другие первопредметы, и временем действия младших нарттов, воплощающих черты, свойственные очень поздним историческим формациям, действие в нартских сказаниях происходит в одну эпическую эпоху. В этом отношении время действия героико-архаического нартского эпоса замкнуто, т.е. ограничено определенными рамками эпической эпохи. Впрочем, замкнутость времени действия характерна не только для героико-архаического эпоса, но и для других типов эпических произведений. Так, Д.С. Лихачев указывает на локализацию времени действия русских былин, на "островное положение" эпического времени в русской истории, не связанное "никакими переходами с остальной русской историей"<sup>178</sup>.

Время в нартском эпосе определяется как общими особенностями фольклорного творчества (традиционность, коллективность, вариативность и др.), так и стадияльно-типологическими особенностями нартских сказаний, их исключительной многослойностью.

Если говорить о времени действия центрального эпического цикла Сосруко, включающего наиболее древние пласты, то это время так называемого первотворения и первопредметов архаичного культурного героя. Типичным в этом отношении является сказание о добычании огня героем эпоса. Сосруко возвращает нарта́м также семена проса, одаривает людей отнятым у богов нартским сано, что также отражает черты так называемого мифического времени первопредметов. События первотворения и первопредметов, хотя и воспроизводятся в эпосе по-разному и нередко со значительными модификациями, все же отчетливо сохраняют свой мифологический инвариант.

Отголоски мифического "правремени", предшествующего эмпирическому времени, просматриваются и в других циклах, в целом относящихся к более поздней эпохе. Так, Ашамез (абх. Кетуан), являющийся одним из младших нарттов, изобрел свирель и трещотку, научил людей искусству пения, что явно относится к типичным деяниям древнего культурного героя, проецированным в доисторическое мифическое время. Характерны версии, согласно которым в мифическое время хаоса, когда земля была еще не так тверда, Сосруко лежал в люльке, а когда гора Бештау была не больше, чем муравей, он уже был взрослым нарттом.

В основном ядре эпоса можно найти и древние мифологические признаки циклической модели времени, нашедшей отражение в версиях о бессмертии центрального героя: его голос слышали из-под земли каждую весну. Ритуальное повторение события в мифическое время в данном случае отчетливо связано с представлением об умирающем и воскресающем герое.

В вариативном героико-архаическом эпосе отражено не только время первотворения и перводействий, но и время гибели всех нарттов, т.е. черты эсхатологического мифа в образе конечного времени крушения нартского мира, не подлежащего циклическому обновлению.

Разумеется, в многослойных нартских сказаниях встречаются сюжеты

<sup>178</sup> Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. М., 1979, с. 230.



Ср.: *Ашыгыуым Нарты данзу йыльэр эклэ кэшэуыуыгуэуэ* (Н. III, с. 18). 'В таком случае соберите весь шелк, что имеется в стране Нарт'; *Натэ йысмэ ашышхэм...* (Н. IV, с. 48) 'Среди тех, кто живет в стране Нат...' Топоним Нарт (Нат) имеет свой вариант, образованный по известной модели географических названий. Ср.: *Уэзэрмэджэ лы дэгъуэу йуышэу шэзрыуэу, гуыбзыгъэу Натыем йысыгъ* (Там же, с. 30) 'В стране Натые жил Озермедж, славный, умный, мудрый мужчина'. Варианты *Натые, Нартые* — адыгейское новообразование.

Для обозначения иного мира, мира иноземных врагов употребляется *Чынт* (*Чырт, Чыт*). Как и топоним *Нарт (Нат)*, топоним *Чынт (Чырт, Чыт)* многозначен: является названием страны (края) эпических врагов и эпическим этнонимом последних. Ср. адыг.:

Чынты сыккыккы  
Нарты сыккэккыагы. (Н III, с. 214)

Я из страны Чирта выехал,  
В Нарт (страну Нартов) приехал.

Каб.-черк.: *Нартыжхэм я хэкуым зэгъуэрым бийжэ бзаджэу чынтыдзэр кэизэрыгуат* (Там же, с. 22) 'Однажды в страну нартов вторглись войска чинтов — старых врагов нартов'.

Эпический топоним *Чынт (Чырт, Чыт)* не может быть отнесен к самым древним циклам нартских сказаний, хотя оппозиция "свой мир — чужой мир" характерна для мифологического пространства архаических эпосов. Прикрепление этнонима термина *чынт* к древнему сосруковскому циклу относится к поздним привнесениям, восходящим к циклу сказаний о Бадикоко и других нартов.

В сосруковском цикле иной, вражеский мир — это прежде всего мир мифологического чудовища (иныж'а), у которого герой похищает огонь для своего этнического коллектива (нартов). Мир мифологических чудовищ более архаичен, чем мифологический микромир, олицетворяющий грозного врага Тотреша и его братьев. В последнем случае наблюдается разделение самого общества на "своих" и "врагов", что следует объяснить эволюцией архаичного мифологического ядра цикла сказаний о Сосруко.

Слово *йыспы (спы)* чаще всего встречается в значении эпического этнонима, обозначающего карликовый народ, нередко доставляющий неприятности нартам. Но слово *йыспы (йысп, спы)* имеет значение эпического топонима, обозначая страну, место обитания испов. Ср. адыг.: *Хымышыыр хэтакгуэу, клэлэ зыкэмышыэу шытыты, йысп хэгъэгуым кгуагъэу йысп пшэагъэ гуэрэ нэгуасэу ыгъуэтыгъ* (Н. IV, 55) 'Хымыш был разгульный, неженатый молодой человек, отправился в страну испов, познакомился с одной девушкой'. Слово *йыспы* имеет в кабардинском языке синоним. Ср.: *йыспыхэм "Бырскы" йоджэхэр* (Там же, с. 38) 'Испов называют также Бырс'.

В эпическую топонимику входят многие географические названия. Ср.: *Барс гуыбгъуэ, Тесырэ гуыбгъуэ, Дестэ гуыбгъуэ, Гъуынд—Гъуынд, Егуыжэ, Езыгуыжэ, Джылызэ, Къуэйдан, Къапыгъыккэи* и др. Подобные географические названия относятся либо к условным, либо к названиям, утратившим свое этимологическое строение и значение. В эту же группу входит название знаменитой эпической горы адыг. *Хъарам йуашхэ*, каб.-черк. *Хъэрэмэ йуашхэ* 'Гора Харама' — традиционное место богатырских состязаний нартов.

В расширении эпической географии и создании элементов условности и фантастики наблюдаются свои закономерности. Пространственная стати-

ка фольклорного произведения, несоотносимая с реальным географическим пространством, во многом связана с особенностями поэтического языка эпических произведений. Народный певец — основной хранитель традиций устного слова — вносит свой вклад в эпическую географию произведения. Выше отмечалось, что изменения в лексике, грамматике эпического произведения в значительной степени обусловлены своеобразием мастерства народного певца (сказителя), не только продолжающего вековые традиции устного творчества, но и по-своему развивающего и обогащающего их. Певец (сказитель) заполняет "темное место" новой единицей, создает элементы, в том числе эпической географии, расширяет ее новыми топонимическими названиями. При этом певец соблюдает внешнюю форму, принципы строения стиха, закономерности традиционной поэтической структуры произведения, заполняет "темное место" не случайным словом или словосочетанием, а сходнозвучающей единицей.

Это можно показать на конкретном примере — происхождении известного эпического топонима *Къаблз Банз* (*Къэблз Банэ*) 'Кабла-Бана', образованного на основе другого слова, ставшего архаизмом. Топоним *Кхъаблз Банэ* и его фонетические варианты<sup>181</sup> представлены во многих версиях самого пространственного нартского сказания о бое основного героя народного эпоса о нартах Сосруко с грозным противником Тотрешем. Хотя слово *Кхъаблз Банэ* (и его варианты) проникло из нартского эпоса и в другие жанры адыгского фольклора, оно, можно сказать, имеет постоянное место: встречается в известном монологе Сосруко о встрече с Тотрешем. Ср.: *Кхъаблз Банэ нзэгъадыш* (Н. II, с. 119) 'Я направился в сторону Кабла-Баны', *Къэблз Банэ сышъошъэ* (Н., 74, с. 372) 'На Кабла-Бане я охочусь'.

Авторы и комментаторы публикаций нартского эпоса всегда отмечают, что *Кхъаблз Банэ* (*Къэблз Банэ*) является древним эпическим названием местности. Имеются, однако, основания полагать, что разбираемый эпический топоним возник в сравнительно позднее время. Обращает на себя внимание отсутствие этого эпического названия в адыгейских версиях как монолога героя эпоса, так и сказания в целом. Древние эпические названия, в том числе древние эпические топонимы, как правило, сохраняются во всех основных адыгейских и кабардинских версиях. Кроме того, сравнительный анализ существующих версий сказания свидетельствует о том, что рассматриваемый топоним не может быть приписан общеджыгскому состоянию, а образован на кабардинской почве.

В более ранней записи сказания о бое Сосруко с Тотрешем в стихе *Кхъаблз Банэ сышъошъэ* (*Къэблз Банэ сышъошъэ*) вместо эпического топонима засвидетельствовано *кхъуэ бланэ* 'кабан'. Ср. в записи Т.П. Кашежева: *Арыкъэк'ыэ тэймэным мыр кхъуэ бланэ нышъешъо* 'В низовье Арыка (он) охотятся за кабаном' (СМОМПК, 12, К.Т., с. 4) То, что в соответствии с переводом Т.П. Кашежева *кхъуэ бланэ* в одних случаях означает 'кабан', а в других — 'свинья', не меняет положения (Там же, с. 4—6). Важен тот факт, что в записи Т.П. Кашежева в том же месте сказания представлено *кхъуэ бланэ* 'кабан, свинья' вместо топонимического названия *Кхъаблз Банэ* (*Къэблз Банэ*) в более поздних записях того же сказания.

Исключена возможность (во всяком случае, мы так полагаем), что в одном и том же месте одного и того же сказания (т.е. в одной позиции) при тождестве основ вторых компонентов (*нышъешъо* < *нышъешъэу* 'он охотясь', *сышъошъэ* 'я охочусь') предложение *Кхъуэ-бланэ нышъешъэу*

<sup>181</sup> Наряду с *Кхъаблз Банэ*, *Къэблз Банэ* встречаются и другие фонетические и орфографические варианты: *Кхъэблз банэ*, *Къэблз банэ*.

‘(Он) охотясь за кабаном’ в записи Т.П. Кашежева и предложение *Кхъаблэ Банэ сышъошъэ* ‘На Кабла-Бане охочусь’ в более поздних записях восходят к разным источникам. Напротив, здесь налицо не только генетическое тождество основ вторых компонентов. Эпический топоним *Кхъаблэ-Банэ* (*Къэблэ Банэ*) в кабардинских версиях сказания (да вообще в языке фольклора) имеет такую же историю возникновения, что и очень многие слова, словосочетания и целые предложения в устной поэзии: исходную, но неясную (по своей форме или значению) языковую единицу (слово, словосочетание, предложение) исполнитель заменяет новой, сохраняя при этом определенные внешние (фонетические) признаки и ритмико-синтаксический рисунок стиха. *Кхъуэ бланэ нышъешъэу* ‘(Он) охотясь за кабаном’ и *Кхъаблэ Банэ* (*Къэблэ Банэ*) *сышъошъэ* ‘Я охочусь на Кабла-Бане’ объединяются не только общностью основ вторых компонентов, но и фонетической близостью первых *кхъуэ бланэ* ‘кабан’, *Кхъаблэ Банэ* (*Къэблэ Банэ*) ‘Кабла-Бана’. Исходным в данном случае является сложное слово *кхъуэ бланэ* ‘кабан’, вышедшее из активного употребления (вместо него употребляется *кхъуэ пашъэ* ‘кабан’).

Таким образом, эпический топоним *Кхъаблэ Банэ* (*Къэблэ Банэ*) ‘Кабла-Бана’ вторичен: он восходит к архаичному слову *кхъуэ бланэ* ‘кабан’. Исходность последнего подтверждается не только приведенными соображениями, но и самой ранней записью упомянутого нартского сказания, произведенной Кази Атажукиным. В этой записи (версии) вместо эпического топонима в рассматриваемой позиции представлено (К.А., с. 44) *кхъуэ бланэ*, переведенное Кази Атажукиным как ‘красный зверь’. Ср.: *Арыкъыкъэр къызыпишъыхъуэ кхъуэ бланэм къыдэжжгуэ зы фыцлагъи къектыекшъ* ‘Рыская по подножию Арыка, гоняясь за красным зверем, он заприметил вдали черное пятно’ (перевод К. Атажукина). Нетрудно заметить, что *кхъуэ бланэ* ‘кабан’ у Т.П. Кашежева и *кхъуэ бланэ* ‘красный зверь’ у К. Атажукина обозначают одно и тоже понятие, переосмысленное по законам языковой аттракции в топонимическое название *Кхъаблэ Банэ* (*Къэблэ Банэ*) ‘Кабла-Бана’. Однако конструкция (стих) *Кхъуэ бланэ къыдэжжгуэ* ‘(Он) гоняясь за красным зверем’ из атажукинской версии сказания преобразована также в совершенно другую (по смыслу и форме) конструкцию в поздних записях того же сказания. Но об этом пойдет речь в другом месте.

Следует указать еще на одну существенную особенность расширения эпической географии. Отличительным признаком языка фольклора, в том числе эпической топонимики, является очень широкое лексическое варьирование. Нередко лексические варианты внутри одного и того же диалекта восходят к фонетическим вариантам. Но последние настолько расходятся в своем звуковом оформлении, что певцы воспринимают их как разные лексические единицы. Даже носители не только разных диалектов, но и одного и того же диалекта нередко толкуют формы слов, восходящие к одному архетипу, как разные лексемы. Ср., например, в бжедугском диалекте эпические топонимы *Архъэ*, *Аргъычы*, *Аркъэны*, *Аркъ* и др., восходящие к одному источнику. Здесь сказывается общая закономерность изменения языковых единиц, в том числе лексических в устно-поэтической речи: слово (и не только слово), ставшее по смыслу непонятным для певца, заменяется им другой (сходно-звучащей) единицей. Этим объясняется наличие больших лексических вариантов, имеющих генетическое тождество в топонимике устно-поэтических произведений. В то время как формы эпического топонима типа *Къыты*, *Чынты* легко объясняются фонетическими расхождениями между диалектами, формы типа *Кытэ*, *Джыршы*, *Чырцы* не могут быть объяснены той же причи-

ной, хотя последние генетически тождественны. Вместе с тем в словарях, отражающих современное состояние диалектных различий, признака генетического тождества, по-видимому, недостаточно для отнесения к одной лексеме генетически тождественных членов оппозиций типа *к'ытэ—Джыршы—Чырцы, Архэ—Аргычы—Архэны*. Члены подобных оппозиций не являются взаимозаменяемыми в том смысле, что один и тот же певец не употребляет их в качестве синонимичных единиц.

Несколько иначе обстоит дело с формами типа *Барс гуыбгзу* 'Поле Барс' и *Тесырэ гуыбгзу* 'Поле Тесыр', также восходящими к одному топониму (исходным является *Барс гуыбгзу*), но употребляющимися как разные эпические топонимы, даже в одном и том же регионе (диалекте). Ср. например, в одном и том же бжедугском варианте сказания *Барсэй гуыбгзу* и *Тесырэ гуыбгзу* как разные эпические топонимы (Н., IV, с. 60).

В целом в языке фольклора наблюдается общая закономерность: имена собственные, в том числе топонимические названия, в отличие от имен нарицательных подвергаются максимальным фонетическим изменениям, не укладывающимся в рамки действующих звуковых соответствий между языками и диалектами. Это приводит к преобразованию фонетических вариантов слова в лексические единицы, т.е. к образованию новых топонимов, к расширению эпической географии.

При отсутствии хотя бы отдаленного фонетического сходства (не говоря уже о закономерных звуковых соответствиях) между сравниваемыми единицами их генетическое единство устанавливается путем выявления тождества позиций в тексте. В самом деле, для идентификации единиц типа *Джаршы* и *Чырцы*, *Барс* и *Тесыр*, представленных в разных диалектах (а иногда в одном и том же диалекте), бесполезно апеллировать к традиционной методике реконструкции, опирающейся на закономерности звуковых соответствий, ибо генетическая связь, например, *Джыршы* с общеадыгским прототипом *Кыты* не может быть объяснена никакими закономерными фонетическими соотношениями между ними. В подобных случаях действуют особые закономерности языка фольклора, что необходимо иметь в виду при разработке вопросов эпической географии и при выявлении пространственных границ, в пределах которых развивается действие эпического времени в нартских сказаниях.

Разумеется, эпическая география включает многие топонимические названия, реально существовавшие в прошлом или существующие и в настоящее время. К ним относятся названия гор, рек, сел (а в более поздних циклах даже городов). Однако не требует пояснений то обстоятельство, что эти названия используются как элементы эпической пространственной характеристики, лишенной не только хроникальной точности, но и реальной исторической прикреплённости событий. Действие героев на берегу *Тена* 'Дона' или *Пииза* 'Кубани' происходит в эпическое время, а не в реальное историческое. Вместе с тем пространственный континуум событий в эпосе, как и временной, хотя и является условным, воспринимается эпическим сознанием как действительно существовавший в прошлом, а суровую героическую идеализированную эпоху нартвов. Этим, собственно, объясняется живучесть народного эпоса, его притягательная сила, стойкость эпических традиций в духовной культуре народов.

Как мы отмечали, развитие нартского эпоса имеет многовековую историю, его мифологические истоки восходят к древним, очень отдалённым временам, его развитие продолжалось и в очень позднее время — в эпоху феодализма (и не завершилось в XIII—XIV вв.).

Но одно дело — историческая протяженность сложения и развития нартского эпоса, охватывающая огромный отрезок времени. Другое дело —

в целом замкнутая эпическая эпоха времени действия и места действия в нартском эпосе. Время действия в эпосе независимо от хронологической глубины разных эпических циклов и поздних наслоений разворачивается в замкнутую эпическую эпоху.

На эпическом сознании зиждется народный эпос, его основа, его форма и содержание. Именно в этом смысле мы понимаем положение М. Бахтина о том, что эпическое время "отгорожено абсолютной гранью от всех последующих времен и прежде всего от того времени, в котором находится певец и его слушатели. Эта грань, следовательно, имманентна самой форме эпоса и ощущается, звучит в каждом слове ее. Уничтожить эту грань — значит уничтожить форму эпоса как жанра"<sup>182</sup>.

Завершенность времени сложения певцами эпических произведений и завершенность эпического времени — совершенно разные понятия. Оставаясь в эпических рамках временных и пространственных отношений, продолжая унаследованные от предшествующих эпох эпические традиции, законы архаичной эпикки, ее художественного времени и пространства, певцы развивали и обогащали героический нартский эпос, создавали новые эпические произведения и после XIII—XIV вв. С этим обстоятельством отчасти связаны многочисленные поздние привнесения в нартский эпос, прочность поэтических традиций адыгских народных певцов.

Институт адыгских народных певцов, который процветал еще в XVIII—XIX вв., продлил реальное историческое время развития нартского эпоса, вносил в него новые элементы, существенно не меняя характера эпического времени, его художественных координат и типологических особенностей. Примечательно то, что развитие даже самых поздних циклов шло в основном в русле старины, традиционной поэтики, укладывалось и вписывалось в рамки эпического времени.

На поздние привнесения, как правило, накладывались те же художественные ограничения, которые характерны для общей эпической эпохи, художественной природы ее временных и пространственных констант.

## ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ПОЭТИЧЕСКОГО ЯЗЫКА

С точки зрения языка и поэтики наибольший интерес представляют нартские пшинатли, т. е. произведения, существующие в поэтической (певческой) форме. В этом отношении особенно выделяются сказания об основном герое эпоса. В частности, сказания о добывании (похищении) огня и поединке Сосруко с Тотрешем (Тутарищем) отличаются исключительным своеобразием лексики, грамматики, строения стихосложения. В этих сказаниях обращает на себя внимание наддиалектный архаизм лексики, ее выразительность, эмоциональность, строение поэтических клише, эпического монолога, обилие синтаксических единиц, более значительных по своему объему, чем предложение, своеобразие структуры разных типов простого и сложного предложений. Эти произведения наиболее популярны, отличаются региональным варьированием при исключительной устойчивости основной сюжетной канвы.

Сказание о добывании огня отражает наиболее древние элементы мифологической семантики, черты типологически архаичного культурного героя, его времени, мотивы и отголоски фольклорного первопредка, хотя оно, естественно, включает ряд инноваций и напластований, относящихся к более поздним эпохам. Для сравнительно-типологического ана-

<sup>182</sup> Бахтин М. Эпос и роман (О методологии исследования романа). — ВЛ, 1970, с. 104.



лиза основного, ядерного цикла адыгских сказаний большое значение имеют записи К. Атажукина. Их ценность заключается не только в том, что они относятся к самым ранним письменным фиксациям адыгских сказаний. Записи К. Атажукина сохраняют многие особенности языка и поэтики сказаний о главном герое, утраченные другими вариантами, дошедшими до нас в более позднее время. В то же время варианты сказаний, записанные после Атажукина в разных регионах, в том числе среди зарубежных адыгов, нередко обнаруживают элементы языка и поэтики нартских сказаний, которые проливают свет на историю сложения и развития не только сосруковского цикла, но и адыгского нартского эпоса в целом.

Говоря о языке и поэтике нартских пшинатлей, необходимо подчеркнуть их гетерохронность, обусловленную необычайной протяженностью и длительностью времени, отделяющего первоначальные истоки от формирования отдельных эпических циклов, в том числе центрального цикла адыгских сказаний. Только сравнение разных вариантов дает возможность отграничить древние структурные элементы от поздних инноваций.

Существующие адыгские и кабардинские варианты пшинатля о добывании огня героем объединяются общностью основной сюжетной линии, композиционного строения, многих языковых и стилистических средств, что и позволяет отнести его к эпохе общеадыгского единства. В варианте, записанном К. Атажукиным, дается перечень имен главных нартов (*Иымыс, Сосым, Жындугъахъ, Арэжъшу, Озэрмэс, Нэсран жъахъ, Ашэм йыкъуэ Ашэмзэ, Хъымышъ йыкъуэ Батырзэ, Сыбылши, Албэжъ йыкъуэ Тотырзш*). Эти же имена в той же эпической позиции в тексте повторяются с некоторыми изменениями в других вариантах (Н. II, с. 136, 181, 182, 225). Имеются, однако, варианты, где отсутствует перечень имен основных нартов (Там же, с. 205, 909). Характерно, что в разных вариантах перечня имен нартов отсутствует имя *Бадинокъуэ* 'Бадинок' (*Шабатныкъуэ* 'Шабатнук'), что свидетельствует о более позднем характере сложения и развития сказаний об этом популярном герое адыгского эпоса. Вместе с тем с точки зрения относительной хронологии наличие списка имен главных нартов в сказании, отражающем архаичные мотивы древнего мифа о культурном герое, относится к явлениям вторичного характера. Поэтому нет оснований утверждать, что все те варианты, в которых отсутствует перечень имен основных нартов, утратили его в более поздний период.

Также обращают на себя внимание элементы так называемых "перенесений", т. е. проникновение форм в древнее сказание о добывании огня героем из сказания о его поединке с Тотрешем. К явным элементам "перенесений" относится, например, развернутая формула-характеристика героя эпоса в одном из адыгских вариантов, взятая из сказания о бое Сосруко (Там же, с. 176—177). То же можно сказать о зачине варианта сказания о добывании огня, записанном среди адыгов (шапсугов), проживающих за рубежом. Зачин создан из объединения формул-характеристик другого сказания, закрепленных за героем и его противником:

Сэуэсырыкъуэу сикъана<sup>183</sup>,

Сэуэсырыкъуэуу синэфа,

Шэуэфыжьхэр

Гэпшабгъуа

Гуыбгъуэ-гыбгъуэу мэзеклуэ. (Там же, с. 205)

Сауэсырыко мой кан,

Сауэсырыко мой свет,

Витязь белый с широким запястьем,

Размашисто идет..

<sup>183</sup> После каждого стиха повторяется рефрен *Ру-ре-рэшь-арэде*.

Первые два стиха входят в традиционную формулу-характеристику героя эпоса в сказании о его бое с Тотрешем (Там же, с. 125), а последние два стиха взяты из формулы-характеристики Тотреша в том же сказании (Там же, с. 127). Подобные примеры, иллюстрирующие взаимопроникновение элементов разных сказаний, не единичны.

В то же время для сказания о бое Сосруко характерны лексические и синтаксические архаизмы, ставшие "темными местами" в эпосе. Так, в варианте, записанном К. Атажукиным, встречается ряд лексических, морфологических и синтаксических явлений, смысл которых может быть разъяснен лишь с помощью этимологического анализа. Естественно, что подобные места в тексте останутся непонятными не только для слушателей, но и для исполнителя (певца). Ср., например: *Анэм йыкъуит/ри тхъаусыхашъ* (К.А., с. 36); *Избжэ-набжэ гъабыдэшы* (Там же, с. 42) и др., интерпретируемые по-разному народными певцами и публикаторами эпоса.

Эпически своеобразен синтаксис языка сказания о добывании огня героем эпоса. Это касается прежде всего строения предложения, его объема, синтаксической позиции членов предложения, характера синтаксического параллелизма.

Сказание о бое Сосруко с Тотрешем, бытующее преимущественно в певческой форме, включает напластования разной хронологической глубины. Это подтверждается, в частности, в разных вариантах как разными мотивами о роли Сатаней в нартском обществе, так и наличием гетерохронных элементов в ономастике языка сказания. Имеются варианты сказания, отражающие очень древние отголоски образа могущественной хозяйки нартов. Однако во многих (в том числе основных) вариантах сказания авторитет некогда всемогущей героини нартского эпоса, несущей явные черты матриархального общества, сильно поколеблен. В одном из этих вариантов на вопрос Сатаней: Что нового ты видел в пути и на хасе? — Сосруко отвечает:

Фыз хасэ шэуыпшэиркъым,  
Фыз уыпшэж йырахъэлэиркъым,  
Езыхъэлэри лъы мыхъушъ. (НПИНА, II, с. 48)

Женщина о хасе не спрашивает,  
К женщине за советом не идут,  
Кто идет, тот не мужчина.

Этот ответ по-разному звучит в разных вариантах, но остается основная суть — патриархальное отношение к героине, что связано с более поздней эпохой.

Кроме того, имя Тотреш (адыгские формы: *Тотырэш, Тотрэш, Тутарышъ, Тют/рэш* и др.) хронологически никак нельзя ставить в один ряд с именем Сосруко. Имя Тотреш относится к явным заимствованиям в адыгской нартской ономастике. Показательно, что далеко не во всех вариантах этого сказания упоминается имя Тотреш. Вместо него во многих вариантах (особенно в адыгейских) выступает *Шэуэфыжъ* 'Шаофиж' (букв. 'Белый юноша'). Ср.: *Шэуэфыжъ лаби Саусырыкъуэ шым къырихъыхи...* (Н., II, с. 137) 'Шаофиж рукой снес Сосруко с коня и...'. В отдельных вариантах противник Сосруко назван *Эпшъабгъуэ* 'Апшабго' (букв. 'Широкие руки'). Ср.: *Эпшъабгъуэм мыхуэ махуэм Хьарэм йуахъхьэр зэдыдиплалэ, — къыжыриу кьутыпшыжа* (Там же, с. 161) 'Назначив день встречи на горе Харам, Апшабго отпустил Сосруко'.

Но чаще всего слово *Эпшъабгъуэ* (*Апшъабгъуэ*) служит эпитетом для *Шэуэфыжъ* 'Шаофиж'. Во многих адыгейских вариантах *Шэуэфыжъ* *Эпшъабгъуэ* 'Шаофиж Апшабго' (букв. 'Белый юноша с широкими ру-

ками') выступает как собственное имя, а имя *Тутарыш* вообще не упоминается в тексте:

Шъуэфыжъ лэлшъабгъуэр  
Шы пэфыжъым кытхуыдыси,  
Хъэрам туашъхъэ дэктуэ,  
Зиплхъхъэу теуыцуэ. (Там же, с. 132—133)

Шаофиж Апшабо  
Сел на своего старого белоногого коня,  
На гору Харам поднимается,  
Стоит и вокруг оглядывается.

Встречаются и такие варианты сказания, в которых противник Сосруко носит имя *Лыхъу* 'Тлиху' (букв. 'герой, мужественный'). Ср.:

Лыхъуым ышъхъэ кызысымышъджэ  
Сэ сыуыкIри хъамэ сягъашк. (Там же, с. 136)

Если я не принесу тебе голову Тлиху,  
Убей меня и отдай мой труп собакам

Имеется несколько вариантов (в том числе лексических) имени отца Тотреша. Характерно, что даже варианты представлены не только в разных языках и диалектах, но и в одном и том же диалекте. Так, в разных бжедугских вариантах отцом Тутариша считается то лалбач 'Альбач', то Азымэт 'Азамат', то лалэдж 'Аладж', то Ерэт 'Ерат'. Ср.:

Ахэр зилхъуэ-лхъуэуэр,  
Лалбэчыкхъуэджэ Тутарыш. (Там же, с. 73)

По всем признакам  
Это Тутариш, сын Альбача.

Ар зилхъуэ-лхъуэуэр  
Азыматыкхъуэ Тутарыш. (Там же, с. 79)

По всем признакам  
Это — Тутариш, сын Азамата.

Лалэджыкхъуэ Тутарышъы  
Туэшъхъэ птуалэм къэктуали.. (Там же, с. 89)

Тутариш, сын Аладжа,  
Подъехал к горе в назначенный срок...

Арэштэу шыэтэр,  
Ерэтыкхъуэджэ Тутарыш. (Н., VII, с. 234)

Это — Тутариш,  
Сын Ерата.

Характерно лексическое варьирование имени матери противника Сосруко: то он сын сестры Сатаней — *Бырамбыху* 'Брамбух', то *Залихъа* 'Залиха'.

Лексическая вариативность имени грозного противника Сосруко, имени его отца, имени его матери (не говоря уже о тех случаях, когда этот нарт вообще не имеет своего собственного имени, а назван просто седьмым из братьев — противников) при устойчивости основного сюжета сказания свидетельствует о том, что имя Тотреш, не обладающее сколько-нибудь устойчивой эпической традицией, не может быть отнесено к древнейшей нартской ономастике.

Заметим, что в перечне основных нартских героев, приведенном в сказании о возвращении огня, либо вовсе отсутствует имя Тотреш, либо

упоминается самым последним, что также подтверждает соотносительность этого имени с более поздним этапом развития и формирования адыгского нартского эпоса.

Впрочем, следует подчеркнуть, что сам сюжет борьбы Сосруко с другим нартом, наделенным качествами Тотреша, по-видимому, существовал до проникновения имени последнего в древнеадыгский героический эпос. В пользу этого говорят те варианты, в которых двойником Тотреша выступают нарти — *Лыху*, *лпшъабгу*, *лпшъагу*, *Шъауэфыж* и др. Заметим, что в этих вариантах отсутствует имя *Тотырш* (и его фонетические разновидности) 'Тотреш', а *Лыху* 'Тлиху', *лпшъабгу* 'Апшабг', *лпшъагу* 'Апшаго', *Шъауэфыж* 'Шаофиж' выступают как имена нарттов, т. е. не являясь обычными поэтическими эпитетами. Нет основания утверждать, что в этих вариантах имя *Тотырш* (*Тотреш*, *Потреш*, *Тутарыш*) забыто, а эпитет трансформировался в собственное имя. Закономерен обратный процесс: исконное имя *Лыху* (*лпшъабгу*, *Шъауэфыж* и др.), вытесненное поздним заимствованием *Тотырш* (*Тотреш*, *Потреш*, *Тутарыш*), позже стало постоянным эпитетом. Заметим, что имена *Лыху*, *лпшъабгу*, *Шъауэфыж*, в основе которых лежит сравнение или определение, по своему строению типичны для имен нарттов и древней адыгской ономастики. Ср.: адыг. *Дзэгъашт*, каб.-черк. *Дзэгъаштэ*, адыг. *Лэгуыжактэ*, каб. *Лэбыцжэей*, адыг., каб.-черк. *Дэхнагу*, адыг. *лэдийф*, каб.-черк. *лэдийху* и др.

Обращает также на себя внимание тот факт, что в некоторых вариантах, в которых противник Сосруко носит исконное адыгское имя, Сатаней как могущественная матриархальная хозяйка нарттов сохраняет свои прежние позиции. Это лишний раз свидетельствует о том, что рассматриваемое сказание хронологически восходит к разным эпохам. Окончательное оформление сказания, в котором фигурирует Тотреш как родственник Сатаней, утратившей свои первоначальные функции, относится к более поздней эпохе.

Кроме того, эти имена (*Лыху*, *лпшъагу* и др.) встречаются не только в сказании о бое Сосруко, но и в других произведениях нартского эпоса. Ср., например: *Нартхэ Узырмэс*, *Бэжжэей*, *Лыху*, *Санджым йыгу* *Шъауей сымэ йахыбар* 'Сказание о нартах Уозермес, Быжежей, Тлиху, Шауей, сыне Санджа' (А. Ю., I, с. 285—288); *лпшъагу* 'Апшаго' в сказании *Потреш йыбжытэ дыкгуакгу* 'Двуглавое копые Тотреша' (Там же, с. 279—282). Поэтому с генетической точки зрения значительный интерес представляют именно те варианты, в которых противниками Сосруко в разбираемом сказании выступают *Лыху*, *лпшъагу* и др., т. е. нарти, носящие чисто адыгские имена. Тотреш как позднее наслоение не образует самостоятельного цикла, сказания о нем разрозненны и крайне противоречивы. Так, если в рассматриваемом сказании Тотреш погибает от меча Сосруко, то в сказании *Нарт Тотрешы йылак* 'Смерть нарта Тотреша' (Н, VII, с. 31—32) его убили нарти, сбросив в глубокую долину.

Тот факт, что в подавляющем большинстве вариантов противник Сосруко (независимо от того, каким именем он назван) считается племянником (а в редких случаях и братом) Сатаней, показывает, что хронологически эти варианты сказания оформлены позже, чем, например, сказание о возвращении огня, поскольку основная героиня в древнейшем ядре эпоса, возвышаясь над всем нартским обществом, не имеет ни сестры, ни брата, ни племянника.

Изложенное не означает, что и варианты сказания о борьбе Сосруко с могучим родственником Сатаней являются новообразованием в адыгском героическом эпосе. Не подлежит сомнению, что хронологически

это сказание оформилось не позже эпохи общеадыгского единства, хотя в нем имеются и поздние наслоения, относящиеся к периоду после распада общеадыгского языка. Не исключено, что к подобным наслоениям относится и имя Тотреш (адыг. *Тутарышь*, каб.-черк. *Тотырэш*, *Тотрэш*, *Тотірэш* и др.). Отнесение сказания о поединке Сосруко с могучим и грозным нартом к эпохе, хронологически предшествующей периоду распада общеадыгского единства, подтверждается языковыми данными.

Рассматриваемое сказание (пшинатль о Сосруко) является одним из самых распространенных в адыгском эпосе. С точки зрения языка, поэтики и композиции это сказание характеризуется высоким совершенством, хотя не все варианты (а их очень много) могут быть равнозначными в художественном отношении. Главная сюжетная канва сказания сохраняется во всех основных вариантах. Среди многочисленных вариантов встречаются и такие, которые содержат лишь один или два эпизода, причем без упоминания Тотреша, что наводит на мысль о трансформации более древнего сюжета в позднее сказание о поединке Сосруко с богатырем, наделенным определенными рыцарскими качествами. Язык сказания включает значительное число наддиалектных морфологических, лексических и синтаксических единиц, восходящих к общеадыгскому языку. К эпохе общеадыгского единства должны быть отнесены и наиболее существенные приемы стихосложения в этом сказании. Устойчивостью ритмического строения, лексических и синтаксических компонентов выделяются описание противника как самим героем, так и героиней, обращение к богатырскому коню героя и другие места, связанные с основной сюжетной линией сказания. Как отмечалось, сказание представлено в большом числе вариантов. В смысле обилия вариантов можно сказать, что сказание о поединке Сосруко с Тотрешем не имеет аналога в нартском эпосе. Варианты этого сказания различаются по объему, полноте охвата тех или иных событий, связанных с поединком. Основные варианты объединяются не только устойчивостью главной сюжетной линии, но и наличием общего композиционного строения, восходящего к эпохе общеадыгского единства.

Вместе с тем общеадыгский пшинатль о Сосруко претерпел изменения в эпоху самостоятельного существования адыгских языков. Эти изменения касаются не только тех или иных деталей, связанных с общеадыгским сюжетом, но и лексических, семантических и синтаксических средств, не говоря уже о закономерных морфологических процессах в период после распада общеадыгского языкового единства.

Не подлежит сомнению, что сказания о Бадиноко (Шабатнуко) должны быть отнесены к более поздним циклам произведений о нартах. Героические деяния, присущие культурному герою (например, добывание огня, изобретение ремесел, земледелия и др.), древние мифологические мотивы (о чудесном рождении и др.) отсутствуют в сказаниях о Бадиноко (Шабатнуко). Напротив, Бадиноко противопоставлен подобному герою, истоки которого восходят к архаической мифологии. Бадиноко — отважный защитник нартов, он ведет борьбу с врагами нартов — чинтами. Его постоянные эпитеты — *яростный воин*, *доблестный муж*, *чинты чьи противники* — свидетельствуют о том, что он является храбрейшим, сильнейшим воином. Бадиноко в эпосе изображается как подлинный рыцарь, безупречный, свободный, независимый богатырь. Его не влекут пиршества, веселье, женщины, он — олицетворение мужества, отваги, честной борьбы, могучей силы и ловкости. В то же время он не прибегает к магическим приемам, характерным для древних и архаичных героев.

В сказаниях о Бадиноко (Шабатнуко) основные герои нартского эпоса

Сосруко и Сатаней занимают уже второстепенное место. Сосруко во всем уступает неистовому витязю Бадиноко. Сатаней, всемогущая властительница нартского общества, предстает как хитрая обольстительница, лишенная своих необыкновенных умственных качеств, известных из ранних сказаний о Сосруко и других нартах. В целом цикл сказаний о Бадиноко красноречиво показывает многослойность эпоса, его хронологическую и историко-генетическую гетерогенность. Вместе с тем язык и поэтика сказаний о Бадиноко, существующих во всех адыгских языках и диалектах в певческой форме, унаследовали многие традиционные особенности лексики и грамматики ранних циклов сказаний о нартах.

Из всего цикла сказаний о Бадиноко выделяется сказание о его приезде на хасу нарттов. Это сказание имеет весьма широкое распространение среди всех адыгов, причем существует множество вариантов, хотя основная сюжетная канва оказывается общеадыгской, т.е. восходит к эпохе общеадыгского состояния.

В языковом отношении сказание о приезде Бадиноко на хасу нарттов чрезвычайно интересно и своеобразно. Язык произведения во многом продолжает традиции сказаний о Сосруко и других старших нартах. Это касается прежде всего общих принципов построения сказания, открывающегося эпическим зачином, неоднократно повторяющихся формул-характеристик, их синтаксических моделей, присущих традиционным эпическим сказаниям, архаичности лексики, идиоматичности постоянных эпитетов, наличия эпических "темных мест" и т.д. Сравнивая язык упомянутого сказания о Бадиноко (Шабатнуко) с языком сказаний старших нарттов, обнаруживаем общие закономерности, определяющие соотношение формы и содержания нартского эпоса в целом. Разумеется, в языке сказания о Бадиноко больше новообразований, меньше традиционных эпических элементов (например, эпических топонимов, характерных для цикла сказаний о Сосруко). В сказаниях о Бадиноко встречаются и такие лексические явления, которые отражают поздние социальные отношения, характерные для феодального общества. К ним относятся, например, слова типа адыг. *байкуэл* 'княжеский прислужник', адыг. *пшы*, каб.-черк. *пшы* 'князь' и др. Даже к имени *Бадинокъуз*, *Шабатныкъу* прибавляется во многих вариантах каб.-черк. *пшы*, адыг. *пшы* (каб.-черк. *пшы Бадинокъуз* 'пши Бадиноко', адыг. *Шабатныкъуэлпш* 'Шабатнукопш'), что явно относится к поздним наслоениям нартского эпоса.

Однако сказание о Бадиноко, хотя и относится по происхождению к более поздним эпохам, отражая другие идеалы и ценности в нартском обществе (и в этом отношении явно образуя оппозицию сказаниям о Сосруко), в плане выражения в значительной степени продолжает традиции сказаний о старших нартах, в частности о нарте Сосруко. Мы не можем сказать, что произведения о Бадиноко, в том числе наиболее яркое в языковом и поэтическом отношении сказание о его приезде на хасу нарттов, хотя хронологически относятся к другим эпохам и отражают идеалы нового героя-богатыря, в языковом плане резко противопоставляются сказаниям о Сосруко.

Эпический зачин (развернутая формула-характеристика), включающий идиоматичные эпитеты, одический стиль описания внешнего облика героя, его основных качеств, повторяемость части зачина, эпические сравнения, лексические, синтаксические и даже морфологические архаизмы, новое осмысление исконных слов и словосочетаний народными певцами на основе паронимических связей и многие другие традиционные явления языка ранних эпических произведений характерны для сказаний о Бадиноко. Хотя не в таком количестве, как в сказании о Сосруко, в центральном сказании

о Бадинокко (приезд его на хасу нартово) встречается немалое число "темных мест", неправильное переосмысление слов, словосочетаний, предложений (целого стиха), устаревшие слова и синтаксические конструкции, ставшие неясными не только для слушателя и читателя, но и для народных певцов.

Сказания о разных героях эпоса существенно различаются с точки зрения языка. В то время как эпические формулы-характеристики, сравнения, постоянные эпитеты, связанные с Сосруко, Сатаней, Бадинокко, отличаются устойчивостью и повторяемостью (правда, неодинаковой в разных сказаниях), язык сказаний о некоторых младших нартах менее разнообразен, а также узколокален по своему лексико-грамматическому строению. Произведения об Ашамезе, хотя и имеют широкое распространение, явно относятся к поздним циклам сказаний в адыгском нартском эпосе.

Об отсутствии давних устойчивых общеадыгских традиций, связанных с Ашамезом, красноречиво свидетельствует тот факт, что в ряде сказаний Ашамез оказывается двойником Батараза (Патараза). Сюжетные линии Ашамеза и Батараза во многом тождественны. Кроме того, Ашамез не имеет и устойчивой генеалогии. В одних сказаниях Ашамез является сыном Аши (Яши), отсюда *Ашэмькьуэ* 'Ашамуко', букв. 'сын Аши, *Яшьэмькьуэ* *Яшьэмэз*, букв. 'сын Яши Ашамез' (Н., VI, с. 13). В других сказаниях (или вариантах сказаний) отцом Ашамеза оказывается *Асран жак'ыз* (шапс. *жъак'ыз*) 'Асран-Борода' (Там же, с. 93). В вариантах сказаний, характерных для одного и того же узкого ареала (например, одного и того же племени), отцом Ашамеза выступают разные нарты. Так, в вариантах сказаний, записанных среди шапсугов, отцом Ашамеза считается то *Яшьэ* 'Яша' (Там же, с. 88), то *Асран жъак'ыз* 'Асран-Борода' (Там же, с. 93). В других же адыгейских вариантах тот же *Асран-жъак'ыз* (*Нэсран-жъак'ыз*) 'Асран-Борода' фигурирует как убийца отца Ашамеза (Там же, с. 72). В некоторых вариантах сказания убийцей отца Ашамеза считается то *Сыран-жак'ыз* (*Асран-жак'ыз*, *Нэсран-жак'ыз*) 'Сыран-Борода', то *Лъэгуыц-жак'ыз* 'Тлегуц-Борода'.

Характерно, что имя героя не только фонетически, но и лексически варьируется в вариантах сказаний, т.е. Ашамез имеет и второе имя *Кятэуэн* 'Кятаон', что также говорит о гетерогенности основ сказаний о нарте Ашамезе.

С лингвистической точки зрения положение о позднем происхождении пшинатлей об Ашамезе подтверждается, в частности, отсутствием эпического зачина, восходящего к общеадыгской хронологической эпохе, сравнительно небольшим числом традиционных формул в сказаниях об этом герое.

В большинстве случаев сказания об Ашамезе лишены той развернутой характеристики, которая выступает эпическим зачином в произведениях о главных героях эпоса. О позднем оформлении сказания об Ашамезе свидетельствует также и тот факт, что наиболее полный вариант атажукинской записи с композиционной точки зрения существенно отличается от традиционных сказаний. Здесь прежде всего бросается в глаза зачин произведения, представляющий собою подробную характеристику не самого героя, а Нэсран-Бороды — старейшины и предводителя нартово. Не говоря уже о том, что понятие старейшины нартово не может быть отнесено к древнейшим и архаичным сюжетам о нартах, нарушение традиционного строения (перенесение зачина-характеристики другого героя в произведение) говорит о сложении сказания на основе разных и поздних напластований. Заметим, что в сказание об Ашамезе перенесены также некоторые элементы из пшинатлей о Сосруко и Бадинокко.

Добавим, что подвиги, совершаемые Ашамезом, типологически относятся к разным явлениям. С одной стороны, Ашамез — кровомститель (совершает подвиг — месть за отца), с другой — ему приписывается изобретение свирели, шире — искусство пения, что является явным признаком культурного героя, истоки которого восходят к архаическим мифам.

Язык цикла сказаний об Ашамезе не отличается одическим, возвышенным традиционным поэтическим стилем, теми богатыми языковыми средствами, которыми характеризуется поэтический язык циклов сказаний о Сосруко, Бадиноко и других нартах. Языку сказаний об Ашамезе несвойственно также обилие лексических архаизмов, употребление стилистически маркированных глагольных форм (инфинитивные формы в позиции финитных форм, например завершение предложения аористой формой и др.), так называемых "темных мест" и многих других явлений, характерных для поэтического языка ранних циклов сказаний о нартах.

В адыгском эпосе Насрен-Борода занимает место старейшины нартов. Но роль старейшины нередко приписывается и другому нарту — Узырмису (Озырмеджу), что свидетельствует об отсутствии глубоких и устойчивых традиций тамады (патриарха) в нартском эпосе. Во всяком случае, в наиболее древних циклах сказаний, где матери нартов Сатаней принадлежит особое место в нартском обществе, вообще отсутствуют социальные условия для существования патриарха. В этой связи Е.М. Мелетинский справедливо отмечает: "Попытка представить Урузмат в осетинских и Насрена в кабардинских сказаниях в качестве "старшего" нарта является относительно поздней и в общем не доведена до конца"<sup>184</sup>. Насрен-Борода типологически воплощает черты разных героев, сказания о нем хронологически относятся к разным эпохам. В одних сказаниях Насрен-Борода отражает богоборческие мотивы (он был прикован к вершине Кавказа), в других — он является предводителем нартов, главой на Хасе. Как отмечалось выше, в отдельных сказаниях Насрен-Борода (Асран-Борода, Сыран-Борода) оказывается отцом Ашамеза или даже убийцей отца Ашамеза.

Язык разных эпических циклов и разных сказаний одного цикла неодинаков. Однако далеко не всегда обнаруживается зависимость языка сказания от хронологической глубины последнего, что, бесспорно, является спецификой фольклорного творчества. Нередко нартские сказания, созданные в более поздний период, характеризуются глубокой архаикой языка, в частности лексики и синтаксиса. Архаичностью лексико-синтаксических единиц отличаются даже некоторые нартские сказания, сложившиеся относительно недавно, т.е. в поздний период самостоятельного существования адыгских языков. Таковы, например, кабардинские песни, посвященные Тотрешу (*Дзэ гъэшынэ шу закъуэ* 'Пугающий войско, одинокий всадник', *Тотрэш йыбжынэ дыкъуакъуэ* 'Двуглавое копье Тотреша' и др.). Последние носят локальный характер и не могут быть возведены к эпохе общадыгского единства, хотя с точки зрения архаичности языкового строения не уступают сказаниям общадыгского цикла. Ср., например, слова и словосочетания типа *тыхъаер*, *хъэзырыдзэ* (Н. VII, с. 30) и др., давно вышедшие из активного употребления. То же самое можно сказать о некоторых сказаниях, входящих в батразовский (патаразовский) цикл. Отсутствие

<sup>184</sup> Мелетинский Е.М. Место нартских сказаний в истории эпоса, с. 39.



параллелизма между хронологией сказаний и языком сказания объясняется устойчивостью эпических традиций. Певец использует для оформления сказания готовые, веками выработанные языковые и поэтические средства эпической поэзии независимо от времени возникновения произведения, хотя хронологическая глубина последнего всегда накладывает свой отпечаток на язык эпического произведения. Но общей особенностью устного творчества является устойчивость формы, в том числе языковой, развитие которой определяется и во многом сдерживается условиями сложившихся традиций.

В целом адыгские пшинатли характеризуются наличием разнообразных традиционных и наддиалектных средств языка и поэтики. Обилие эпитетов, сравнений, поэтических повторов, непередаваемых экспрессивных и ритмизирующих слов и выражений, своеобразное использование метонимических названий, анафоры, эпитеты и других стилистических фигур, многообразие эпической лексики, эпических морфологических и синтаксических явлений делают язык пшинатлей не только стилистически маркированным, одическим, но и возвышающимся над территориальными диалектами и повседневной бытовой речью. Как увидим ниже, поэтический язык адыгских нартских сказаний допускает такие языковые формы, которые не укладываются в нормы не только письменно-литературного стандарта, но и других форм существования языка — диалекта, полудиалекта, обиходно-разговорной речи и др. Эти явления языка адыгских нартских сказаний рассматриваются в соответствующих разделах данной работы. Здесь приведем лишь два примера.

Сочетание *йыфарэ псыгъуэхэр* вместо *йыфарэ псыгъуэр*, т.е. в значении единственного числа "его фара статная"<sup>185</sup> возможно в языке пшинатля (см.: НПИНА, II, с. 80), но оно недопустимо ни в диалектной, ни в разговорной речи, не говоря уже о письменно-литературном стандарте. Сквозной синтаксико-морфологический повтор, завершающийся аористной формой глагола, — специфика языка эпических сказаний (см.: К.А., с. 35—52).

Следует также отметить одну строевую особенность языка пшинатлей, связанную с варьированием эпической лексики. В то время как фонетические варианты слова в диалектах и других формах существования языка объясняются закономерными звуковыми соответствиями, действующими в языке, варианты слова в языке эпической поэзии далеко не всегда могут быть объяснены указанной причиной. Так, члены оппозиций *Кытэ — Джыршы* — *Чырцы*, как и члены оппозиции *Архэ — Аркэны — Аргъычы*, восходят к одному архетипу. Но для реконструкции архетипа бесполезно апеллировать к действующим в языке звуковым соответствиям, ибо фонетические расхождения между членами оппозиции не обусловлены закономерными фонетическими соотношениями. Между *Кытэ* и *Джыршы* нет даже отдаленного фонетического сходства, хотя они (вместе с *Чырцы*) восходят к одному источнику. Не только слушатели, но и исполнители (певцы) чаще всего воспринимают их как разные эпические лексемы. Идентификация подобных единиц осуществляется выявлением тождества их позиций в эпическом тексте. Для этого, естественно, необходимо наличие хотя бы двух вариантов одного и того же произведения.

Говоря о поэтическом языке адыгских пшинатлей, следует также указать на другую их особенность, носящую типологический характер. Речь идет о создании певцом новых слов, словосочетаний, предложений в целях заполнения пустых клеток, так называемых "темных мест" в языке

<sup>185</sup> фара — особая порода лошади.

устной поэзии. Чаще всего певец заполняет пустую клетку, сохраняя внешнюю форму — сходное фонетическое звучание, общее строение рифмы и стиха. Именно таким путем созданы многие языковые единицы — слова, словосочетания, предложения в языке эпической поэзии.

### ГРАММАТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ

Грамматические особенности языка нартского эпоса охватывают как морфологию разных частей речи (преимущественно словоизменительную систему), так и строение разных типов предложения. Как традиционный жанр устно-поэтического творчества, сохранивший многие архаичные и реликтовые явления языка, нартский эпос отличается не только консервацией в его языке грамматических черт, утраченных территориальными диалектами (в том числе опорными диалектами для адыгских литературных языков), но и чрезвычайным своеобразием ряда морфологических и синтаксических признаков. Последние, как правило, носят наддиалектный характер, хотя степень их распространения различна. Как показывает материал, многие грамматические явления языка нартского эпоса являются общеадыгскими, т.е. они сложились в эпоху общеадыгского языкового единства. Более того, есть основания полагать, что отдельные грамматические особенности восходят к более ранним хронологическим эпохам. То же можно сказать о структурно-типологических общностях в устно-поэтической речи всех западнокавказских народов. Во всяком случае, такие явления, как эпический вокатив, сложное синтаксическое целое, эпифорические и анафорические конструкции предложения, принципы их построения и др., обнаруживают много общего в устной поэзии западнокавказских народов.

Между адыгскими языками наблюдаются некоторые существенные расхождения с точки зрения грамматики языка эпической поэзии, в частности нартского эпоса. Это объясняется разными причинами: а) отдельные грамматические явления утрачены адыгейским или кабардинским языком, б) новообразования не всегда охватывают оба основных ареала — адыгейский и кабардинский — или получили неодинаковое развитие во всех диалектах. Однако грамматические особенности языка эпоса остаются наддиалектными в том смысле, что они не ограничены, как правило, рамками одного территориального диалекта. Ряд грамматических явлений по степени обобщенности выходит за пределы одного языка и его диалектов, являясь общим для адыгских языков и всех диалектов. Как увидим ниже, к таким грамматическим особенностям языка эпоса относится не только эпический вокатив, но и ряд других явлений, в том числе типы синтаксических структур, имеющих распространение во всех адыгейских и кабардинских диалектах. Грамматические особенности этого рода чаще всего относятся не к инновациям, а к традиционным элементам языка эпоса, восходящим к эпохе общеадыгского единства. Что касается морфологических и синтаксических черт, характеризующихся локальными признаками (адыгейскими или кабардинскими), то часть из них унаследована от праязыкового (общеадыгского) состояния, а часть относится к поздним новообразованиям, возникшим в период самостоятельного развития адыгских языков и диалектов.

К наиболее ярким грамматическим особенностям языка устной народной поэзии относятся формы противопоставления единственного и множественного числа именительного падежа в эпической поэзии. Здесь прежде всего обращает на себя внимание эпическая форма множественного числа именительного падежа, употребляемая в значении формы единствен-

ного числа. Рассматриваемое явление особенно характерно для языка адыгейской эпической поэзии, хотя оно не является совершенно чуждым и для языка кабардинской эпической поэзии. При этом примечательно, что употребление формы мн. числа именительного падежа вместо формы ед.ч. им.п. отмечается в отношении имен существительных, характеризующихся формой *singularia tantum* не только в литературном языке, но и в диалектах и разговорно-бытовой речи.

Так, личные имена героев нартского эпоса *Сэтэнай* 'Сатанай', *Саусрыкхуэ* 'Сосруко' и др. имеют форму только ед.ч. в литературном языке, в живых диалектах и разговорно-бытовой речи. Яркое исключение составляет язык фольклора, в частности эпической поэзии. В нартском эпосе сплошь и рядом встречается употребление личных имен, в частности имени основной героини *Сэтэнай* 'Сатанай' и основного героя *Саусрыкхуэ* 'Сосруко' в форме им.п. мн. ч. вместо ожидаемой формы им.п. ед.ч. Показательно, что форма им.п. мн.ч. в значении формы им.п. ед.ч. в языке адыгейской эпической поэзии не ограничивается каким-то одним узким диалектным ареалом, а имеет общеадыгейское распространение, являясь наддиалектным морфологическим признаком. Во всяком случае, интересное нас явление представлено в текстах эпической поэзии, записанных в разных регионах и на разных территориальных диалектах. Ср., например:

Къзбарэу къэпхыгъэр къысалэ, — елошъ  
Сэтэнаехэр еклъал (НПИНА, II с 27)

Новости, что ты принес, мне Расскажи, — говорит, и  
Сатанай к нему подходит

Еслъэлэшьтэр сэ сшлэн, — елуэштъ  
Сэтэнаехэр еуплчы (Там же с 29)

Что о нем сказать, я знать буду, — говорит и  
Сатанай его спрашивает

Как видно, форма им.п. мн.ч. имени главной героини эпоса употребляется вместо формы им.п. ед.ч.: *Сэтэнаехэр еклъал* вместо *Сэтэнаер еклъал* 'Сатанай подходит к нему', *Сэтэнаехэр еуплчы* 'Сатанай его спрашивает' вместо *Сэтэнаер еуплчы* 'Сатанай его спрашивает'.

Отметим, что анализируемое явление может сосуществовать с обычной "нормативной", т.е. стилистически не маркированной, формой им.п. ед.ч.:

Тутаришьэри къэгуыбжи,  
Шыжэпхъэбгъуитлуэр хилъэшъуыфи,  
Шыпхэкы гушъэмджэ къыпызи,  
Чыгуым ар къызытефэм  
Саусырыкхуэхэр ечъал (Там же, с 33)

Тутарищ разгневался,  
Челюсти коня вырвал  
С крупа коня свалился,  
На землю когда упал,  
Сосруко к нему подскочил

В приведенном примере форма им.п. мн.ч. (*Саусырыкхуэхэр ечъал* вместо *Саусырыкхуэр ечъал* 'Сосруко к нему подскочил') употребляется рядом с обычной формой им.п. ед. ч. *Тутаришьэр* (*Тутаришьэри къэгуыбжи...* 'Тутарищ разгневался и...'). Ср. также:

— Нартыхэр зыфиты хъуырэми  
Мафэ плалъэ ратыжырэн — елуэштъ,  
Елэшъы ышъхъэри къышлуехышъ,  
Саусырыкхуэми къехыжышъ,

Саусырыкѳуэхэр кѳэкѳуэжишѳы,  
Сэтэнаеми кѳыфихѳыгѳ, — ыѳагѳ. (Там же, с. 33).

Нарты кого одолели,  
Срока тому не назначают, — сказал.  
Взял и голову ему снял,  
Сосруко (эту голову) принес,  
Сосруко приехал (домой) и  
Сатанай голову привез — говорят.

Употребление *Саусырыкѳуэхэр кѳэкѳуэжишѳы* в значении *Саусырыкѳуэр кѳэкѳуэжишѳы* 'Сосруко приехал' возможно только в устно-поэтической речи. Чаще всего среди личных имен нартского эпоса в форме им.п. мн.ч. в значении формы ед.ч. употребляются *Сэтанай* 'Сатанай' и *Саусырыкѳу* 'Сосруко', хотя нередко в той же форме встречаются и другие имена менее известных персонажей. Ср., например, *Аргуанэхэр* вместо *Аргуанэр*:

Ермэлэри йыгѳуысѳуи  
Аргуанэхэр кѳежѳэжѳыхи,  
Нарт елѳфэр захэтѳу  
Аргуанэхэр кѳынэсыри  
Нартмэ рахбанэшѳ (ыджы)  
Сэтэнаер рехѳыжѳэжѳы. (Там же, с. 24)

С армянином вместе  
Аргуана выехал,  
К племени нартѳв, уже собравшемѳся,  
Аргана подѳехал,  
В гушѳу нартѳв ворвался и  
Сатанай уносит.

В этом отрывке малоизвестное имя *Аргуанэ* 'Аргуана' употребляется в форме им.п. мн.ч. (в то время как имя героини эпоса имеет обычную форму ед.ч.: *Аргуанэхэр кѳежѳэжѳыхи* 'Аргуана выехал и', *Аргуанэхэр кѳынэсыри* 'Аргуана подѳехал и').

Эпическая форма им.п. мн.ч. личных имен наиболее своеобразна, поскольку в языке эта лексическая группа вообще по своей семантике не нуждается в формах числового противопоставления, т.е. относится к словам, имеющим только форму ед.ч. Однако в языке эпической поэзии, в частности нартского эпоса, форма мн.ч. им.п. в значении формы ед.ч. характерна также для существительных нарицательных. Например:

Саусырыкѳуэуи тикѳан,  
Саусырыкѳуэри тинѳфыбѳ,  
Пчы-мѳѳуышѳуэхэр зиджанѳ,  
Ашѳуэхэр зиджанѳ кокѳыри,  
Пызыкѳуытыкѳырэр зипчышѳхѳа,  
Ышѳхѳэхэр абырамыжѳуэба,  
Зинитѳуыр жѳуэзгѳуэшкѳуэз закѳу (Там же, с. 26—27)

Сосруко — наш воспитанник,  
Сосруко — наш свет,  
Пике-шиту подобна чѳя рубаха,  
Кольчуга чѳей рубахи подол,  
Все разрушающее чѳе копье,  
Его голова абра-камень,  
Чѳи глаза — звезда большая, одинокая.

Имена существительные *пчы-мѳѳуышѳуэхэр* букв. 'пики-щиты', *ашѳуэхэр* букв. 'кольчуги', *ышѳхѳэхэр* букв. 'головы' в им.п. оформлены аффиксом мн.ч. -хѳ, хотя певец употребляет их в значении ед.ч. Даже слово *ышѳ*

хьэхэр букв. 'головы' включает форматив мн.ч. -хэ, что, казалось бы, не согласуется с содержанием текста (речь идет не о головах, а о голове героя эпоса, сравниваемой с тяжестью огромного камня). В большинстве вариантов сказания, откуда взят приведенный отрывок, разбираемые имена существительные представлены в форме им.п. ед.ч. Вместе с тем их употребление в форме мн.ч. вполне вписывается в грамматические особенности языка эпической поэзии.

В одном и том же варианте сказания может быть снято числовое противопоставление в им.п. в том смысле, что одно и то же слово в значении ед.ч. употребляется то в форме ед.ч., то в форме мн.ч. При этом подобная нейтрализация форм противопоставления числа в им.п. сосуществует рядом, т.е. в одном и том же отрывке. Ср., например:

Ашъуэхэр зышыплъэмэ, маш/уэр  
кып/к/эзэна, р'Ашьэмэз!  
Маш/уэхэр кыскланэмэ псыуанэм  
сыхэхъныба, уэр синан!  
Сагъындакыр зыдаплъхэмэ  
п/к/ыпкээр зепик/ыныба р'Ашьэмэз!  
Скыпкыхэр зепик/ымэ пкээр  
к/ззгъэ/зыба, (уэр) синан!  
Чатэхэр зыдаплъхэмэ кычыни  
уиуык/ыныба, р'Ашьэмэз!  
Чатэхэр задаслхэмэ слапшэ  
фэгъзагъа, (уэр) синан!  
Сятэм уэр иыфарэхэр кызысомы/уатэджэ  
Пашхъхэ пезгъжыныджэ, мы  
Уашъхуэр сикъана! (Там же, с. 127)

Кольчугу если ты наденешь, огонь  
тебя охватит, Ашамэз!  
Огонь большой если меня охватит,  
в воду глубокую войду, моя нан!<sup>186</sup>  
Сагайдак если наденешь, поясницу  
тебе спомает, Ашамэз!  
Поясницу если поломает, подпорку  
поставлю, моя нан!  
Меч если наденешь, выскочит (из ножен)  
и убьет тебя, Ашамэз!  
Меч если надену, моя рука  
справится с ним, моя нан!  
Моего отца фарэ<sup>187</sup> где, если не скажешь,  
Кисти твои сожгу, Уашъхо,  
мой кан!

Как видно, в первом предложении существительное *маш/уэр* 'огонь' употребляется в форме ед.ч., а во втором предложении то же самое существительное в значении ед.ч. оформлено формативом мн.ч. -хэ (*маш/уэхэр*).

То же наблюдается в отношении существительного *кып/к/э* 'поясница', представленного в третьем предложении в форме ед.ч. (*п/к/ыпкээр* 'твоя поясница'), в четвертом предложении — в форме мн.ч. В этом отрывке существительные в форме им.п. мн.ч. *ашъуэхэр* букв. 'кольчуги', *чатэхэр* букв. 'мечи', *фарэхэр* 'фары' ('лошади') равнозначны формам *ашъуэ* 'кольчуга', *чатэ* 'меч', *фарэ* 'фара' ('лошадь').

Не только имена существительные, но и определительные словосочетания включают в им.п. форматив мн.ч. -хэ, хотя они по своему значению могут быть употреблены только в значении ед.ч. Так, "личное имя + ка-

<sup>186</sup> Нан 'мать, мама'.

<sup>187</sup> Фарэ 'фара' (порода лошадей).

чественное прилагательное" семантически соотносится лишь с реальной единичностью, т.е. в подобных определительных словосочетаниях морфологически не выражается противопоставленность по числу. Ср.: *Ахьмэд цыкуыр* 'маленький Ахмед', *Аминэт дахэр* 'красивая Аминет'. В устно-поэтической речи делается исключение из этого правила в том отношении, что аналогичные сочетания слов, представленные в литературном языке, диалектах и разговорно-бытовой речи в форме ед. числа, нередко употребляются в форме мн.ч. Ср.:

(А) анаем йылыгъэри (а),  
(Ар, ей) мэш!уэшкүзми еста (а),  
(а, а) в Дарие дахэхэр (а),  
(А) тхьэ къырегъэлых ашъы (а)! (Там же, с. 208).

(А) на Анае лиге (а),  
(Ар, ей) пусть огонь большой все выжжет (а),  
(А) Дарии — красавице (а),  
(А) бог пусть смерть пошлет (а)!

— Шъуигъэлъэху пшъэрыхэр  
Ра-э, псэхалэ уэрэхуа,  
А йакуандэ-дахэхэри  
(Ра-э) тхьэ къырегъэлыха! (Н. III. с. 76)

Ваши жирные валухи  
(Ра-э) пусть подохнут,  
Акуанде-красавице  
(Ра-э) пусть бог смерть пошлет!

Качественное прилагательное *дахэ* 'красивый' в сочетании с личными именами *Дарие* 'Дария', *йакуандэ* 'Акуанда' представлено в им.п. в форме мн.ч. (*Дарие дахэрэр*, *йакуандэ дахэхэри*), хотя формальное выражение числа с помощью специального форматива -хэ не может быть соотносено с реальной множественностью.

Эпическая форма мн.ч. им.п., заключающаяся в несоответствии формального выражения множественности реальному мн. числу, чаще всего отмечается в языке адыгейской эпической поэзии. В языке кабардинской эпической поэзии, в том числе нартского эпоса, эпическая форма мн.ч. им.п. не имеет широкого распространения. Но и в кабардинских вариантах эпоса все же встречается эпическая форма мн.ч. Ср., например:

Сосырыкхуэ жхуа!ам,  
Лъэгуажъымышхъэгүз къагъзтыисти,  
Шэ хуыжхуэ шэ шъэш!хэр  
Жъэдэз хуыыху жъэдадзэрт. (К.А., с. 40)

Сосруко кого называют,  
На колени ставят и  
Стрел белых тридцать бросают  
Ему в рот, пока не наполнится.

В этом отрывке (он взят из атажукинского варианта сказания о Сосруко) сочетание *шэ шъэш!хэр* 'тридцать стрел' имеет форму мн.ч. в им.п., что не согласуется с обычной нормой как литературного языка, так и территориальных диалектов.

Эпическая поэзия характеризуется также своеобразием выражения эргативного падежа. Форматив -мэ в адыгейском литературном языке служит средством выражения эргатива мн. ч. (*к!алэмэ атхыгъ* 'юноши написали что-то'). В языке нартского эпоса (как, впрочем, и в других произведениях устно-поэтического творчества) очень широкое распространение имеет употребление -мэ в значении форматива эргатива ед. ч. Фор-

мативом *-мэ* оформляются личные имена и другие группы существительных, семантика которых препятствует выражению количественных отношений. Ср., например:

Нартыхэр хъуэрышэрыгъэти!  
Хъуэгъэ-шагъэмэ секIуэжъы  
Мэфэ палъэу сыкъэкIуэжъыгъэшъ,  
Палъэми секIуэлIэжъышът, — еIуэшъ,  
Саусырыкъуэмэ къыреIу. (НПИНА, II, с. 29)

Нарты везде изворотливы!  
К хитрости я прибегнул,  
На один день (домой) приехал,  
К сроку явиться я должен — так молвил и  
Сосруко сказал.

Как слово с отвлеченным значением *хъуэгъэ-шагъэмэ* 'хитрости', так и личное имя *Саусырыкъуэмэ* 'Сосруко' имеют одинаковое оформление в эргативе формативом *-мэ*. Если для имени существительного *хъуэгъэ-шагъэ (э)* 'хитрость' допустимо формальное выражение эргатива мн. ч. с помощью *-мэ*, то этого нельзя сказать об имени *Саусырыкъуэ* 'Сосруко', оформленном также аффиксом *-мэ*. Вообще выражение в эргативном падеже реальной единичности и реальной множественности одним и тем же аффиксом *-мэ* является одной из важных особенностей языка эпической поэзии, в том числе сказаний о нартах. При этом *-мэ* в рассматриваемых функциях выступает не только как форматив эргативного субъектного, но и эргативного объектного (эргативно-косвенного падежа):

Шъуызымэ къашIыгъэ шыу!  
Зэ гуышъэ къысэплъи  
Мафэ палъэри къысэт, — еIуи. (Там же, с. 33)

Женщинами сотворенный всадник!  
Один раз посчитайся со мной и  
День мне назначь, — сказал.

Пчышъхъэхэр къысымыпэсэуи  
ПчыкIэдысымджи къысауи  
Нартымэ яжъуэгъэ хъасэр  
ТэмэкIыпэджэ сегъажъуа. (Там же, с. 45)

Острия пики не удостоив меня,  
Древком пики ударив меня,  
Пашню нартов меня  
Заставил плечом пропахать.

КъуэнэкуылъыкIишъэрэ  
ПIэстIуылъхъэ шIиирэ  
Аргуанэмэ йыфыгуыкI! (Там же, с. 23)

Свинных колбас свежих сто,  
Пасты кусков восемьдесят —  
Арганы пища.

В предложении *Шъуызымэ къашIыгъэ шыу!* 'Женщинами сотворенный всадник' реальное множество в эргативном падеже выражено формативом *-мэ* (*шъуызымэ*), как и в предложении *нартымэ яжъуэгъэ хъасэр* 'пашню нартов' (*нартымэ*). Этим же формативом оформлен эргатив в предложении *Аргуанэмэ йыфыгуыкI!* 'пища Аргуаны' (*Аргуанэмэ*), хотя имя *Аргуанэ* 'Аргуана' не имеет числового противопоставления.

Рассматриваемое явление, по-видимому, отражает архаичное состояние формы выражения эргативного падежа в адыгских языках. В специальной

литературе справедливо указывалось на то, что форматив эргатива ед. ч. на -м восходит к форме -мэ, представленной и ныне в ряде адыгейских и кабардинских диалектов в функции форматива эргативного падежа ед. ч. <sup>188</sup>. Вместе с тем материал устно-поэтической речи позволяет сделать вывод об отсутствии дифференциального способа морфологического выражения числа в эрг. падеже в эпоху общеадыгского единства. Нельзя утверждать, что в прошлом форматив -мэ служил средством выражения эргатива ед. ч., как это принято считать в лингвистической литературе. Возведение современной формы форматива эрг. падежа ед. ч. -м к форме -мэ не означает, что она (форма -мэ) исторически являлась специальным средством выражения эрг. п. ед. ч. Есть основания полагать, что в эпоху общеадыгского языкового единства форматив -мэ выражал эрг. падеж безотносительно к числовому противопоставлению. Морфологически числовое противопоставление отсутствовало в эрг. падеже в общеадыгском языке, о чем свидетельствуют данные устно-поэтической речи, дающей многочисленные примеры для иллюстрации этого положения. В противном случае пришлось бы допустить, что форматив -мэ в общеадыгском употреблялся лишь для выражения ед. ч., а для выражения мн. ч. использовался какой-то другой форматив. Но подобное допущение представляется необоснованным и маловероятным. Напротив, распространение -мэ как недифференцированного в числовом отношении форматива эрг. падежа в диахроническом аспекте подтверждается материалом, в частности вышеприведенными данными устно-поэтической речи.

Форма -мэ вместо -м имеет широкое распространение в кабардинских вариантах нартского эпоса. Причем в кабардинских текстах в отличие от адыгейских -мэ чаще всего является формативом эргатива ед. ч.:

Йыммэ йыжъэр къеуыш,   
 Вабзэ-флэбдз къегъэплъри   
 (Уэ) йыммэ йыжъэм жъэдедзэ. (Там же, с. 67).

Великан свой рот открывает,   
 Лемэх-чересло (Сосруко) нагревает и   
 (Уэ) великану в рот бросает.

Ср. в записях К. Атажукина -мы вместо -мэ, -м:

Йыммы йышъхьа къыфлэхри   
 Мафлэри кыхьри къаклуэжшъ. (К.А., с. 43)

Великана голову сияв,   
 Огонь взял и вернулся.

Сосырыкъуи къаклуэсэжшъ,   
 Ар йышмы къеуыпшъыжшъ. (Там же, с. 37)

Сосруко, крадучись, вернулся,   
 Он своего коня спросил.

Если вспомнить, что -мэ рассматривается как падежный форматив ед. ч. в кабардинской грамматике Ш.Б. Ногмова <sup>189</sup>, то ничего удивительного нет в том, что в языке эпической поэзии, сохраняющей наиболее традиционные и архаичные явления, представлена именно эта форма. Заметим также, что в историко-героических песнях, зафиксированных Ш.Б. Ногмовым, форматив -мэ имеет повсеместное распространение. Ср.: *Байкъанмэ*

<sup>188</sup> Розава Г.В., Керашева З.И. Грамматика адыгейского языка. Краснодар; Май-коп, 1966, с. 61.

<sup>189</sup> Ногма Ш.Б. Филологические труды. Нальчик, 1959, т. II, с. 61.



и *пчызгуэллэр Елыг къанмэ къейгъалэр* 'Белого коня Байкана Илия кан умерщвляет'...<sup>190</sup>

Хотя в кабардинской грамматике Ш.Б. Ногмова *-мэ* считается падежным формативом эрг. п. ед. ч., в его фольклорных записях *-мэ* употребляется также для выражения эрг. п. мн. ч.

*Алэжмэ йа тэгэлиер гатэпэ-бжыпэк'лэрэ ныдритхъыешъ* 'Подкольчужник Аляжевых острием сабли-пики он разрывает'<sup>191</sup>; *К'эмыргъуземэ йа хэч'лэп'эхэр Аскъалэгъуэ (у)убатэр* 'Места сбора кемиргоевцев подобно Азовской крепости ты разрушаешь'<sup>192</sup>

В словах *Алэжмэ*, *К'эмыргъуземэ* форматив *-мэ* выражает множественность. Иными словами, *-мэ* употребляется у Ш.Б. Ногмова для выражения как реальной единичности, так и реальной множественности, как это имеет место в языке адыгской эпической поэзии (ср. приведенные выше примеры типа *Саусырык'уэмэ к'ырелу* 'Сосруко сказал', *нартымэ ажъуэгъэ хъасэр* 'паша нартов').

Сказанное не означает, что в языке адыгской поэзии, в том числе нартских сказаний, эргативный падеж, как и именительный, выражается единообразно, т.е. без варьирования падежных форм. Вышеприведенные формы выражения падежа сосуществуют с другими формами. Вообще варьирование форм выражения падежа — отличительная черта устно-поэтической речи. Старые традиционные формы сосуществуют с новообразованиями, что создает вариативность грамматических средств выражения падежных отношений. Нередко варьирование падежных форм отмечается не только в одном и том же произведении, но и в одном и том же небольшом отрывке, даже в одном предложении. Ср.: 1) *Нарт йашъауэр к'ежъагъ* (НПИНА, II, с. 20) 'Витязь нартов отправился'; 2) *Мэлишъэмэ ак'ышъуэц* (Там же, с. 21) 'Шерсть ста овец'; 3) *Уэрзэмэсы ыдыжъы к'эа'лу* ... (Там же, с. 20) 'Приехав к Орзамесу ...'; 4) *Уэрзэмэсым уыдэк'уэна?* (Там же, с. 21) 'За Орзамеса пойдешь?'; 5) *Псэлъыхъуэхэмэ зашкахъыжъы* (Там же) 'Жених и сват решились'; 6) *Уынэ гуышъэмэ к'ырешъ* (Там же) 'В дом заводит'.

В первом предложении имя существительное *нарт* в позиции эргативного объектного мн. ч. оформлено нулевым формативом (*Нарт йашъауэр* 'Витязь нартов'). Во втором предложении эргативный объектный в такой же посессивной конструкции оформлен формативом *-мэ* (*Мэлишъэмэ ак'ышъуэц* 'Шерсть ста овец'). В третьем предложении эргативный объектный в личном имени выражен формативом *-ы* (*Уэрзэмэсы ыдыжъы* 'К Орзамесу'). В четвертом предложении то же личное имя в эргативном объектном оформлено формативом *-м* (*Уэрзэмэсым уыдэк'уэна?* 'За Орзамеса пойдешь?'). В пятом предложении эргативный субъектный мн. ч. выражается составным аффиксом *-хэмэ* (*Псэлъыхъуэхэмэ зашкахъыжъы* 'Жених и сват решились'). В шестом предложении эргативный объектный в значении ед. ч. оформлен формативом *-мэ* (*Уынэ гуышъэмэ к'ырешъ* 'В дом заводит').

Интересна форма им. п. ед. ч. личных местоимений типа *сэр* 'я', *уэр* 'ты'. Последние отмечаются в атажукинском варианте сказания о Сосруко:

Шъыт, шъыт нартхэ йашъауэ,  
Уэр уыхъый, уыхъый.  
Сэр сыхъак'ым сыхъадэк'эм,  
Нобэ нартхэ йасэнхуафэшъ. (К.А., с. 45)

<sup>190</sup> Ногма Ш.Б. Филологические труды. Нальчик, 1956, т. I, с. 49.

<sup>191</sup> Там же, с. 52.

<sup>192</sup> Там же, с. 77.

Стой, стой, витязь нартов,  
Ты собака, ты — бессердечный (бука. 'ты — труп')  
Я не собака, я не бессердечный,  
Сегодня у нартов санопитие.

Если адыгские личные местоимения сз 'я', уз 'ты', тз (адыг.), дз (каб.) 'мы', шэуэ (адыг.), фэ (каб.) 'вы' исторически включали элемент \*ра (ср.: абх., абаз. сара 'я', уара 'ты', хьара 'мы', шуара 'вы'), то приведенные формы сэр 'я', уэр 'ты' архаичны. Формы сэр 'я', уэр 'ты', дэр 'мы', фэр 'вы' встречаются не только в языке устной поэзии. Ср.: сэр (уэр, дэр, фэр) шэхэк/э 'для меня (тебя, нас, вас)'; сэр (уэр, дэр, фэр) дыдэм 'именно я (ты, мы, вы)' <sup>193</sup>. Но в кабардинском литературном языке и в диалектах, как отмечалось в литературе, формы сэр 'я', уэр 'ты', дэр 'мы', фэр 'вы' употребляются в позиции эргативного объектного <sup>194</sup>. Ср.: уэр шэхэк/э 'для тебя'; шалэм шэхэк/э 'для парня (юноши)', уэр дыдэр ук/уашь 'именно ты пошел', а шалэ дыдэр к/уашь 'именно этот парень пошел'. Употребление форм типа сэр 'я', уэр 'ты' в именительном субъектном падеже без частицы дыдэ составляет специфику языка наиболее ранней записи варианта сказания о Сосруко.

В том же атажукинском варианте сказания о Сосруко обращает на себя внимание склонение указательного местоимения а 'этот'. Речь идет о форме превратительного (обстоятельственого) падежа агуэ:

— Сосрык/уэ жхуалам  
Къапшык/э лъалэ къагъуэувырти,  
Абрэмывэ к/рагъэжхырти,  
Нэт/апэк/э п/ш/эурти,  
Нэхъ хуэбжых/эгуэ дихуэйежырт  
— Сэри агуэ скъаши, — жи (Там же, с. 39)

— Сосруко кого называют,  
У подножья Капшыка/а ставят,  
Абрэ-камень (с горы) скатывают, и  
Лбом он его бьет,  
Еще быстрее обратно на гору гонит.  
— И мне так сделать помоги, — говорит

Особенность местоимения агуэ состоит не только в том, что оно включает старую форму превратительного падежа -гуэ, а в образовании данной падежной формы непосредственно от корневой морфемы а, что нехарактерно для литературного языка. Ср.: агуэ > ауэ в значении 'так, таким путем'. Форма агуэ в атажукинском варианте имеет значение *абы хуэдэу, алхуэдэу* 'так, таким образом'.

Очень своеобразно употребление в языке нартского эпоса глагольной формы на -мэ. Суф. -мэ в адыгских языках является средством выражения условного наклонения. Однако речь идет не о форме условного наклонения, а о форме изъявительного наклонения с суф. -мэ. Ср., например, каб.-черк.:

Хэз самыр к/агуит/ри  
Йыбг/уит/ым ш/оэджэгуэмэ,  
Йыбгэз г/эсаг/ит/ри  
Йышх/эм ш/офэразэмэ (НПИНА, II, с. 144)

Две самыр — собаки кудые  
По бокам развалятся,  
Его два орла ученые  
Над ним кружатся

<sup>193</sup> Кумахов М.А. Словоизменение адыгских языков. М., 1971, с. 128—129.

<sup>194</sup> Там же.

Йыдамэ лъэныкъуэм  
 Дыгъэшхуэр къышъопсымэ,  
 Йыдамэ лъэныкъуэм  
 Узсышхуэр къышъосмэ (Там же)

На плече его одном  
 Солнце большое светит,  
 На плече его другом  
 Снег большой идет

Глагольные формы *шъоджэумэ* 'резвятся' (букв. 'играют'), *шъофэразмэ* 'кружатся', *къышъопсмэ* 'светит', *къышъосмэ* 'идет снег' не являются формами условного наклонения. Суф. -мэ в подобных формах присоединяется к основе настоящего времени (*шъоджэу, шъофэразэ, къышъопс, къышъос*).

Основа настоящего времени на -мэ имеет грамматическое значение, которое представляет действие (или состояние) как отнесенное в план настоящего. Кроме того, разбираемой формой заканчивается предложение, т.е. она остается также финитным образованием. Таким образом, присоединение к основе настоящего времени суф. -мэ, фонетически совпадающего с суффиксом условного наклонения -мэ, не связано с образованием новой грамматической формы, во всяком случае времени или наклонения. Но стилистическая окрашенность формы на -мэ в языке эпоса очевидна. Не последнюю роль играет, естественно, и ритмизирующая функция суф. -мэ как эпифорического элемента текста сказания.

Одной из своеобразных черт адыгских языков является парадигматика глагола с точки зрения финитности-инфинитности. Финитные глаголы отличаются от инфинитных не только в плане функциональном (завершенность-незавершенность действия), но и по принципам построения парадигм словоизменения. Распределение морфем финитных образований имеет свои особенности, отличающие их от распределения морфем инфинитных глаголов. Кроме того, финитные и инфинитные формы различаются с точки зрения их места в предложении, поскольку их различная семантика определяет их синтаксические позиции. Язык эпической поэзии, в том числе нартского эпоса, имеет существенное своеобразие в употреблении финитных и инфинитных глагольных форм.

В адыгских языках в финитных и инфинитных глаголах отрицательная форма выражает по-разному, хотя средством морфологического выражения отрицания служит аффикс -м. Отрицательные формы финитных и инфинитных глаголов различаются дистрибутивным путем, т.е. местом отрицательного аффикса в глаголе. Так, в каб.-черк. языке в финитных глаголах аффикс -м выступает в позиции суффикса, а в инфинитных глаголах — в позиции префикса. Ср.: *сытхакъым* 'я не писал' (финитная форма), *сымытхын* 'я не напишу'. Предложение заканчивается финитным глаголом, а инфинитная форма глагола требует наличия другой (финитной) формы, выражающей законченность действия. От этого правила существенно отступает язык устно-поэтической речи, где отрицательная форма инфинитного глагола выражает законченное (финитное) действие и соответственно занимает позицию финитного глагола. Ср. каб.-черк.:

- |                        |                         |
|------------------------|-------------------------|
| — Батэрэз йырекIуэ!    | — Пусть Батараз идет!   |
| — Батэрэз шъымыIэ!     | — Батараз отсутствует!  |
| — Iэпшъагъуэ йырекIуэ! | — Пусть Алшого идет!    |
| — Ар зекIуэм къышъытшъ | — Он находится в походе |

(Ад Iy. 1, с 279)

Предложение *Батэрэз шъымыIэ* 'Батараз отсутствует' в каб.-черк. языке заканчивается инфинитным глаголом: *шъымыIэ* вместо *шъыIэкъым* 'его нет'.

С рассматриваемой точки зрения в кабардино-черкесских вариантах сказаний о нартах очень показателен язык известной "Песни о Лаши́н":

Нарт Шъзбэтыныкъуэр сипсэлъыхъушъ,  
Бэрэ уыкъыслъыхъу шъхъэкIз сьбдэмыкIуэн.  
Нартхэ Сосрыкъуэр сипсэлъыхъушъ,  
Бэрэ уыкъыслъыхъу шъхъэкIз сьбдэмыкIуэн. (Н. VII, с. 86)

Нарт Шабатнуко хочет взять меня в жены,  
Сколько бы ни сватался, не пойду за тебя.  
Нарт Сосруко хочет взять меня в жены,  
Сколько бы ни сватался, не пойду за тебя.

Дагъэр уинэкIуым къыревыкI,  
МэлхъэлъацIэр уипшъэм кIэрымыкI. (Там же, с. 87)

На твоём лице всплывает жир,  
Твою шею клещ не покидает.

Как видно, глаголы *сьбдэмыкIуэн* 'не пойду за тебя', *кIэрымыкI* 'не покидает', хотя и являются инфинитными по форме (ср. финитные формы *сьбдэкIуэнкъым* 'не пойду за тебя', *кIэрыкIыркъым* 'не покидает', где аффикс отрицания суффицируется), выполняют функцию финитной формы и занимают ее место в предложении, не требуя наличия другой детерминирующей (финитной) формы глагола.

В разных вариантах того или иного сказания о нартах встречаются разные формы глагола. Так, вместо вышеприведенных инфинитных форм в отдельных вариантах одного и того же эпического произведения ("Песня о Лаши́н") представлена финитная форма глагола:

Нартхэ Сосрыкъуэри сипсэлъыхъукъэ,  
Бэрэ уыкъыслъыхъуми сьбдэкIуэнкъым. (Там же, с. 84)

Нарт Сосруко хочет взять меня в жены,  
Сколько бы ни сватался, не пойду за тебя.

Ишэм и къуэу ишэмэзыр сипсэлъыхъукъэ,  
Бэрэ уыкъыслъыхъуми сьбдэкIуэнкъым. (Там же, с. 85)

Сын Аши, Ашамез, хочет взять меня в жены,  
Сколько бы ни сватался, не пойду за тебя.

Есть основания утверждать, что более древним и архаичным является употребление инфинитной формы в рассматриваемых случаях. Это подтверждается анализом более ранних произведений устно-поэтического творчества. Замена инфинитной формы финитной — явление более позднее. Его можно объяснить влиянием на язык певцов разговорно-бытовой речи. В этой связи обращает на себя внимание тот факт, что в одном и том же произведении одного и того же варианта устно-поэтического творчества иногда сосуществуют разные функционально взаимозаменяемые формы (инфинитная и финитная) в качестве функционально-взаимозаменяемых морфологических средств выражения глагольного действия. Ср., например, вариантное оформление приведенного уже отрывка:

Бэрэ уыкъыслъыхъуми сьбдэмыкIуэн . . .  
Бэрэ уыкъыслъыхъуми сьбдэкIуэнкъым. (Н. 74, с. 184)

Сколько бы ни сватался, не пойду за тебя .

Подобные явления свидетельствуют о взаимовлиянии устно-поэтической и разговорно-бытовой речи. В области грамматики отмечается не

только проникновение устно-поэтических форм в другие формы существования языка, но и обратное явление — некоторое ослабление или размывание границ между устно-поэтической речью и другими формами общения.

В кабардино-черкесских вариантах сказаний нартского эпоса широкое распространение получило употребление как завершающего члена предложения инфинитной формы на -кэз:

Нартхэ ди Бадинокъуэ,  
Фыз хъыбаршъ жумылэмэ  
Зи хъыбари бжэсIэнкэз. (НПИНА, II, с. 126)

Наш нарт Бадиноко,  
Если бабьей сплетней не покажется тебе,  
Одну весть тебе расскажу.

Гъузгыгуашъэри бадзэузгъэ шыакIуэри зыдехъри  
Губгъэм ит зпытшъи — сыхуымейкэз. (Н. 74, с. 184)

И осанью, и летом он все охотится,  
Всегда пропадает в поле — он мне не нужен.

Вообще формы, включающие суф. -кэз, имеют своеобразное употребление в кабардино-черкесской устно-поэтической речи. Это касается не только инфинитной формы, но и финитной. Именная и глагольная основа на -кэз носит явный оттенок возвышенной поэтической речи в следующих примерах:

Тэджалей цыкIуыр дышгъэ мэуи,  
МыгъэкIэ зыбгъэу шъхъэкIэ уылIымышхукэз. (Н. 74, с. 185)

Твой таджелей маленький с золотой петлей,  
Ты хвалишься мужеством, хоть ты не мужчина.

Йышыпэхуышхуэр нэсэпасэшъ,  
Езы цыкIуыр ешъи Iэшъ хуэфIкэз. (Там же, с. 185)

Ему послушан конь беломордый,  
Сам он мал да статен и ловко владеет оружием.

Характерно также, что в более поздних вариантах глагольная форма на -кэз заменяется иногда обычной утвердительной или отрицательной формой, т.е. опускается -кэз, что значительно снижает высокий стиль поэтической речи. Встречается также вариантное оформление — чередование формы на -кэз с формой без -кэз:

Iашэм йыкэуэ Iашэмэзыр сипсэлъыхушъ...  
Къандж йыкэуэу Шъауей сипсэлъыхушъ. (Н. VII, с. 87).

Сын Аши, Ашамэз, хочет взять меня в жены...  
Сын Канжа, Шауей, хочет взять меня в жены.

В поэтической речи рассматриваемого жанра замена формы на -кэз нулевой формой (формой без -кэз), как и замена инфинитной формы финитной формой, относятся к явлениям инновации, обусловленным влиянием нормы письменно-литературного языка. Разумеется, проникновение в поэтическую речь письменно-литературной нормы ослабляет ее эмоционально-экспрессивную функцию.

В языке нартского эпоса широкое распространение имеет употребление кабардино-черкесского аориста на -шъ вне сочетания с финитным глаголом. Показательно, что аористой формой на -шъ в языке эпоса заканчивается предложение. При этом подобное употребление аористой формы не являет-

ся достоянием отдельных групп сказителей и певцов. В поэтическом тексте сказаний аорист на *-шъ* в финитном значении постоянно и повсеместно воспроизводится певцами и сказителями независимо от принадлежности их языка повседневного общения к тем или иным диалектным ареалам:

Шхомылак<sup>1</sup>эри <sup>1</sup>аш<sup>1</sup>игъэзшъ,  
Вагъэбдзүмэ пшъык<sup>1</sup>уытыр  
Блэбкыпэк<sup>1</sup>ыгъ ригъавзшъ,  
Вэрэвийм яп<sup>1</sup>ш<sup>1</sup>энт<sup>1</sup>агъсыр  
Йыпзшъхъын кърихушъ. (К.А., с. 44—45)

Выбил поводья из рук,  
Двенадцать борозд  
Заставил вспахать плечом,  
Пот восьми пашущих волов  
Вышиб из его ноздрей.

Аористой формой на *-шъ* нередко даже завершается эпическое произведение, т.е. она выполняет функцию финального слова в концовке всего эпического повествования:

Уэ зып<sup>1</sup>алъэ къызэптрэ  
Сэ зып<sup>1</sup>алъэ уэстыжгуэ  
Нартхэр дэ къытпэллэнкъым, —  
Жилэри йышъхэр ф<sup>1</sup>ихри къежъэжшъ. (Там же, с. 52)

Ты будешь давать мне один срок,  
А я буду назначать тебе другой.  
Нарты не станут нас ждать, —  
Сказал он, снес ему голову и пустился (в обратный путь).

В этом отрывке в позиции финального слова выступает аористная форма глагола *къежъэжшъ* 'пустился в обратный путь'. Этой же аористой формой заканчивается один из кабардинских вариантов сказания о бое Сосруко с Тотрешем. Ср. также последний отрывок из сказания об Ашамезе:

Йыанэм деж нэсыжшъ,  
Нартхэр зэхуишэсри  
Жэшъибл—мэхуибл гъэгуыр къыхуишшъ.  
Йыадэм йыльыр йыш<sup>1</sup>аэкри  
Йыуынэп<sup>1</sup>эжъи къийнэжшъ. (К.А., СМОМПК, с. 50)

Он (Ашамез) приехал к своей матери,  
Он нартово собрал,  
Устроил им пир на семь дней и ночей,  
Отомстив за отца,  
Он остался в своем отчем доме.

Аористный суф. *-шъ* как стиховое окончание нередко сочетается с другими инфинитивными формами, выступающими в функции морфологического повтора в конечной позиции:

Сэ хъыбари бжесэншъ.  
Нарт хасэ сыздэк<sup>1</sup>уам  
Сэ ззүэшхуи сып<sup>1</sup>уышшъ,  
Къандзит<sup>1</sup> элпэшылърэ зырамыкугуэ  
Лык<sup>1</sup>лүэ к<sup>1</sup>лүэни к<sup>1</sup>ахэмык<sup>1</sup>лүэ  
Къандзит<sup>1</sup>мы сап<sup>1</sup>уышшэри,  
Лык<sup>1</sup>лүэпхэнжы зашъысш<sup>1</sup>ри,  
Къандзит<sup>1</sup>ри ззгъэзауэри,  
Силыхъуыбжи шъыскъуытэри,  
Сишъауэбжи к<sup>1</sup>ахэсхри,  
Сихъа закъуэ сигъуысэре,  
Нарт шыу гъуыси симыларэ,  
Сэри сакъыхэк<sup>1</sup>лүжри  
Арыкык<sup>1</sup>лүэр къэсшъыхэрэ,

Кхъуэ блани сыкъыдэжэрэ,  
Жэрми зыкъезгъэлъэшлагъуэ  
Зы фыццлагъи сейкълэпри,  
Сдышлалэри сышлахъэкъам,  
Сшлагъуэри зэхихъкъам,  
Езым къыгъазэри  
Къыздышлалэри къысшлэхъэш... (К.А., с. 47)

Расскажу я тебе хабар,  
На хасе нартов, куда я приехал,  
Застал я большую битву.  
Два канских войска, что друг против друга залегли,  
Не решились напасть одно на другое,  
Когда не оказалось у них посредника,  
Я стал для них коварным посредником,  
Я ставил ханские войска,  
Свою богатырскую пику там сломал,  
И подобрал там свою пику,  
С собакой — единственным спутником,  
Не взяв никого в спутники из нартов,  
Я покинул их,  
Развезжая в низовьях Арыка,  
Гоняясь за кабаном,  
Пустил быстрогоногого,  
Что-то черное я заметил,  
И стал догонять его — не догнал,  
И окликнул — не услышал,  
И сам он повернулся,  
И погнался за мной — догнал...

Приведенный отрывок (как и все сказание, откуда он взят) показателен с точки зрения употребления разных инфинитных форм как стиховых окончаний в эпической поэзии.

Как мы отмечали, использование грамматической формы имени и глагола на *-и* создает не только особый ритмический рисунок стиха, но также является общей стилистической особенностью устной эпической речи. Приведенный отрывок завершается финитной аористной формой глагола *къысшлэхъэш* 'догнал меня'. Нередко в устно-поэтической речи союзной (инфинитной) формой на *-и* завершается также предложение. В позиции финитной формы часто выступает глагольная форма на *-и* в эпических песнях. Ср. каб.-черк.:

Уэ хуэдэ хъабз уыд нэмыш!  
Дэ дихэку йымысмэ  
Дэ дихэкуым тхэр йыбги! (НПИНА, II, с. 156)

Если, кроме тебя, суки-ведьмы,  
В нашем краю никого нет,  
Пусть наш край бог проклянет!

Дээр ззышзурэ, ой дуней, ди Тлотлэрэш,  
А зманымэ, ой дуней, дяуыжь йымыкйи,  
Хтымышыкъуэкйэ, ой дуней, ди Батэрэзи,  
А зманымэ, ой дуней, дидзэгъашынэти. (Н., 74, с. 128)

Войска нашего, ой дуней, Тотреш-предводитель,  
Не дает он всем нам, ой дуней, покоя,  
Сын Хамыша, ой дуней, наш Батараз,  
В те времена, ой дуней, устрашал он целое войско.

Как видно, в позиции финитной формы выступают инфинитная форма глагола (*йыбги* 'проклянет', *йымыкйи* 'он не дает нам покоя') и союзная форма имени (*Батэрэзи* 'Батараз').

В сказаниях о нартах стилистически маркировано использование суф. *-рэ*. Ср. каб.-черк.:

Ашэмэз шалэр кэтэдджыжарэ  
Сишхьэр схуыфыхы плшыкхыу слызгуашь. (НПИНА, II, с. 118)

Ашамез юный будто ожил и  
Мою голову будто снимает, во сне я видел.

В сказаниях о нартах суф. *-рэ* образует ярко стилизованную форму, соединяющую окончания двух и более стихов:

Сихьа закьуз сигьуысэрэ,  
Нарт шу гьуыси симыларэ,  
Сэри сакыхэкьыжри  
Арыкьыкьэр кьэсшлыхьэрэ  
Кхьуз блани сыкьыдэжэрэ... (К.А., с. 47)

С собакой — единственным спутником,  
Не взяв никого в спутники из нартов,  
Я покинул их,  
Разъезжая в низовьях Арыка,  
Гоняясь за кабаном...

Подобное употребление указанных форм нехарактерно для литературного языка и разговорно-бытовой речи.

Суффиксы *-ри*, *-рэ* выполняют не только специфические стилистические функции, но также используются в ритмико-мелодических целях. Фонетическая природа сонанта *р* с огласовками *и*, *э* создает благоприятные условия для рифмовки и напева в самых различных произведениях, предназначенных для музыкального исполнения.

В языке нартского эпоса, как и вообще в устно-поэтической речи, личные местоимения используются в особой функции, несвойственной другим формам существования языка. В этом отношении выделяется личное местоимение 2-го лица ед.ч. *уз* 'ты', создающее очень яркую стилистическую фигуру в вокативных конструкциях. Дело в том, что употребление в адыгских языках личного местоимения в предложении, включающем связанное с ним синтаксическое сказуемое, требует наличия личного аффикса; ср. каб.-черк. *уз уыпшашьэ пагэшэ* 'ты — гордая девушка', где личное местоимение *уз* 'ты' синтаксически связано с личным аффиксом 2-го лица *уы-* в составе сложного сказуемого (*уы-пшашьэ пагэшэ* 'ты — гордая девушка'). В устно-поэтической речи личное местоимение *уз* 'ты' используется в союзных вокативных конструкциях. Ср., например, в каб.-черк.:

Уз пшашьэ пагэу сэмэркээр земыкы,  
Уз пшашьэ ябгэу уеклузаталэм кьэгуыбжэ,  
Уз пшашьэ пхашэу лэбжанэкьэ плэстхэ,  
Уз пшашьэ кьэуэгьуу гуырымышэ,  
Уз пшашьэ шыгэу шыкьэншэ. (Ад. йу., I, с. 195)

Ты — гордая девушка, с которой не пошутить,  
Ты — жестокая девушка, подойдешь к тебе — ты злишься,  
Ты — суровая девушка, ты царапаешься ногтями,  
Ты — худощавая девушка, ты не симпатична,  
Ты — холодная девушка, ты невоспитанна.

В этом стиховом комплексе анафорическое местоимение *уз* 'ты' синтаксически не связано со сказуемым с помощью личного аффикса *уы-*. Последний вообще отсутствует в составе сказуемого. Интересно отметить, что с грамматической точки зрения каждое предложение приведенного отрывка как бы состоит из двух синтаксически независимых частей: личного местоимения и остальной части предложения. Дело в том, что личное



местоимение *уз* синтаксически выпадает из предложения, хотя семантически с ним связаны другие члены предложения. В первом предложении сказуемое *зэмык/у* букв. 'тот, кому не подходит' грамматически не согласуется с личным местоимением *уз* 'ты'. С последним не согласуются и другие члены предложения. Грамматически и семантически исходное обычное предложение должно быть таковым: *Уз уыпшашъэ пагзшъ сэмэркъэу къоумык/у* 'Ты — гордая девушка, с которой не пошutiшь', где личное местоимение *уз* 'ты' грамматически согласуется с первым и вторым сказуемыми с помощью личного аффикса *уы-*. Вместо этого исходного предложения устно-поэтическая речь использует в том же значении предложение, где личное местоимение занимает синтаксически изолированную позицию. При этом синтаксическая автономность личного местоимения обеспечивается тем, что сказуемое, выраженное причастной формой *зэмык/у* 'тот, кому не подходит', стоит не в позиции 2-го лица (как этого требует личное местоимение 2-го лица *уз* 'ты'), а в позиции 3-го лица. Разбираемое предложение членится на *Уз* 'Ты' + *пшашъэ пагзу сэмэркъэур замык/у* 'Гордая девушка, с которой не пошutiшь'. По такому же принципу построены все другие предложения приведенного отрывка с анафорическим местоимением *уз* 'ты'.

Следует предположить, что к личному местоимению 2-го лица ед. числа *уз* 'ты' восходит и более десемантизированный элемент *уз*, имеющий широкое распространение в эпической поэзии и других жанрах устно-поэтического творчества. Речь идет о форме *уз*, очень часто встречающейся в начале вокативного предложения в устно-поэтической речи, но синтаксически не связанной с другими членами предложения. Особую форму сложного вокатива составляет сочетание десемантизированной формы 2-го лица местоимения *уз* 'ты' с собственным именем. В подобных конструкциях, имеющих широкое распространение в языке нартского эпоса, личное местоимение *уз* 'ты', сохраняя свое значение лишь этимологически, используется в функции вокативного междометия, каб.-черк.:

Уз Сэтэней-гуашъэ  
Уз плэгъуами яшъымышъ,  
Сэ слэгъуами яшъымышъ,  
Хэтхэ шъышъми сымышъиз. (Н., 74, с. 100)

О Сатаней-гуаша,  
Он не из тех, кого ты видела,  
Он не из тех, кого я видела,  
Откуда он, не знаю.

Нет сомнения в том, что в первом стихе *Уз Сэтэней гуашъэ* 'О, Сатаней-гуаша', как и во втором стихе *Уз плэгъуами яшъымышъ* 'Он не из тех, кого ты видела', *уз* восходит к личному местоимению 2-го лица ед.ч., хотя в первом стихе местоимение (полнозначное слово), потеряв свое семантическое значение, стало ритмизирующим элементом. Ср. также каб.-черк.:

Уз Сосрыкъуэ,  
Сосрыкъуэ напцз,  
Лпыццз гъущыинз. (Там же, с. 102)

О Сосруко,  
Сосруко с открытыми глазами,  
Муж статный, железноглазый.

адыг.:

Уз нартхэм яшъау,  
Саусырыкъуэ тэ шъыла? (Н II. с. 178)

О юноша нартоу,  
Где находится Сосруко?

Уэ Тхъуэжъыуеу, хъацэ кIэкIахъ,  
Уэ шы лъэпкъэр зыкIэмышъажъ. (Там же, с. 135)

О Тхожий, с длинными кпыками,  
О, кого не догоняют кони.

О си Iашъэ-Iашъэу,  
Уэ си Iашъэмэз,  
Зялэ тхъэм. (Н., VI, с. 36)

О мой Аща-Аща,  
О мой Ащамэз,  
Чъей матери блаженствовать.

В сложных развернутых обращениях употребляется также форма уэр, восходящая к местоимению 2-го лица ед.ч. Ср., например, каб.-черк.:

Уэр Амышъ дикъан,  
Уэр Амышъ динэху. (Ад. Iy., I, с. 39)

Ор, Амыш, наш кан,  
Ор, Амыш, наш свет.

адыг.:

Нарт Саусэрыкъу,  
Саусырыкъуэ лIыкъуапIэ,  
Уэ лIыкъуапIэ гъуыр,  
Уэр шыу гъуыр зытес... (Н, 74, с. 66)

Нарт Сосруко,  
Сосруко, смуглый муж,  
О муж смуглый, сухощавый,  
Ор, всадник ладный, подтянутый...

Как видно, элемент уэр чередуется с уэ, т.е. они выступают как взаимозаменяемые формы в вокативных конструкциях. Ср. также адыг.:

УкъыздыхэмIэмэ,  
Ер, сыхэмIэнджъэ,  
Ор, сикъан! (Н., VI, с. 38)

Если ты не сядешь со мной есть,  
Ер, я и не притронусь (к еде),  
Ор, мой воспитанник!

СкIыпкъэхэр зэпикIымэ,  
Пкъэхэр кIэзгъэкъуэнба,  
Уэ, синан! (Там же, с. 39)

Если переломит мне поясницу,  
Я подставлю столбы,  
О моя мать!

К личному местоимению 2-го лица ед.ч., по-видимому, возводятся редуплицированные формы типа адыг. уэ-уи в начальной позиции вокативных конструкций. Ср., например:

Уэ-уи, Сэтэней-гуашъа, уэ-уэрэда  
Уэ гуэшьэ хъашхъуашъуа, уэ-уэрэда.  
(Н., III, с. 58)

О-уи, Сатаней-гуашъа, о-оредэ,  
О гуашъа, серая волчица, о-оредэ!

Ср. также начальный элемент вокативных конструкций *е-уэ*:

Е-уэ мыгъо, тынжъ гуашь,  
Шъузымэ яхасэ сык'уагъэп.  
(Н., II, с. 126)

О горе мое, наша старая мать,  
Я не ездил на совет женщин.

С разбираемой формой личного местоимения сближается также каб.-черк. форма *уи* в вокативных конструкциях. По своей форме *уи* совпадает с притяжательной формой *уи* 'твой'. Однако в вокативных конструкциях *уи* не имеет притяжательного значения. Ср., например: *Уи нартхэ я шыауэ* 'О, юноша нарттов'. Можно предположить, что форма *уи* этимологически состоит из *уэ* 'ты' + междометие *ей* (*йэи*) 'эй': *уи* < \**уий* < \**уэ* + *йэи*. Ср. приведенные составные элементы *о-уи* (*уэ-уий*), *е-о* (*йэ-уэ*) в вокативных конструкциях адыгейского языка.

Из изложенного видно, что грамматические особенности языка эпоса характеризуются своеобразием функционирования в тексте. Обращает на себя внимание не только особая синтаксическая позиция некоторых грамматических форм, свойственных языку нартского эпоса (например, употребление инфинитивных форм в позиции финитных форм и др.), но и функционально-стилистические признаки, связанные со строевыми особенностями народного стихосложения, певческой формой эпических сказаний. В этой связи сразу же бросаются в глаза грамматические явления, имеющие широкие типологические параллели в других языках.

Речь идет прежде всего о том, что своеобразие употребления многих грамматических явлений в языке нартского эпоса обусловлено формой их исполнения. То, что сказания о нартах существуют в певческой форме, существенным образом определяет своеобразие грамматики языка данного жанра. Так, выше отмечалось, что грамматическая форма аориста, являющаяся в литературном языке, диалектах и разговорно-бытовой форме инфинитивной, в языке сказаний имеет широкое употребление в позиции финитных глагольных форм. Этим, однако, не исчерпывается функция аористных (инфинитивных) глагольных форм в языке разбираемого фольклорного жанра.

Аористные формы относятся к тем продуктивным языковым средствам, с помощью которых в языке эпической поэзии создается стилистическая фигура — эпифорическое стиховое окончание, ср. каб.-черк.:

Лык'уэ клуэни къахэмык'уэ  
Сосырык'уи нагуыш'эшъ,  
Лык'уэ пхэнж заш'иш'эшъ,  
Къандзитри эш'иш'эшъ,  
Эзыми йып'ыхъуыбж шык'уытэшъ,  
Йышъауэбж къахихри,  
Йыхъа зак'уэ йыгуысэрэ,  
Нарт шыу гъуысэ иымылауэ къежъэжшъ (К.А., с. 44)

Не нашлось среди них посредника,  
К ним подъехал Сосруко,  
Для них коварным посредником он стал  
Два канских войска он стравил,  
Свою богатырскую пику он там сломал,  
Свою богатырскую пику он там подобрал,  
С одной своей собакой  
Пустился он в обратный путь.

Как видно, эпифорический суф. *-шъ*, выступающий как стиховое окончание, создает морфологический параллелизм.

Для языка нартского эпоса характерно использование синонимических суффиксов в качестве повторяющихся стиховых окончаний. Часто отмечается замена одной повторяющейся инфинитной формы другой инфинитной формой, причем подобное чередование встречается в одном и том же сказании при переходе от одной формы речи к другой. Ср., например, употребление инфинитного суф. *-ри* вместо аористного *-шъ* в приведенном отрывке при его монологическом оформлении:

Лыкыуэ кыуэни къахэмыкыгуэ,  
Къандзиты сауышлары,  
Лыкыуэпхэнжы зашъысшыри,  
Къадзитри эззгъэзауэри,  
Силыхъубжи шыскуытэри,  
Сишъауэбжи къахэсхри . . (Там же, с. 47)

Не нашлось среди них посредника,  
Два канских войска я встретил,  
Для них коварным посредник я стал,  
Два канских войска я стравил,  
Свою богатырскую пику я там сломал,  
Свою богатырскую пику я там подобрал. . .

В адыгейском языке также часто используется эпитетический суф. *-и*:

Ышы кыжэдаи,  
Жэ пхэмбгъуитур кыыхикли  
Шыпхэмкыз ефэхи,  
Саусэрыкыуэр телъади,  
Ифышысыз кырипхуэти. (Н., II, с. 93)

Он рванул поводья,  
Коня челюсти вырвал,  
С крупа коня свалился,  
Саусарыко подскочил,  
Выхватил свою фашысу (меч.)

Кыышлэгурэ зэхихшъ,  
Кыдышлэлары кыышлэхашъ,  
Нартхэ йабыжышхэа дыкыуакыуэр йыуэнэгу  
кыриуышхуэшъ,  
Шхуэмылакыэри лашигъэзшъ,  
Вагъэ бдзумэ пшыкыуытыр  
Блыбкыпакыэз ригъавэшъ,  
Варэвийм йаплышантлэпсыр  
Йыпэшхын кырихушъ,  
Йыпашлэгуэ данагъуэр сэбейм кыихуылыгъуэ,  
Анэ быдзышэгуэ эфари  
Луыбыгъуышгъуэз ригъакыэшъ. (К.А. с. 44—45)

Тот откликнулся — он (Сосруко) услышал,  
Тот погнался (за Сосруко) — догнал,  
Двуглавым нартским копьём и его седло поддел,  
Выбил поводья из рук,  
Двенадцать борозд  
Заставил вспахать плечом,  
Пот восьми пашущих волов  
Вышиб (из Сосруко),  
Его усы желтого шелка  
В пыли вывалял,  
Молоко матери, которым он был вскормлен,  
Выдавил из него за три раза. . .

В создании морфологического параллелизма наряду с аористным суф. *-шъ* участвует омонимичный суффикс утвердительности *-шъ*:

Сосрыкыуи кылыагъушъ,  
Лъэсзышри кыкыуашъэшъ.

Ар йынмы йуынэшъ,  
Йышхьамрэ йылъэмрэ зэгъэкъуашъ,  
Маф'эр йыкуым йылъыжшъ. (Там же, с. 37)

Сосруко его увидел,  
Спешился и подкрался:  
Это великана дом,  
Его голова и ноги сомкнуты,  
Костер внутри пылает.

В этом отрывке эпифорический инфинитный аористный суффикс *-шъ* (*кылъагъушъ* 'заметил', 'увидел' — *кэек'уашъэшъ* 'подкрался') чередуется с финитным суффиксом утвердительности *-шъ* (*йуынэшъ* 'его дом' — *зэгъэкъуашъ* 'сомкнуты' — *йылъыжшъ* 'находятся внутри'). Ср. также:

Мыр Алыджэ яуынэшъ  
Санэхуыбжыи якладэшъ,  
Вы ехъуари янышшъ,  
Гъэлъэхъу пшэрри уыклашъ,  
Хъыджэбз дахи ябашъэшъ. (НПИНА, II, с. 152—153)

Это Алиджевых дом,  
Чаша для сана белого у них,  
Вол откормленный — угощение для них,  
Волох жирный уже зарезан,  
Девушек красивых у них множество.

Здесь статические формы глагола настоящего времени на *-шъ* чередуются с причастной формой прошедшего времени на *-шъ* (*яуынэшъ*—*як'а-дэшъ*—*янышшъ*—*ябашъэшъ*). Но в отличие от аористной формы здесь повторяются финитные форма на *-шъ*. Вообще финитные формы на *-шъ* употребительны в устной поэзии в качестве суффиксальной рифмы, нередко образуя довольно длинную цепочку повторяющихся глагольных форм в конце стиха.

Стихи, заканчивающиеся словами, одинаковыми по своей синтаксической и морфологической функциям, очень часто встречаются в устной поэзии. Следует согласиться с мнением (и это подтверждает материал адыгской устно-поэтической речи), что рифма, построенная на синтаксико-морфологическом параллелизме, — "древнейший тип, свидетельствующий о происхождении рифмы из параллелизма"<sup>195</sup>. Что касается комбинации средств при создании рифмы с помощью грамматически разнородных форм (*кылъагъушъ* 'увидел' — *йуынэшъ* 'его дом'), то здесь мы имеем дело с более поздним явлением рифмовой техники, получившей очень широкое распространение и в позднейший период, т.е. в эпоху существования адыгской письменной поэзии. В пользу древности морфологического параллелизма свидетельствует тот факт, что сквозной морфологический повтор приобретает чисто фонетический характер, лишаясь исходной морфологической функции неоднократно повторяемой суффиксальной морфемы, что вообще свойственно устно-поэтической речи. Напротив, при соединении грамматически разных средств при создании рифмы, т.е. при использовании в звуковом отношении тождественных, но семантически разных суффиксальных морфем (или корневых морфем), сохраняется грамматическое значение рифмообразующего элемента.

Как однородные суффиксальные рифмы, образующие сквозной морфологический повтор, так и разнородные в грамматическом отношении рифмы имеют место в языке нартского эпоса. Но все же более харак-

<sup>195</sup> Жирмунский В.М. Теория стиха, с. 292.

терным для традиционной эпической формы сказания является первый тип — морфологический параллелизм, т.е. повтор однородных суффиксальных форм для образования рифмы. В этих целях наряду с аористой формой широко используются и другие инфинитные суффиксальные образования. Ср. каб.-черк.:

Вы өхъуари янышкъэ.  
Гъэлъэгъу пшэрри яшыпкъэ.  
Нартыжъхэри зэхэскъэ.  
Нэсран Жъакъэри къышъыскъэ. (НПИНА, II, с. 146)

Откормленный вол — угощение для них.  
Жирный волох — закуска у них.  
Могучие нарты пируют.  
И Насрен-Борода там сидит.

Сквозной морфологический повтор инфинитного суф. -къ — стилистическое своеобразие народного стихосложения. Причем формой на -къ завершается предложение, а иногда и целое эпическое сказание, что относится уже к сфере грамматики (синтаксического строения предложения).

Сквозной морфологический повтор создается также финитными суффиксами. Выше приводились примеры, иллюстрирующие сочетание стиховых окончаний из финитных и инфинитных форм на -шъ. Продуктивны суффиксальные рифмы, созданные длинным повтором одних финитных форм на -шъ. Ср. каб.-черк.:

Ар езыри пшъы Бадинокъуэшъ,  
Уыкълъыплъым фъарыфъэншъ,  
Ар цъыху шъыкълейми яшъышъшъ,  
Чынтыр йыныкъуэкъуэгъушъ,  
Чынт зауэми къыкълашъ.  
Ар дэнэки шъыгъуазэшъ,  
Псыжъкълэ шъыгъуазэкълейшъ,  
Езыр шъыхэкълуэмышъшъшъ,  
Шъхъэшъышъхъуэуэ дэкълыжмэ  
Хъуыкъл-вэкълэр йуигъэкълыншъ,  
Кълэн джэгъу шълэлэхэр тълешъыпыншъ... (Ф. а., с. 103)

Это сам Бадиноко,  
Обратишь внимание на него — будет кокетничать,  
Человек он бестактный,  
Он враг кинтов,  
Он пришел с войны против кинтов,  
Он всюду предводитель,  
Особенно на Кубани,  
Он не терпит обиды,  
Уйдет обиженным,  
Весь скот угонит.  
Всю молодежь перебьет...

Ср. также из того же произведения повтор отрицательного суф. -къым:

Сыгъуынэгъу шласкъым,  
Сышласэ дэкълуаткъым,  
Сыешакълуэ-эфкълуэкълым,  
Сылэгъуынакълуэ шъауэкълым,  
Сыхъэхуэгъу бэшкъым,  
Сыябгэ шъыхъэхушъ,  
Сыхъэхуыншэ шушъ,  
Нарт шъауэгъу солъыхъуэ. (Там же, с. 104)

Я не соседский угодник,  
Я не до любовниц охотник,  
Я не пиршеств любитель,

Я не до лагун охотник,  
Я взаймы не беру,  
Я неистовый (долга) слугитель,  
Я доспехов не занимающий всадник,  
Нарта-друга ищу.

В этом отрывке суффиксальный повтор дополняется анафорическим (префиксальным) повтором, что создает в известной мере избыток в звуковом созвучии, характерный для языка устной поэзии. Избыток в звуковом созвучии в то же время усиливает воздействие на слушателя. Сочетание префиксального и суффиксального повторов имеет свои давние традиции в эпосе. Ср. каб.-черк.:

Силъыхъуыбжи къэскъуытэри,  
Сишъауэбжи къэхэсхри,  
Сихъа закъуэ сигъуысэрэ... (К.А., с. 47)

Я сломал свою богатырскую пику,  
Я подобрал свою богатырскую пику,  
Я со своей единственной собакой...

Одной из ярких стилистических фигур в языке нартского эпоса является эпический вокатив. В языке нартского эпоса чрезвычайно своеобразны формы вокатива. Средства выражения вокатива отличаются не только в лексико-грамматическом плане, но и с функциональной точки зрения. Эпическое обращение строится на сочетании грамматических и лексических средств, нередко составляющих синтаксическую единицу, равную одному или нескольким предложениям. В функциональном плане эпический вокатив представляет собой характеристику героя, включает такие выразительные средства языка, как эпитеты, сравнения, метафорические и метонимические выражения, не только подчеркивающие свойства, качества или признаки героя, но и создающие яркую стилистическую окраску. В состав эпического вокатива часто входят постоянные эпитеты, характерные для героев эпоса, ср., например. каб.-черк.:

— Уэ Сосрыкъуапцэ,  
Пы фыццэ гъуышынэ,  
Лъапэ джэрэху,  
Жэмыхъуэрылху,  
Хъэбз уыдыжым кылхуа,  
Палъэ кыизэт  
Сыкъэтэджиху къуыдей, — жиэри къельзйуашь.  
— Албэч йыкъуэ Тотрэшу  
Зыгъэшыны шу закъуэ,  
Палъэ—палъэ зэтту  
Шклахуэ шалэ дыхуа? (Н., 74, с. 51)

— О Сосруко смуглый,  
Муж черный, с железным взглядом,  
Обутый в сыромятные чарыки,  
Рожденный от ластуха коров,  
Потаскухой-колдуньей рожденный,  
Дай мне сроку,  
Хотя бы пока я поднимусь, — попросил он.  
— Тотреш, сын Альбека,  
Одиноким грозным всадником,  
Разве мы стали пастухами телят,  
Чтобы давать друг другу отсрочку?

Как видно, первые пять стихов составляют эпическое обращение к основному герою эпоса Сосруко, причем оно включает постоянные эпитеты, закрепленные за ним: *Сосрыкъуапцэ* 'Сосруко смуглый', *Пы фыццэ гъуышынэ* 'Муж черный с железным взглядом', *Лъапэджэрэху* 'Обутый в сыромятные чарыки', *Жэмыхъуэрылху* 'Рожденный от пастуха

коров', *Хьэбз уыдыжъым кылъхуа* 'Рожденный потаскухой-колдуней'. При этом эпитеты (например, последний из приведенных выше) свидетельствуют о том, что вариант сказания о бое Сосруко, откуда взят приведенный отрывок, относится не к самым древним. Речь идет о Сатаней, которая не могла быть наделенной столь нелестными эпитетами в ранних вариантах цикла сказаний о Сосруко.

Приведенный отрывок включает эпические обращения к другому нарту — Тотрешу: *Албэч йыкъуэ Тотреш, / Загъэшынэ шу закъуэ* 'Тотреш, сын Альбека, / Одинокий грозный всадник'. Последний эпитет является лексическим вариантом более древнего (исходного) постоянного эпитета *Дзэгъэшынэ шу закъуэ* 'Гроза войска, одинокий всадник':

Нарт хасэр захуэсшъ,  
Зэхуэсри къапсэлъшъ,  
Нарту ди Тiотiэрэш,  
Дзэгъэшынэ шу закъуэ  
Уэ закъуэршъ шъхъэкiуейм йымзыур. (А. Iy. I., с. 279)

Нартский совет собрался,  
Собрались и сказали,  
Нарт наш Тотреш,  
Гроза войска, одинокий всадник,  
Ты один наш защитник.

Синтаксически развернутые вокативные конструкции, включающие постоянные эпитеты, сравнения, метафоры, метонимию, гиперболы, нередко составляют широкоизвестные формулы языка нартского эпоса.

Не только синтаксические, но и морфологические средства выражения эпической формы обращения отличаются многообразием. В то время как в адыгских литературных языках и во всех адыгских диалектах вокатив выражается формой, грамматически совпадающей с формой им. п., в языке нартского эпоса наряду с указанной формой вокатива широкое общеадыгское распространение имеет форма на -у(э); например, каб.-черк.:

Узырокъуатхъуэу шуууей,  
Уардэсэрэйм нафiеiэ,  
Уардэхъымышъыр зиуанэу  
Сэтэнэй гуашъэр къебгъэлъхушъ. (Н., 74, с. 41)

Озрокатхо, отважный наездник,  
Неприступную крепость берет,  
Озрокатхо, чье седло Ордахимиш,  
Ты — отец Сатаней-гуаши.

адыг.:

Тянэу Сэтэнэй,  
Сэтэнэе—гуашъ,  
Зышыу къакiуэшъ  
Кiытэ кiымыкiыгъэмэ  
Фэдэ шыу Нарты кiыхъуагъэл. (Н., III, с. 132)

Наша мать — Сатаней,  
Сатаней-гуаша,  
Едет всадник один,  
Если не из Кита он,  
Подобного в стране нартоа не было.

Саусэрыкъуэу сикъан,  
Саусэрыкъуэу синэф,  
Пчымэiуыфыр зиащъу... (Н., II, с. 89)

Сосруко — мой кан,  
Сосруко — мой свет,  
Белый щит — чья кольчуга...



В указанных примерах вокатив образуется не только с помощью суф. -у(э), но также сочетанием формы на -у(э) с формой им.п. (Саусырыкъузу синэф "Сосруко — мой свет").

О, хъэхыйк!э Сосрыркъуэ, орэда!  
Еныкъуэкъуыр Созырмэдж,  
Йыджэгуйк!э хэт паш! (Н., II, с. 80)

О, хахай, Сосруко, орэда!  
Созермедж борется с ним,  
Кто сравним в игре с ним?

Функционально-стилистической окрашенностью характеризуются вокативные конструкции с относительной формой на префикс зэ-. Относительная форма сочетается с вокативной формой на -у(э), причем суф. -у(э) присоединяется не только к именным словам, но и к глагольным. Ср. каб.-черк.:

Зишъхъэ дымпыгъуу  
Зигуыгъуым дигъал!э. (Н., III, 183—184)

Тот, кого мы не видели,  
Тот, про чьи дела мы слышаны.

В сложных вокативных конструкциях относительная форма на зэ- сочетается также с нулевой формой:

Ей, Сэтэней-гуашъ!  
Джэшыр зигуышы!эгъу,  
Абы йыл!ыуэ-лыфэмрэ,  
Абы йышыфэ шык!эмрэ  
Сытым жизигъэ!эн,  
Сытым сигъалуэтэн?  
(Там же, с. 187)

Ей, Сатаней-гуаша!  
Гадающая на фасоли,  
О его внешнем облике,  
Об этом всаднике,  
Кто может рассказать,  
Кто может описать?

В кабардино-черкесских вариантах встречаются вокативные конструкции на -урэ в сочетании с нулевой формой:

Нартурэ л!ыхъу нэху,  
Дыгъэ махуэ шъыжыт!э,  
Ф!ыуэ хуыжыт!э псори къылъос. (Н., 74, с. 84)

Светлый мужественный нарт,  
Кого называем "солнечный день",  
О нем наше лучшее слово.

Сиджатэжъурэ, ой дуней, хъэшъхъэры!уэдзэ... (Там же, с. 127)

Лезвие моего меча, ой дуней, подобно зубам бешенной собаки...

Дээр зезышэурэ, ой дуней, ди Т!от!эрэш. (Там же, с. 128)

Войска нашего, ой дуней, Тотреш-предводитель.

Высокому стилю эпической поэзии соответствуют вокативные конструкции, состоящие из формы на -к!э (-джэ, -джъэ) + им.п. Обращает на себя внимание тот факт, что рассматриваемый тип вокативных конструкций чаще всего встречается в сказаниях о Патаразе (Батразе): адыг. (темирг.):

ХымышыыкыуэкIэ Пэтэрэз,  
Зигуымазэр гуымэзишъэу,  
Зимафэр мэфишъэу  
Тхьам ышын! (Н., IV, с. 181)

Хымыша, сын Патараз,  
Чья доблесть равна доблести ста воинов,  
Чей один день ста дням равный,  
Пусть так бог делает!

ХымышыыкыуэкIэ Пэтэрэз,  
Янэ ыныбэ кыызэрэзэу  
Домбайышъэу зэрыхэкIыр йыкуышъэпс. (Там же, с. 126)

Хымыша сын Патараз,  
Как только родился,  
Лямки его люльки из кожи зубра.

бжедуг.:

Ери-ей, Хымышыыкыуэджэ Пэтэрэз,  
Ери-ей, Зигуууызхэр гуэуызишъэуи зэкIуэцIыль. (Там же, с. 116)

Ери-ей, Хымыша, сын Патараз,  
Ери-ей, чьи доблести равны доблестям ста воинов.

хакуч.:

Ей-гей-гей, Хымышыыкыуэджэ Пэтэрэз, ора-орэда,  
Ей-гей-гей, Пэтэрэзыр лIы гуэуыз, ора-орэда. (Там же, с. 109)

Ей-гей-гей, Хымыша, сын Патараз, ора-орэда,  
Ей-гей-гей, Патараз мужчина доблестный, ора-орэда.

каб.-черк.:

Дунайыжъым батэр шъегъэш  
Хымышъ йыкыуэкIэ ди Батэрэзэ! (Там же, с. 41)

На земле совершает подвиги  
Хымыша сын, наш Батраз!

Си ХымышыыкыуэкIэ Батэрэз  
Уигуым йызу, гуым йызышъэу,  
Уи зы махуэри махуишъэу  
Тхьэм уишI, сишIалэр. (АдIу, I, с. 264)

Хымыша сын, мой Батраз,

Твой один день ста дням равный,  
Да будет так, сын мой.

Конструкции типа адыг. *ХымышыыкыуэкIэ (Хымышыыкыуэджэ) Пэтэрэз*, каб. *ХымышыыкыуэкIэ Бэтэрэз* в функциональном плане выступают синонимами рассмотренных выше конструкций на -у (э). Ср., например, в адыгейских вариантах сказания о Патаразе:

Хымышъ ыкыуэу Пэтэрэз,  
Зыгуым йызуу гуы йызышъ зэкIуэцIыль. (Н., IV, с. 116)

Хымыша, сын Патараз,  
Доблестный, ста доблестным равный.

Еры-е-еу, Хымышыыкыуэу Пэтэрэз,  
Пэтэрэз кIэлэ закыуэу зы гуэуыз. (Там же, с. 111)

Еры-е-еу, Хымыша, сын Патараз,  
Патараз, юноша одинокий, доблестный.

Конструкции типа *Хьымышьокъуэк/э Батэрэз* менее продуктивны по сравнению с конструкциями типа *Хьымышьокъуэу Батэрэз*, хотя они стилистически возвышены, эмоционально окрашены. Кроме того, первые конструкции лексически ограничены: они чаще всего встречаются в сочетании с основой слова *къуэ 'сын'*. При этом *къуэ 'сын'* выступает либо как часть сложного имени (адыг. *Хьымышьыкъуэк/э, Хьымышьыкъуэджэ*, каб. *Хьымышьокъуэк/э*), либо как самостоятельное слово в притяжательной форме (адыг. *Хьымышь ыкъуэк/э*, каб. *Хьымышь ыкъуэк/э*).

Заметим, что разбираемые конструкции на *-к/э* встречаются в нарских сказаниях, записанных среди адыгов, живущих в странах Ближнего Востока. Ср., например, в варианте сказания о Патаразе, записанном в Сирии:

*Хьымышьыкъуэк/э Патэрэз,  
Ар дгъуэтынэп, ашь нэмык/э уз къытат/у.* (Н. IV, с. 103)

*Патараз, сын Хьымышьа,  
Мы этого не найдем, скажи другое*

Анализ материала показывает, что вокативные конструкции на *-к/э*, хотя и уступают по продуктивности конструкциям на *-у(э)*, восходят к эпохе общеадыгского состояния.

Указанные формы вокатива на *-у(э)*, *-урэ*, *-к/э* функционально тождественны, хотя частотность их употребления в устно-поэтической речи различна. Более употребительная форма на *-у(э)* встречается в языке не только устной поэзии, но и прозы. Показательно, что конструкции на *-у(э)*, *-к/э* являются общеадыгскими, т.е. они свойственны языку фольклора всех адыгоязычных народов. Как синонимические формы разбираемые варианты вокативных конструкций выражают стилистическое своеобразие языка фольклора.

Как отмечалось выше, наддиалектные и традиционные явления устно-поэтической речи наиболее четко проявляются в области синтаксиса. С точки зрения синтаксиса эпическая поэзия во многом сближается с другими жанрами устно-поэтического творчества. Так, вокативные конструкции свойственны разным жанрам устной поэзии, хотя язык эпических сказаний дает наиболее типичные и разнообразные формы построения традиционного наддиалектного обращения. Сходство синтаксических явлений разных жанров в значительной степени обусловлено формой их существования. Прозаические жанры устно-поэтического творчества объединяются тем, что сохраняют традиционные синтаксические модели прямой и косвенной речи. Например, эпос в прозаической форме, как и народная сказка, сохраняет традиционные приемы построения предложения. В этом отношении показательны принципы строения прямой и косвенной речи. В языке эпоса и сказки устойчиво удерживаются общеадыгские синтаксические модели прямой и косвенной речи. Суть этого явления заключается в следующем: в современном письменно-литературном языке возможны разные типы построения прямой и косвенной речи. Ср. адыг.:

1) *Ашь, — неушь, къалэм сэкл/уэ, — ыуагъ 'Он, — завтра в город еду, — сказал'.*

2) *Неушь, — ыуагъ ашь — къалэм сэкл/уэ" 'Завтра, — сказал он, — в город еду'.*

3) *Неушь къалэм сэкл/уэ, — ашь ыуагъ 'Завтра в город еду, — он сказал'.*

4) *Ашь ыуагъ: "Неушь къалэм сэкл/уэ" 'Он сказал: "Завтра в город еду"'*

Письменно-литературный стандарт допускает и другие комбинации прямой и косвенной речи разбираемого предложения. Подобное варьирование принципов построения прямой и косвенной речи в письменно-литературном языке относится к инновациям; частично оно вызвано, по-видимому, влиянием русского языка на синтаксис современных адыгских языков. Хотя эти разновидности встречаются в языке, все перечисленные конструкции, за исключением первой, стилистически отмечены, т.е. их функционирование ограничено письменным языком. Что касается первой конструкции, характерной для языка эпоса и — шире — устно-поэтического творчества, то она является традиционной и исконной. В традиционной конструкции прямая речь вставляется в середину авторского повествования. Ср.: каб.-черк. *Зы тэлэй дигъэкIри Сосрыкъуэ "Сышгъауэгъу лъыхъуэш", — жуIэри а зауэлI шу закъуэр здыхъжа пшантIэм шъепсыхашъ* (Н., 74, с. 82). 'Через некоторое время Сосруко "Я ищу товарища в ратном деле", — сказал и спешил в том дворе, куда въехал одинокий всадник'; адыг. *Ар ыIуэу къызыулчIэрэм, аауыжыкIэ уыцуу: "Сэры, гуыкъанэ зулэр", — Iуэри лъэшэу къаIуэ* (Там же, с. 86). 'Когда он так скажет, ты стань позади и "Я недоволен", — скажи громко'.

Исходный принцип построения прямой и косвенной речи, являющийся, по существу, главным и ядерным, объединяет разные прозаические жанры устно-поэтического творчества. Вместе с тем язык эпоса, в частности нартских сказаний, существующих в певческой форме, выработал свои принципы строения предложения.

Язык эпической поэзии пронизывает синтаксический параллелизм, причем типы синтаксического параллелизма разнообразны. Очень часто синтаксический параллелизм сочетается с лексическим, морфологическим и лексико-морфологическим параллелизмом. Ср. каб.-черк.:

Вэрэвийм япIшIэнтэпсыр  
СижъэпIкъыпэм къыпыхушъ.  
Данагъуэу сипшIэкIнтIыр  
Сабейм кърихуылшъ.  
Быдзышъ хуыжъу сызэфар  
Iуыбгъуишъуи сигъэкIшъ. (НПИНА, II, с. 50)

Восьми пашущих волов пот  
С моего подбородка стечь заставил.  
Шелка желтого мои усы  
В пыли мерзкой вывалял.  
Материнское белое молоко, что я пил,  
Тремя глотками из меня выдавил.

Как видно, отношения между повторяющимися суждениями принимают форму цепной связи, что находит выражение в синтаксическом параллелизме. Но синтаксический параллелизм в чистом виде реализуется не так часто, выступая в комбинации с лексическим или морфологическим параллелизмом. В приведенных примерах синтаксический параллелизм сочетается с морфологическим повтором, что, естественно, создает грамматически однородные рифмовые окончания. Своеобразие языковых отношений как между частями предложения, так и между разными предложениями внутри синтаксической единицы, большей, чем одно законченное предложение, бесспорно, определяется характером логической связи между суждениями в устно-поэтической речи. Описание действия героя в эпосе нередко требует неоднократной повторяемости однотипных синтаксических конструкций. Отсюда в эпосе широкое распространение имеет сквозной синтаксический повтор. Однотипные предложения выстраиваются в длинный ряд, образуя синтаксическую цепную связь. При этом синтаксичес-

кий повтор сосуществует с повтором лексическим и морфологическим. Ср. отрывок из кабардино-черкесского варианта сказания о первом приезде главного героя эпоса на хасу нарттов:

УикъэкиуэкиэмкIэ уыкътIшIэшъ,  
УитIысыкIэмкIэ уытIцIыхушъ,  
Зишъхъэ дымылъагъуу  
Уий, Iэу, зицIэкIэ тIцIыхуа!  
Сыту гуышъэм уыкътIхуихът,  
Сыту гуышъэм уыгъгуыбжът,  
Дауэ гуышъэ уыкътIхуэкиуэт!  
Уэ къызекиуэт, уэ къепсыхыт,  
Дисанэхуым къыхыхът,  
Уигуырылъыр къэдгъашIэт,  
Уи Тхъуэжъейри къэгъафэт,  
Уифэ дахэр тегъэжыт,  
Дижэрыжэм кIэлъыплъыт,  
Нартхэ аджэгъуыр гъэхъейт,  
Жан Шэрхъыр егъажът,  
Уишъыпэ хыхъэр гъэбыдэт,  
Уадэ зэкъуэр тегъауэт,  
КIышъкIэ Пэныкъуэз гъэунэхуыт,  
Нарт Пэгъуэжыи гъэтутыт,  
Пшъе бланэр гъэысыт,  
Уи Iэу, уий Iэу Сосрыкъуэ,  
Уэ дыппожъэ, уэ дыппоплъэ! (Н., 51, с. 67–68)

По тому, как ты едешь, мы узнали тебя,  
По тому, как ты сидишь на коне, мы узнали тебя,  
Кого мы не видели,  
Ой, кого по имени мы узнали!  
Что к нам тебя привело,  
Что так тебя разгневало,  
Какими судьбами!  
Ты покажись, ты спешись,  
На пиршество наше пожалуй,  
О намерениях своих Расскажи,  
На Тхожее своем погарцуй,  
Свои доспехи красивые сними,  
На наши игры погляди,  
Нарттов пир потряси,  
Стальное колесо подними,  
Свой первый приезд укрепи,  
Молотом размахнись,  
Кузнечное искусство Пануко проверь,  
Могучего нарта Паго потревожь,  
Сильного Пшэе покачай,  
Ой, ой, Сосруко, ждем тебя!

Как видно, повтор синтаксически однотипных предложений сопровождается повтором морфологическим (реже лексическим); при этом морфологический повтор служит не только рифмообразующим средством, но и анафорой, т.е. стилистической фигурой, состоящей в повторении начальных частей двух и более стихов (ср. повтор притяжательных форм второго лица ед. ч.).

Касаясь синтаксиса народного эпоса, В.М. Жирмунский пишет: "Ритмико-синтаксический параллелизм как принцип композиционной структуры допускает словесное повторение, как эквивалент рифмы, слов, одинаковых по своей синтаксической функции и морфологической структуре. При этом, чем архаичнее поэтический стиль, тем чаще в нем такие повторения (разрядка наша. — М.К., З.К.)"<sup>196</sup>.

Архаичность поэтического стиля, основанного на лексико-синтакси-

<sup>196</sup> Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос, с. 657.

ческим повторе, подтверждается на материале адыгской эпической поэзии. На лексико-синтаксическом повторе построены древние эпические зачины сказаний о Сосруко, что связано со своеобразием характеристики героя. Лексико-синтаксический повтор широко используется при построении разных компонентов эпического произведения в целом (выезд героя, его встреча с противником, поединок с ним, его возвращение).

Синтаксический повтор (чаще всего в сочетании с лексическим и морфологическим повторами) отмечается во всех поэтических сказаниях о нартах, хотя его удельный вес неодинаков в разных произведениях. Синтаксический повтор используется не только в сказаниях о главном герое эпоса, но и в сказаниях о младших нартах. Рассматриваемый древний синтаксический способ строения народного стиха широко применяется в сказаниях о Бадиноко (Шабатнуко), Батразе (Патаразе) и др. Следует сказать, что в языке фольклора, в том числе эпической поэзии, более специфичны анафорические предложения, характеризующиеся высокой частотностью в тексте.

Обращает на себя внимание высокая продуктивность анафорических конструкций в сказаниях о Патаразе (Батразе). Ср. в адыгейском:

Зикъуыдыйн куышъэ натэр къыхиуыти,  
ЗиуытхыпкIи куышъэ цэгэр къыхикIыкIи,  
ЗигъэкIылы куышъэпсхэр къызэпичи,  
Зигъэчынэу джэхэшъуэгъуым къытелъадэ. (Н., IV, с. 99)

Потянулся он и спинки люльки выломал,  
Встряхнулся он и ребра люльки вырвал,  
Потянулся он и завязки люльки разорвал,  
Юлой на пол соскочил.

Здесь используется повтор не только однотипных предложений, но и предложений с анафорической возвратной конструкцией в сочетании с лексическим повтором. Ср. также:

Патэрэзэр йылъэсиблым къышъаыгъ,  
Патэрэзэр йылъэсиблым къышъагъашIуи,  
Патэрэзэр Дул-Дулым рагъэкIэси,  
Къагъэшэси Патэрэзэр къыдатIупшыи,  
Патэрэзэр Барсые гуыбгъуэм къызынэсым,  
Барсые гуыбгъуэм пшыи Марыкъуэз къышъаIуыкIи,  
Барсые гуыбгъуэм пшыи Марыкъуэз къышъаыгуахъэ. (Там же, с. 112)

Патаразэ семь лет там держали,  
Патаразэ семь лет там нежили,  
Патаразэ на Дул-Дуля посадили,  
Патаразэ посадили и отправили,  
Патаразэ когда достиг Барсова поля,  
На Барсовом поле он встретил пши Маруко,  
На Барсовом поле он подъехал к пши Маруко.

Как видно, в этом отрывке синтаксический повтор неотделим от лексико-морфологического повтора. Анафора создается повторением синтаксических единиц (словосочетаний) и отдельных лексем, а эпифора (рифмовое окончание) — повторением суффиксальной морфемы.

В сказаниях о Патаразе (Батразе) синтаксические единицы, построенные на анафоре, по своему объему часто превышают сложное предложение, образуя эпическую строфу. Ср. строение последней строфы одного из вариантов сказания о Патаразе в адыгейском языке:

Нартыжъымэ лъыхъуакIуэхэр къырагъажъэ,  
Нартыжъымэ чылэу шыIэр къалъыхъу,  
Нартыжъымэ зы джыуапи къамыгъуэт,  
Нартыжхэр Iарылъхъуэ къыфэхъуыгъ,  
Нартыжъымэ хъуэтэ Iалъэ къашыфешIы,

Нартыжыхэр хуэтэ палъэм кырэшьалэх,  
Нартыжыхэр зырызэу шыгъэуыцу,  
Нартыжымэ ашхъэхэри шышл'уеуыпкы,  
Нартыжымэ алыхэри дегъаэлъадэ,  
Хуэтэ к'уэц'ым лым фэч'эу кышегъач'э. (Там же, с. 116)

Старые нарты гонцов отправляют,  
Старые нарты повсюду разыскивают,  
Старые нарты ничего не находят,  
Старых нартов он в руках держит,  
Старым нартам местом встречи овраг назначает,  
Старых нартов в овраг приводит,  
Старых нартов по одному ставит,  
Старым нартам там головы сносит,  
Старых нартов жизни лишает,  
Овраг их кровью заполняет.

Анафорические предложения часто образуются с помощью личных и притяжательных конструкций. На повторе однотипных конструкций с личным префиксом *сы-* построен известный монолог Бадиного (Шабатнуко) в сказании о приезде героя на хасу нартов. Ср. из атажукинского варианта записи сказания:

Сытхъагъугуырымагъуэ,  
Сыгъуынэгъу шласэкъэм,  
Сышласэ дэк'уатэкъым,  
Сыешхэ-эфак'уэкъэм,  
Сылэгъуынак'уэ шъауэкъэм,  
Сыхъэхуыгъуэ бэш'экъэм,  
Сыегб'ашл'э хъахуш',  
Сыхъахуыншэ шыуш',  
Нарт шъауэгъу солыхъуэ. (СМОМПК, 12, о. 2, с. 25)

Я не вещун,  
Я не соседский угодник,  
Я не до любовниц охотник,  
Я не пиршеств любитель,  
Я не завсегдатай лагун,  
Я неистовый (долга) служитель,  
Я не злостный задолжник,  
Я успехов не занимающий всадник,  
Ищу себе нарта-соперника.

Как показывает приведенный пример, многократный повтор статических конструкций создает стилистическую фигуру — анафору, характерную для эпической монологической речи. Ср. также в кабардино-черкесском языке, где в начале строк, входящих в стиховой комплекс, повторяются целые словосочетания и синтаксические конструкции:

А махуэм силъэнк'лап'эр ш'ок'лэзызэ,  
А махуэм сэ синит'ыр ш'оуынк'лыфык'ыр,  
А махуэм сэ симэл'ур пылуодзыр,  
А махуэм абы йыбжышхъэр йыредазк'ыр,  
А махуэм Псыжэ вуызк'лэ сынодохъэ  
А махуэм пшъы Марыкъуэ йызол'ых. (Н., 74, с. 120)

В тот день ноги у меня подкосились,  
В тот день потемнело у меня в глазах,  
В тот день выставил я свой щит,  
В тот день отлетело острие его копья,  
В тот день въехал я в ущелье Псыжа,  
В тот день поверг я наземь пши Маруко.

В языке эпической поэзии избыточные конструкции часто находят свое применение. Причем эти конструкции нередко оказываются элементами синтаксического повтора в стиховых контекстах:

Сэ сиш'ыб к'эшэс,  
Сэ сишы л'эз мак'ым  
Х'эз л'эз мак'э зезг'эш'ынш',  
Сэ сих'эз л'эз мак'ым  
Г'еду л'эз мак'э зезг'эш'ынш'. (Там же, с. 53)

Садись на меня (на спину мою),  
Топот мой конской ноги  
Я сделаю шагом собаки,  
А шаг собаки  
Я сделаю шагом кошачьим.

Изъятие личного местоимения сэ 'я' в начале первого, второго и четвертого стихов в этом отрывке не нарушило бы содержания текста. Однако наличие этого избыточного элемента усиливает полноту подобия и единства стихового комплекса, подчеркивает его высокий поэтический стиль. Обращает на себя внимание широкое распространение анафорических конструкций с притяжательными формами. Продуктивность анафорических притяжательных конструкций объясняется тем, что не только эпический зачин, но и другие компоненты сказаний о нартах часто строятся на синтаксических конструкциях, связанных с обращением к герою. Ср. каб.-черк.:

Уишэсыг'уэр к'эсаш',  
Уиальпыж'у п'ц'лэг'уэпл'э псыг'уэм уанэ к'ытельх'эз,  
Уих'эз самырх'эр зышыг'у,  
Уибг'эз г'эсах'эр здешаж'эз (Там же, с. 90)

Твое время, чтобы садиться в седло, пришло.  
Твоего (своего) поджарого гнедого альпа<sup>197</sup> оседлай,  
Твоих (своих) собак-самыров возьми,  
Твоих (своих) прирученных орлов возьми.

Из приведенного материала видно, что в стиховых комплексах эпической поэзии существенную роль играет анафора, т.е. повторение члена предложения или синтаксической конструкции. Анафорические предложения устно-поэтической речи многообразны. При повторении слово (или конструкция) не всегда сохраняет свою синтаксическую функцию. Анафорическим может быть в принципе любой член предложения, хотя в адыгской поэтической речи в этой конструкции чаще всего выступает подлежащее.

Структурный (синтаксический) признак (каким членом предложения выражена анафора) может быть положен в основу классификации анафорических строф устно-поэтической речи. В соответствии с этим можно выделить стиховые комплексы с анафорическим подлежащим, второстепенными членами предложения, сказуемым.

Стиховые комплексы с анафорическим подлежащим получили широкое распространение в языке эпической поэзии. Ср. адыг.:

Зынэх'эр ж'уэг'эшх'уэз б'ын,  
Зынэх'эр г'уыч'ышх'уэз маш'у,  
Х'аджэ-бэджаш'уэр зыт'ев.  
Х'аджэ-бэджаш'уэр зик'уак'. (Н., II, с. 100)

Чьи глаза — большие звезды,  
Чьи глаза — раскаленное железо,  
На кого нападают звери,  
У кого звериная походка.

<sup>197</sup> Альп — сказочный конь.



каб.-черк.:

Псори зэрызохъэ,	Все суетятся,
Псори зэрызохъуэ...	Все толкаются...
Ахэр мэгуызавэ,	Они горюют,
Ахэр зэтогуыгъэ.	Они скорбят.

(Н., 51, с. 271—272)

Чаще всего анафорическое подлежащее выражено словосочетанием (определятельным комплексом посессивной конструкции и т.д.). Ср. адыг.:

Нартыжъмэ сэнэфыбжъэр къалэкъизы,  
Нартыжъхэр ер а мафэм зэфуысэх,  
Нартыжъхэм ер а мафэм хасэ шыашы. (Н., IV, с. 113)

Старые нарты бросают бокалы с вином,  
Старые нарты совещаются в тот день,  
Старые нарты собираются в тот день.

В последних двух стихах повторяется не только подлежащее, выраженное атрибутивным словосочетанием (*нартыжъмэ, нартыжъхэр, нартыжъхэм* 'старые нарты') но и дополнение и обстоятельство в сочетании с указательным местоимением (*а мафэм* 'в тот день').

В функции анафорического подлежащего в стиховых комплексах очень часто выступают словосочетания типа "указательное местоимение *а* + существительное". Ср. каб.-черк.:

А шалэр уардафэ, уардаблэт,  
А шалэр бгъэгъу лэмышыиблэт,  
А шалэр жыр зыс блынэкъэт,  
А шалэр лэпкъалъэкъэ гъэжэт,  
А шалэр жыр лэмышыабгъуэт,  
А шалэр жыр дзэжэ пхъэбгъуэт,  
А шалэр лэмышыгъэ бгъашъхъуэ зигъэгъуэт. (Н., I, с. 235—236)

Этот юноша был могучий,  
Этот юноша был широкогрудый,  
У этого юноши плечи крепче стали,  
У этого юноши стальное тело,  
У этого юноши кулаки стальные,  
У этого юноши ребра стальные,  
У этого юноши руки сильные.

Указанный отрывок построен на повторении как посессивной конструкции, так и формы прошедшего времени на -т.

В особую группу выделяются стиховые комплексы с анафорическими восторженными членами предложения. Ср. каб.-черк.:

Уей, Сатэней-гуашъэ,  
Гуашъэу шыгъизм ялей!  
Гуашъэм ямыфэгъу. (Н., III, с. 187).

Эй, Сатаней-гуаша,  
Ты выделяешься среди всех гуаш!  
Ты не похожа на других гуаш.

Джатэлэр ныхетгъэ,  
Джатэ тгъыгуым мырожэ,  
Джатэ лэпшъэм шыыхетгъэ. (Там же, с. 195)

Кончик сабли втыкает в землю,  
По обуку сабли бежит,  
На рукоятке сабли танцует.

Широкая распространенность повторов является особенностью не только устно-поэтической речи адыгов. Повтор, — характерное явление языка устной народной поэзии разных народов. Как отмечалось выше, повтор как средство синтаксической связи между словами, словосочетаниями, а также предложениями, входящими в сложное синтаксическое целое, относится к языковым формам, характеризующим типологические особенности устной народной поэзии. Вместе с тем следует отметить, что лексические, морфологические и синтаксические повторы в устно-поэтической речи разных народов функционируют по-разному. Различны также соотношения между разными типами (лексическими, морфологическими и синтаксическими) повторов, их удельный вес и роль в построении устно-поэтической речи разных жанров. Грамматический параллелизм характерен для эпической традиции многих народов. В.М. Жирмунский указывал на то, что синтаксический параллелизм лежит в основе стиховой формы тюркских, монгольских языков, древнесемитской поэзии и др.<sup>198</sup> Широко используются разные типы языкового параллелизма в языке фольклора русского и других славянских народов<sup>199</sup>. Можно сказать, что грамматический параллелизм является одним из универсальных средств устной поэзии.

### ФОНЕТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ

В то время как лексические и грамматические особенности языка нартского эпоса являются довольно яркими и существенными, фонетические черты в этом плане не так значительны. Разумеется, речь идет о наддиалектных фонетических особенностях, а не о чисто диалектных явлениях. Певец исполняет эпическое произведение на своем диалекте, т.е. существуют разные варианты эпических произведений, отражающие особенности территориальных диалектов. Однако существуют также обобщенные, наддиалектные фонетические черты, не связанные узкими рамками территориальных диалектов. Некоторые из них обусловлены структурой народной песни, т.е. певческой формой произведений нартского эпоса. Здесь прежде всего обращает на себя внимание преобразование единиц лексического, синтаксического и морфологического уровней в единицы фонетические. Как мы отмечали, в языке народной песни, в том числе эпических произведений песенного жанра, широкое распространение имеет переход морфемы, слова, словосочетаний в единицы однопланового порядка. Этой спецификой языка народной песни, в сущности, обусловлено рассмотренное употребление суффикса мн.ч. -хэ в значении ед.ч. Морфема -хэ в конструкции *уишыхэр мышлуыдэдэми* (вместо *уишыр мышлуыдэдэми*) 'если у тебя не отличный конь' стала чисто фонетической единицей, точнее — ритмизирующим элементом, органически связанным со структурой стиха:

- (Ардэ) зы уэрыжыхэри йылэшлы (yo) ...  
 (Ардэ) уишыхэр мышлуыдэдэми (yo) ...  
 (Ардэ) уыхэуысхытэнэри (yo) ...  
 (Ардэ) уз уышхэз пахынэри (yo) ! (ИПИНА, II, с. 166)
- (Арада) трясина глубокая (yo) ...  
 (Арада) если у тебя не отличный конь (yo) ...  
 (Арада) в ней ты завязнешь (yo) ...  
 (Арада) тебе голову снимут (yo) !

<sup>198</sup> Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос, с. 652.

<sup>199</sup> Евгеньева А.П. Очерки по языку русской народной поэзии в записях XVII—XX вв. М.; Л., 1963.

Приобретая функцию ритмизирующего элемента, морфема (как слово и словосочетание) теряет свое исходное значение, что вполне соответствует закономерностям языка народной песни. Подобные явления должны быть рассмотрены не только как обычный переход единиц одного языкового уровня в единицы другого языкового уровня. Функция элемента -хэ в указанном примере, естественно, не может быть понята при его рассмотрении в составе лишь словоформы, поскольку этот элемент становится не только чисто фонетической единицей, но и структурным элементом стиха.

Показательны стиховые окончания в нартских сказаниях, предназначенных для певческого исполнения. Функционально стиховые окончания однотипны, т.е. они служат ритмизирующими элементами стиха, лишены семантического и грамматического значений. Однако по происхождению стиховые окончания гетерогенны, т.е. они возводятся к единицам разных уровней. Одни из них восходят к самостоятельным морфемам, другие представляют собой лишь добавочные гласные или слоги. Ср. адыг.:

Нарт Шэбатыныкхуэба, уа-уэрэда,  
Мыххухэр зыныкхуэзхуэзгуба, уа-уэрэда.  
Хьэзгуба—шхуыгхуэз бэшыба, уа-уэрэда,  
Шхуымз анахы пагэба, уа-уэрэда. (Н., III, с. 89)

Нарт Шабатнуко, уа-орэда,  
У кого противники отважные, уа-орэда,  
У кого множество завистников, уа-орэда,  
Всадник самый гордый, уа-орэда.

В приведенном примере стиховое окончание ба (оно повторяется после каждого стиха) генетически восходит к адыгейскому глагольному утвердительному суф. -ба (макхуэба 'ведь он идет же', кхуагхэба 'ведь он пошел же'). Но свое исходное значение стиховое окончание ба утрачивает, становясь фонетическим элементом стиха. Ср. также стиховое окончание кхэз в каб.-черк. языке:

(Уэ) хьэмэ кхылхуати, уарэда...  
Йэжху: Уарэда!  
Шы тхуэжхыр шэфшкхэ, уарэда!  
Йэжху: Уарэда!  
Уанэ кхысхуытефхьэтэкхэ, уарэда!  
Йэжху: Уарэда! (НПИНА, II, с. 202)

(Уа) собакой рожденные, уарэда...  
Все: Уарэда!  
Коня чалого могучего выводите, уарэда!  
Все: Уарэда!  
Оседлайте же его для меня, уарэда!  
Все: Уарэда!

Несколько иначе обстоит дело с добавочными фонетическими и звуковыми отрезками. В языке народной песни добавочные фонетические отрезки обусловлены строением стиха, но по происхождению они не связаны с единицами двупланового характера, как это наблюдается в отношении других ритмизирующих элементов (морфем, слов, словосочетаний). Ср. адыг.:

(Уэрэдэрэ) нарт Шэбатныкхуэйа...  
Жху: Уарэ, уэрэдэ!  
(Уэрэдэрэ) нарт лхы йыкхуыгхэйа...  
Жху: Уарэ, уэрэдэ! (Там же, с. 203)

(Уарадара) нарт Шэбатыныко...  
Все: Уара, уарада!  
(Уарадара) нартский витязь доблестный...  
Все: Уара, уарада!

Ср. также адыг.:

— лалэдж йаунэжыхэр  
Гъуэгу лъэпэ -лъашъа,  
Мыйэ лъашьэр йуыта,  
Гъуэгу лъэкъуэ закъуа,  
Уынэ фыжык къахъа,  
Тхъашъэк! йык!ыхъагъа,  
Уынэ лл!л!уы пэфа,  
Уынэ кыхъэ — ныхъба,  
Уынэ къебэ — неба,  
К!эсэныбэр к!эта... (Н. III. с. 201)

Алиджевых дом старый  
У дороги стоит,  
Возле него кривая яблоня стоит,  
Одна дорога к нему ведет,  
Дом белый, длинный,  
Длиной в тридцать тха,  
Дом с углами белыми,  
Дом открытый для всех,  
Дом покосившийся,  
Со множеством столбов.

Добавочные фонетические отрезки разнообразны. В одних случаях добавочный фонетический отрезок образуется из одного гласного элемента (*Гъуэгу лъэпэ = лъашъа* вместо *гъуэгу лъэпэ -лъашъа*).

В других случаях стиховые окончания, несущие ритмизирующие функции, создаются либо сочетаниями звуков (например, гласный + сонант + гласный: *Шъэбатныкъуэйа, йыкъуыгъэйа...* в вышеприведенном примере), либо отдельными морфемами или словоформами, утратившими свое значение в сочетании с последним словом стиха (например, *бэ* в рассмотренном выше примере). Как уже отмечалось в литературе, добавочные гласные в адыгской народной песне обнаруживают широкие типологические параллели в устно-поэтической речи других народов<sup>200</sup>.

Добавление гласного к основе слова сопровождается фонетическими процессами. Так, добавочный гласный *а*, присоединяясь к основе, поглощает конечные краткие гласные, что связано с выравнивающей функцией ритмизирующих единиц. Ср. в приведенном примере в предикативной позиции *пэфы > пэфа* букв. 'белоносый'. Ср. также каб.-черк.:

Алыджхэ йауынэжыри . . .  
Йэжыу: Уэрирэ, уэрирэ, уарира!  
Уынэ хуыжэ лъэбышэшы.  
Йэжыу: Уэрирэ, уэрирэ, уарира!  
Абы зы, гуашъэ йысшы.  
Йэжыу: Уэрирэ, уэрирэ, уарира!  
Ар бажэ зек!уэк!эшы.  
Йэжыу: уэрирэ, уэрирэ, уарира!  
Уынэ жэхэфэгури . . .  
Йэжыу: уэрирэ, уэрирэ, уарира!  
Ар йытхэмэхуак!уэшы!  
Йэжыу: Уэрирэ, уэрирэ, уарира! (НПИНА, II. с. 146)

<sup>200</sup> Дурново Н.Н. Мелкие заметки по русскому языку. — ЖМНПР, 1902; Андрейчин Л. Основни черти в езика и стила на народната песен. — В кн.: Болгарское народное творчество. С., 1950; Зайцева И.К. Некоторые фонетические особенности языка русской народной песни. — Тр. Воронеж. ун-та, 1961, т. 1, вып. XIII; Баранникова Л.И. Народно-поэтическая речь и ее место в системе функционально-стилевых различий диалектной речи. — В кн.: Вопросы теории и методики изучения русского языка. Саратов: Изд-во Саратов. ун-та, 1965; Богатырев П.Г. Добавочные гласные в народной песне и их функции. — В кн.: Славянское языкознание: Докл. сов. делегации V Междунар. съезду славистов. М., 1963.

Алиджавых дом большой . . .  
Все: уарира, уарира, уарира!  
Дом белый, кособокий.  
Все: уарира, уарира, уарира!

Одна гуаша там живет.  
Все: Уарира, уарира, уарира!  
У нее походка лисья.  
Все: уарира, уарира, уарира!  
Путь до порога...  
Все: уарира, уарира, уарира!  
Для нее одна неделя!  
Все: уарира, уарира, уарира!

Здесь каждый стих завершается добавочным гласным *и*. Последний, хотя и восходит к союзному суф. *-и*, служит лишь средством инструмент-товки стиха. Как и адыгейский глагольный утвердительный аффикс *-ба*, союзный суффикс *-и* в кабардинском варианте того же сказания (пример взят из сказания о Бадинокко) используется не в своем морфологическом значении, а как фонетический отрезок, участвующий в образовании звуко-вого параллелизма. В подобных случаях "приходится также считаться с возможностью обособленного изучения каждого из рифмующих окончаний в отдельности (т. е. рифмы в составе стиха) или того соединения созвучных концовок, которое, как и целое, обладает особыми свойствами, несводимыми на свойства его частей"<sup>201</sup>.

Наряду с рассматриваемым явлением — преобразованием отдельных морфологических единиц в рифмообразующие фонетические элементы — в языке устной поэзии, в том числе эпических сказаний о нартах, отмечается явление, в какой-то мере иллюстрирующее обратный процесс. Речь идет о фонетическом объединении семантически и грамматически не зна-чащих, но ритмически повторяющихся элементов со смысловесущим словом. Ср. адыг.:

Нарты йысы кIалэмэ кIэным уыкъадашIа,  
Рашьэмэз!  
КIэнхэр къашIуэуэхьышы, кIалэхэр къэуэгъагъа  
Рашьэмэз!  
Рашьэмэзыр магъышъы йадэжъым къэкIуэжъы! (Там же. с. 126).

С нартскими мальчиками играешь в алычки,  
Рашемез!  
Алычки выиграв, мальчиков плакать заставляешь,  
Рашемез!  
Рашемез заплакал и домой вернулся!

Ритмическое объединение песенного рефрена *ра* и имени *Ашьэмэз* дает фонетическое целое *Рашьэмэз*, причем последнее характерно не только для конечной позиции (в функции лексического повтора), но и для начальной (*Рашьэмэзыр магъышъы йадэжъым къэкIуэжъы* 'Рашемез заплакал и домой вернулся'). Показательно, что фонетическое объединение песенного рефрена и смысловесущего слова приводит и к морфологическому един-ству. Ср., например: *си Рашьы* 'мой Раши', *си Рашьэмэз* 'мой Рашемез' (Там же, с. 128). Как видно, грамматическая форма притяжательности образуется от фонетически целых единиц, т. е. последние включаются в морфологическую парадигму как имена существительные: *си Рашьы* ('мой Раши') < *си* + *ра* + *Ашьы*; *си Рашьэмэз* ('мой Рашемез') < *си* + *ра* + *Ашьэ-мэз*. В речи певца рефрен и смысловесущее слово объединяются в фонети-ческое целое в разных позициях. При этом степень их спаянности зависит от фонетических условий. Ср. адыг.:

<sup>201</sup> Жирмунский В.М. Теория стиха, с. 255.

Ахэр зилыгуэ-пышыуэр  
Албэчыкгуэджи Тутарышь.  
Зэрэгъэшыныуи зышыу.  
Ахэри зэшиблы мехъу.  
Защыхымз рашъхъэ къэпхъыгъэ.  
Мыгъуэ закъуэу ракъэнагъэмэ  
Пшъхъэ ыхъыжыты, сигъуэуынэхъуи, — ыгуагъ. (Там же, с. 41).

Облик этот —  
Альбеча сына Тутариша.  
Всадник, которым пугаю.  
Их было семь братьев.  
Головы шестерых ты принес.  
Злосчастный единственный остался.  
Твою голову едва он не унес, чуть меня не осиротил, — сказала.

В этом отрывке словоформы *рашъхъэ* 'их головы', *ракъэнагъэмэ* 'оставшийся' включают песенный рефрен *ра* (*рашъхъэ* 'их головы' < *ра* + *ашъхъэ*; *ракъэнагъэмэ* 'оставшийся' < *ра* + *къэнагъэмэ*), хотя степень их фонетической цельнооформленности (или членимости) различна.

Говоря о фонетике языка эпоса, нельзя не отметить звуковое варьирование, свойственное отдельным лексическим группам слов. Особенно выделяются имена собственные, характеризующиеся широким фонетическим варьированием. Достаточно сказать, что имена героев, в том числе основного, главного героя нартского эпоса, в адыгских языках представлены различными фонетическими вариантами. Ср., например:

адыг. *Саусырыкъуэ*, *Сэусырыкъуэ*, *Саусарыкъуэ*, *Сасырыкъуэ*; каб. *Сосрыкъуэ*, *Сосарыкъуэ*, *Сосырыкъуэ*, *Созырыкъуэ*, *Созрыкъуэ*; адыг. *Уэрзмэс*, *Уэрзмэш*, *Уэрзмэдж*; каб. *Уэзырмэс*, *Уэзырмэдж*; адыг. *Шэбатыныкъуэ*, *Шэбартыныкъуэ*, *Шэбатын*; каб. *Бадынокъуэ*, *Бадинокъуэ*, *Бэдэнокъуэ*, *Баднокъуэ*; каб. *Тотрэш*, *Тэтрэш*, *Тотэрэш*, *Тіотірэш*, *Тіэтіэрэш*; адыг. *Тутарышь*, *Тотрэшь*; каб. *Батрэз*, *Бэтэрэз*, *Батырэз*, *Піэтіэрэз*; адыг. *Пэтэрэз*, *Фэтэрэз*; каб. *Хъымышъ*, *Къымышъ*; адыг. *Хъымышъ*; адыг. *Іашъэмыкъуэ*, *Іашэмыкъуэ*; каб. *Ашэмыкъуэ*, *Ашэ ыкъуэ*; адыг. *Паклуэ*, *Паклу*, *Пакуэ*; каб. *Пагуэ*; адыг. *Чэлэхъсэт*, *Чэлэхъэт*, *Къэлэхъсэт*, *Лъэхъстэн*, *Келэхъэстэн*, *Келэс Хъэртэн*; адыг. *Тыришъау*, *Трэшъау*, *Тэшъау*, *Тыршъау*, *Тэршъау*; адыг. *Іерыгуын*, *Іэргуын*, *Гуэрэгуын*, *Гуэргуэныжъ*, *Гуэгуэныжъ*; адыг. *Іэрышэкъуэ*, *Іэшъэрыкъуэ*, *Іэрэшъэкъуэ*, каб. *Іэрэшкъуэ*; адыг. *Сэтымыкъуэ*, *Сэткъуэ*; адыг. *Жэмаду*, *Жэмадыу*.

Варьирование характерно для многих топонимических названий. Ср.: адыг. *Арыкъ*, *Аркъ*, *Архъэ*, *Аркъэны*, *Аргъычы*; каб. *Къаблэ банэ*, *Кхъаблэ банэ*. Сосуществование разных вариантов в отдельных случаях обусловлено тем, что разные варианты проникли в адыгские языки в разные исторические эпохи. Ср., например, *Арыкъ*, *Архъэ*. Подобное фонетическое варьирование отчасти объясняется диалектальными расхождениями в произношении одного и того же слова. Однако в одном и том же диалекте нередко отмечаются разные фонетические варианты. Ср., например, в бжедугских вариантах сказания о поединке Сосруко с Тутаришем: *Аргъычы темэным ышъхъэ* (Н. II, с. 95) 'В верховье болота Аргича'; *Арыкъы кізури темэнти* (Там же, с. 126) 'Низовья Арыка болотисто'; *Аркъэныкізу темэным* (Там же, с. 143) 'В болоте низовья Аркана'.

В фольклорном произведении соединение напева и слова ведет также к значительным фонетическим изменениям строения слова, его слогового состава и деления. В этой связи обращают на себя внимание фонетические

модификации, характерные для конца слова. В целях создания единого ритмического рисунка широко используется удлинение конечного слога путем чередований гласных фонем или добавления нового слогового окончания, несвойственного данному слову в его употреблении без напева. Ср., например, два стиха из шапсугской свадебной песни:

Дынэр зыгъэуыжырэр сыныс!  
Сыныс ззышыътэр уэс/уэна! (НПИНА, I, с. 148)

Быстро шьющая — моя невестка!  
Моя невестка какая, тебе я скажу!

В первом стихе звуковая рифма создается с помощью чередования э : а в абсолютном исходе: *сынысэ > сыныса* 'моя невестка' (исходная форма *сынысэ* удерживается в начальной позиции второго стиха). Во втором стихе звуковая рифма образована чередованием нуля с гласным а в той же позиции: *уэс/уэи > уэс/уэна* 'тебе я скажу'.

Для адыгейских песен, в особенности свадебных, характерно образование эпифорического стихового окончания путем удлинения слова — присоединения к слову нового слога *йа*, лишнего смыслового значения в тексте. Ср.:

Йыдэ, йыдэ тыжыныйа...  
Йыдэ тыжыныбгъэк/ыуыйа...  
А гъэмыр зыгъаш/эйа! (Там же, с. 158)

Пришивай, пришивай серебряный...  
Пришивай серебряный нагрудник...  
Тысячу лет живущая!

Как видно, элемент *йа*, несущий организующую (рифмообразующую функцию), присоединяется к именной и глагольной основам, что лишний раз подтверждает его чисто фонетическое происхождение.

Приведенные примеры (число их легко можно увеличить) свидетельствуют о том, что музыкальная сторона произведения оказывает влияние на языковую. Влияние это затрагивает разные уровни языковой структуры, в том числе фонетической. Двуплановая (морфологическая) единица, лишаясь своего значения, нередко становится единицей одноплановой, т. е. фонетическим явлением, несущим организующую функцию в создании стиха, его рифмы. Но отмечаются и фонетические модификации слова и его частей. Изменение внешнего (фонетического) строения слова или морфемы, их слогового деления также вызвано усилением функции плана выражения, т. е. чисто звуковой стороны текста, что необходимо для инструментовки стиха и рифмы. Разбираемые явления находят широкие типологические параллели в языке народной песни различных народов.

## ЭПИЧЕСКИЕ ФОРМУЛЫ

### Проблема формульности языка эпической поэзии

В проблематике, связанной с языком фольклора, по своей значимости выделяется вопрос о традиционных формулах и эпитетах, поскольку формульные выражения и эпитеты составляют существенную черту эпических традиций у различных народов. Характерной особенностью языка нартского эпоса является то, что традиционные формулы и эпитеты тесно взаимосвязаны. Эпические формулы представляют собой характеристику героя, описание его силы, храбрости, внешнего облика, боевого снаряже-

ния. Кроме того, традиционные формулы и эпитеты дают представление об эпическом идеале героя, его месте в эпическом мире, его отношении к той художественной действительности, изображаемой данным эпическим произведением. Поэтому не без основания А.Н. Веселовский говорил, что "история эпитета есть история поэтического стиля ... и поэтического сознания", а традиционные формульные выражения наполнены "содержанием очередных общественных мирозерцаний"<sup>202</sup>.

Как известно, эпические традиции особенно сильны и устойчивы у народов, не имевших давних письменных традиций.

Язык фольклора многих народов, продолжающих в наши дни многообразные эпические традиции, сохраняет строевые признаки, позволяющие по-новому ставить проблемы общей теории и типологии эпоса и других жанров устной поэзии. Не случайно специалисты обращаются к живым традициям языка эпической поэзии для более глубокого осмысления вопросов сложения и формирования древних эпических произведений, в том числе гомеровского эпоса, его языка и поэтики. В этом отношении широко известны, например, работы М. Парри, А. Лорда и их учеников, выдвинувших положение о формульности языка эпической поэзии<sup>203</sup>. Специалисты, разрабатывающие вопросы устно-поэтического творчества приходят к мнению, что "успехи последнего времени в изучении древнегреческого, старофранцузского и древнеиндийского эпоса связаны в первую очередь с раскрытием их устных стилизованных основ по моделям живого эпоса"<sup>204</sup>. Это и не удивительно: то, что у многих старописьменных народов, обладавших давними традициями эпической поэзии, зафиксировано в письменной форме (и отчасти отредактировано многими поколениями переписчиков), другие народы донесли до наших дней в живой поэтической форме. Естественно, что живая эпическая традиция, анализ поэтики и языка эпоса, в особенности произведений, бытующих в народном фольклоре в поэтической форме, могут внести существенные коррективы в понимание общих вопросов эпоса. Для общей теории эпической поэзии, ее языка, поэтики, выяснения степени формульности устно-поэтической традиции, на наш взгляд, значительный интерес представляет анализ материала сказаний об основных эпических героях нартского эпоса и связанных с ними традиционных эпитетов, формул и их вариантов. Подобный анализ дает возможность выявить слабые места некоторых теоретических положений о языке эпической поэзии (в том числе теории [Парри—Лорда]), а также способствует определению статуса языка эпической поэзии, его места среди наддиалектных форм речи.

В языке эпической поэзии традиционные формулы, бесспорно, относятся к наиболее ярким его компонентам. Традиционные формулы восходят к глубокой древности, отражая "особенности поэтического мышления, в котором типическое и традиционное преобладает над индивидуальным"<sup>205</sup>. В то же время традиционные формулы, как и народный эпос в целом, многослойны. В них выделяются разные пласты, просматриваются отзвуки разных общественных формаций, разные эстетические и художе-

<sup>202</sup> Веселовский А.Н. Историческая поэтика. Л., 1940, с. 73.

<sup>203</sup> Parry M. Studies in the epic technique of oral verse. I. Homer and Homeric style. — Harvard studies in classical philology, 1930, vol. 41. Idem. Homeric language as the language of oral poetry. — Harvard studies in classical philology, 1932, vol. 43; Serbokroatian heroic songs/Collected by M. Parry; Ed. A.B. Lord. Beograd; Cambridge (Mass.), 1953—1954, vol. 1, 11; Lord A. The singer of tales. Cambridge (Mass.), 1960.

<sup>204</sup> Гацук В.М. Предисловие. — В кн.: Типология народного эпоса, с. 4.

<sup>205</sup> Жирмунский В.М.! Средневековые литературы как предмет сравнительного литературоведения. — Изв. АН СССР. ОЛЯ, 1971, № 3, с. 194.



ственные вкусы их создателей, т.е. народных певцов. В то же время традиционные формулы и эпитеты тесно связаны со стилистическими и композиционными принципами строения народного эпоса, выражая свойства и качества не только основных героев произведения, но и эпического мира в целом.

Однако при всей значительности удельного веса формульных выражений эпической поэзии нельзя согласиться с мнением, что язык эпоса является от начала до конца формульным. Текст эпического произведения состоит не только из одних формульных выражений, как это утверждают М. Парри и его сторонники. Заметим, что это положение М. Парри и его школы без существенных оговорок принимается и некоторыми советскими исследователями. А.В. Десницкая справедливо отмечает, что эпический текст не может быть построен из одних формул<sup>206</sup>. Это подтверждается анализом языка нартского эпоса. Как отмечалось выше, основное ядро адыгского эпоса поется. Но это не означает, что язык основных сказаний нартского эпоса, бытующих в певческой форме, включает только одни традиционные клише, общие места и постоянные эпитеты. В любом сказании, даже самом древнем, архаичном по своему сюжету, отмечаются новообразования, поздние наслоения и отдельные отступления от эпических моделей построения формульных выражений и традиционных эпитетов, что вполне закономерно с точки зрения развития эпоса как жанра устно-поэтического творчества. Само понятие "устно-поэтическое творчество" несовместимо с понятием полной консервации языковых, стилистических и композиционных средств, хотя устойчивость и традиционность последних — одна из характерных черт эпической поэзии.

В этой связи показательно, что некоторые произведения эпической поэзии, в частности нартского эпоса, включают не только элементы стихотворно-вокального повествования. Как отмечалось выше, отдельные произведения существуют в сочетании двух форм: певческой и прозаической. Народный певец может варьировать форму исполнения, заменяя певческий текст прозаическим, причем в этом отношении у певца могут быть разнообразные вариации. Например, певческую форму исполнения одного из шапсугских вариантов о битве героя эпоса с грозным нартом певец дважды прерывает, переходя на прозаическое повествование (Н. II, с. 98—100). Это сказание в адыгском эпосе (за редким исключением) существует в певческой форме. Но все же встречаются исключения — прозаическая форма повествования не только отдельных эпизодов, но и всего произведения. Ср., например, один из бжедугских вариантов, записанный у Хамида Пшидатоко в 1960 г. (Там же, с. 137—138); один из абадзехских вариантов, записанный в 1939 г. в а. Хакуринохабль (Там же, с. 152—153).

Известны случаи, когда одно и то же эпическое произведение от начала до конца один и тот же певец исполняет и в стихотворной (певческой), и в прозаической формах. Так, известный абхазский певец-сказитель Кастей Аристава исполнял сказание о похищении огня основным героем нартского эпоса и другие произведения о нартах в разных формах — певческой и прозаической. Исполнение нартских сказаний в принципе может быть целиком певческим, смешанным и чисто прозаическим. То же можно сказать об эпических произведениях многих других народов<sup>207</sup>. Так, народный грузинский эпос об Амирани бытует как в прозаической, так и в стихотворно-прозаической формах (целиком в стихотворной форме

<sup>206</sup> Десницкая А.В. Указ. соч., с. 32.

<sup>207</sup> Веселовский А.Н. Указ. соч., с. 118; Жирмунский В.М. Огузский героический эпос и "Книга Коркута". — В кн.: Книга моего деда Коркута. М.; Л., 1962, с. 242.

встречаются отдельные фрагменты)<sup>208</sup>. Нужно сказать, что соотношение способов исполнения произведений внутри одного эпоса, во многом определяющих характер его языковых особенностей, различно как в героико-архаических произведениях, так и в историко-героических песнях. В подобных случаях, когда эпические произведения или произведения других жанров, оставаясь едиными, целостными, обладают разными способами исполнения, естественно, возрастает удельный вес новообразований и неформульных элементов в тексте певца-сказителя.

Но даже в том случае, если произведение от начала до конца представляет собой эпическую поэму, построенную на ритмико-мелодических основах народного стихосложения (как это нередко наблюдается в отношении нартских сказаний), никак нельзя сказать, что в нем нет ничего, что не было бы формулообразным.

Степень варьирования и формульности определяется также разными факторами. Певец может дословно повторять одно и то же произведение множество раз, держать в памяти весь текст произведения, в том числе стереотипные формулообразные языковые единицы, метрические каноны, веками сложившиеся особенности народного стихосложения. Это свидетельствует о том, что устойчивость эпического текста определяется не только наличием в памяти певца устно-поэтических формул-моделей, но и большой ролью, которую играют заучивание и "запоминание готовых текстов в процессе устной передачи песен от поколения к поколению"<sup>209</sup>.

Язык традиционных формул по своему лексическому и синтаксическому строению не только выразителен, но и разнообразен. Специфика языка формул определяется жанром, его формой и местом в устно-поэтическом творчестве. В языке традиционных формул находит также отражение время возникновения и создания эпического произведения, степень его обновления и модернизации певцами разных поколений.

Языковые особенности традиционных формул, в частности формул эпической поэзии и некоторых других жанров (народных и исторических песен), объясняются не только тем, что они по своей форме являются продуктом устного творчества. Своеобразие традиционных формул во многом связано с их назначением, формой исполнения. Заметим, что многие циклы нартского эпоса, в том числе древние, архаические произведения устной эпической поэзии по своей форме являются стихотворно-песенными и предназначены для музыкального исполнения. Лексические, морфологические, синтаксические, просодические особенности языка эпоса, в том числе традиционных формул эпических произведений и других жанров, в значительной степени обусловлены именно формой музыкально-песенного исполнения.

Язык традиционных формул имеет свои дифференциальные признаки. Так, язык формул нартского эпоса характеризуется своими особенностями, отличающими его от языка формул нартской сказки. При этом отличительные особенности языка формул нартских сказаний заключаются не только в наличии особого слоя лексики, связанного с народным героическим эпосом. Особенности языка формул эпических сказаний о нартах очень ярко проявляются в их синтаксическом и морфологическом строении. Кроме того, внутри нартского эпоса различия в языке формул отмечаются в зависимости от формы повествования. Формулы прозаиче-

<sup>208</sup> Чиковани М.Я. Народный грузинский эпос о прикованном Амирани. М., 1966, с. 133.

<sup>209</sup> Десницкая А.В. Указ. соч., с. 66.

ского текста обладают своими закономерностями, а формулы поэтического (стихотворного) текста — своими.

Заметим, что разные произведения одного жанра, например эпической поэзии, иногда обнаруживают довольно существенные расхождения с точки зрения языкового строения формул, их удельного веса и степени повторяемости. Как показывает анализ материала, одни произведения эпической поэзии чрезвычайно богаты традиционными формулами, а другие включают лишь небольшое число так называемых ключевых слов.

Характерны также варианты традиционных формул в эпической поэзии. Некоторые произведения эпической поэзии обладают очень широким варьированием традиционных формул. Нередко эпические формулы, выступающие в функции зачина произведения, варьируются по своему лексико-грамматическому строению. При этом, однако, сохраняются ключевые слова (или их синонимы) и общий ритмический рисунок стиха. В этом отношении немалый интерес представляют эпические сказания о главном герое эпоса о нартах. Эпические формулы, выступающие в качестве зачина и повторяющиеся в середине сказания о главном герое, имеют разные варианты в разных языках. Среди этих (довольно многочисленных) вариантов обнаруживаются наиболее архаичные, древние (встречающиеся почти во всех диалектах) и более поздние образования. Встречаются узколокальные варианты и позднейшие новообразования. Однако поздние варианты традиционных эпических формул также разнообразны. Нередко в разных вариантах одного и того же эпического произведения по-разному представлены традиционные формулы, хотя последние характеризуются устойчивостью. Это объясняется поздними модификациями как сюжета, так и традиционных формул эпического произведения.

С точки зрения языкового строения традиционные формулы эпической поэзии характеризуются лексическим, морфологическим и синтаксическим параллелизмом. Важнейшей составной частью эпических формул являются лексические повторы, образующие ритмико-интонационное единство. Лексические повторы, как и морфологические, вписываются в конструкцию единого синтаксического целого, далеко выходящего по своей структуре за пределы одного предложения. Лексические повторы сочетаются с морфологическими и синтаксическими повторами, составляющими целую поэтическую строфу. Следует остановиться на семантике эпических формул, поскольку этот вопрос остается дискуссионным в теории эпоса. Традиционные сказания о нартах цикличны, т.е. тематически они группируются вокруг главных героев эпоса. Каждый цикл содержит сказания о подвигах героя, образуя как бы его эпическую биографию от его рождения до смерти (гибели). Наиболее древние сказания типологически отражают черты так называемого архаического эпоса — добывание огня, бой с неизвестным грозным богатырем, героическое сватовство<sup>210</sup>. Каждый герой наделен своими качествами, имеет свои традиционные эпитеты, выраженные в поэтических формулах. Эпические формулы нередко в гротескной форме рисуют подвиги героя, содержат сравнения, метафорические и метонимические выражения. Поэтические формулы, являющиеся очень часто и постоянными эпитетами, пронизывают язык нартских сказаний.

Вместе с тем нельзя согласиться с распространенным мнением (например, Парри и его сторонников), что в эпической поэзии употребление формул, постоянных эпитетов обусловлено ритмико-мелодическими сооб-

<sup>210</sup> Мелетинский Е.М. Указ. соч.

ражениями, а их смысл не осознается певцом и слушателем. Огромный удельный вес поэтических формул, их повторяемость в тексте, их стилистическая и эмоциональная выразительность очевидны. Мы отмечали, что поэтические новообразования, поздние наслоения и "прозаический" стих характерны для такого многовекового и многослойного произведения, каким является эпос о нартах. Кроме того, произведение эпической поэзии нередко включает некоторые элементы иных жанров, а состав, строение, семантика эпических формул не всегда понятны певцу и осознаются его аудиторией. Это объясняется древностью и сложностью истории эпических формул, архаизацией многих их компонентов.

Однако нельзя сказать, что употребление эпических формул и эпитетов обусловлено ритмико-методическим рисунком. Как увидим ниже, эпические формулы, постоянные эпитеты несут большую эмоциональную и смысловую нагрузку, выделяясь в широком эпическом контексте своей наддиалектностью, обобщенностью и стилистической выразительностью. Достаточно сказать, что именно формулы дают емкую, выразительную эпическую характеристику героя, отражая высокое профессиональное и поэтическое сознание певцов. С метрической точки зрения эпические формулы в контексте эпоса наиболее совершенны, нередко являются образцом стихотворного размера, хотя ни в коем случае невозможно утверждать, что они продиктованы лишь строением стиха. Нельзя отрицать, что десемантизация, приобретение эпической формулой, ее составными элементами новых значений, нередко связана со звуковой аттракцией, т.е. выравниванием певцом текста по фонетической симметрии. Однако выравнивание текста певцом характерно не только для формульных выражений, но и для языка эпической поэзии, шире — устной поэзии в целом.

### Эпические формулы-характеристики

По своей выразительности, стилистической форме, лексико-грамматическому и просодическому строению чрезвычайно показательны традиционные формулы-характеристики эпических сказаний о героях нартского эпоса. Характерно соотношение типовых формул-характеристик с архитектоникой эпического сказания. Нередко эпические формулы делятся на инициальные, медиальные и финальные в зависимости от основных событий повествования. Ярко выраженный формульный характер носит повествование, связанное с отправлением героя на битву (характеристикой его доблести, силы и т.д.), встречей с врагом (описание врага, его снаряжения, боевого коня и т.д.), возвращением с победой.

В языковом отношении показательны типовые формулы-характеристики, индивидуально связанные с каждым героем нартского эпоса. В построении этих эпических формул-характеристик сказываются очень высокая техника певцов-сказителей, особый лексический набор, включающий немало архаических единиц, создающих особый стиль эпической поэзии. Причем формулы, традиционно закрепленные за каждым героем, повторяются (иногда дословно, иногда в различных вариантах) в ходе повествования. Поэтому эти формулы значительно облегчают певцам-сказителям изложение сюжета эпической поэзии.

Формулы-характеристики по своей синтактико-стилистической и композиционной структуре нередко составляют объединение нескольких стиховых строк на основе лексико-синтаксического параллелизма. По своему содержанию эти формулы-характеристики не всегда связаны с событиями эпического сказания, а являются выразительной формульной оценкой самого героя. Однако высокий эмоциональный стиль, особая

лексическая, грамматическая и просодическая организация этих формул-характеристик, их частотность и вариативность в тексте делают их важнейшим компонентом языка эпической поэзии.

Сказание о добывании огня входит в основное ядро адыгских нартских сказаний. Зачин этого широко распространенного сказания имеет несколько вариантов устно-поэтической речи. Варианты формул-характеристик, различаясь между собой некоторыми лексическими и грамматическими особенностями, сохраняют стилистическую и ритмико-синтаксическую специфику языка эпической поэзии, хотя с точки зрения относительной хронологии они относятся к разным историческим периодам.

Как отмечалось выше, два основных сказания о герое эпоса характеризуются наличием вариантов в адыгских языках и диалектах. В этом отношении особенно отличается самое распространенное поэтическое сказание о бое героя с неизвестным нартом. Варианты этого сказания многочисленны. Достаточно сказать, что в семитомном издании нартского эпоса на одном бжедугском диалекте записано 14 вариантов этого сказания, из них — 11 в певческой форме, 2 — в смешанной (певческо-прозаической) форме, 1 — в прозаической форме. Три варианта (в певческой форме) представлены небольшими фрагментами, включающими, однако, традиционный зачин. Естественно, что все варианты неравнозначны с точки зрения не только полноты сюжета, но и строения типовых формул. Варианты создавались в разное время, разными певцами, не всегда обладавшими одинаковым профессиональным опытом, что и нашло отражение и в построении эпических формул. Однако и наиболее фрагментарные варианты сохранили эпические формулы, закрепленные за героем (наиболее часто повторяющиеся в других, более полных вариантах), хотя в них заметны элементы поздних модификаций и локальных новообразований. В то же время фрагментарность вовсе не означает, что весь текст фрагмента относится к наиболее поздним вариантам. Фрагменты нередко сохраняют не только рудименты, архаичные формы, но и в языковом и стилистическом отношении редкие и ценные особенности эпической поэзии. Так, отрывок, составляющий, в сущности, часть традиционного зачина сказания о бое героя с неизвестным нартом, напечатанный в конце прошлого столетия в сб. СММПК (12 в., 1881), содержит очень интересные явления, проливающие свет на историю отдельных "темных мест" языка этого произведения. То же самое можно сказать о некоторых других фрагментарных вариантах сказаний о героях нартского эпоса.

Ниже анализируются основные формулы, закрепленные за главными героями эпоса, рассматриваются их относительная хронология, вариативность и эволюция.

Прежде всего следует отметить взаимосвязь между тремя важными элементами эпической поэзии: формулой-характеристикой, постоянным эпитетом и эпическим вокативом. Постоянные эпитеты формульно закреплены в стихе, одновременно являясь формой эпического обращения. Эти три элемента эпической поэзии часто сосредоточены в зачине сказания. Синкретизм зачина сказания — одна из характерных черт адыгского эпоса. Ср. каб.-черк.:

Сосырыкъуэ дикъан,  
Сосырыкъуэ динэху,  
Ямылуэху дышъафэ,  
Афэр зигъанэ куэші,  
Дыгъэр зыпылэ шыгу,  
Йошъыгуауэри мышэс.  
Нарт хасэ уыноклуэ,  
Нарт хасэ уыздэклуам

Къандзит! зыпышылъшь.  
Зыпышылърз зрамыкугуз,  
Лык!уз к!уэни къахэмык!ыгуз,  
Сосырыкъуи на!уыш!ашъ. (К.А., с. 43—44)

Сосруко — наш воспитанник,  
Сосруко — наш свет,  
У кого щит — златоцветный,  
Чья рубашка — кольчуга,  
Верх шапки — солнце.  
Поправив шапку, он садится (на коня).  
На хасу нартов ты едешь,  
На хасе нартов, куда ты едешь,  
Два канских войска расположились лицом к лицу,  
Стоят, не решаются (напасть) одно на другое,  
Не нашлось у них посредника.  
Сосруко к ним подъехал.

Часть этого отрывка составляет эпическое обращение, типичное для нартского эпоса. Эпическое обращение включает постоянные эпитеты, повторяющиеся в тексте других вариантов сказания. В частности, пять первых стихов, образующих развернутую форму эпического обращения, с небольшими модификациями представлены во многих кабардино-черкесских вариантах. Более того, первые два стиха характерны почти для всех адыгейских и кабардино-черкесских вариантов. Последние три стиха эпического обращения встречаются также во многих адыгейских диалектах. Иными словами, постоянные эпитеты, формульно выраженные в зачине сказания, носят не только наддиалектный характер, а объединяют по своей обобщенности разные языки. Естественно, что в данном случае есть основания утверждать, что мы имеем дело с явлением, хронологически относящимся к эпохе общеадыгского единства.

Что касается строения зачина, то лексические повторы сочетаются с грамматическими повторами. Первые пять предложений представляют собой формулу-клише в начале эпического сказания, где дается характеристика героя. Лексический повтор в зачине (*Сосырыкъуэ — Сосырыкъуэ*) сопровождается грамматическим повтором: повторяется притяжательная форма имени существительного (*дикъан — динэху* 'мой воспитанник' — 'мой свет') и относительная форма имени существительного (*зыгъанэ — зыпылэ* 'чья рубашка' — 'чья шапка'). В последующей части повторяется уже определительное словосочетание (*нарт хасэ — нарт хасэ* 'хаса нартов' — 'хаса нартов'). В одной части повторяется также глагол, но в форме на -рз: *зыпэшылъшь — зыпэшылърз* 'расположились лицом к лицу' — 'расположившись лицом к лицу'.

Анализируемый зачин широко распространенного сказания имеет несколько вариантов в адыгской устно-поэтической речи. Как увидим ниже, варианты разбираемой формулы-характеристики, различаясь некоторыми лексическими и грамматическими особенностями, сохраняют стилистическую и ритмико-синтаксическую специфику языка эпической поэзии, хотя с точки зрения относительной хронологии модификации формульных выражений относятся к разным историческим периодам.

Анализируемый пример взят из кабардинского сказания о Сосруко, записанного Казы Атажукиным в середине XIX в. В зачине повторяется форма им. п. имени *Сосырыкъуэ* 'Сосруко'. В этой же форме повторяющееся имя представлено в некоторых адыгейских вариантах. Ср.:

Саусэрыкъуэ тикъан,  
Саусырыкъуэ тинаф,  
Чым!уыфэри з!ашъу . (Н, II, с. 120)

Сосруко — мой воспитанник,  
Сосруко — мой свет,  
У кого щит — кольчуга . . .

С грамматической точки зрения форма им. п. личного имени менее характерна для данной позиции. В других вариантах повторяющееся имя *Сосырыкъуэ* в этой позиции стоит в превратительной форме. Ср. каб.-черк.:

Сосрыкъуэу сикъан,  
Сосрыкъуэу синэху,  
Ямылуху — дышъафэ . . . (Там же, с. 138)

Сосруко — мой воспитанник,  
Сосруко — мой свет,  
У кого щит — золотоцветный . . .

Ср. также адыгейский вариант, записанный в Сирии:

Саосырыкъуэу тикъан,  
Саосырыкъуэу тинэф,  
Пчэмэлүфор зиащю . . . (Там же, с. 102)

Сосруко — наш воспитанник,  
Сосруко — наш свет,  
У кого щит — кольчуга . . .

Форма превратительного падежа собственного имени в составе формулы вписывается в строение традиционного эпического обращения. Повтор имени героя характерен для подавляющего большинства вариантов сказания, причем повтор имени героя встречается во всех диалектах адыгских языков, являясь наддиалектным явлением в обоих языках. Поэтому можно утверждать, что повтор имени героя хронологически относится к общеадыгскому единству. В ряде адыгейских, кабардино-черкесских вариантов вместо традиционного повтора имени героя отмечается повтор второго члена первого стиха. Ср., например, темиргоевский вариант зачина, где повторяется не имя героя, а притяжательная форма:

Саусырыкъуэу тикъанэу,  
Тикъанэу о тинэф,  
Ашъуэфыр зиджанэкүэк! . . . (Там же, с. 134)

Сосруко — наш воспитанник,  
Наш кан — наш свет,  
Чья рубашка — кольчуга . . .

Как видно, в зачине повторяется не собственное имя (как это характерно для подавляющего большинства вариантов в адыгейском и кабардинском языках), а притяжательная конструкция (*тикъанэу — тикъанэу*), причем форму на -(э)у принимает не только собственное имя, но и повторяющееся имя существительное *къан* 'воспитанник'. Ср. также кабардинский вариант с повторением *къан* 'воспитанник' в им.п.:

Сосрыкъуэу дикъан,  
Уэ дикъану динэху,  
Зимылуэхуыр дышъафэ,  
Афэр зиджанэ күэш! . . . (Там же, с. 75)

Сосруко — наш воспитанник,  
Наш кан — наш свет,  
Чей щит — золотоцветный,  
Чья рубашка — кольчуга . . .

Нет сомнения, что последние варианты (темиргоевский и кабардинский)

относятся к новообразованиям. К диалектным инновациям относятся также формулы, где собственное имя повторяется в самом зачине не два раза, а три. Ср. бжедугский вариант:

Нарт гуышьэу Саусырыкъуу,  
Саусырыкъуу тикъан,  
Саусырыкъуу тинэф . . . (Там же, с. 125)

Нарт Сосруко,  
Сосруко — наш воспитанник,  
Сосруко — наш свет . . .

Здесь очевидно, что первый стих представляет собой позднее локальное новообразование. Имеются также формулы с фонетическими изменениями, обусловленные формой исполнения. Ср.:

Саусырыкъуу тикъана,  
Саусырыкъуу тинэфа, ри-рашьа! (Там же, с. 100)

Сосруко — наш воспитанник,  
Сосруко — наш свет, ри-раца!

В приведенном варианте имя собственное стоит в нулевой форме, а имя в притяжательной конструкции принимает форму на -а под влиянием напева. Элемент -а не несет никакой грамматической функции, а выполняет функцию звуковой организации рифмы.

К явным инновациям относятся также формы с рифмообразующим элементом -р. Ср. каб.-черк.:

Сосрыкъууу дикъаныр  
Сосрыкъууу динэхуыр  
Зимэфуыху дышьафэр  
Афэр зиджанэ куэшыр... (Н., 51, с. 66)

Сосруко — наш воспитанник,  
Сосруко — наш свет,  
Чей щит — золотоцветный,  
Чья рубашка — кольчуга...

Обращает на себя внимание соотношение лексических и ритмико-синтаксических компонентов формул-характеристик, закрепленных за основным героем нартского эпоса. Как отмечалось выше, во многих вариантах сохраняются лексические и ритмико-синтаксические особенности формул-характеристик, восходящих к эпохе общеадыгского языкового единства. Однако показательны сдвиги в соотношении между рассматриваемыми компонентами формульных характеристик героя. Интересно отметить, что из этих компонентов наиболее устойчивым, живучим оказывается ритмико-синтаксический рисунок, в то время как лексический состав формул-характеристик существенным образом видоизменяется в некоторых вариантах. Ритмико-синтаксический рисунок формул-характеристик, за редкими исключениями, остается общим, неизменным в адыгских языках и диалектах, а их лексический состав иногда подвергается значительным изменениям. Ср., например, лексически модернизированный вариант в адыгейском языке:

Саусырыкъууу тикъан,  
Зынэхэр жъуэгъуэшхуэ бын,  
Зыныхэр гъуычышхуэ машу,  
Хъаджэ — бэджашуэр зытеу,  
Хъаджэ — бэджашуэр зиклуак! (Н., II, с. 100)

Сосруко — наш воспитанник,  
Чьи глаза — большие звезды,



Чъи глаза — раскаленное железо,  
Чей облик похож на зверей и птиц,  
Чья походка похожа на зверей и птиц.

Хотя приведенная формула-характеристика включает традиционный лексический повтор, в ней остался лишь первый стих из традиционного зачина. Ср. также вариант формулы с ритмически повторяющимся вслед за каждым стихом рефреном *ой-уэрэда*:

Саусырыкъуэу тикъанэу, ой-уэрэда,  
Тимыкъанми тинэф, ой-уэрэда,  
Ашьуэфэр зиджэнэкуэкI, ой-уэрэда... (Там же, с. 121)

Сосруко — наш воспитанник, ой-орэда,  
Если и не наш воспитанник — наш свет, ой-орэда,  
Его рубашка — кольчуга, ой-орэда. .

Второй стих *Тимыкъанми тинэф, ой-уэрэда* 'Если и не наш воспитанник — наш свет' уникален, поскольку во всех вариантах герой назван воспитанником. Этот вариант — позднее диалектное новообразование, хотя оно построено по наддиалектным принципам эпического стихосложения, не говоря уже о том, что два других стиха — первый и третий — относятся к общему традиционному зачину сказания. Лексически первая часть формулы-характеристики более устойчива и традиционна, поскольку она включает собственное имя героя, само по себе являющееся одним из ключевых слов. Однако встречаются варианты, в которых традиционный, устойчивый член *сикъан* 'мой воспитанник' в первом стихе заменяется другим предикативным членом, но в той же посессивной форме. Ср.:

Сауэсырыкъуэу сицъыкIу,	Сосруко — мой маленький,
Симыльфыкъуэу сишьау,	Не рожденный мною сын мой,
Сэуэсырыкъуэу синэф,	Сосруко — мой свет,
Псыуэрыфэр зинур.	Чей свет — бурная река
(Там же, с. 121)	

Этот вариант также относится к поздним адыгейским новообразованиям. Из традиционного варианта полностью сохранился лишь третий стих, хотя само построение в стиле эпического обращения (с предикативным членом в посессивной форме) является традиционным.

Формулы, характеризующие героя эпоса, встречаются не только в зачине рассматриваемого сказания. Очень эмоционально и выразительно обращается героиня эпоса к Сосруко. Ее обращение стало одним из постоянных эпитетов, закрепленных за героем эпоса. Ср.:

Сэ симыльхуыкъуэ,  
Сэ сикъуэ шIасэ,  
Нартхасэ уыздэкIуам  
Сэ хъабар къызжыла. (К А., с. 46—47)

Не рожденный мною сын,  
Любимый мой сын,  
На хасе нартов, куда ты ездил,  
Какие новости, расскажи мне

Первые два стиха, составляющие формулу-характеристику, повторяются и в следующем обращении Сатаней к Сосруко:

Сэ симыльхуыкъуэ,  
Сэ сикъуэ шIасэ,  
Тхъэм къигъэшI шхыдэ гыбээр  
Нартхаси здумыхъ,  
Мыди къагъээж,

Кхъуэхъыпшъ йуэдгынэр  
Уишык'ьэ к'ьэрыдгъаблэ. (Там же, с. 50—51)

Не рожденный мною сын,  
Мой любимый сын,  
Гневные слова, что созданы богом,  
Не бери с собою на хасу нартов,  
Вернись сюда,  
Колокольчики Кахыпша  
Позволь повесить на хвост твоему коню.

В разных вариантах сказания сохраняются ключевые слова формулы-характеристики, хотя и отмечаются ее видоизменения:

Армэ симылъхуыкъуэ,  
Арми сикъуэ класэ,  
Хым яшхъэр къэпхъашъ  
Ебланэр къодгъэхыншъ. (Н., с. 361)

Арма, не рожденный мною сын,  
Арми, мой сын любимый,  
Головы шестерых (братьев) ты принес,  
И седьмую голову тебе принести.

Иногда рассматриваемая формула употребляется в усеченной форме, включая лишь вторую ее часть.

Сэ сикъуэ шласэ  
Ем къыхэпхуы жыплá ар  
Хэмэ ф'ьым къыхэпхуы жыплá? (Н., II, с. 77)

Мой сын любимый,  
Со злостью говоришь ты это,  
От доброты говоришь ты это?

Характерно, что в отдельных кабардинских вариантах сказания в традиционном выражении *Сэ сикъуэ шласэ* 'Мой любимый сын' слово *шласэ* 'любимый' заменено словом *класэ* 'последний', 'младший'. Ср.:

Сосрыкъуэу сикъан,	Сосруко — мой воспитанник,
Сосрыкъуэу синэху	Сосруко — мой свет,
Ар сэ сикъуэ класи.	Он мой младший сын.

(Там же, с. 14)

Формула *Сэ симылъхуыкъуэ / Сэ сикъуэ шласэ* 'Не рожденный мною сын / Мой любимый сын' и ее варианты имеют свою локализацию, т.е. встречаются в сказании о бое героя эпоса с Тотрешем. Случаи употребления этой формулы в других произведениях являются результатом ее вкрапления, что характерно для такого многослойного произведения, каким является нартский эпос.

За главным героем закреплены другие формулы-характеристики, не ограниченные рамками одного сказания. Кабардинский (атажукинский) вариант сказания о добывании огня героем эпоса открывается следующей формулой-характеристикой:

Армы, Сосырыкъуапц'лэ,  
Армэ, лы ф'ьыц'лэ гъуышынэ,  
Мыдэ емынэ шу... (К.А., с. 35)

Армы, Сосруко смуглый,  
Армэ, витязь черный железоокий,  
Неистовый всадник...

Без изменения эта формула повторяется в середине сказания. Как уже отмечалось выше, формы *Армэ*, *Армы* в начале стиха — фонетические (исход-  
186

ной является форма с конечным -э), причем они утратили свое лексическое и грамматическое значение. Ср. в адыгейском обращении эпического коня к герою:

Армэ, Саусырыкху,  
Армэ, къуэпццэ гъуычын,  
Армэ, емынэ шы,  
Шыумэ ямышуэзгъуых  
Сэ сактыбы къешэс! (Н., II, с. 177)

Арма, Сосруко,  
Арма, смуглый, железный,  
На других непохожий всадник,  
На меня садись!

*Армэ* представляет собой условную форму указательного местоимения *ар* 'тот, этот'. Но в сказании не осознается ни грамматическое (условное), ни лексическое значение указательного местоимения. Форма *Армэ* (как и *Армы*) стала звуковым сегментом инструментовки стиха, его ритмико-мелодической частью. Характерно, что не только в ряде вариантов этого сказания, но и в сказании о бое Сосруко рассматриваемая формула-характеристика представлена уже без начального *Армэ* (*Армы*), исторически служившего полнозначной грамматической формой указательного местоимения *ар* 'тот, этот'. Ср. обращение Сатаней к Сосруко в одном из вариантов сказания о бое героя с Тотрешем:

Е Сосрыкхуапццэ!  
Е лтыфыццэ гъуышынэ...  
Емынэ шу!  
Емэ хуызтес...  
Фымэ хуытесыкхуэ...  
Сыт шхэз уынэшьхей (жи)? (НПИНА, II, с. 56)

Эй, Сосруко смуглый!  
Эй, витязь черный, железноокий...  
Неистовый всадник!  
Для зла снаряженный...  
К добру неспособный...  
Отчего же ты печальный?

Как показывает приведенный пример, расширена формула-характеристика выразительным описанием других качеств героя (*Емэ хуызтес.../Фымэ хуытесыкхуэ* 'Для зла снаряженный.../ К добру неспособный...'). Чаще всего подобные расширения традиционных формул-характеристик относятся к локальным инновациям. Нередко поздние добавления и вкрапления в формулу-характеристику бывают очень значительными. Причем, сохраняя общий синтаксический рисунок эпического обращения, расширенные формулы-характеристики не всегда являются инициальными, т.е. зачином сказания. В вариантах того или иного сказания, претерпевших лексические и композиционные изменения, традиционные формулы-характеристики с локальными добавлениями в стиле эпического восклицания встречаются в разных местах. Ср., например, в одном из кабардинских вариантов сказания о добытии огня героем эпоса (вариант начинается без традиционного зачина):

Уей, ди Сосрыкхуапццэр,  
Дилтыфыццэ гъуышынэр,  
Диемынэ шужъейр,  
Зильзуыжыр тхуэмахуэр,  
Зиафахуыр тхуэпашэр,  
Жишэм псори флэтыкыр,  
Зибжыкыр тхуэзгъуазэр,

Гъуэгу гъуазэр тхуэзыгъуэтыр,  
Чынтыр тхуыхэзыгъэшэр,  
Уаеи дезмыгъаштэр  
Димыгъуысэу нарыхъхэ,  
Дыкъежъэни хуеякъым. (Н. 51, с. 78)

Уей, наш Сосруко смуглый,  
Наш витязь черный, железоокий,  
Наш неистовый всадник,  
Кто счастье нам приносит,  
Кто в белой кольчуге наш предводитель,  
Чьей стрелы все страшатся,  
Чье копье — наш маяк,  
Кто для нас путеводитель,  
Кто чинтов побеждает,  
Кто в ненастье нас бережет,  
Без него мы, старые нарты,  
В поход отправиться не должны были.

Расширение устойчивой части традиционной формулы-характеристики осуществляется не только путем дополнительного гротескного описания главного героя, но и подчеркиванием противником его отрицательных черт. Так, в одном из кабардинских вариантов Тотреш, застигнутый врасплох, обращается к Сосруко, добавляя к части традиционной формулы свою характеристику. При этом негативная характеристика героя его противником, как и его идеализация другими нартами, эпически выразительна, лексически и семантически окрашена:

Уэ Сосрыкъуапцэ,  
Лы фыццэ гъуышыны,  
Лъапэджэрэху,  
Жэмыхъуэрыльху,  
Хъэбз уыдыжъым къыльхуа,  
Плалэ къызэт  
Сыкъэтэджыху къуыдей... (Н., 54, с. 51)

О Сосруко смуглый,  
Мужчина черный, железоокий,  
Обутый в сыромятные чарыки,  
От пастуха коров рожденный,  
Потаскухой-колдуньей рожденный,  
Дай мне сроку,  
Хотя бы пока я поднимусь...

Другие формулы-характеристики, связанные с главным героем эпоса, также построены по традиционной модели эпического обращения. Разные формулы-характеристики объединяются не только ритмико-синтаксическими особенностями, но нередко использованием единой синтаксической фигуры и общих лексических элементов, хотя последние не всегда сохраняются в своем исходном значении. Так, на анафоре строится формула-характеристика:

Армэ, Сосрыкъуэу лыхъуыжъ,  
Армэ, дилъуыжъ дышъэ,  
Армэ, дилъуыжъыф,  
Мафиз уиэм тхуышлэгъанэ! (Там же, с. 79)

Арма, Сосруко храбрый,  
Арма, золотой наследник,  
Арма, наш прекрасный наследник,  
Если у тебя есть огонь, зажги нам!

Как видно, в формуле используется стилистическая фигура (анафора),

созданная на традиционном повторении *Армэ*, как это имеет место и в других формулах-характеристиках.

О месте Сатаны в осетинском эпосе В.И. Абаев писал: "Можно мыслить нарттов без любого из героев, даже главнейших, но нельзя их мыслить без Сатаны".<sup>211</sup> Исключительна роль Сатаней среди нарттов в адыгском эпосе, хотя нужно подчеркнуть, что невозможно представить существование адыгского народного эпоса без Сосруко. Отличительные черты, типологически свойственные так называемому культурному герою архаического эпоса, наиболее ярко и выпукло воплощены в Сосруко. Сосруко — основной герой адыгского эпоса. Без него, естественно, немислим адыгский героический эпос, хотя сказания о нем неотделимы от величественного женского образа Сатаней. Поэтому не случайно, что формулы-характеристики, постоянные эпитеты, прилагаемые к Сосруко, по своей лексико-грамматической и стилистической выразительности, не говоря уже о чисто количественном их составе, занимают особое место в нартском эпосе.

Героиня эпоса Сатаней занимает очень важное место в адыгском эпосе. Постоянные эпитеты, формулы-характеристики, закрепленные за героиней, не только эпически возвышенны, эмоциональны, но и разнообразны по содержанию, их хронологии, степени обобщенности и наддиалектности. В этих формулах обнаруживаются разные напластования, явления "хронологической несовместимости". Формулы-характеристики, связанные с Сатаней, убедительно подтверждают положение, согласно которому эпические формулы наполнены содержанием разных общественных формаций.<sup>212</sup> Наиболее ранние, архаичные формулы отражают явные матриархальные признаки Сатаней, возвышавшейся над нартским обществом своей властью, умом и красотой. В некоторых сказаниях Сатаней выступает как мать всех нарттов, ей приписываются заслуги в подвигах и деяниях нарттов, она изображается как предводительница в борьбе с врагами, в походах, на охоте и т.д. Ср. каб.-черк.:

...Гуыпсысэу шы́йэр йы́уышы́агът,  
дэхагъэу шы́йэр йы́сурэтт,  
Нартыжъхэм дилыгъэшлэгъут,  
гъузгу дыхтэхэмэ дизеклуэгъу (уышът,  
бий кы́пптеуэм диуыды́ндзэгъут,  
гуыбгъуэм дихьамэ дибэв чэнджэшът,  
шы́аклуэ дишамэ дигъэ́пшэрыхът.  
Махуэм тхуэдыгъэт,  
жэшъым тхуэмэзагъуэт... (Н., I, с. 85)

Она — воплощение ума,  
Она — воплощение красоты,  
Она — судья могучих нарттов,  
Она — опытная предводительница в пути,  
Она — опора в борьбе с врагами,  
Она — спутница изобилия (урожае),  
Она — покровительница на охоте,  
Она — днем для нас солнце,  
Она — ночью для нас луна.

Характерно, что и в прозаических формах сказаний формулы-характеристики выделяются своей структурой, формой, повторяемостью в тексте. Так, в кабардинском сказании *Сэтэней-гъагъэ* 'Сатаней-цветок' прозаическая форма исполнения сопровождается неоднократным повтором

<sup>211</sup> Абаев В.И. Нартовский эпос, с. 36.

<sup>212</sup> Веселовский А.Н. Историческая поэтика, с. 73.

нижеследующей формулы-характеристики в стихотворной форме:

Уей, Уей,  
Уэ гъэгъа шъхъэ уымэ,  
МышIэплъыр зинэ вагъуэ,  
Данагъуэр зикъэуыхъ,  
Бгышъхъэ уэс нэхуынэ,  
Нэхэр зыгъэгъуыфIэ,  
Гуырыфыгъуэ Iэт,  
Нарт лыгъэ тыгъэ,  
ГъашIэр зыгъэдахэ,  
Хэт къоплъами къыдохъэх,  
Хэти пхуогъуышкIэшI,  
ШIалэгъуэ гуырылъ,  
Гуыхэлъ тыгъэ лъанIэ! (Там же, с. 82)

Уей, уей,  
(Уа) цветок большеголовый,  
Чьи глаза — драгоценные камни,  
Чьи оболочки шелковые,  
Чьих очей свет — снежная вершина,  
Кто радует глаз,  
Кто создает отраду,  
Кто нартов бесценный дар,  
Кто украшает жизнь,  
Кто всех чарует,  
Всякий перед тобой тернется,  
Молодости мечта (ты),  
(Ты) Мечты подарок дорогой.

В рассматриваемом небольшом сказании приведенная развернутая формула-характеристика повторяется пять раз, ею завершается сказание.

Эпические формулы, характеризующие образ героини, созданы в разные исторические эпохи. Эти формулы, бесспорно, отражают в целом разные социальные отношения в нартском обществе, разные отношения к самой героине. Не все формулы-характеристики, возвеличивающие роль героини эпоса, хронологически относятся к древнейшим периодам, связанным с матриархальным обществом. Некоторые формулы, подчеркивающие особое социальное место, высокие интеллектуальные качества героини, могли быть созданы и в более поздние эпохи. Вместе с тем нельзя считать случайным тот факт, что формулы-характеристики все же несут явный отпечаток архаизма, отражают пережитки древней эпохи в развитии докласового строя, характеризующейся руководящей ролью женщины в общественной жизни. Язык эпоса, в частности формулы-характеристики, подтверждает мнение, что Сатаней "исторически непосредственно связана с конкретным матриархальным обществом"<sup>213</sup>. Но в многослойном нартском эпосе эпические формулы, относящиеся к Сатаней, отличаются особой динамичностью с содержательной точки зрения. В плане содержания эпические формулы в разных контекстах (а иногда в одном и том же варианте эпического произведения) образуют оппозиции. Ср. каб.-черк.:

Сэтэнейуэ динарт гуашъэ,  
Гуашъэу шыIэм янэхъ къабзэ,  
Хабзэу шыIэр тхуэзыгъафIэ,  
Фыуэ шыIэм йыкъуэкIыпIэ. (Н., 74, с. 31)

Сатаней, гуаша нартов,  
Красивей всех гуаш,  
Всех традиций хранительница,  
Все доброе (хорошее) от тебя.

<sup>213</sup> Мелетинский Е.М. Указ. соч., с. 159.

В этой формуле-характеристике, являющейся по своей форме классическим образцом эпических зачинов, подчеркивается особое место героини среди нартов, причем отмечается не только ее красота, но и роль в нартском обществе. Противоположная характеристика той же героини выражена в формуле:

Сэтэнэ джад,  
Сэтэнэ шхъуахъ,  
Уишхъуахыгъэ уырэкуэдыжъ! (Н., II, с. 102)

Сатаней — большая злюка,  
Сатаней — хитрая колдунья,  
Да погибнешь ты от своего колдовства.

Обе формулы с точки зрения языка относятся к высокому стилю. Они образованы с помощью лексического повтора и эпических вокативных форм, но по содержанию различны, что, по-видимому, отражают разные хронологические наслоения в эпосе. Отголоски разных исторических эпох обнаруживаются в разных вариантах одного и того же сказания. Так, в эпической песне о Бадиноко традиционные формулы, с одной стороны, выражают былую славу и положительную функцию Сатаней, с другой — явно подчеркивают ее отрицательные черты. Ср., например:

Уей, Сэтэней нуашъэ,  
Гуашъэу шыылэм ялей  
Дыгъэнэбзийр зинэгъу,  
Дышъэр зикүэш!,  
Тэджым я Мэзытхъэ... (Н., 51, с. 179)

Уей, Сатаней гуаша,  
Ты умней и краше всех гуаш...  
Твои очи — солнце,  
Твой подол — золото,  
Ты богиня всего живого...

Эта формула отражает в какой-то мере пережитки древней архаичной функции героини эпоса. Этой формуле по своему значению прямо противоположна следующая формула:

Ей, Сэтэней уыд,  
Шхъуыхыпсыхъ зэхэшъэ,  
Нартым зи къашъэзымыгъэныж. (Н., 74, с. 110)

Эй, Сатаней-колдунья,  
Сплетающая колдовство,  
Нартов оставляющая без наследников (без потомства).

Подобные смысловые оппозиции традиционных эпических формул, связанных с одним и тем же персонажем героического эпоса, объясняются поздними наслоениями отношений разных исторических периодов в произведениях устно-поэтического творчества. Ср. также:

Сианэгъуэ Сэтэней гуашъэ,  
Уэ уыфыз шхъа уыдэйли,  
Фыз хасэ шъуыпшъэрэ,  
Фыз уыпшъэжи рахъалъэрэ? (К.А., с. 46)

Мать моя, Сатаней-гуаша,  
Хоть ты и женщина, но глупа,  
Разве женщина о хасе<sup>214</sup> спрашивает,  
Разве к женщинам за советом обращаются?

<sup>214</sup> Хасэ 'хаса' — совет нартов, где обсуждались и решались самые важные дела.

Эта формула, выражающая поздние патриархальные отношения, имеет широкое распространение в эпосе и представлена в различных вариантах. Ср. адыгейские варианты:

Е тнэу хъашхъуахъышъу,  
Хъуыльфыгъэмэ къэбарэу къахъырэр,  
Бзыльфыгъэмэ арауэрэп. (Н., II, с. 80)

О наша мать колдунеподобная,  
Мужчины о своих делах  
Женщинам не рассказывают.

Или:

Е-о мыгъуэ, тынэжъ гуашъ,  
Шъуызымэ яхасэ сык'уагъэп,  
Нарт зэуык'лэм сык'уагъэ сэ.  
Хъэбар гуышъэуи къэсхыгъэм,  
Шъыд гуышъэри уэ фиуилуэф? (Там же, с. 126)

О горе мое, наша старая мать-гуаша,  
Я не ездил на хасу женщин,  
Я ездил на совет нартов,  
Вести горькие, что я принес,  
Зачем тебе они нужны?

Показательны лексические средства, используемые в формулах поздней исторической формации. Для характеристики некогда общей матери нартов, основной героини, обладавшей неограниченной властью и к тому же необыкновенной красотой, в позднейших эпических формулах используются лексические средства, характеризующие только отрицательные качества Сатаней. Заметим, что в этих формулах лексические средства, характеризующие Сатаней в смысловом и эмоциональном отношении, отличаются высокой выразительностью. Если в формулах более древних архаичных циклов эпических произведений постоянные эпитеты использовались для выразительной и эмоциональной характеристики основной героини эпоса (что вполне гармонизовало с высоким поэтическим стилем эпической поэзии), то и в позднейших формулах эпитеты являются носителями не менее выразительных, эмоциональных в стилистическом отношении характеристик. Но здесь эти лексические средства несут уже иную смысловую и функциональную нагрузку, подчеркивая и выделяя отрицательные качества Сатаней. Ср. эпитеты в стихах: *О тынэжъу мэхъэдждэбжэ* (Н., II, с. 122) 'О наша старая мать, изверг', *Е-о мыгъуэ ныуэ хъэшхъуашъу* (Там же, с. 128) 'О злосчастная (т.е. приносящая несчастье) мать, бешеная', *Тянэу, Сэтэнэу-гуашъ, зышъуэхэр шъуэтэхъэ-тек'эу, Нартхэр п'ылык'э зезышъ* (Там же, с. 157) 'Наша мать Сатаней-гуаша, /Чей нрав изменчив, Кто вводит нартов в заблуждение'.

Некоторые формулы не только низводят Сатаней с прежнего пьедестала, но характеризуют ее как колдунью и обманщицу. Отсюда формулы, включающие набор соответствующих лексических средств для характеристики Сатаней. Ср. эпитеты в стихах: *Ей, хъабз уыды джэд* (Там же, с. 72) 'Эй, сука, колдунья большая', *Тянэу уыдышъуэ шхъуант'* (Там же, с. 78) 'Наша мать зеленая колдунья'.

Как видно из приведенного материала, эпические формулы, характеризующие героиню эпоса, оставаясь по всей форме языкового выражения категориями высокого поэтического стиля, с точки зрения содержания оказываются довольно гибкими и динамичными. Они отражают процессы переоценки ценностей, свойственные разным историческим эпохам.



Формулы-характеристики, связанные с Бадиноко (адыг. Шабатнуко), отличаются не только традиционностью лексико-синтаксического строения, но и различной повторяемостью в тексте, вариативностью лексического состава, соответствующей заданной теме и общему ритмико-синтаксическому единству эпического повествования. Сказания о Бадиноко встречаются во многих вариантах. В этом отношении выделяется сказание "Бадиноко (Шабатнуко) приезжает на хасу нартов". В разных вариантах этого сказания различен удельный вес формул-характеристик. Так, один из кабардинских вариантов этого сказания включает зачин:

Нартхэ ди Бэдынокъуэ,  
Нартхэ дилыйыкъуыгъэ,  
Чынтър зиныкъуэзкъуэгъу,  
Хьэрхуэрэгъу зибашъэ.  
Йызыпкъыгъуэр пкъыгъуишъэ,  
Хьэгъу — хуэгъу бэшъ,  
Ябгэ шыхъэху,  
Хьэхуыншъ шу.  
Шур зыпамышъ,  
Льыр зыпамышъыжъ,  
Шумэ ямышъэгъу. (Н., 51, с. 174)

Нарт наш Бадиноко,  
Нартов наш витязь доблестный,  
Чьи противники — чинты,  
У кого много завистников,  
Его мощь подобна мощи ста (человек),  
Завистников много наживающий,  
Витязь неистовый,  
Всадник, не занимающий (доспехов),  
Не сравнимый (ни с кем) всадник,  
И муж (мужчина) (ни с кем) не сравнимый,  
И превосходящий (всех) всадник.

Приведенный зачин включает как лексические и грамматические повторы (нартхэ-нартхэ 'нарты-нарты', ди-ди 'наш-наш', зи-зи 'чей-чей', зыпамышъ-зыпамышъыжъ 'с кем не сравнивают — с кем уже не сравнивают'), так и слова, ставшие архаичными или малоупотребительными в литературном языке (ыкъуыгъэ 'доблестный', чынт 'кинт' — название народа, встречающееся только в эпосе, башъэ 'множество, слишком много', пкъыгъуэ 'тело', хьэгъу-хуэгъу 'зависть', бэшъ 'много делающий', мышъэгъу 'превосходящий').

Специфический набор слов, относящихся к высокому поэтическому стилю, лексические и грамматические повторы, образующие особый ритмический рисунок эпической песни, создают особую выразительность и торжественность языка формулы.

В этом варианте сказания много раз повторяются первые два стиха с новыми формульными выражениями:

Нартхэ ди Бэдынокъуэ,	Нарт наш Бадиноко,
Нартхэ дилыйыкъуыгъэ,	Нартов витязь доблестный,
Зишъхэ дымылагъуыу,	Кого мы не видели,
Зигуыгъуым дигъалъ!	О ком мы слышаны!
(Там же, с. 175)	

Заметим, что формула-характеристика иногда расширяется за счет "перенесения" из других сказаний о других нартах. Ср.:

— Хьэхей, нартхэ ди Бэдынокъуэ!  
Нартхэ дилыйыкъуыгъэ,  
Бэлэрыгъ зеклукълэ... (Там же, с. 176)

Гегей, нарт наш Бадиноко,  
Нартов витязь доблестный,  
Разъезжающий без предосторожностей!

Эпитет *Бэлэрыгъ зэкIуэкIэ* 'Разъезжающий без предосторожностей' прилагается к нарту Тотрешу:

Шъауэхуыжъ Iапшъагъуэт,  
ГуытIары бгъатIары зэйкIуэт,  
Балэрыгъ зэйкIуэкIэ (К. А., с. 48)

Витязь белый с желтыми запястьями,  
Размашисто едет,  
Без предосторожностей разъезжает.

Ср. также:

Уий, нарт Бзынокъуэ!  
Нарту лIыйыкъуыгъэ!  
Нарт бжышъхъэ дыкъуакъуэ,  
ЛIыхъуми япIыхъуыжъ,  
Мыдэ зэ къэгъазэт! (Н., 51, с. 182)

Уий, нарт Бадиноко!  
Нарт доблестный!  
Нарт с двуглавой пикой,  
Муж храбрейший,  
Остановись же!

Эпитет *бжышъхъэ дыкъуакъуэ* 'с двуглавой пикой' также закреплен за Тотрешем. Ср.:

— Афэрымү ди ТIотIэрэш,  
Дзэгъэшынэ шузакъуэ,  
Уибжыпэр дыкъуакъуи,  
Ар Iэшэ пхуэхъуын? (А. Iy, I, с. 282)

Хвала и честь, наш Тотреш,  
Ты — гроза для врагов,  
Твоя пика двуглавая,  
Может это быть твоим оружием?

Элементы "перенесения" в формулах-характеристиках не означают, что сказания о Бадиноко (Шабатнуко) относятся к периферии эпоса и поздним его наслоениям. Некоторые варианты разбираемой эпической песни характеризуются очень четким коммуникативным строением, наддиалектностью лексических и грамматических признаков, восходящих к эпохе общеадыгского единства. Так, вышеприведенный зачин в целом относится к числу довольно архаичных явлений. Во всяком случае, основные элементы этого зачина хронологически относятся к эпохе общеадыгского единства. Об этом свидетельствует тот факт, что лексический состав (без существенных изменений), ритмико-синтаксический рисунок, грамматические повторы разбираемого общеадыгского зачина представлены во многих адыгейских и кабардинских вариантах. Ср. адыгейский вариант первой части зачина с общеадыгским рефреном *уэрэда*:

Нарт Шэбатыныкъу, уэрэда!  
Шэбатыныкъуэлшъа, уэ-уэрэда!  
Хъэгъу-шIэгъу башIа, уэ-уэрэда!  
Уэ абгэ шIыхъафа, уэ-уэрэда!  
Уэ хъафынчъэ шыуба, уэ-уэрэда!  
Тенз кыырэгуазэ, уэ-уэрэда!  
Гъуазэ кыырыдэкIы, уэ-уэрэда! (Н., III, с. 127)

Нарт Шабатнуко, орэда!  
 Шабатнуколш, о орэда!  
 Завистников много наживающий, о орэда!  
 Витязь неистовый, о орэда!  
 (Доспехов) не занимающий всадник, о орэда!  
 По Тену (Дону) направляется, о орэда!  
 Гуазы держится, о орэда!

Характерно, что в адыгейских вариантах зачина редко встречается упоминание о кинтах, выступающее почти постоянным элементом в кабардинских вариантах. Вместо кабардинского стиха *Чынтар зи ныкъуэкъуэгъу* 'Чьи противники — кинты' в адыгейских вариантах встречаются *Лыхъухэр зиныхъуэкъуэгъу* 'Чьи противники — храбрые люди', *Ер зиныхъуэкъуэгъу* 'Чей противник — зло'. Ср., однако, в адыгейских вариантах в середине повествования: *Чытым сыкъэк/ы сэ /Наты сыкъэк/уагъ сэ* (Н, III, с. 75) 'Я приехал из страны читов /Я прибыл в страну натов'.

Анализируемый общеадыгский зачин имеет редкий вариант без начальных двух стихов (с повторением имени героя), обычно представленных в большинстве кабардинских и адыгейских вариантов. Ср. адыгейский вариант:

Нартымэ ялъэкъуэгъу,  
 Хъагъу-фыгъу бэш! .. (Там же, с. 177)  
 Родом из нарттов.  
 Завистников много наживающий...

Подобные усеченные формы, по-видимому, следует отнести к новообразованиям.

В середине повествования повторение формулы или первых двух стихов, выступающих в качестве краткого зачина, сопровождается обновлением текста новыми формульными стихами. При этом все новые добавления служат дополнительной характеристикой героя, его доблести, его коня, боевого снаряжения и т.д. Поэтому лексический состав, ритмико-синтаксический рисунок полностью вписываются в заданный поэтический стиль с его формульным характером языкового материала. Ср. каб.-черк.:

Нартхэ ди Бэдынокъуэ, Нартхэ дил/ыйкыуыгъэ Йышы пшэгъуэплэ псыгъуэм Зыхеч, зыхесэ... (Там же, с. 183)	Нарт наш Бадиноко, Нартов витязь доблестный, Чей конь гнедой стройный Несется, то вздымаясь (вверх), то врываясь (вниз)
---	---

Здесь обновление текста связано с характеристикой боевого коня. Ср. также:

Нартхэ ди Бэдынокъуэ, Нартхэ дил/ыйкыуыгъэ, Йышым гъуэзу кыыхыр, Жъауэм хуэдэу шхъэшъытшъ. (Там же, с. 186)	Нарт наш Бадиноко, Нартов витязь доблестный, С его коня пар идущий, Как туча, его застигает (букв. 'над его головой стоит')
---	---

Певец постоянно дополняет характеристику самого героя, сохраняя начальные стихи, но подбирая новые формульные выражения:

Нартхэ ди Бэдынокъуэ,  
Нартхэ дил/ыйкыуыгъэ,  
Зишхъэ дымылъагъуу  
Зигуыгъуым дигъал/э! (Там же, с. 183—184)

Нарт наш Бадиноко,  
Нартов витязь доблестный,  
Чью голову (его самого) мы не видели,  
Про чьи дела мы слышаны.

Последние две строки данного четверостишия, построенные на синтаксическом параллелизме (повторение относительной конструкции на *зи-*), становятся частью обновленной формулы. Это четверостишие несколько раз встречается в тексте и становится стереотипным выразительным средством, т.е. приобретает характер общего места и полностью соответствует синтаксическому строению зачина. Показательно, что последние два стиха приведенного четверостишия без изменения (или почти без изменения) включают и многие адыгейские варианты. Это показывает, что не только общий зачин, но и его повторяющийся в тексте вариант восходит к эпохе общеадыгского единства. Ср. в адыгейском языке:

Шэбатыныкьуэпшыба, уз-уэреда,  
Зышхъэ тымылэгъуэу, уз-уэреда!  
Зигуыгъум тигъэлэрэр, уз-уэреда. (Там же, с. 58)

Шабатнукопш, орэда,  
Кого мы не видели, орэда,  
О ком мы слышаны, орэда.

Ср. также:

Зышхъэ тымылэгъуэу,  
Зигуыгъум тигъэлэрэр,  
Нарт Шэбатныкьу. (Там же, с. 83)

Кого мы не видели,  
Про чьи дела мы слышаны,  
Нарт Шабатнуко.

Как видно, в этом варианте наряду с изменением последовательности стихов, изменился лексический состав второго стиха (вместо *тымык!* 'мы постоянно думаем', 'мы не оставляем' использована глагольная форма типа *тигъэлэрэр* букв. 'нас убивая').

Встречается иная последовательность этого трехстишия разбираемой общеадыгской формулы. Ср.:

Нарт Шэбатныкьу,  
Зигуыгъу тигъэлэрэр  
Зышхъэ тымылэгъу... (Там же, с. 130)

Нарт Шабатнуко,  
Про чьи дела мы слышаны,  
Его самого мы не видим...

Певец повторяет — иногда с незначительными модификациями — первую часть традиционного общеадыгского зачина и добавляет к ней два стиха из медиальной формулы. Ср.:

Уэ Шэбатыныкьуэри, уз-уэреда,  
Шэбатыныкьуэпшыба, уз-уэреда,  
Хьагъу-шъуыгъу бэшлыба, уз-уэреда!  
Уэ ебгэ шыхафыри, уз-уэреда!  
Зышхъэ тымылэгъуэу, уз-уэреда!  
Зигуыгъум тигъэлэрэр, уз-уэреда (Там же, с. 129)

О Шабатнуко, орэда,  
Шабатнукопш, орэда,  
У кого много завистников,  
У кого много врагов,  
Ничего не берущий взаймы,  
Его самого мы не видим,  
Мысли о нем нас беспокоят.

Формулы-характеристики, относящиеся к Бадиноко (Шабатнуко), имеют одну специфическую черту, отличающую их от формул-характерис-

тик, закрепленных за другими героями эпоса. Речь идет о формулах-характеристиках, носящих "автобиографический" характер. Герой сам себе дает характеристику в очень выразительной форме. Эти формулы не служат зачином, но повторяются в сказании, т.е. герой неоднократно подчеркивает свое место, поведение, намерения и отношение к другим. В то же время эти формулы не носят характера рекламы или расхваливания самого себя. Повторяемость формул данного типа различна в разных вариантах сказания о Бадиноко (Шабатнуко). Заметим, что разбираемые формулы-характеристики представляют интерес с точки зрения генезиса и отнесенительной хронологии эпических сказаний о нартах. Ср., например, в адыгейском языке (из шапсугского варианта):

СыешхэкIуэ-ешъуакIуэп,	Я пиршества не любитель,
СылэгъуэнакIуэ шъауэп,	Я развлечений не искатель,
Сышъу къежъэгъакIэп.	Я не всадник-новичок.

(Там же, с. 68)

Первые два стиха этой формулы с многочисленными вариациями встречаются почти во всех вариантах песни о Бадиноко. Ср. каб.-черк.:

СыешхакIуэ-ефакIуэкъым,	Я не пиршества любитель,
СылэгъуынакIуэ шъауэкъым,	Я не до лагун <sup>215</sup> охотник,
Нарт шъауэгъу солъыхъуэ,	Я нарта-друга себе ищу,
Ем сырильыхъуакIуэшъ,	Я ищу (преследую) зло,
Фыи сырилэштъакIуэшъ.	Я стерегу добро.

(Там же, с. 192)

Первые два стиха приведенного отрывка, бесспорно, относятся к эпохе общеадыгского единства, поскольку с точки зрения лексического и синтаксического строения они встречаются без каких-либо существенных изменений в адыгейских и кабардинских вариантах. Ср. адыгейский вариант:

Сыешхэ-ешъуакIуэп,	Я не пиршества любитель,
СылэгъуынакIуэ шъауэп.	Я не до лагун охотник.

(Н., 74, с. 88)

Показательны поздние варианты второго стиха рассматриваемой общеадыгской формулы. Ср. в адыгейском языке:

СышхэкIуэ-ешъуакIуэу,  
СыешъуэкIуэ-джэгъуэп,  
Тенэм сыкъэкIыи,  
КIяхэм сыкъэкIуэ. (Н., III, с. 78)

Я не пиршества любитель,  
Я не приключений искатель,  
Я еду из Тена (с Дона),  
Я приехал в страну кяхов (адыгейцев).

Эта формула образована из двустипия на основе лексического повтора (*сышхэкIуэ-сыешъуэкIуэ*), это составляет редкий способ образования данной формулы. Ср. также другой поздний вариант второго стиха:

СыешхэкIуэ-ешъуакIуэп сз,	Я не пиршества любитель,
СылэгъуынакIуэлэп.	Я не до лагун охотник.

(Там же, с. 84)

К поздним кабардинским вариантам разбираемой общеадыгской формулы относятся первые два стиха в следующей строфе:

<sup>215</sup> Каб. *лэгъуынэ*, адыг. *лэгъуын* — 'женская половина дома или комната для новобрачных'.

Сылшашъэ лъыхъуэкъым,  
Сыфэдзлъыхъуэ шъауэкъым,  
Нарт шъуэгъу солыхъуэ.  
(Там же, с. 86)

Я не девушек искатель,  
Я не любитель выпивать,  
Я ищу товарища среди нартов.

Итак, анализ материала показывает, что некоторые из рассматриваемых вариантов эпических формул восходят к эпохе общадыгского единства. Это дает возможность отнести основное ядро текста сказания о Бадиноко (Шабатнуко) к общадыгскому хронологическому уровню.

В отличие от старых эпических зачинов, представляющих собой постоянные формулы, повторяющиеся в разных частях произведения и в разных вариантах, имеются и неповторяющиеся зачины. Язык неповторяющихся зачинов носит также формульный характер. Как часть эпического произведения неповторяющиеся зачины, непосредственно подводящие слушателей к восприятию основного сюжета повествования, построены по модели традиционных формул. По своему содержанию они также имеют вокативную функцию и являются образной характеристикой героя. При построении подобного зачина используется весь арсенал традиционных эпических формул: языковые повторы (звуковые, лексические, грамматические), слова и словосочетания эпической поэзии, ритмические средства, характерные для стихосложения устного народного творчества. Разбираемые зачины, как и традиционные повторяющиеся формулы, составлены в высоком, торжественном стиле эпической поэзии. Ср., например, зачин в эпической песне о Батразе (Патаразе):

Ери, ей! Хъымышъ йыкъуэ Батрэз,  
Батрэзу шалэ закъуэр зы гуыууэз,  
Батрэзыр гуыузишъуэ зэкъуэцъылът,  
Мыбэм ылыуэ зиадэм йылъыр зымыгъэгъу!  
Батрэз йыспы гуашъэм къышыхъэрым  
Лъы уасэ къану ар махуэм къышыхъ.  
Изнейм йыбыдэхэр йыгуышъэ натъэшъ,  
Чэшьейм йыкъабзэри йыгуышъэ джажэшъ,  
Бланэ тхыцъафэр а зигуышъэпсу,  
Шамбырым йыдахэр зигуышъэ баш. (Н., 74, с. 117)

Ери, ей, Хымыша, сын Батраз,  
Батраз юноша, одинокий, доблестный,  
Батраз ста доблестным равный,  
Еще в чреве матери отомстивший за кровь отца!  
Как родила Батраза исп-гуаша,  
В тот день и отдали его на воспитание, как  
плату за кровь отца.  
Из самого крепкого самшита изголовье его  
колыбели,  
Из самого чистого чешей стенки его колыбели  
Из красивого самбука — палочки его колыбели,  
Из шкуры со спины оленя — лямки его колыбели.

Этот зачин включает архаичные слова (некоторые из них, например *йысп* < *йыспы* 'испы' — название карликового племени людей в эпосе, *къышыхъэрым* 'родиться', встречаются только в эпосе), лексические и грамматические повторы, много традиционных элементов, сравнений (*адэм йылъыр зымыгъэгъу* 'тот, кто мстит за кровь отца', *Изнейм йыбыдэхэр зигуышъэ натъэшъ* 'из крепкого самшита изголовье его колыбели') и др. Язык ритмико-синтаксической организации носит формульный характер, хотя в других частях данного варианта произведения текст зачина полностью или частично повторяется.

В то же время нельзя сказать, что хронологически разбираемое сказание относится к очень поздним формам эпических произведений, хотя оно

возникло позже основного цикла эпических сказаний о Сосруко. Во всяком случае, есть достаточные основания полагать, что отдельные варианты сказаний о Батразе могут быть возведены к общеадыгской эпохе. Кроме того, обращают на себя внимание некоторые адыгейские варианты рассматриваемого сказания. В большинстве адыгейских вариантов, как и в разбираемом кабардинском варианте, зачин не повторяется в других частях сказания. Однако все же встречаются отдельные варианты сказания о Батразе, где зачин приобретает характер стереотипной, повторяющейся формулы. Эти варианты по своей форме несколько отличаются от других тем, что они построены в чисто песенном жанре и предназначены для вокального исполнения. Повторяющийся зачин сопровождается звуковым повтором:

Ей, гей-гей, Хымышыкыуэджэ Пэтрэз,  
уэра-уэреда,  
Ей, гей-гей, Пэтрэз лы гуэуыз,  
уэра-уэреда.  
Ей, гей-гей, гуэуызишэу зыкыуэцылъ,  
уэра-уэреда.  
Ныбэм йылъэз зятэ ылъхэр зымыгъэгъу,  
уэра-уэреда. (Н., IV, с. 109)

Ей, гей-гей, Хымыша сын, Патараз,  
ора-орэда,  
Ей, гей-гей, Патараз — доблестный муж,  
ора-орэда.  
Ей, гей-гей, ста доблестным он равный,  
ора-орэда.  
Еще в чреве матери отомстивший за кровь  
отца, ора-орэда.

Поскольку эпические песни с звуковым повтором были предназначены с самого начала для вокального исполнения, следует предположить, что приведенный адыгейский текст является более ранним вариантом по сравнению с рассмотренным выше кабардинским вариантом. Поэтому можно сказать, что те варианты рассматриваемого сказания, в которых зачин не повторяется в других частях эпического повествования, относятся к новообразованиям.

С точки зрения традиционности формул-характеристик, их лексико-стилистического разнообразия, повторяемости в тексте сказания об Ашамезе отличаются от языка сказаний о старших нартах.

Шапсугские варианты сказания об Ашамезе (а сказания об этом нарте наиболее распространены среди шапсугов) чаще всего открываются кратким эпическим обращением:

Уэ ти Iашьэ-Iашь,  
Уэ ти Iашьэмэз,  
Пэлүхэз уызэгъаклүэм,  
Пэлүэ къэпхышъуыгъа? (Н., VI, с. 23)

О наш Аша-Ашь,  
О наш Ашамез,  
Когда тебя отправили за шапкой,  
Смог ты принести шапку?

Уэ си Iашьэ-Iашьэу  
Уэ си Iашьэмэзэ,  
Зянэ тхъэн! (Там же, с. 36)

О мой Аша-Ашь,  
О мой Ашамез,  
Чьей матери блаженствовать!

Краткая формула-характеристика в некоторых вариантах песни об Ашамезе расширяется включением в состав эпического обращения второго имени героя *Кятэуэн* 'Кятаон'. Ср.: зачин хакучинского варианта песни об Ашамезе:

Ра си *лашьэмэз*, — *elyэ*,  
Ра си *Кятэуэн*, — *elyэ*,  
Зянз *тхээн*,  
Уэ-рэ ра-да *рашь*!  
Ра си *лашьэмэз*, — *elyэ*,  
Ра си *Кятэуэн*, — *elyэ*,  
Шы *рэхъуыгъ*? (Там же, с. 138)

Ра мой Ашамез, — говорит,  
Ра мой Кятаон, — говорит,  
Чьей матери блаженствовать,  
О-ра ра-да, *рашь*!  
Ра мой Ашамез, — говорит,  
Ра мой Кятаон, — говорит,  
Что с тобой стало?

Формула-характеристика редко повторяется в вариантах (а в большинстве случаев вообще не повторяется). В одном из бжедугских вариантов песни об Ашамезе, построенном в форме диалогической речи, каждое высказывание матери и других участников (диалога) заканчивается последовательным обращением к герою, т.е. сквозным лексическим повторением имени *лашьэмэз* в вокативной форме (Там же, с. 96—99). По этой схеме (с некоторыми модификациями) построены и другие варианты сказания (Там же, с. 36—40).

В целом цикл сказаний об Ашамезе, хотя и продолжает многие традиционные языковые черты эпической поэзии, менее разнообразен с точки зрения формульности языка. Отсутствие давних устойчивых традиций, связанных с Насрен-бородой как с главой и тамадой нартов, убедительно подтверждается данными поэтического языка нартских сказаний. Насрен-Борода не обладает традиционной формулой-характеристикой, полностью или частично повторяющейся в тексте. Обращает на себя внимание то, что характеристика Насрен-Бороды, выдержанная в стиле эпического обращения, служит зачином сказания не о нем, а об Ашамезе, что является отступлением от композиционного строения классических сказаний о Сосруко, Бадиноко и Батразе. Ср. зачин атажукинского варианта песни об Ашамезе:

Нартым дипшьгуз Нэсрэнжъакъэ.  
Нэсрэнжъакъэри, уэ, дышъэ жъакъэшъ,  
Уижъакъэр уэсшъ,  
Быжэгуым нос.  
Шы сэкуым хэлъшъ.  
Нэсрэныжъ мыгъуэм уишъакъуэ хуыжъым  
Шы пхэшъыр ебгъэ.

Нэсрэныжъыр хъафэ гъэдыгушъ,  
Гъэдыгу плъэпэсэшъ,  
Зыуыродзэсыкъ,  
Хы тхъуырымбэ пълэр зыуырийгъакъышъ.  
Зэрийгъэлпшылэ,  
Нэсрэнжъакъэм ты пшэрыр къыхуашэ  
Тасхэр къыхуахъ (Ф.а, с. 39)

Наш нартский тамада — Насрен-Борода.  
Насрен-Борода, о золотая борода,  
Твоя борода — снег,  
До пупа доходит.



(Борода) на гриве коня лежит  
Насрен-Бороды бурка белая  
Коня круп весь покрывает.  
Насрена старого шуба из волчьей шкуры,  
Его шуба на плечи накинута  
Он словно вертелами бшетинился,  
Морской пене (подобную) трубку он в зубах держит,  
С охотой берет (барана),  
Насрен-Бороде жирного барана приводят.  
Насрен-Бороде вести приносят.

Этот зачин без существенных изменений повторяется в хатукайской песне "О том, как Насрен-Борода отправился к Ашамезу" (Н., VII, с. 13).

Как отмечалось выше, повторяемость формул-характеристик в разных эпических сказаниях различна. Более того, в разных вариантах одного и того же сказания формулы-характеристики представлены неодинаково. В некоторых вариантах эпических сказаний каждая строфа начинается формулой, т.е. повтором постоянных эпитетов (или части постоянных эпитетов). Таково строение, например, одного из наиболее полных кабардинских вариантов сказания о приезде Бадиного на хасу нартов (НПИНА, II, с. 143–162). В других вариантах того же сказания повторяемость формул-характеристик может быть очень незначительной (Там же, с. 164–170, 172–176).

В ряде эпических сказаний из текста зачина повторяется во многих местах повествования лишь один или два стиха. Так, в сказании о Даханого зачин состоит из довольно большого числа устойчивых стилистических оборотов, имеющих сходное синтаксическое и интонационное выражение. Ср. каб.-черк.:

Мыр — жагэ  
Дахэу, шыгэм янэхь дахэт,  
Тхьэгуыхудхэм ар пшхьэжт,  
Жэшы махуи нэхуу маблэ,  
Лыфлу шыгэм йолыфлэкл,  
Лыггэ шэнккэ пэху шымылэ,  
Дахэнагъэу, нагъуэ дахэ (Н, IV, с. 227)

Так говорят  
Она была краше всех красавиц,  
Она была главною среди фей,  
Она днем и ночью излучает свет,  
Она храбрее всех храбрецов,  
Равных с нею нет по части мужества,  
Даханого, кареглазая красавица

Из этого зачина в тексте неоднократно повторяется первый стих: *Дахэу шыгэм янэхь дахэт* 'Она была краше всех красавиц'. Вокруг этого стиха в тексте создаются новые поэтические формулы, которые так же повторяются в разных местах повествования. Например, формула:

Ар жыгуалэр Дахэнагъуэшъ  
Дахэу шыгэм янэхь дахэршъ,  
Йыхэшлэлэр къуырш зэхуакуыршъ (Там же, с. 228)

Так говорят о Даханого,  
Она краше всех красавиц,  
Ее обитель в неприступных горах

повторяется несколько раз с незначительными лексическими модификациями

Сказание о Даханого, хотя и относится к более поздним эпическим

произведениям, изобилует традиционными формулами и поэтическими обращениями. Последние не всегда повторяются в тексте, но по своей форме совпадают с древними вокативными зачинами в сказаниях о Сосруко, Бадиноко и других героях нартского эпоса. Ср., например:

Уэ, Псатхэу, Псатхэ,  
Зишхэар псоми телхытэ,  
Зитыгэм псори дигхэфI,  
ЗифышIэр дэни шхыдгэу,  
Псори зыхуэлхэлэу,  
Зыми емылхэлэу! (Там же, с. 231)

О Псатхэ, Псатхэ,  
Кого мы все почитаем, преклоняемся,  
Твой дар делает нас лучше,  
Дела твои добрые мы везде разносим  
(распространяем),  
Все молятся тебе,  
Ты не молишься никому!

Как справедливо отмечалось в литературе, наиболее древним циклом нартского эпоса является цикл о Сосруко, отражающий особенности матриархата (герой входит в нартское общество по матрилокальному признаку, похищает огонь и обладает другими архаичными признаками так называемого культурного героя<sup>216</sup>).

Выше отмечалось, что сказания, связанные с древним циклом о Сосруко, характеризуются наличием большого числа традиционных формул. Богаты формулами и сказания о Бадиноко (Шабатнуко). Хотя хронологически сказания о Бадиноко возникли позже основного цикла о Сосруко, они также относятся к наиболее древним. Однако формульность языка присуща и более поздним произведениям эпической поэзии. Так, произведения о Тотреше, за небольшим исключением, относятся к периоду самостоятельного существования адыгских языков. Более ранние (поэтические) формы цикла о Тотреше наиболее полно представлены в кабардинском эпосе.

Хотя некоторые из этого цикла являются кабардинским новообразованием (т.е. возникли на кабардинской почве), они носят формульный характер, подчиняются традиционным канонам эпической поэзии. Показательно, что сказание о Тотреше характеризуется не только формульностью языка, но и архаичностью лексики. Ср., например, зачин кабардинской песни о копье Тотреша:

Уэ, ди ТIотIэрэш,  
ТIотIэрэш ябгэ,  
Шыбгым шхыжадэ,  
Домбеякхэ зивэфэ,  
Зивэфэр шабзэ пхымыкI,  
ЗибжыкIыр мыкхуыт,  
Зитажыр шххэ мэу,  
Зимэлэуыр хуэш мэскхэлишхэ... (А. Iу., I, с. 279)

Эй, наш Тотреш,  
Яростный Тотреш,  
На спине лошади ты могучий,  
Чья кольчуга из домбеяка,  
Чья кольчуга не пробиваема стрелой,  
Чье копье из дерева мукута,  
Чей шлем — верх щита,  
Чей щит — сто золотников...

<sup>216</sup> Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса, с. 205.

Эта формула не только включает архаичные слова (как отмечалось нами при характеристике обобщенных наддиалектных явлений языка устно-поэтического творчества), но выдерживает очень высокий стиль традиционного эпического зачина, являющегося носителем приподнятой, торжественной экспрессии. Весь текст указанной кабардинской песни о Тотреше отличается тем, что в нем использованы все основные принципы построения эпических формул (лексические и грамматические повторы, архаизмы, эпитеты, сравнения и т.д.). Такие выражения из этой песни, как *Дзэгъэшынэ шу закъуэ* 'Пугающий целое войско одинокий всадник, и другие стали крылатыми в языке фольклора.

В то же время певцы-сказители, создавшие эту песню, использовали отдельные готовые формулы и выражения, встречающиеся в более ранних произведениях эпической поэзии. Ср., например, языковые средства (эпитеты, сравнения) для характеристики боевого снаряжения: *Зибжыктыр мыкъуыт* (Там же, с. 279) 'Чье копье из дерева мукута', *Уибжытэр дыкъуакъуи* (Там же, с. 282) 'Твоя пика — двуглавая'. Последние встречаются в более ранних эпических произведениях (в сказаниях о Сосруко и Бадиноко). Иначе говоря, эпическая приемственность в построении и функционировании формул заключается не только в применении лексического, морфологического и синтаксического параллелизма, отдельных лексических единиц, а в использовании готовых формульных единиц (словосочетаний и предложений), употребляющихся в более ранних эпических произведениях.

Итак, характерными чертами устно-поэтической традиции являются не только древность и устойчивость, но и совокупность присущих ей стереотипных и типовых формул, относящихся к наиболее универсальным свойствам поэтического языка устной поэзии. Хотя поэтические формулы унаследованы от глубокой древности и их лексические, грамматические и ритмико-мелодические модели отличаются стабильностью и обобщенностью, все же нельзя сказать, что эпические произведения состоят только из одних формульных выражений. Наддиалектность эпических формул не означает, что язык эпической поэзии лишен варьирования. Напротив, как сами типовые формулы, так и неформульный текст эпического произведения обладают нередко высокой степенью вариативности. Однако вариативность формул, их повторяемость зависят не только от традиционности и архаичности текста эпического произведения. Сравнительный анализ материала выявляет одно существенное своеобразие: чем значительнее и популярнее эпическое произведение (сказание), тем шире представлено варьирование формулы с точки зрения ее языковых особенностей. При этом варьирование эпической формулы определяется не только диалектным или территориальным дроблением языка, хотя этот фактор также обуславливает дифференциацию не только традиционных эпических формул, но и самого эпического произведения в целом. Однако при варьировании все же остаются ключевые слова, общий синтаксический параллелизм, поэтические формулы и другие обобщенные лексико-грамматические и ритмико-мелодические особенности, характерные только для устно-поэтической традиции. Традиционными формулами изобилуют и более поздние тексты устной поэзии, в частности историко-героические песни. При этом заслуживает внимания тот факт, что язык произведений более поздних жанров, во многих отношениях продолжающих эпические традиции более древнего периода, обнаруживает удивительную архаичность, большое число так называемых "темных мест", широкий диапазон варьирования формул-характеристик, носящих обобщенный характер. В то же время с точки зрения лексико-грамматической организации языка,

традиционности и торжественности стиля произведения более поздних эпох не всегда уступают классическим образцам древнего эпического стиля. С этим связано то обстоятельство, что сплошь и рядом меняется внутреннее содержание эпических формул, но устойчиво сохраняется их древняя форма — эпические принципы построения наддиалектной орнаментальности и обобщенности языковых единиц — предложений, словосочетаний и слов. Это объясняется как преемственностью древних традиций эпической поэзии, так и ролью и техникой народного певца, далеко не всегда ограниченного узкими региональными сферами в своей исполнительской деятельности, что способствовало расширению функций языка эпической поэзии в обществе, усилению ее наддиалектности и устойчивости.

Одной из наиболее отличительных черт формул-характеристик в эпических сказаниях является соотношение их плана выражения и плана содержания. Сравнительный анализ материала показывает неравномерность исторического развития плана выражения и плана содержания эпических формул. Дело в том, что с формальной точки зрения, т.е. в плане языкового выражения, эпические формулы-характеристики обнаруживают удивительную устойчивость и преемственность традиций. Самые древние, архаичные эпические формулы-характеристики и более поздние (а иногда и позднейшие) их варианты нередко построены по единой модели и обладают общими лексико-грамматическими особенностями и просодическим единством. Ср., например, вышеприведенные (древние и более поздние) варианты эпических формул в сказаниях о Сосруко. Что касается содержательной стороны эпических формул, то приходится констатировать их динамику в зависимости от исторических условий, в которых возник тот или иной вариант эпического сказания. Этим объясняются явления "хронологической несовместимости", характерные для многих формул. В этом отношении особенно показательны эпические формулы, связанные с характеристикой основной героини нартского эпоса.

Вышеизложенное показывает, что в эпической поэзии традиционные формулы занимают значительное место. Варианты формул весьма разнообразны и многочисленны, хотя в них прочно удерживаются общеадыгские принципы построения эпической формулы. Многие варианты эпических формул являются продуктом индивидуального развития адыгских языков, т.е. они возникли в период после распада общеадыгского языка. Нельзя утверждать, что варьирование эпических формул относится только к эпохе самостоятельного существования адыгских языков. Из вышеприведенного материала нельзя не прийти к выводу, что варьирование формулы было присуще и общеадыгскому языку. Об этом свидетельствует то существенное обстоятельство, что в пределах одного и того же диалекта нередко встречаются разные варианты одной и той же эпической формулы. Так, можно постулировать, что известная формула в сказании о Сосруко (*Саусырыкъузу сикъан, Сэусырыкъузу синэф, Пчымылуэфэр зиащъу...*) существовала в разных вариантах еще в общеадыгском языке (во всяком случае, в позднеобщеадыгском языке, уже подвергшемся диалектному дроблению). Варьирование эпических формул в пределах одного и того же языка вызвано как устным коллективным характером эпических произведений, так и широчайшей популярностью многих из этих произведений среди адыгов в прошлом.

Как отмечалось выше, исключительным богатством языка, стиля и поэтики отличается сказание о бое главного героя эпоса Сосруко с Тотрешем (Тутаришем). Нельзя считать случайным, что это сказание имеет широчайшее распространение среди всех адыгоязычных племен. Многочисленные варианты (нередко на одном и том же диалекте), отражая явные черты общеадыгского хронологической эпохи, различаются с точки зрения как полноты сюжета, описания событий (отправление героя, его возвращения и т. д.), так и формы построения, соотношения диалогической и монологической речи. Но все основные варианты объединяются в одном — в наличии традиционного зачина, представляющего собой эпическое описание героя. При этом обращает на себя внимание глубокая традиционность зачина не только в лексико-грамматическом отношении, но и в плане эпического стихосложения.

В зачине использованы эпитеты, ставшие постоянными для описания главного героя, метафоры, сравнения, идиоматичные по своему значению и синтаксическому строению. В разных вариантах сказания эпический зачин неодинаков по объему, составу лексико-грамматических форм, хотя в каждом (даже самом модифицированном) обнаруживаются следы традиционного описания героя, восходящего к эпохе общеадыгского единства. Показательно, что в ряде случаев певец помнит только зачин эпического сказания о бое главного героя эпоса, что свидетельствует не только об устойчивости зачина, но и о важности его функционального значения в устной поэзии. С точки зрения лексики, фразеологии, грамматики, дистрибуции конститутивных элементов, их формульности и метафоричности рассматриваемый эпический зачин занимает особое место не только в данном произведении, но и в эпосе о нартах в целом. Дело в том, что зачин сказания является своеобразной моделью построения зачинов более поздних сказаний о других нартах. Это касается прежде всего формульности языка, постоянных эпитетов, оформленных в одическом стиле эпического обращения. Зачин отличается своей идиоматичностью, наличием "темных мест", вариативностью лексических и грамматических форм. В этой связи возникает вопрос, имеющий прямое отношение к теории языка эпической поэзии.

Речь идет о том, что данные языка нартского эпоса не всегда подтверждают некоторые общие положения, касающиеся языка эпической поэзии. Так, считается общепринятым положение, согласно которому повторяемость в тексте является необходимым условием для существования эпических формул. Однако не все формулы и постоянные эпитеты повторяются, хотя они остаются формулами и постоянными эпитетами, закрепленными за определенным героем эпоса. Нередко они встречаются только в зачине эпического произведения, но по ним безошибочно можно угадать героя, если даже имеется лишь небольшой фрагмент текста без упоминания его имени. Отсюда важна не только повторяемость единицы (слова, словосочетания, предложения), но и ее закрепленность за другой единицей. В анализируемом зачине каждый стих по своему значению носит формульный характер, является постоянным эпитетом в том смысле, что он четко закреплен за героем эпоса. Между тем стихи зачина, за исключением первых двух, не повторяются или почти не повторяются в сказании. В подавляющем большинстве вариантов сказания не повторяются и первые два стиха. Выражение *Ашъуэр зиджэнзкуэки* (адыг.), *Афэр зиджэнзкуэши* (каб.) 'Кольчуга чей подол рубахи', составляющее один из стихов зачина, не обладает признаком повторяемости в тексте сказания.

Но распространенность этого стиха, представленного во всех основных вариантах сказания, при жестком ограничении его места и функции (он возможен только в зачине данного сказания) делает его одним из формульных выражений. Это выражение приложимо только к главному герою эпоса, причем оно характеризуется не только своей эпической выразительностью и лаконичностью, но и узнаваемостью.

Другой отличительной особенностью эпического зачина является его идиоматичность, очень часто приводящая к утрате компонентами своего лексического (отчасти и грамматического) значения. Это и создает почву для образования эпических "темных мест". Характерно, что именно эпический зачин по сравнению с другими частями произведения наиболее богат "темными местами", что связано с принципами его лексико-грамматического и стилистического строения. Эпический зачин включает эпитеты, метафорические, метонимические, гротескные, сравнения. Лексика и фразеология зачина отличаются от основного текста сказания наибольшей стилистической окрашенностью. В эпическом зачине форма, одический стиль изложения явно превалируют над значением. В совокупности все эти строевые признаки эпического зачина приводят к образованию "темных мест", механически повторяющихся разными певцами без четкого осмысления ими их значения. Это, в свою очередь, порождает варьирование, замену певцом непонятного ему слова (или стиха) новым словом (или стихом) на основе их сходного звучания.

Ниже делаются попытки реконструировать общеадыгскую форму зачина, претерпевшего значительные изменения в адыгских языках и диалектах: адыг.:

Саусэрыкъузу сикъан,  
Саусэрыкъузу синэф... (Н., II, с. 89)

каб.-черк.:

Сосрыкъузу сикъан,  
Сосрыкъузу синэху... (Там же, с. 118)

Сосруко мой кан,  
Сосруко мой свет...

Этими стихами открывается сказание о битве Сосруко с Тотрешем (Тутаришем). Первые два стиха зачина сохраняются в адыгских языках почти во всех основных вариантах сказания, хотя встречаются некоторые морфологические и синтаксические изменения. Ср. морфологические варианты в кабардино-черкесском языке:

Сосрыкъузу сикъан,  
Сосрыкъузу синэху... (Там же, с. 138)

Сосруко мой кан,  
Сосруко мой свет...

Сосрыкъуз дикъан,  
Сосрыкъуз динэху... (Там же, с. 111)

Сосруко наш кан,  
Сосруко наш свет...

Далее отмечается значительное лексическое и семантическое варьирование эпического зачина. Слово къан относится к древним заимствованиям, проникшим в общеадыгский язык. Поэтому иноязычный характер второго компонента первого стиха не меняет относительную хронологию сказания, восходящего к эпохе общеадыгского единства. Однако, как увидим ниже, къан в значении 'воспитанник' в языке фольклора является 206

вторичным. Кроме того, в отдельных вариантах сказания в первом стихе вместо *сикъан* 'мой воспитанник' встречается исконное общеадыгское *сицлык* 'мой мальчик'. Ср. в хакучинском варианте:

Сауэсырыкъузу сицлык,	Сосруко мой мальчик,
Симылъфыкъузу сишъу,	Мой приемный сын,
Сауэсырыкъузу синэф...	Сосруко мой свет...

(Там же, с. 121)

Отсюда нельзя полностью исключить, что в древнейшем варианте сказания вместо старого заимствования *къан* было представлено исконное слово *цлык* или *шъауэ*: адыг.:

Пчымэлуэфэр зиашъу. (Там же, с. 87)

Пика и светлый щит чъа кольчуга.

каб-черк.:

Зимэлуыху дышъафэ. (Там же, с. 118)

Чей светлый щит золотистый.

Как видно, третий стих различается в адыгских языках не только лексически, но и грамматически, в частности синтаксической позицией притяжательной конструкции. Как увидим ниже, различия отмечаются даже между диалектами одного и того же языка, а нередко в пределах одного диалекта.

В самой ранней публикации сказания, осуществленной К. Атажукиным в 1864 г., третий стих звучит так: *Йамлоху дышъафэ* (К.А., с. 44). Во всех кабардино-черкесских вариантах сказания слово *дышъафэ* остается устойчивым и прозрачным как в семантическом, так и в морфологическом отношении: является сложным словом в значении 'золотистый', 'цвет золота' (*дышъафэ* < *дышъэ* 'золото' + *фэ* 'цвет').

Что касается первого компонента *Йамлоху*, то его исходное значение было непонятно уже К. Атажукину, полагавшему, что это слово означает 'пока не молотят'. К. Атажукин отождествил разбираемый компонент с омонимичной формой *йамылоху* (орф. *ямылуэху*), образованной от глагола *луэ-н* 'молотить'. Показательно, что перевод сказания, опубликованный в пятом выпуске "Сборника сведений о кавказских горцах", сопровождается следующим примечанием: "Значение этого выражения, переведенного буквально, также утеряно. По-кабардински *йамлоху*, вероятно, означает 'пока не разгневают'" (ССКГ, V, с. 56). Оба толкования (1. 'пока не молотят'. 2. 'пока не разгневают') — результат утраты словом своего фонетического облика, что привело к искажению его значения и морфологического строения. В основе этой словоформы лежит *мэлуыху* 'белый щит' (*мэлу* 'щит' + *ху* 'белый'). Наличие притяжательного префикса *йа-* (*йамлоху*) также объясняется неправильной интерпретацией значения производящего слова. Вместо *йа-* должно быть *зи-*: *зимэлуыху* 'чей белый щит'. Заметим, что в публикации А. Дымова и Н. Цагова (1918 г.) исходная форма *зимылуыху* 'чей белый щит' заменена неправильной формой *йамылуэху* (Ф.а.с. 71).

Вместо исходного *мэлуыху* 'белый щит' встречается также форма *мылуэху* в вариантах, записанных в более поздний период. Ср. в одном варианте, записанном в Черкесии в 1949 г.: *Зимылуэхуыр дышъафэ* (Н., II, с. 75). Хотя исходная притяжательная форма на *зи-* сохраняется (вместо вторичной *йа-*), форма *мылуэху* показывает, что исполнитель и в данном случае по-своему интерпретирует ее смысл, создавая свою формулу (или воспроизводя уже созданную новую формулу). В кабар-

дино-черкесских вариантах представлено также *йамэуыху*, что отражает архаичную форму *мэуыху* 'светлый щит', хотя притяжательная форма на *йа-* должна быть отнесена в этом слове к новообразованиям.

Среди рассматриваемых форм наиболее древнее состояние для кабардино-черкесского языка отражает *зимэуыху* 'чей светлый щит'. Эта форма представлена в отдельных вариантах сказания: *Зимэхуыху дышэфэ* (Там же, с. 118) 'Чей светлый щит золотистый'. Этому стиху в большинстве адыгейских вариантов сказания, соответствует *Пчымэуыфэр зиашу* 'Пика и светлый щит — чья кольчуга'.

Но в адыгейском языке представлено большое число вариантов этого стиха, причем варьирование объясняется не только диалектными различиями: в одном и том же диалекте представлены разные варианты. Ср.: бжедуг. *Чымэуыфэри зиашу* (Там же, с. 190), *Йэмыуыфэр зиашу* (Там же, с. 100), *Пчыкэз луэфэр зиашу* (Там же, с. 80), *Пчымафышгор зиджан* (Там же, с. 142), шапс. *Чэмлушгор зиашу* (Там же, с. 98), абазд. *Лым йылуэфхэр зиашуэ* (Там же, с. 94). Как видно, чаще всего меняется первый компонент: вместо традиционного *пчымэуыфэр* 'пика и белый щит' исполнитель вставляет либо его фонетически искаженный вариант, либо новое выражение: При этом последнее фонетически и ритмически сближается с традиционным *пчымэуыфэр* 'пика и белый щит'. Ср.: *Лым йылуэфхэр* 'Дела мужчины', *Пчыкэз луэфэр* 'Дело, связанное с пикой' и др. Иногда исполнитель меняет оба компонента, создавая новую по своему лексическому составу формулу. Но в этом случае, как правило, сохраняется ритмико-синтаксический рисунок традиционного стиха. Ср.: хакуч. *Псыуэрыфор зинур* 'Большая волна чей свет' вместо бжедуг. *Пчымэуыфэр зиашу* 'Пика и белый щит чья кольчуга'.

В шапсугских вариантах сказания обращает на себя внимание несвойственное другим диалектам слово *мэуыфэр* 'большой щит' (им.п.) вместо традиционного *мэуыфэр* (бжедуг.), *мэуыфыр* (темирг., абазд.) 'белый щит' (им.п.). Характерно, что слово *мэуыфэр* 'большой щит' представлено в вариантах сказания, записанных среди шапсугов, проживающих как в нашей стране, так и зарубежом. Ср., например, в варианте сказания, записанном Ж. Дюмезилем в Турции: *Зимэуыфэр дышэфэшу* 'Чей большой щит золотистый' (Д., I, с. 93). Форма *мэуыфэр* встречается также в вариантах, зафиксированных в Сирии. Ср.: *Пчымэуфэр зиашу* (Н., I, с. 82), *Пчэмэуыфэр зиашу* (Там же, с. 102), 'Пика и большой щит чья кольчуга'.

Естественно возникает вопрос: что является исходным — *мэуыфэр* 'большой щит' или *мэуыфэр* (*мэуыфыр*) 'светлый щит'? Иначе говоря, каким щитом (большим или светлым) владел Сосруко? Казалось бы, этот вопрос не нуждается в пояснениях, ибо главный герой богатырского эпоса должен быть вооружен большим богатырским щитом. Однако языковой материал показывает, что щит у героя эпоса был именно светлым (белым). Эпитет, обозначающий 'светлый', 'белый', а не 'большой', оказывается первичным в адыгейских и кабардино-черкесских вариантах сказания о бое Сосруко с Тотрешем (Тутаришем). Разумеется, светлый щит у Сосруко может быть и большим, но речь идет о другом — о хронологическом соотношении двух языковых единиц, обозначающих соответственно 'светлый щит' и 'большой щит' в разных вариантах одного и того же сказания. Вторичность шапсуг. *мэуыфо* (р) 'большой щит' подтверждается конкретным материалом.

Шапс. *мэуыфо* (р) 'большой щит' состоит из *мэуы* 'щит' + *фо* (*фуэ*) 'большой'. Второй элемент *фо* 'большой' — локальное (шапсугское) новообразование, восходящее к общеадыгскому *шхуэ* 'большой', сохранившие-



муса в абадзехском, темиргоевском и кабардино-черкесских диалектах (общеадыгское *шхуэ* 'большой' в бжедугском дает *шхуэ*). Отсюда шапс. *мэуыфо*, абадз., темирг., каб. *мэуышху* (э), бжедуг. *мэуышху* (э) закономерно восходят к общеадыгскому архетипу *\*мэкъуышхуэ* 'большой щит'. Однако появление шапс. *мэуыфтор* 'большой щит' вместо традиционного для адыгских языков *мэуыфэр* (бжедуг.), *мэуыфыр* (абадз., темирг.), *мэуыхуыр* (каб.) 'белый щит' объясняется заменой исполнителем последнего близкой по созвучию формой. Шапсугский исполнитель оождествил традиционную адыгейскую форму *мэуыфэр* (бжедуг.), *мэуыфыр* (абадз., темирг.) 'светлый щит' с фонетически и ритмически близкой формой *мэуыфтор*, представленной в его родном диалекте в значении 'большой щит'. Рассмотрение же шапс. *мэуыфо* 'большой щит' как исходной (общеадыгской) формы означало бы, что бжедуг., абадз., темирг. *мэуыф* (ы), каб. *мэуыху* 'белый щит', восходящие к одному общеадыгскому источнику, являются поздней трансформацией *\*мэкъуышхуэ* 'большой щит' (архетипа шапс. *мэуыфо*) 'большой щит', что представляется невозможным как в фонетическом, так и в лексико-семантическом отношении.

Итак, на вопрос о том, каким был щит у Сосруко (точнее, каким его представляли себе древние исполнители сказания общеадыгского хронологического единства), можно ответить, что он был светлым, белым. Общеадыгским архетипом бжедуг., абадз., темирг. *мэуыф* (ы), каб. *мэуыху* является *\*мэкъуыхуы* 'светлый, белый щит' (*\*мэкъуы* 'щит' + *хуы* 'светлый', 'белый'). Переход *\*мэкъуыхуы* > *мэуыху*, *мэуыф* (ы) фонетически закономерен.

Как отмечалось выше, формуле *Пчымэуыфыр* (*пчымэуыфыр*) *зиащъу* 'Пика и белый щит — чья кольчуга', представленной в большинстве адыгейских вариантов сказания, в кабардино-черкесских вариантах соответствует *Йамэуыху дышъафэ* 'Их белый щит золотистый' или *Зимэуыху дышъафэ* 'Чей белый щит золотистый'. Адыгейская формула отражает более древнее общеадыгское состояние эпического зачина, чего нельзя сказать о ее кабардино-черкесских вариантах. Об этом свидетельствует лексико-синтаксическое строение всего зачина, представленного в кабардино-черкесских вариантах в более модифицированном виде.

Вместе с тем с разных точек зрения, в том числе в плане выявления разных наслоений в эпосе, представляют интерес шапсугско-кабардинские изоглоссы в зачине сказания. В шапсугских вариантах *Йымэуыфо дышъашъу* (Н., II, с. 162) 'Его большой щит золотистый' в отличие от традиционного адыгейского *Пчымэуыфыр зиащъу* 'Пика и белый щит чья кольчуга' по своему лексико-грамматическому строению объединяется с кабардинским *Йамэуыхуыр* (*зимэуыхуыр*) *дышъафэ* 'Их белый щит золотистый'. Тождество состоит не только в общности второго компонента (шапс. *дышъашъу*, каб. *дышъафэ* 'золотистый', но — что не менее важно — в строении всего стиха. Шапсугско-кабардинская модель (притяжательная форма первого компонента + *дышъашъу/дышъафэ* 'золотистый'), относящаяся к инновациям периода самостоятельного существования адыгских языков и диалектов, отличается от традиционной (общеадыгской) модели (*пчымэуыфыр* 'пика и белый щит' + притяжательная форма *зиащъу* 'чья кольчуга'). Шапсугско-кабардинская "перевернутая" конструкция с обратной последовательностью компонентов словосочетания — локальное явление. Подобные изоглоссы (как увидим ниже, они не исчерпываются приведенным примером) отражают процессы тесного исторического контактирования шапсугов и кабардинцев в истории развития эпической поэзии.

адыг.:

Ашъуэр зиджэнэкуэзI. (Там же, с. 87)

каб. черк.:

Афэр зиджанэкуэзI (Там же, с. 118)

Кольчуга чья рубаша

Это сочетание (четвертый стих зачина) сохранилось, за редким исключением, в многочисленных адыгейских и кабардинских вариантах, что дает основание отнести его к общеадыгскому хронологическому состоянию. К явным инновациям относится темирг. *Ашъуэхэр зиджэнэлыпылцI* (Там же, с. 131) 'Кольчуга — чья кровавая рубашка'. Употребление формы множественного числа *ашъуэхэр* 'кольчуги' и *зиджэнэлыпылцI* 'чья кровавая рубашка' — диалектальное новообразование, не получившее широкого распространения в адыгейском языке, хотя слово *лыпылцI* 'кровавый' встречается в других сочетаниях (стихах) зачина адыгейских вариантов.

То же самое нужно сказать о сочетании *Ашъуэфыр зиджэнэкуэзI* (Там же, с. 134) 'Белая кольчуга — чья рубашка', где вторичность эпитета при имени *ашъуэ* 'кольчуга' очевидна. В шапсугском варианте, записанном Ж. Дюмезилем в Турции, сочетания *Iашъуэр зипэлуэшыгу*, *Лыпысэр зигъэнэкуэзI* (Д., I, с. 93) 'Кольчуга — чей верх шлема, / Кровавый поток — чья рубашка' — результат перестановки вторых компонентов, приведший к лексической сочетаемости, необычной для традиционного зачина адыг.:

ПчыкIэр зипэлуэшыгу. (Н. II, с. 95)

Острие пики — чей верх шлема.

Лыпысэр зипэлуэшыгу (Там же, с. 72)

Кровавый поток — чей верх шлема.

каб.- черк.:

Дышъэр зипылышыгы (Там же, с. 75)

Золото — чей верх шлема.

Пятый стих зачина отличается тем, что устойчивость второго компонента чередуется с изменчивостью первого компонента. Это особенно касается адыгейских вариантов сказания. В адыгейских вариантах встречается *пIкIыкIэ* вместо *пчыкIэ* 'острие, наконечник, 'пики', *лыпылцI* 'сгусток крови', *йэкIанIцI* 'ольха' вместо *лыпысы* 'кровавый поток'. Первый из них представляет собой фонетический вариант *пчыкIэ*, а *лыпылцI*, *йэкIанIцI* — лексические варианты *лыпысы*, созданные исполнителями на основе фонетического созвучия. Ср. в бжедугском диалекте: *ПIкIыкIэр зипэлуэшыгу* (Там же, с. 95) 'Острие пики — чей верх шлема', *ЛыпылцIэр зипэлуэшыгу* (Там же, с. 101) 'Сгусток крови — чей верх шлема', *ЛыпылцIэхэр зипэлуэшыгу* 'Сгустки крови — чей верх шлема'; в варианте, записанном в Сирии: *ЙэкIанIцIэр зипэлуэшыгу* 'Ольха — чей верх шлема'.

Из двух основных вариантов — *ПчыкIэр зипэлуэшыгу* 'Острие пики — чей верх шлема', *Лыпысэр зипэлуэшыгу* 'Кровавый поток — чей верх шлема' — наиболее архаичным, по-видимому, следует считать первый. В пользу этого говорит не только лексико-семантический параллелизм с предшествующими стихами, но и ритмическое строение стиха, основанное на традиционном повторе звука или слога последнего слова предшествующей строки в начальном слове следующей строки: *Ашъуэр зиджэнэкуэзI* /

*Пчыклар зипэлүэшыгу* 'Кольчуга — чья рубашка./ Острие пики — чей верх шлема'. Что касается *Дышээр зыпылэшыгу* 'Солнце — чей верх шлема', то его следует считать кабардинским новообразованием. В этом стихе слово *дышээр* 'золото' в кабардинских вариантах встречается также с эпитетом: *Дышээрхуыр зыпылэшыгу* 'Белое золото — чей верх шлема'. Вместо двух традиционных стихов *Афэр зиджэнэкуэш!*, *Дышээр зыпылэшыгу* 'Кольчуга — чья рубашка, / Золото — чей верх шлема' исполнитель кабардинского варианта может создать один стих, комбинированный из сочетания второго члена первого стиха и первого члена второго стиха: *Дышээр зиджэнэкуэш!* (Там же, с. 139) 'Золото — чья рубашка'. Однако в целом в кабардинских и черкесских вариантах пятый стих зачина *Дыгээр зыпылэшыгу* стал почти каноническим, хотя и является инновацией (из общeadыгского стиха сохраняется лишь его второй компонент).

адыг.: *Изшыгуауэр зичат*. (Там же, с. 72);

каб.-черк.: *Йошгыгуауэри мэшэс*. (Н., 74, с. 367), Шестой стих зачина является одним из самых "темных мест" всего сказания. У К. Атажукина этот стих зафиксирован так: *Йеушыгоаори мэшэс* (К.А., с. 44). В соответствии с переводом Атажукина разбираемый стих в кабардино-черкесском языке означает '(он) садится на коня' (ССКГ, У, с. 56). Здесь переведен лишь второй компонент стиха *мэшэс* 'садится на коня', а первый компонент просто не принят во внимание или, скорее всего, стал уже непонятным по своему значению для публикатора текста. В кабардинском варианте зачина, опубликованном Л.Г. Лопатинским в 1891 г. (материал представлен Т.П. Кашежевым), первый компонент стиха фонетически записан несколько иначе: *Йеушыгоауэри мэшэс*. Весь стих переводится буквально '(Когда) ударив лошадь, садится верхом' (СМОМПК, 12, с. 4), дается и художественный перевод, мало отличающийся от буквального, подстрочного: 'Когда он ударяет лошадь, на нее садясь' (Там же, с. 13).

Показательна интерпретация значения первого компонента стиха Л.Г. Лопатинским, снабдившим комментариями и примечаниями текст сказания. По мнению Л.Г. Лопатинского, *Йеушыгоауэри* (*йошыгуауэри*) восходит к *йе-у-шы-го-ун* 'крикнуть на свою лошадь' (Там же, с. 82). Подобного глагола в адыгских языках нет и не может быть. Л.Г. Лопатинский сконструировал этот глагол, ошибочно расчленив форму *Йеушыгоауэри* (*Йошыгуауэри*), усматривая в ее составе элементы *шы* 'лошадь', *гоуын* 'крикнуть'.

В более поздних публикациях кабардинских вариантов сказания и изданиях дореволюционных записей смысл разбираемого стиха интерпретируется по-разному: *Йошгыгуауэри мэшэс* (Н., 74, с. 61) 'Поправив шапку, он садится на коня' (Там же, с. 210), *Йошгыгуауэри мэшэс* (Там же, с. 367) 'Он с размаху садится на коня' (Там же, с. 269), *Йеушыгоауэри машас* 'Взметнувшись, на коня садится' (Ф.а., с. 48). Как видно, "темным местом" является не весь стих, а его первый компонент. Хотя второй компонент семантически и морфологически остается прозрачным и однозначным во всех публикациях (*мэшэс* в материалах К. Атажукина; *машас* у Т. Кашежева), неясность структуры первого компонента приводит к совершенно разным толкованиям смысла всего стиха.

Для выяснения морфологического строения и лексического значения каб. *йошгыгуауэри* (*йешыгаари*, *йеушыгоаори*) необходимо сравнить его с адыгейской формой. В большинстве адыгейских вариантов разбираемому кабардино-черкесскому стиху соответствует *Йэшыгуауэр зичат*. Первый компонент иногда встречается во множественном числе: *Йэшыгуауэхэр зичат* (Н., II, с. 87) или с конечным гласным э: *Йэшыгуауэрэ зичат* (Там же, с. 95). В отдельных вариантах вместо второго компонента

зичат 'чья сабля' представлено *зипчышхь* 'чье острие пики' или *зишъашхь* 'чье острие пули': *Йшыгуауэр зипчышхь* (Там же, ч. 80, 120), *Ешыгуауэр зышъашхь* (Там же, с. 77). Форма *зипчышхь* 'чье острие пики' вместо *зичат* 'чья сабля' отмечена также Ж. Дюмезилем (Д., I, с. 93).

Первый компонент в адыгейских вариантах сказания, хотя фонетически остается довольно устойчивым, неоднократно рассматривается разными авторами. Ср.: *Йшыгуауэр зичат* (Н., 74, с. 66) 'Чей мечсам взлетает для удара' (Там же, с. 215), *Йшыгуауэр зипчышхь* (Д., I, с. 99) 'Острием пики бьет по голове'.

Как видно, и в адыгейском языке смысл первого компонента *йшыгуауэр* понимается по-разному: 'сам взлетает для удара', 'бьет по голове'.

Прежде всего нужно выяснить, в какой грамматической форме представлен первый компонент анализируемого стиха. В адыгейском языке сама синтаксическая конструкция словосочетания *Йшыгуауэр (э) зичат* свидетельствует о том, что первый компонент должен быть либо существительным, либо причастием. Глагол, в частности личная форма изъявительного наклонения, грамматически не может сочетаться с притяжательной формой *зичат* 'чья сабля'. Отсюда мы должны исходить из того, что первый компонент представляет собой форму причастия, поскольку морфологическое строение этой формы не позволяет отнести ее к именам существительным.

То, что мы имеем дело с причастием, подтверждается не только сочетаемостью его с притяжательной формой, но и более архаичным вариантом с исходным вокалическим элементом в конечном положении (*йшыгуауэрэ*). Употребление причастия в усеченной форме *йшыгуауэр* вместо *йшыгуауэрэ*, *йшыгуауэрэр*, бесспорно, способствовало его частичной десемантизации в адыгейском языке. Но процесс десемантизации в адыгейском языке не зашел так далеко, как это имеет место в кабардинском языке.

Как увидим ниже, в кабардинском языке произошла не только полная десемантизация основы, но грамматическая трансформация исходной (причастной) формы. Форма *йшыгуауэр (э)* — отглагольное причастие, образованное от сложной основы *йш-шыгуауэ* (< *йш* — личный префикс 3-го лица + *шыгу* 'верх', 'вершина', 'затылок' + *уэ* 'бить', 'ударить'). Сложная основа *йшыгуауэ* образована по известной модели основ глаголов *йшхьхьэпэуэн*, *йшхьхьэуэуэн* 'ударить по голове', *йэлэпэк'эуэн* 'ударить носком ноги' и др. Глагол *йшыгуауэ-н* буквально означает 'бить по верхней части', а причастие этого глагола соответственно имеет исходное значение 'бьющий по верхней части'. В словосочетании *йшыгуауэр (э) зичат* первый компонент, буквально означающий 'бьющий по верхней части', употребляется в более обобщенном значении 'снимающий головы врагов'. Отсюда словосочетание *йшыгуауэр (э) зичат* означает 'снимающий головы врагов — чья сабля', т.е. 'чья сабля снимает головы врагов'. В кабардино-черкесских вариантах *Йеушъыгоари машас*, *Йеушыговори машас*, *Йошъыгуауэри мэшэс*, *Зошъыгуауэри мэшэс*, *Йэшъыгуауэу уошэс*, *Йошъыгуауэри ныдок'ри* первый компонент, естественно, по своей основе полностью совпадает с основой адыгейского глагола *йшыгуауэ-н* 'бить по верхней части' и основой причастия от него *йшыгуауэр (э)* 'бьющий по верхней части' > > 'снимающий головы врагов'. Но в кабардино-черкесских вариантах сказания, в том числе в атажукинском варианте — самой ранней записи, анализируемая словоформа утратила свое значение. Исполнители и публикаторы сказания стали по-своему интерпретировать непонятное слово, приписывая ему каждый раз новое значение. Соответственно исходная грамматическая (причастная) форма, сохранившаяся в адыгейском языке, трансформировалась в личную форму глагола изъявительного наклонения,

исходное значение которой оставалось, однако, непонятным даже народным певцам. Грамматической трансформацией (причастие > личная форма глагола) объясняется и замена исходной (адыгейской) притяжательной формы имени (*зичат, зипчышхъ*) глаголом *мэшэс* 'он садится на коня', что должно быть отнесено к новообразованиям. Адыг.: *Пызыкьуытрэ зипчашхъ*. (Там же, с. 87) 'Отсекающий — чей наконечник пики'. Это выражение составляет седьмой стих во многих адыгейских вариантах. Первый компонент в отдельных вариантах лексически видоизменяется. Ср.: *Пызыуытрэ зипчышхъ* (Там же, с. 72) 'Отбивающий (отсекающий) — чей наконечник пики', *Пызыгъэчъырэр зипчышхъ* (Там же, с. 82) 'Отрезающий — чей наконечник пики'. Ср. в одном из шапсугских вариантов: *Шхъэр закъуытэр зипчашхъ* (Там же, с. 163) 'Голову разбивающий — чей наконечник пики'. Рассматриваемый стих в несколько видоизмененном виде, близком к шапсугской его разновидности, встречается в кабардино-черкесском языке. Ср.: *Бгыр зыкъутэр зибжышхъ* (Н., 51, с. 100) 'Гору разбивающий — чей наконечник пики'. Как видно, и здесь шапсугский вариант объединяется с кабардино-черкесским. Шапсугско-кабардинская изоглосса, как и другие разновидности типа *Пызыгъэчъырэр зипчышхъ* (Н., II, с. 82), *Пызыуытрэ зипчашхъ* (Там же, с. 134), возникла в более поздний период.

Эпический зачин большинства адыгейских вариантов сказания включает вышерассмотренные стихи. Построенные в форме эпического обращения, эти стихи являются образной характеристикой героя, его внешнего вида, одежды, снаряжения. Первая запись вариантов стихов, принадлежащая К. Атажукину, также содержит несколько стихов из общеадыгского зачина. Хотя атажукинский вариант сказания считается наиболее полным и архаичным, эпический зачин в этом варианте оказался неполным и к тому же сильно деформированным по сравнению с некоторыми другими вариантами, записанными спустя почти 100 лет. Более древний вариант эпического зачина сохраняют адыгейские диалекты:

Саусырыкъуэу тикъан,  
Саусырыкъуэу тинэф,  
Пчымэуыфэр знашъу,  
Ашъуэр зиджэнэкуэкI,  
ПчыкIэр зипэуэшыгу,  
Йшыгуауэр зичат,  
Пызыкьуытырэр зипчышхъ... (Н., II, с. 148)

Сосруко — наш кан,  
Сосруко — наш свет,  
Пика и белый щит — чья кольчуга,  
Кольчуга — чья рубашка,  
Острые пики — чей верх шлема,  
Снимающий головы — чья сабля,  
Отсекающий спереди — чье острие пики...

Лексический состав этих стихов, их синтаксическое строение восходят к эпохе общеадыгского единства. Весь отрывок (иногда с очень незначительными изменениями) повторяется во многих адыгейских вариантах сказания, чего нельзя сказать о кабардино-черкесских вариантах. В некоторых вариантах зачин не исчерпывается приведенными стихами, а продолжается другими стихами, построенными по рассмотренной выше ритмико-синтаксической модели.

Характерно, что отдельные варианты содержат лишь развернутую характеристику героя, т.е. исполнитель помнит лишь эпический зачин сказания. В таких случаях зачин нередко обрастает более детальной характеристикой героя. Приведенный выше отрывок представляет, по существу, описание

боевого снаряжения, одновременно служащего символом силы и характера героя. В некоторых вариантах, представленных в основном эпическим зачином, характеристика охватывает не только его боевое снаряжение, но и его внешний вид, разные черты его поведения. Ср., например, один из бжедугских вариантов, представляющих собой эпическое описание героя:

Саусрыкъуэ тикъана,  
Саусрыкъуэ тинэфа, ри-рашьа!  
Йэмылуэфэр зиашъу,  
Ашъуэр зиджэнэкуэжэ,  
Лъыпсыхэр зипэуэшыгу,  
Йэшыгуауэр зичат,  
Пэзыкъуытэрэр зипчышъхь,  
Зышъхьэр абырамыжъу,  
Зынэ жъуэгъуэшкыуэ лъыд,  
Зэпэлыдыхэр зипчышъхь,  
Къэрзуышъхьэр зышъэдэ,  
Къамзэгъуэу дзэтэу,  
Адыми къызэлыгъэз,  
Лыбызми "нанэр" рэгъалы. (Там же, с. 100)

Сосруко — мой кан,  
Сосруко — мой свет,  
Белый щит — чья кольчуга,  
Кровавые потоки — чей верх шлема,  
Снимающий головы — чья сабля,  
Отсекающий — чье острие пики,  
Чья голова — громадный камень,  
Чьи глаза — большая звезда,  
Сияющий — чье острие пики,  
У кого наконечник копья сверкает,  
Кто журавлем стрелу пускает,  
Подобно муравью кто на войска нападает,  
Тотчас же быстро повернувшись,  
Заставил труса кликнуть "мама".

Подобная развернутая характеристика героя формулами-обращениями явно вторична. Об этом свидетельствует не только локальный характер ее распространения, но, что более важно, лексико-грамматические принципы построения стихов. Включение в зачин последних семи стихов — результат позднего развития традиционной, более компактной характеристики героя. Здесь нарушены принципы построения эпического зачина, отличающегося определенной лексико-синтаксической и ритмической моделью, созданы несвойственные традиционному зачину конструкции, появился новый лексический повтор (*Пэзыкъуытэрэр зипчышъхь* 'Отсекающий — чье острие пики', *Зэпэлыдыхэр зипчышъхь* 'Сияющий — чье острие пики'). Само описание внешних черт, гротескное сравнение головы с громадным (эпическим) камнем, глаза — с большой сияющей звездой — отступление от традиционного представления о внешности героя. Подобные эпитеты (*Зышъхьэр абырамыжъу* 'Чья голова — громадный камень', *Зынэ жъуэгъуэшкыуэ лъыд* 'Чьи глаза — большая звезда'), скорее всего, применимы к могучему противнику основного героя эпоса. Судя по всему, это так и было, т.е. здесь мы имеем дело с так называемыми "перенесениями": исполнитель вставил в традиционный эпический зачин "чужие элементы" — формулы характеристики Тотреша (Тутариша). Об этом свидетельствуют некоторые варианты сказания, в которых за грозным противником Сосруко закреплены эти же формулы. Так, в одном из бжедугских вариантов Сосруко, описывая своего противника, говорит: *Ышъхьэхэр абырамыжъу... Ынэхэр жъуэгъуэшкыуэ закъу* (Там же, с. 96) 'Его голова (букв. его головы) — громадный камень... Его глаза — большая

одинокая звезда'. То же самое можно сказать о некоторых других вариантах, в том числе вариантах, записанных среди зарубежных адыгов. Так что контаминация разных элементов в зачине некоторых вариантов совершенно очевидна. Адыг.:

Уэ зичэтэ Іапшээр  
Лъэпшъ тикъаным къефыз.  
(Там же, с. 90)

Чью рукоятку сабли  
Наш кан Тлепш пригоняет.

Традиционный зачин нередко бытует в контаминации с лексическими и синтаксическими конструкциями, взятыми из других сказаний. Более того, иногда эпический зачин сказания о бое Сосруко обрастает элементами других жанров, в частности историко-героических песен. К ним относятся, например, в зачине одного адыгейского варианта указанные стихи *Уэ зичэтэ Іапшээр / Лъэпшъ тикъаным къефыз* 'Чью рукоятку сабли / Наш кан Тлепш пригоняет'. Эти стихи исполнитель взял из историко-героической песни об Андемиркане, хотя и несколько видоизменил.

Один стих из историко-героической песни исполнитель разбил на две части, приспособив их к стихотворному размеру сказания о бое Сосруко. При этом обращает внимание, что стихи *Уэ зичэтэ Іапшээр / Лъэпшъ тикъаным къефыз* 'Чью рукоятку сабли / Наш кан Тлепш пригоняет' взяты из более древнего, архаичного варианта песни об Андемиркане. На это указывает притяжательная конструкция *Лъэпшъ тикъаным Тлепш наш кан*', которая в поздних вариантах почти всюду заменена новой (но искаженной и непонятной уже певцу) конструкцией *Лъэпшъыр зикъаным Тлепш у кого является каном*'. Ср.: *Йыджатэ Іапшээр Лъэпшъыр зикъаным хуехуыз* (А. Ю., II, 271, 276, 287) букв. Рукоятку его сабли сжимает тот, у кого Тлепш является каном'.

Исходная (во всяком случае, более древняя, логически и грамматически правильная и понятная) конструкция представлена в варианте, записанном П.И. Тамбиевым и опубликованном в 1898 г. Ср.: *Йыгъатэ Іапшээр Лъэпшъ сикъаным къейхуыз* (СМОМПК, 25, с. 41) 'Рукоятку его сабли мой кан Тлепш пригоняет'. В соответствии с подстрочным переводом это предложение означает 'Его сабли ручку Тлепшев мой воспитанник жмет' (Там же, с. 41), в соответствии же с художественным переводом — 'Рукоятку его сабли пригоняет мой покровитель Тлепш' (Там же, с. 46). Показательно употребление слова *къан* в значении 'покровитель', что согласуется с содержанием всего предложения.

Но *къан* в сочетании с *Лъэпшъ* (каб. *Лъэпшъыр зикъаным*, адыг. *Лъэпшъ тикъаным*) нередко толкуется публикаторами в его традиционном эпическом значении 'воспитанник' (*Лъэпшъыр зикъаным* 'у кого Тлепш воспитанник', *Лъэпшъ дикъаным* 'наш воспитанник Тлепш'), что сбивает с толку слушателя и читателя полным отсутствием функциональных связей между членами словосочетания в таком употреблении, отклонением от фольклорных традиций, связанных с божеством кузнечного ремесла.

Хотя употребление слова *къан* в значении 'покровитель', 'владыка' является редким в языке фольклора, словосочетание *Лъэпшъ сикъан (ым)* 'мой покровитель Тлепш' имеет историческое объяснение. Слово *къан*, скорее всего, является древним тюркским заимствованием, хотя оно могло проникнуть в адыгские языки и через языки-посредники. Ср. др.-рус. *канъ* 'азиатский титул', заимствованное из тюркских языков, ср. тур. *уь-гүр*, чагат. *хап* 'хан', император<sup>217</sup>. Исходное значение слова в языке-источнике семантически вполне согласуется со значением 'покровитель'

<sup>217</sup> Фасмер М. Этимологический словарь русского языка, М., 1973, т. IV, с. 221.

в словосочетании *Лъэпшъ сикъаным* 'Мой покровитель Тлепш'. Легко заметить, что слово *къан* генетически тождественно слову *хъан* 'хан'. Однако последнее слово проникло в адыгские языки в другой период и через другие источники. Отсюда можно заключить (во всяком случае, для этого есть известные основания), что в эпической поэзии употребление слова *къан* в значении 'воспитанник' (*Сосрыкъуэу сикъан* 'Сосруко мой воспитанник') является вторичным. Более древнее значение этого слова, близкое к значению в языке-источнике (или языке-посреднике), сохранилось в историко-героической песне, хотя этот жанр хронологически относится к более позднему времени. Но генетически само название *Лъэпшъ* показывает, что рассматриваемое словосочетание *Лъэпшъ сикъан (ым)* 'мой покровитель Тлепш' восходит к более древним фольклорным жанрам.



## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Фольклор занимает особое место в духовной жизни народа. Его познавательная и художественно-эстетическая роль различна в разные исторические эпохи. Место фольклора особенно значительно в истории народов, не имевших давних письменных традиций. У таких народов устно-поэтическое творчество оказывается очень устойчивым и нередко многообразным. С возникновением письменности функции фольклора становятся традиционными, а некоторые из них — архаичными.

Адыгский фольклор, своими корнями уходящий в глубокую древность, чрезвычайно разнообразен в жанровом отношении. Жанровой спецификой объясняются многие особенности языка и поэтики произведений устно-поэтического творчества. Так, с точки зрения языка обрядовая поэзия значительно отличается от сказки, а нартские сказания — от историко-героических песен. В то же время в силу преемственности и устойчивости традиций обнаруживается тесная языковая взаимосвязь между фольклорными жанрами. Устная и коллективная форма фольклорного творчества, длительность, и устойчивость народной традиции, вариативность текста, широкое распространение произведений устно-поэтического творчества среди разных социальных групп накладывают общий отпечаток на язык фольклора независимо от жанрового состава фольклорных произведений.

Одной из характерных черт языка фольклора (в особенности произведений в поэтической форме) является его обобщенный, наддиалектный характер. Создание наддиалектных признаков языка обеспечивалось самой природой устного народного творчества, во многом выполнявшего функции письменного языка. В формировании и развитии обобщенных традиций языка фольклора особую роль сыграли народные певцы. В истории адыгов были разные группы певцов. Наряду с певцами оседлого локального типа, в основном привязанного к небольшому региону, существовали певцы иного типа. Последние не были связаны узкими территориальными границами, а имели широкий доступ к представителям разных диалектов. Более того, некоторые певцы выходили за пределы одного языка, исполняя произведения устно-поэтического творчества на разных языках<sup>1</sup>. Все это, естественно, способствовало не только выработке обобщенных наддиалектных форм в языке фольклора, но и взаимодействию и взаимовлиянию в сфере фольклорного творчества генетически родственных и неродственных народов.

Фольклор — прежде всего искусство устного слова. Функционирование слова в фольклоре создает то своеобразие, которое во многом отличает язык фольклора от других форм существования языка — литературного стандарта, диалекта, повседневно-бытовой речи. Утрата словом своего функционального статуса далеко не всегда определяется фактором времени,

<sup>1</sup> Налоев З. Из истории культуры адыгов. Нальчик, 1978, с. 44.

как это характерно для других форм существования языка. Оставаясь морфологически членимым, этимологически прозрачным, фонетически устойчивым, слово в устной поэзии нередко перестает быть словом в том смысле, что становится семантически пустым, т.е. средством звуковой инструментальной звукопроизведения. То же можно сказать о значимых частях слова, в частности суффиксальных морфемах, преобразующихся в рифмообразующие элементы, лишённые смыслового (морфологического) воздействия.

Разумеется, своеобразием функционирования в языке фольклора отличаются не только слово и его значимые части, но и другие языковые единицы — словосочетание, предложение, сверхфразовое единство. Это касается их употребления, сочетаемости, позиции, повторяемости в тексте. То, что является нормой языка фольклора, далеко не всегда укладывается в нормы диалектной или разговорной речи, не говоря о письменном литературном стандарте. При этом очень многое объясняется характером сочетания слова и других языковых единиц с другим важным компонентом устной поэзии — напевом. Взаимодействием слова и напева объясняются многие специфические явления языка фольклора, в частности его песенные формы.

В отношении нартского эпоса следует сказать, что этот памятник культуры выделяется среди других фольклорных жанров не только своей монументальностью, но и широтой функциональной нагрузки, отражающей в художественной форме элементы разных социальных отношений и институтов, их эволюции и развития.

Что касается мифологического времени, в центральном ядерном цикле абхазско-адыгских нартских сказаний это прежде всего время так называемого первотворения, характерное для архаичных мифов. Время добытия огня и других первопредметов остается фоном в ядерном эпическом цикле абхазско-адыгских сказаний. Но в силу гетерохронности нартского эпоса понятие мифологического времени в нем неоднозначно. В эпосе, в разных его версиях и циклах время первотворения и перводействий имеет продолжение и конец; в частности возникает образ конечного времени гибели нартского общества. В целом в нартском эпосе, его национальных версиях можно найти отражение разных мифологических моделей мира, вариантов мирового древа, разных схем изначальных мифологических структур и т.д.

Функциональными особенностями нартского эпоса в значительной мере определяется его многонациональный характер, его способность не только адаптироваться в разных этнических средах, но и обогащаться элементами фольклорных традиций разных народов. Однако одного признания многонациональности нартского эпоса недостаточно для решения проблемы его генезиса. Если взять нартский эпос во всем его многообразии, т.е. основных национальных версиях его существования, то очевидна несостоятельность прямолинейного, одностороннего решения генетической проблемы с возведением истоков всего эпоса к этнической основе одного — единственного народа. Положение о единственном ядре всего нартского эпоса логически приводит (и приводило) к необходимости принятия ряда других неубедительных положений, что и делают сторонники подобного подхода к решению проблемы.

Так, развивая тезис о скифо-аланском происхождении нартского эпоса, сторонники этой концепции утверждают: 1) имя центрального героя абхазско-адыгских сказаний Сосруко заимствовано у осетин; 2) архаичность ряда сюжетов абхазско-адыгских сказаний, в том числе цикла Сосруко—Сатаней, объясняется просто консервацией старых заимство-

аний из осетинского эпоса; 3) слово *нарт* создано на осетинской почве, а нартский эпос — предками осетин.

К аналогичным же выводам, лишенным убедительности и основательности, приходят сторонники противоположной точки зрения. Так, концепция адыгского происхождения нартского эпоса исходит из посылки, что эпос создан протоадыгами, а термин *нарт* и все основные собственные имена нартского эпоса — в адыгской среде.

На наш взгляд, гетерогенность основы истоков нартского эпоса не вызывает сомнений. Это подтверждается строением нартского эпоса, своеобразием его основных национальных версий.

Каждая основная национальная версия имеет свой центральный, узловый эпический цикл. Отсюда логически вытекает, что решение проблемы происхождения нартского эпоса означает прежде всего решение проблемы центрального эпического цикла в каждой основной национальной версии.

Как показывает сравнительно-типологический анализ абхазско-адыгских нартских сказаний, центральный ядерный цикл в них составляют сказания о Сосруко. Лингвистические данные не оставляют сомнений в том, что имя центрального героя абхазско-адыгских сказаний (варианты: *Саусырыкъуэ*, *Сосрыкъуэ*, *Сасрыкъуэ* и др.) не заимствовано, а создано по традиционной словообразовательной модели собственных имен со вторым элементом *къуэ* (*кьуа*) 'сын', чего нельзя сказать о таких собственных именах в адыгских сказаниях, как *Батрэз* (*Пэтэрэз*), *Уэрзмэдж* (*Уэрзмэс*), являющихся именами центральных героев в других национальных версиях. Ср.: Батрадз (адыг. *Батрэз*, *Пэтэрэз*) — имя центрального героя осетинских нартских сказаний: Ерюзмек (адыг. *Уэрзмэгъ*, *Уэрзмэдж*) — имя центрального героя балкарско-карачаевских нартских сказаний. Очевидна ошибочность утверждения, согласно которому *Батрэз* (*Пэтэрэз*), *Уэрзмэгъ* (*Уэрзмэдж*) созданы на адыгской почве.

Часть других имен героев нартского эпоса достаточно надежно объясняется на абхазско-адыгском материале, а часть из них относится к явным заимствованиям. В то же время заимствование собственного имени не означает, что заимствован весь эпический цикл, связанный с героем, носящим заимствованное имя. Кроме того, для эпической ономастики характерна смена искомого собственного имени заимствованным и, что реже, вытеснение "чужого" имени своим, исконным.

Происхождение термина *нарт* остается еще неясным. Однако с этимологией термина *нарт* не следует связывать решение проблемы генезиса нартского эпоса. Слово *нарт* стало общим наименованием гораздо позже, чем возникновение древних эпических циклов. Вместе с тем не представляется возможным согласиться с мнением, что термин *нарт* появился не раньше XIII—XIV вв. Принятие этого положения означало бы, что этот термин появился у адыгоязычных племен лишь после продвижения кабардинцев на Северный Кавказ, т.е. после монгольского нашествия, что не согласуется с лингвистическими данными.

Не может быть принято также положение (во всяком случае, применительно к адыгским сказаниям), согласно которому появление термина *нарт* знаменует завершающую фазу развития нартского эпоса. После появления этого термина продолжалось развитие эпоса, возникли новые циклы, новые герои. Институт народных певцов, традиции которого живы и в настоящее время, не мог полностью законсервировать нартский эпос в тех формах и рамках, в которых он дошел до XIII—XIV вв., а интенсивно продолжал его развитие и обогащение новыми сюжетами, мотивами, образами. Это видно на примере адыгских сказаний, где древ-

ние, архаичные нартские сказания сосуществуют с поздними нартскими сказаниями.

Особенности языка нартских сказаний проявляются на всех уровнях языковой структуры, хотя лексические и грамматические особенности наиболее значительны. В области грамматики обращают на себя внимание эпические грамматические формы (эпическая форма числа, эпический вокатив), эпическое предложение и др. Если эпическая форма множественного числа употребляется в значении формы единственного числа в целях звуковой инструментовки произведения, эпический вокатив характеризует функционально-стилистическим значением, повышением экспрессии, элементами одической характеристики героя. Вокативные конструкции содержат эпические формулы, постоянные эпитеты и сравнения. Вообще три элемента поэтического языка — эпический вокатив, эпическая формула и постоянный эпитет — тесно взаимосвязаны.

Эпическое предложение имеет свои качественные и количественные характеристики. Оно может быть очень емким, значительно превышающим по объему предложение в обиходно-разговорной речи, диалекте и надиалектных образованиях типа письменно-литературного стандарта. Но не только чисто количественные параметры отличают эпическое предложение. Последнее обладает своей структурной организацией, определяющей его строевые качества. Эпическое предложение выделяется своеобразием сочетаемости членов предложения, их синтаксической позиции, характером синтаксического параллелизма, синонимии синтаксических моделей и т.д. На уровне словосочетания соотношение свободных и связанных синтаксических связей осложняется обилием эпитетов, поэтических сравнений, клише и стереотипов, составные части которых далеко не всегда характеризуются лексико-семантической и синтаксической делимостью.

В поэтическом языке нартских сказаний чрезвычайно своеобразны сверхфразовые единства. Хотя последние имеют свои ограничения, накладываемые на них системой языка, т.е. независимо от формы существования языка, они по своему строению в языке устной поэзии проявляют существенные особенности.

Эпическая лексика разнообразна, охватывая самые различные сферы словарного состава. По степени архаичности, традиционности и идиоматичности лексические единицы, входящие в эпическую лексику, различны.

В то время как часть лексических единиц входит в состав традиционной лексики, смысл которой однозначно толкуется всеми певцами, другие слова имеют варианты и разночтения. Многие же лексемы, утратившие свое значение, образуют "темные места" в поэтическом языке нартских сказаний. То же следует сказать об ареале и относительной хронологии единиц лексического уровня. Большая группа слов (географические названия, собственные имена, слова, связанные с бытом нарттов, их одеждой, боевым снаряжением и т.д.) восходит к эпохе общеадыгского единства, а некоторые из них к более ранним хронологическим уровням. Другие слова относятся к локальным явлениям, встречаясь лишь в одном из адыгских языков или в отдельных диалектах. Но лексемы этой группы необязательно являются поздними, вторичными по своему происхождению. Нередко они представляют реликты, сохранившиеся в одном языке, в одном или нескольких диалектах.

Особый компонент поэтического языка нартских сказаний составляют эпические формулы. Бывают разные эпические формулы по своей форме и содержанию. Наиболее традиционные формулы представляют

собой характеристику героя в одическом стиле. Такие формулы включают постоянные эпитеты, сравнения, стилистические фигуры (чаще всего анафору) в целях усиления выразительности эпической характеристики героя. Традиционной формулой открывается поэтическое сказание, в ней дается яркое описание героя, его характера, а иногда и места, занимаемого им в нартском обществе. Особенностью формулы является ее повторяемость в тексте (нередко с вариациями). Содержание эпической формулы меняется в зависимости от изменения места героя в эпосе (ср., например, формулы-характеристики Сатаней), но традиционная эпическая форма ее строения сохраняется, что в известной мере свидетельствует о некоторой асимметричности развития плана содержания и плана выражения поэтического языка нартских сказаний. В плане языкового выражения эпические формулы-характеристики отличаются устойчивостью и преемственностью традиций, чего нельзя сказать о плане содержания, меняющегося под влиянием экстралингвистических факторов.

В заключение следует сказать, что поэтический язык адыгских нартских сказаний характеризуется не только набором единиц разных языковых уровней, их своеобразной организацией и закономерностями функционирования. Одной из самых отличительных, если не самой отличительной чертой языка фольклора, в том числе эпической поэзии, является своеобразие самого процесса и изменения лексики, грамматики и отчасти фонетики, что в значительной степени связано с мастерством и творчеством народного певца. Народный певец не только владеет определенной системой готовых, традиционных средств и моделей, имеющих орнаментальный и обобщенный характер, что делает его язык эпически формульным. Не выходя за пределы поэтики народного стиха, не нарушая заданный ритмико-синтаксический рисунок стихосложения, певец и по своему продолжает традиции устного слова. Как показывает материал, очень часто певец прибегает к языковой аттракции. Она заключается в том, что так называемые пустые клетки, или "темные места", столь характерные для устно-поэтической речи, певец заполняет или заменяет сходнозвучающей лингвистической единицей (словом, словосочетанием, предложением). Это приводит, естественно, не только к созданию новых "темных мест" в тексте, но и к языковому варьированию. А вариативность структуры языка — необходимое условие развития любой языковой системы, в том числе поэтической.

## ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- Ад.гу — Адыгэ гушылэжъхэр. Мыекъуапэ, 1957.
- Адл — Адыг литературэ. Хрестоматие. Мыекъуапэ, 1974.
- Ад.пс., I — Адэгэ псалъэжъхэр. Налшык, 1965.
- Ад.пс., II — Адыгэ псалъэжъхэр. Налшык, 1967.
- Ад.пш., 65 — Адыгэ пшысэхэр. Краснодар — Мыекъуапэ, 1965.
- Ад.пш., 68 — Адыгэ пшысэхэр. Краснодар — Мыекъуапэ, 1968.
- Ад.т. — Адыгэ таурыхъхэр. Налшык, 1959.
- Ад.у., 69 — Адыгэ уэрэдыжъхэр. Налшык, 1969.
- Ад.у., 79 — Адыгэ уэрэдыжъхэр. Нальчик, 1979.
- Ад. Iy, I — Адыгэ IуэрыIуатэхэр, I. Налшык, 1963.
- Ад. Iy, II — Адыгэ IуэрыIуатэхэр, II. Налшык, 1970.
- ВИМК — Вестник истории мировой литературы.
- ВЛ — Вопросы литературы.
- ВФ — Вопросы философии.
- Д. I — Dumezil G. Documents Anatoliens sur les Langues et les Traditions du Caucase, 1. Paris, 1960.
- К. А. — Сосырыркъуэ и пшыналъэм и къедзыгъуитIрэ таурыхъитIрэ. Орывки из народной поэмы "Сосыруко" и рассказы, переведенные на кабардинский язык Казы Атажукиным. Тифлис, 1864.
- Къ. — КърушIэш. Налшык, 1978 (запись и обработка С.Х. Мафедзева).
- М. М. — М. И. Мижаяев. Мифопоэтическая и обрядовая поэзия адыгов. Черкесск, 1973.
- Н., I — Нартхэр, I. Мыекъуапэ, 1968.
- Н., II — Нартхэр, II. Мыекъуапэ, 1969.
- Н., III — Нартхэр, III. Мыекъуапэ, 1970.
- Н., IV — Нартхэр, IV. Мыекъуапэ, 1970.
- Н., V — Нартхэр, V. Мыекъуапэ, 1970.
- Н., VI — Нартхэр, VI. Мыекъуапэ, 1971.
- Н., VII — Нартхэр, VII. Мыекъуапэ, 1971.
- Н., 51 — Нартхэр. Налшык, 1951.
- Н., 74 — Нарты. М., 1974.
- Н. З., Дж. — Нало Заур. ДжэгуакIуэмрэ усакуэмрэ
- НПИНА, I — Народные песни и инструментальные наигрыши адыгов. I. М., 1980.
- НПИНА, II — Народные песни и инструментальные наигрыши адыгов. II. М., 1981.
- СА — Советская археология.
- СМОМПК — Сборник материалов для описания племен и местностей Кавказа.
- С. А. — С. М. Аутлева. Адыгские историко-героические песни XVI—XIX вв. Нальчик, 1973.
- ССКГ — Сборник сведений о кавказских горцах.
- СЭ — Советская этнография.
- ТВ — Терские ведомости.
- Т. хъ — Таурыхъхэмрэ хъыбархэмрэ. Налшык, 1970.
- Ф. а. — Фольклор адыгов. Нальчик, 1979.
- Ч. т. — Черкес таурыхъхэр. Черкесск, 1965.
- Шъ. А. — А. А. Шъхълапхъо. Адыгэ фольклор. Ростов-на-Дону, 1977.

## ОГЛАВЛЕНИЕ

<b>Предисловие</b> . . . . .	<b>3</b>
<b>Введение</b> . . . . .	<b>6</b>
Из истории публикации материала . . . . .	6
<b>Своеобразие языка фольклора</b> . . . . .	<b>16</b>
Жанровая специфика языка фольклора . . . . .	16
Слово и его значимые части в языке фольклора . . . . .	56
О наддиалектном характере языка фольклора . . . . .	68
<b>Язык нартского эпоса</b> . . . . .	<b>81</b>
Генезис и эпическая структура . . . . .	81
К проблеме генезиса . . . . .	81
Время и пространство . . . . .	121
Общая характеристика поэтического языка . . . . .	128
Грамматические особенности . . . . .	138
Фонетические особенности . . . . .	170
Эпические формулы . . . . .	175
Реконструкция эпического зачина . . . . .	205
<b>Заключение</b> . . . . .	<b>217</b>
<b>Принятые сокращения</b> . . . . .	<b>222</b>

**Мухадин Абубекирович Кумахов,  
Зара Юсуфовна Кумахова**

**ЯЗЫК  
АДЫГСКОГО  
ФОЛЬКЛОРА**

**НАРТСКИЙ ЭПОС**

*Утверждено к печати  
Институтом языкознания АН СССР*

Редактор издательства *Е.В. Фурманова*  
Художник *Е.В. Орлова*  
Художественный редактор *Л.В. Кабатова*  
Технический редактор *Л.Н. Богданова*  
Корректор *Т.И. Шеповалова*

Набор осуществлен в издательстве  
на наборно—печатающих автоматах

ИБ № 29392

Подписано к печати 21.12.84  
Формат 60х90 1/16. Бумага офсетная № 2  
Гарнитура Универс. Печать офсетная  
Усл.печ.л. 14,0. Усл.кр.-отт. 14,0. Уч.-изд.л. 17,4  
Тираж 1200 экз. Тип. зак. 2052. Цена 2 р. 90 к.

Издательство "Наука", 117864 ГСП-7,  
Москва В-485, Профсоюзная ул., д. 90  
Ордена Трудового Красного Знамени  
1-я типография издательства "Наука"  
199034, Ленинград В-34, 9-я линия, 12