

# ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ, ПРИКЛАДНАЯ И СРАВНИТЕЛЬНО-СОПОСТАВИТЕЛЬНАЯ ЛИНГВИСТИКА

---

## THEORETICAL, APPLIED AND COMPARATIVE AND CONTRASTIVE LINGUISTICS

### НАУЧНАЯ СТАТЬЯ

УДК 81:1+81:39+8108

ББК 81.006.3+81.003

Г 93

DOI: 10.53598/2410-3489-2024-2-337-49-59

### КУЛЬТУРНЫЕ КОДЫ В АДЫГСКОЙ ЭТНОЛИНГВИСТИКЕ (ПО ТЕКСТАМ СУЛТАНА ХАН-ГИРЕЯ)

(Рецензирована)

#### Марат Нурбиевич ГУБЖОКОВ

Адыгейский государственный университет, Майкоп, Россия

*marat\_gubjok@mail.ru*

#### Нуриет Карпушевна ГУБЖОКОВА

Майкопский государственный технологический университет, Майкоп, Россия

*gubzhokova.nuriet2015@yandex.ru*

**Аннотация.** В статье предпринимается одна из первых попыток исследования традиционной адыгской картины мира через посредство культурных кодов с целью доказать степень применимости данного подхода при раскрытии особенностей традиционной культуры адыгов. Для этого выявляются основные группы культурных кодов, наиболее отчетливо демонстрирующих ее уникальные черты. Особую оригинальность исследованию придает привлечение трудов адыгского интеллектуала Султана Хан-Гирея в качестве основного источника, отражающего реалии феодальной Черкесии.

**Ключевые слова:** культурные (лингвокультурные) коды, лингвокультурология, этнолингвистика, картина мира, традиционная культура, адыги (черкесы), Султан Хан-Гирей.

**Для цитирования:** Губжоков М. Н., Губжокова Н. К. Культурные коды в адыгской этнолингвистике (по текстам Султана Хан-Гирея) // Вестник Адыгейского государственного университета. Сер. : Филология и искусствоведение. 2024. Вып. 2 (337). С. 49–59. DOI: 10.53598/2410-3489-2024-2-337-49-59.

### ORIGINAL RESEARCH PAPER

## CULTURAL CODES IN ADYGHE ETHNOLINGUISTICS (BASED ON THE TEXTS OF SULTAN KHAN-GIRAY)

(Reviewed)

#### Marat N. GUBZHOKOV

Adyghe State University, Maykop, Russia

*marat\_gubjok@mail.ru*

## **Nuriet K. GUBZHOKOVA**

Maykop State Technological University, Maykop, Russia  
gubzhokova.nuriet2015@yandex.ru

**Abstract.** This article for the first time attempts to study the traditional Adyghe worldview through cultural codes in order to prove the degree of applicability of this approach in revealing the features of the traditional Adyghe culture. For this purpose, the main groups of cultural codes are identified, which most clearly demonstrate the unique features of the traditional Adyghe culture. The uniqueness of the study lies in the use of works of the Adyghe intellectual Sultan Khan-Giray as the main source reflecting the realities of feudal Circassia.

**Keywords:** cultural (linguocultural) codes, linguoculturology, ethnolinguistics, worldview, traditional culture, Adygs (Circassians), Sultan Khan-Giray.

**For citation:** Gubzhokov M. N. Gubzhokova N. K. Cultural codes in Adyghe ethnolinguistics (based on the texts of Sultan Khan-Giray) // Bulletin of Adyghe State University, Ser.: Philology and Art Criticism, 2024. No. 2 (337). P. 49–59. DOI: 10.53598/2410-3489-2024-2-337-49-59.

## **Введение**

Современная лингвокультурология оперирует достаточно большим научным инструментарием, посредством которого может раскрываться и интерпретироваться картина мира любого народа. Подобные подходы основаны на глубинной взаимосвязи культуры и языка. По мнению ряда авторов, культурная информация, носителем которой является любой национальный язык, изначально содержится в семантической структуре слова. В силу этого любой культурный артефакт, будучи «озвучен» средствами языка, фактически превращается в своеобразный код, метод дешифровки базовых основ культуры, характеризующий особенности мышления представителей конкретного этноса. В качестве культурного кода может служить любая сфера человеческого бытия — в виде предметно-наглядного и чувственно-воспринимаемого объекта или абстрактного понятия.

Культурное кодирование относится к числу научных направлений, наиболее активно разрабатываемых в современных лингвокультурологии и этнолингвистике. В сфере научных интересов специалистов находятся семиотические принципы кодирования, культурно-языковая специфика кодов. Ряд работ посвящен основным принципам классификации культурных (лингвокультурных) кодов [1; 2].

В ходе работы над «Большим фразеологическим словарем» его авторский коллектив обозначил около полутора десятков основных культурных кодов, отметив при этом, что данная номенклатура неизбежно будет расширяться. «Коды культуры, — как отметила главный редактор словаря В. Н. Телия, — тематически объединены на основе свойств и действий самого человека, животного, растительного и т.п. миров, мира предметного (натуральных или сотворенных человеком «вещей»), природно-ландшафтного или духовно-религиозного» [3: 13]. В классификационную схему, предложенную авторами словаря, были, в частности, включены следующие коды: вещно-костюмный, соматический, антропный, растительный, зооморфный, гастрономический, архитектурный, пространственный, временной, природный, духовно-религиозный, числовой и цветовой. В последующие годы появился ряд работ, в которых этот перечень существенно дополняется или кардинально пересматривается на иных классификационных принципах.

В настоящей работе мы используем вышеупомянутую классификацию культурных кодов В. Н. Телия как наиболее обоснованную.

## **Материалы и методы**

Примечательно, что в науке наметилось определенное дистанцирование этнолингвистики от лингвокультурологии, в основе которого лежит расхождение в базовых методах исследования.

Лингвокультурология подходит к исследованию культурных кодов в их взаимосвязи с языком, культурой и менталитетом этноса в синхронном аспекте, на материале современных языков [4: 208], изучает «прежде всего живые коммуникативные процессы и связь используемых в них языковых выражений с синхронно действующим менталитетом народа» [5: 218].

Этнолингвистика же базируется на ретроспективном подходе, для которого наибольший интерес представляет реконструкция этнических культур прошлого «по данным сохранившихся текстов, обычаев, ритуалов и т.п., из которых и извлекается экстралингвистическая (культурная) коннотация» [5: 217].

Последний подход представляется нам весьма перспективным для изучения. В силу этого, **целью** настоящей работы является рассмотрение традиционной культуры адыгов через призму культурных (лингвокультурных) кодов.

**Основные задачи** исследования, вытекающие из поставленной цели: доказать степень применимости основного в этнолингвистике ретроспективного подхода при изучении адыгской культуры; выявить основные группы культурных кодов, наиболее отчетливо демонстрирующих особенности традиционной культуры и ее отличия от современной, претерпевшей значительные трансформации, культуры адыгов.

В качестве **основной источниковой базы**, способной отразить все реалии картины мира адыгов феодальной эпохи, используются тексты адыгского интеллектуала Султана Хан-Гирея (1808–1842), цитируемые по самому полному сборнику его трудов, изданному в 2009 г. [6].

Немаловажно, что в трудах Хан-Гирея, относящихся к различным жанрам (историко-этнографические работы, беллетризованные народные предания и биографические очерки), обнаруживаются разнообразные средства проявления и трансляции культурных кодов — сакральные тексты, паремии (пословицы, поговорки, приметы, загадки, присловья, благопожелания и проклятия), метафоры, фразеологизмы, метонимии, речевые стереотипы, аллюзии, т.е. те лингвосемиотические образования, которые, по мнению специалистов, обладают повышенной символичностью [1: 6; 2: 95; 7; 8].

Несмотря на то, что эти труды были написаны на русском языке и предназначались для российского читателя, они насыщены адыгским фольклорным материалом, который практически дословно переводил сам Хан-Гирей. Особенно отчетливо это заметно в воспроизведенных им исторических преданиях и народных новеллах (хабарах, которые Хан-Гирей в соответствии с русской литературной традицией обозначил как «анекдоты», под которыми в тот период понимались некие поучительные рассказы, нередко назидательного характера). Примечательно, что его художественные произведения изобилуют прямой речью героев, в уста которых автор нередко вкладывает стандартные речевые обороты, способные быть средствами реализации культурных кодов. Кроме того, в работах присутствует множество адыгских терминов и выражений, переданных посредством адыгской письменности, созданной самим Хан-Гиреем, что также позволяет нам понять, какие именно адыгские первоосновы стали отправной точкой для русскоязычных текстов автора.

Рассмотрим некоторые из культурных кодов, учитывая, что далеко не все языковые единицы обнаруживаются в текстах Хан-Гирея в виде устойчивых выражений. Следует отметить также, что каждый языковой фрагмент конкретного кода может обладать несколькими культурными смыслами.

В соответствии с принятой нами системой обозначений в статье тексты Султана Хан-Гирея выделены курсивом с указанием источника цитирования. Акцентирование интересующих нас конкретных выражений в этих текстах обозначается полужирным курсивом. Адыгские устойчивые выражения, изначально изложенные Хан-Гиреем в переводе на русский язык, в случае необходимости указываются курсивом

в квадратных скобках. Языковые единицы распределены по отдельным категориям в соответствии с принятой большинством лингвистов классификацией культурных кодов. В идентификации адыгских устойчивых выражений неоценимую помощь нам оказала известный фольклорист, зав. кафедры истории и культуры адыгов АГУ профессор Р. Б. Унарокова, за что авторы выражают ей искреннюю признательность.

## Обсуждение

### I. ВЕЩНО-КОСТЮМНЫЙ КОД

#### Мужская шапка

Этот элемент костюмного комплекса традиционно обладает чрезвычайно высокой семиотичностью и может быть наделен следующими культурными смыслами: шапка как символ мужской чести, как гендерный признак, символ состояния в браке, признак принадлежности к определенной группе — сословию или конфессии:

1. Шапка как символ мужской чести.

Мужчина на протяжении всей жизни формирует свою репутацию, подтверждая право на ношение шапки. Эту идею у Хан-Гирея вербализует известный политик и воин Бесленей Абат: **Живая голова не остается без шапки** [*Шъхьа псэу паӀо щыкӀэрэп*]; *моя борода поседела не между бабами и не перед очагом* (Хан-Гирей «Бесльный Абат») [6: 513].

2. Демонстративное повреждение шапки.

Если целостность папахи удостоверяет прочную, ничем не «поврежденную» репутацию мужчины, то, наоборот, прожженный верх шапки свидетельствует о дурной славе человека, уличенного в разглашении чужих тайн.

Другим вариантом подобных манипуляций с шапкой является ее простреливание, что также связано с ситуацией воздаяния за демонстративное нарушение этических норм. По Хан-Гирею, «неучтивых путников», не желающих присоединиться к свадебному поезду, наказывали, «простреливая у них шапки» (Хан-Гирей «Записки о Черкесии») [6: 244–245]. Естественно, что шапку перед этим срывали с головы, что, учитывая весьма щепетильное отношение черкесов к головному убору, лишь усиливало позорящее действие.

Устойчивый фразеологизм *прожженная шапка* дважды встречается в трудах Хан-Гирея: *Не сомневался и не сомневаюсь в твоей честности — на тебе никто не видал прожженной шапки* (Хан-Гирей «Черкесские предания») [6: 339]; *Впрочем, — прибавил наездник гордо, — на мою скромность можно положиться — на мне еще никто не видел прожженной шапки, я дворянин!* (Хан-Гирей «Наезд Кунчука») [6: 459].

Раскрывая смысл этого фразеологизма, Хан-Гирей отмечает в сноске: *В старину, сказывают, черкесы прожигали шапку того, кто открывал чужую тайну, почему и вошло у них в обыкновение говорить: «у него шапка сквозная», когда хотят упрекнуть кого-нибудь в несоблюдении тайны* (Хан-Гирей «Черкесские предания») [6: 339]. В адыгском фольклоре сохранилось близкое по смыслу выражение: *ЗиппэӀо шыгу иупкӀыгъ* («Тот, у чьей шапки верх вырезан»).

Примечательно, что во втором эпизоде Хан-Гирей усиливает символику, отсылая читателя к понятию дворянской чести, одним из специфических правил которой было «Дворянин чужой тайны не разглашает» (Адыг. (каб.): *Уэркъ хашэркъым*) [9: 119].

3. Ритуальное обнажение головы.

Традиционная формула «вот моя голова, вот моя шапка» (Мыр сшъхьэ, мыр сипаӀо) использовалась у адыгов в ритуале отдачи себя под покровительство в сочетании с символическим обнажением головы: *Абедзахи!* — сказал он собранию. — Я принес к вам свою **голову, шапку и душу** и прошу у вас покровительства (он

снял при этих словах шапку и потом снова надел) (Хан-Гирей «Князь Пшьской Аходягоко») [6: 536].

Этот же самоуничижительный жест, согласно этнографическим текстам Хан-Гирея, мог фигурировать и в других ситуациях, так или иначе связанных с почитанием высших сил, на заступничество которых рассчитывал человек — в ходе ежегодного ритуала обращения к божеству домашнего благоденствия [6: 365–366], при обряде языческого жертвоприношения [6: 369, 370], при исполнении походной песни с упоминанием божественных патронов и имен прославленных воителей прошлого [6: 98].

### Шелковая ткань

Наделена следующими культурными смыслами:

- 1) шелк как одна из самых дорогих тканей, символ богатства;
- 2) зола от шелковой ткани как плата за кровь.

Естественно, что преднамеренное сжигание шелковой ткани, являвшееся нон-сенсом, могло осуществляться только в рамках некой экстраординарной ситуации, каковой являлась, например, кровная месть:

*Фамилия Декузиевых, из первостатейных дворян Тчмергойского владения, присваивает себе право требовать от убийцы члена своего дома в числе пени: пару сапог, наполненных золою из сожженной шелковой материи; ось под телегу из дерева, черкесами называемого шебар, которое редко бывает толще обыкновенной восковой свечи; ручного льва и проч.* (Хан-Гирей «Записки о Черкесии») [6: 193].

Характерно, что приведенный Хан-Гиреем список требований Декузиевых для погашения кровной мести подразумевал абсолютную невыполнимость этих условий, что заведомо сводило воздаяние не к материальной компенсации, а к ответственному кровопролитию.

В контексте настоящей статьи очень важно, что упомянутый сюжет имеет недвусмысленную отсылку к текстам нартского эпоса, которая была абсолютно прозрачной для современников Хан-Гирея. Список Декузиевых практически дословно повторяет требования нарта Пэтэрэза / Батраза, таким образом обозначившего плату за кровь своего отца. Необходимо отметить, что подобные фольклорные аллюзии еще раз свидетельствуют о влиянии нартского эпоса и текстов историко-героических песен на мышление и мотивацию адыгов традиционного периода, что не всегда осознается современными исследователями «классической» Черкесии.

Сюжет о непомерных требованиях нарта Пэтэрэза встречается в нартском эпосе во множестве вариантов. Вот один из них:

<...> Уашьом лъэой ешъудзэу шъудэкIуаемэ,  
ЩыбзэкIэ псы къэшъухъэу сежъугъашьомэ,  
<...> ХьамыщхутIэу пчъэпхъэбгъу закIо сфыIушьульхьэмэ,  
Щэмбарэр кулъэмыджэу къысфэкIашъульхьэмэ,  
<...> Дарый стафэу папыщитIу арыз къысфэжъугъотымэ,  
Ащ ащыщэу къысфэжъугъотырэм сезэгъын [10: 110].  
«Если, прислонив лестницу к небу, [туда] подниметесь,  
Принесете воду в сите и напоите меня,  
<...> Из [ствола] боярышника [цельную] дверь изготовите,  
Из гордовины тележную ось [в телегу] вставьте,  
<...> Пеплом из шелка пару туфель наполните,  
Исполнив все это, меня удовлетворите».

Примечательно, что, в отличие от перевода самого Хан-Гирея, *дарый* современными фольклористами переводится как «парча», что делает требование предоставить «пепел из парчи» еще более неисполнимым. Дерево *щэмбар* / *щэбар* / *шамбыр* — это гордовина [11: 16], из которой в старину делались рукояти плетей

[12: 154]; при записи одного из текстов цикла нарта Пэтэрэза рассказчик прямо конкретизирует: *щэбарэу (къамыщым нахь мыинэу) ку лъэмыдж* («тележная ось из гордовины (бывающей не толще рукояти плети)») [10: 140].

### Оружие

Имеет следующие культурные смыслы:

1. Оружие как гендерный знак.

В адыгской картине мира оппозиция «оружие / ножницы» носит явный гендерный характер: *Если когда-нибудь вспомнишь, что рожден носить оружие, а не ножницы* (Хан-Гирей «Черкесские предания») [6: 343].

2. Комплекс оружия как неотъемлемая составляющая образа мужчины.

По представлениям адыгов, мужчина, находящийся вне дома, должен был иметь на себе полный комплекс вооружения — и холодного, и огнестрельного; в противном случае, он считался недовооруженным (т.е. букв. — 'голым'): *Жанинский князь был почти без оружия, — он имел на себе одну только шашку <...> Жизнь жанинского князя висела, что называется, на волоске, но бжедугский князь остановил готовую месть, с упреком сказав своим братьям: «Мы не приехали убить голого [лIы пцIан] (т.е. невооруженного) человека!»* (Хан-Гирей «Бесльний Абат») [6: 482].

## II. СОМАТИЧЕСКИЙ КОД

### Кровь

Культурные смыслы, которые несет в себе кровь, могут быть разделены на несколько тесно связанных друг с другом «полей»:

1. Кровь как символ мужества, «знак качества» настоящего человека.

По адыгским представлениям, личное участие в сражениях (и пролитая при этом кровь) являлось главным качеством, без наличия которого обесценивались все прочие достоинства потенциального лидера (мудрость, щедрость, ораторское искусство). Хан-Гирей, характеризуя особенности адыгской поэзии, отнюдь не случайно выбирает в качестве примера фрагмент героической песни с ее устоявшимися речевыми оборотами и эпитетами:

*Герой в брани быв,*

*Был облит кровью* (Хан-Гирей «Записки о Черкесии») [6: 96].

2. Кровь как символ жизненной энергии.

Неслучайно, что на основе термина *лвы* «кровь» формируются юридические понятия «кровная месть» и «цена крови»:

*Потому поверил он теперь, что его отец и мать требуют кровавой мести [лвы шIэжь]* (Хан-Гирей «Черкесские предания») [6: 343].

*Если убьют дворянина, платить за кровь (тлевас) [лвы уас] тридцать голов <...>; а если ранят с повреждением кости — половину того; буде же без повреждения кости, — четвертую часть* (Хан-Гирей «Бесльний Абат») [6: 474–475].

По представлениям адыгов, при совершении преступления, т.е. при расходовании крови, этого мерила жизни человека, должно следовать воздаяние — ответное равное кровопролитие либо материальная компенсация в соответствии с опасностью содеянного (условно — объемом пролитой крови).

### Голова

Ряд вышеупомянутых аспектов, связанных с символикой шапки, может быть использован и при рассмотрении такой единицы культурного кода, как голова:

1. Голова как символ жизни.

Приводившаяся выше ритуальная формула «вот моя голова, вот моя шапка» означает готовность вручить потенциальному покровителю не только честь (которую символизирует шапка), но и саму жизнь (голову).

## 2. Голова как единица платы за кровь.

При выплате материальной компенсации за преступление она пересчитывалась на «головы»:

<...> при подобном платеже, платимое считается **головами (сшха)**, которые неодинаковой ценности, например: так называемая **первостатейная голова (схаперит)** стоит четыре души; обыкновенная, простая одна — посредством лошади и т.д. (Хан-Гирей «Бесльный Абат») [6: 474–475]. Вероятно, что в данном случае мы наблюдаем явление смыслового переноса: термин «шъхъа», означавший голову в буквальном понимании и бывший отражением архаичного способа обезглавливания врага-кровоместника, был со временем распространен на другие объекты по мере утверждения системы материальной компенсации.

### III. АНТРОПНЫЙ КОД

#### Мать

Употребляется в двух смыслах:

1. Счастье матери в воспитании достойных детей:

<...> великодушная мать, воскликнув: «Дети достойны отца! И я, **счастливая мать**, теперь могу плакать!», предалась горести (Хан-Гирей «Записки о Черкесии») [6: 274].

2. Культ Богоматери как пережиток эпохи христианства:

При некоторых празднествах черкесы певали с благоговением слова: **Мерьемишхо Тхашхом-яне!** Сии слова, в буквальном переводе, значат: **Великая Мария, Великого Бога Мать** (Хан-Гирей «Черкесские предания») [6: 381].

#### Всадник (наездник)

Образ всадника-воина — один из базовых в адыгской картине мира, может выступать в нескольких смысловых ипостасях:

1. Всадник как воплощение комплекса всех идеальных качеств воина.

2. Всадник-воин как непобедимая сила:

<...> с этого дня его имя прогремело повсюду: в самых отдаленных племенах рассказывали о подвиге нашего князя, описывали его изумительную силу и ловкость, необыкновенные качества его оружия, — одним словом, только и было разговоров, что о **страшном наезднике** Аходягоко (Хан-Гирей «Князь Пшьской Аходягоко») [6: 519].

Вероятнее всего, именно таким образом Хан-Гирей переложил на русский язык устойчивое выражение (эпитет) *емынэ шыу* (от *емын* — «чума»), современными фольклористами обычно переводимое как «неистовый всадник» [13: 185, 219] или «грозный всадник» [14: 59, 204, 464]. Следовательно, сами адыги «прочитывали» этот словесный образ как «несущий неотвратимую смерть», «опустошающий ряды врага». Еще одной первоосновой гиреевского «страшного наездника» может быть выражение *шыу мыгъо*, ныне переводимое как «страшный всадник» [15: 178–179].

#### Князь

В адыгском языке существовал целый ряд устойчивых выражений, образованных от основы *пщы* «князь» и со временем ставших социальными терминами:

1. Князь как базовая единица социума, основа адыгского мира.

В племенах, зависящих от власти князей, или в так называемых **княжеских владениях** [*пщыгъо*], старшему князю присвоено обычаями, заменяющими там законы, звание **князя-старшины (пшь-тххамадэ)** [*пщы-тххамат*] (Хан-Гирей «Записки о Черкесии») [6: 113].

Второстепенные [дворяне], или **пшьчеу** [пшычэу]. Самое учреждение названия этого разряда дворян **«княжеская ограда»** дает нам понять его начало (Хан-Гирей «Записки о Черкесии») [6: 103].

Крестьяне, или **пшьтылы** [пшылI] (букв. значит — 'княжеский мужчина') (Хан-Гирей «Записки о Черкесии») [6: 107].

2. Князь как воплощение властолюбия:

«Между этими двумя морями (Каспийским и Черным) и **одному князю тесно**» (Хан-Гирей «Князь Пшьской Аходягоко») [6: 540]. В адыгском фольклоре эта сентенция принадлежит кабардинскому князю Асланбеку Кайтукину: *ХитI зэхуакум унафэр зи IэмыщIэ ильу зыпщрэ зы пшы гуащэрэ фIэкI шыщыIэн хуейкъым* (каб.: «Между двумя морями одного князя и одной княгини достаточно»).

3. Высокая престижность звания князя для других сословий:

В последние годы в особенности он ненавидел людей, которых обыкновенно называл **«галунными князьями»**. Это дворяне черкесские, которых число, впрочем, невелико, знающие русский язык и между русскими с глупою спесью называющие себя **князьями** (Хан-Гирей «Бесльний Абат») [6: 508].

### Гостеприимство

Может выступать в двух ипостасях:

1. Всеобщий характер гостеприимства, не зависящий от материального и социального статуса хозяина:

«Гостеприимство живет и в шалаше» (Хан-Гирей «Наезд Кунчука») [6: 459].

2. Сакральный характер гостеприимства:

*Черкесы <...> принимая гостей, уверены в том, что делают угодное Творцу, и с благоговением говорят: «Продовольствие гостя Бог дарует гостеприимному»* (Хан-Гирей «Записки о Черкесии») [6: 255]. В адыгском фольклоре есть близкое по смыслу выражение: *ХьакIэм рызыкьыр къыдэкIо* (букв.: 'доля гостя приходит с ним').

## IV. ЗООМОРФНЫЙ КОД

### Кошка

Кошка как эталон оценки стройности фольклорных героев:

*<...> его плечи были столь широки, а талия так тонка, что **кошка, проходя под боком, не задевала его пояса*** [Чэтыум зимыуфэу ыбг чIэкIы] (Хан-Гирей «Князь Канбулат») [6: 449]. Хан-Гирей приводит здесь распространенную в фольклоре метафору.

### Волк

В зависимости от контекста употребляется:

1. Волк как воплощение хищника:

*Ведь их семь [небес], как толкует по пятницам имам, будто он ездил туда за ушлиром, до которого он охотник, что **волк до мяса!***» (Хан-Гирей «Черкесские предания») [6: 363].

2. Волк как олицетворение прожорливости:

*<...> один старик <...> прибавил обыкновенную черкесскую поговорку, что народ счастливее **волка**, пожирающего его стада, т.е. обжорливый **волк** рано или поздно попадает в **волчью** яму* (Хан-Гирей «Бесльний Абат») [6: 497–498].

3. Волк как символ жизненного опыта:

*«Старый **волк!**» [Тыгъужьыжъ] — проговорил старшина, возвращаясь в шалаш* (Хан-Гирей «Наезд Кунчука») [6: 460].

4. Перенос качеств, характерных для волка, на человека, носителя «волчьего» имени или фамилии (*Тыгъужь*):



«Товарищи, можете отдыхать спокойно: **Волк** нас будет стеречь, а глаза у **волка**, говорят, зорки», — сказал один жанинский наездник, играя словами и лукаво поглядывая на конного товарища, которого звали **Волком** (Хан-Гирей «Наезд Кунчука») [6: 465].

### **Корова**

Олицетворение жертвенного животного, добровольно идущего на место заклания:

*Жители окрестностей сопровождают сию жертву, которую называют **самошествующая Ахинова корова (Ахин и тчемълериго)** [Ахынэ ичэмлъэрыкІу] (Хан-Гирей «Вера, нравы, обычаи, образ жизни черкесов») [6: 418].*

## **V. ГАСТРОНОМИЧЕСКИЙ КОД**

### **Походная пища**

Наличие у адыгов уникального пищевого комплекса, предназначенного для походных условий:

1. Походная пища как синоним настоящего воина.

Упоминание ее в фольклоре является «метафорой аскетизма героя и указанием на то, что он постоянно находится в походе» [16: 93]:

*Неужели, Каит, и ты подобно таким-то (тут она назвала знаменитых по преданиям двух князей) питаешься только **походною пищею?** (Хан-Гирей «Черкесские предания») [6: 385].*

2. Походная пища как синоним боевого братства.

*Многочисленное жанинское поколение! я для вас все покинул, и с вами делил **походную пищу**; теперь, когда вы гибнете — я разделю жизнь свою! (Хан-Гирей «Черкесские предания») [6: 386].* В адыгском языке есть близкое по смыслу выражение *Іульхьэр тІу ээфашІы* (букв.: 'один кусок надвое делят'), где под *Іульхьэр* понимается минимальное количество пищи.

## **VI. ПРОСТРАНСТВЕННЫЙ КОД**

**Поле** (в зависимости от контекста, в адыгском языке употребляются понятия *шъоф*, *хашъо* или *бгъодж*, означающие «широкое открытое пространство»):

1. Поле как конкретное место за пределами селения, выбранное под временный лагерь наездников:

*Тогда князья, собрав партии молодых дворян, выезжают, как они говорят, **в поле**, где, избрав удобное место, располагаются в шалашах на всю осень или весну (Хан-Гирей «Записки о Черкесии») [6: 213].*

2. Поле как абстрактное место, антитеза домашней, окультуренной среды, место совершения воинских подвигов:

*Песни наезднические <...> поются **в поле**, во время наездов (Хан-Гирей «Черкесские предания») [6: 380].*

*Если вы храбры, так ищите врага **в поле**, а не под моим кровом! (Хан-Гирей «Записки о Черкесии») [6: 253].*

*Да, разница большая — пить у порога домашнего и **в поле** среди опасностей (Хан-Гирей «Черкесские предания») [6: 364].*

## **VII. ДУХОВНО-РЕЛИГИОЗНЫЙ КОД**

### **Бог**

Упоминание имени Всевышнего встречается во множестве речевых формул, с его именем произносятся благопожелания и проклятия:

1. Бог как высшая инстанция в отношениях между людьми:

«**Бог их накажи!**» как говаривал Бесльный (Хан-Гирей «Князь Пшьской Ахо-дыгоко») [6: 531]. В современном адыгском языке есть близкое по смыслу выражение: *Тхьа яуагь* («Богом наказанные»).

2. Бог как покровитель различных сфер человеческой деятельности:

<...> с благоговением говорят: «Продовольствие гостя **Бог дарует** гостеприимному» (Хан-Гирей «Записки о Черкесии») [6: 255].

*Бжедухи! Отдаюсь под защиту вашего поколения. Отныне по Богу на вас моя надежда* [Тхьам ыужыпкъэкIэ шьоры сызшыгугьэр] (Хан-Гирей «Князь Канбулат») [6: 452].

3. Человек как исполнитель воли Бога:

Между прочим, заметим, что в беседе подающий наполненную чашу говорит: «**Бог да дарует вам**» [Тхьам кышьуеу] (Хан-Гирей «Записки о Черкесии») [6: 203].

4. Бог как вершитель человеческой судьбы:

Посетитель, в первый раз посещающий больного, <...> [произносит]: «**Бог да соделает тебя здоровым**» [Тхьам узынчъэ уешI / Узынчъэу Тхьам уегъэхъужь] (Хан-Гирей «Записки о Черкесии») [6: 263].

### Заключение

Как видим, даже при сравнительно небольшой источниковой базе, ограниченной текстами Султана Хан-Гирея, и при столь незначительной выборке языковых единиц, относящихся к различным культурным кодам, можно получить весьма важные и оригинальные сведения об особенностях мышления адыгов традиционного периода. Эти данные отчетливо демонстрируют значительные расхождения в формах осмысления действительности у адыгов «классической» эпохи и нашего времени, в силу чего хронологический фактор реально становится хотя и условной, но все же осязаемой границей между сферами лингвокультурологии и этнолингвистики.

Таким образом, настоящая работа подтвердила перспективность метода культурного кодирования для лингвокультурологических и этнолингвистических исследований адыгской картины мира. На наш взгляд, в ближайшее время весьма востребованными станут работы, посвященные отдельным кодам адыгской культуры (например, телесному, вещно-костюмному, цветовому, пространственному), накопление материала которых может стать важным заделом для большой лексикографической работы.

### Примечания:

1. Изотова Н. Н. К вопросу о прочтении «культурного кода» в лингвокультурологии // Культура и цивилизация. 2020. Т. 10. № 4А. С. 5–11.

2. Опарина Е. О. Культурные коды в языке: диапазон действия и развитие // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Гуманитарные науки. 2023. Вып. 5 (873). С. 94–99.

3. Большой фразеологический словарь русского языка. Значение. Употребление. Культурологический комментарий / отв. ред. В. Н. Телия. М. : АСТ-ПРЕСС КНИГА, 2006. 784 с.

4. Страусова С. К., Заврумов З. А., Страусов В. Н. Культурные коды: традиции и инновации анализа // Язык и культура в эпоху интеграции научного знания и профессионализации образования. 2021. № 2-1. С. 207–213.

5. Телия В. Н. Русская фразеология. Семиотический, прагматический и лингвокультурологический аспекты. М. : Языки русской культуры, 1996. 288 с.

6. Султан Хан-Гирей. Избранные труды и документы / сост., подгот. текстов, науч. ред., коммент. М. Н. Губжокова. Майкоп : Полиграф-ЮГ, 2009. 672 с.

7. Хвесько Т. В., Нагель О. В., Басуева Н. Ю. Фразеологизмы как проявления культурного кода // Язык и культура. 2021. № 54. С. 81–83.

8. Арбузов Д. А., Емельянов Р. К. Фразеологизмы с именем собственным как культурный код стереотипного представления о стране // Иностранные языки : материалы 57-й Междунар. науч. студ. конф. Новосибирск, 2019. С. 6–7.

9. Мирзоев А. С. Генезис и эволюция военной культуры черкесов (Средневековье — Новое время). Нальчик : Изд-во М. и В. Котляровых, 2021. 400 с.

10. Нарты (Адыгский эпос) : в VII т. 2-е изд. Майкоп : Полиграф-ЮГ, 2017. Т. IV. 288 с.
11. *Абрегов А. Н.* К этимологии нескольких дендронимов в адыгских языках // Вестник Адыгейского государственного университета. Сер. : Филология и искусствоведение. 2019. Вып. 4 (247). С. 15–18.
12. *Хъэкъун Б. Ю.* Адыгэ къэкӀыгъэцӀэхэр = Хакунов Б. Ю. Словарь адыгских названий растений. Нальчик : Эльбрус, 1992. 256 с.
13. *Кумахов М. А., Кумахова З. Ю.* Нартский эпос: язык и культура. М. : Наследие, 1998. 312 с.
14. *Алиева А. И.* Адыгский героический эпос. Сказка: источниковедение. Текстология. Типология. Семантика. Поэтика. М. : ИМЛИ, 2019. 736 с.
15. Народные песни и инструментальные наигрыши адыгов. М. : Сов. композитор, 1986. Т. III, ч. 1. 264 с.
16. *Унарокова Р. Б., Цеева З. А.* Героические песни адыгов: формирование образа идеального героя // Вестник Адыгейского государственного университета. Сер. : Филология и искусствоведение. 2023. Вып. 1 (312). С. 89–98.

### References:

1. *Izotova N. N.* On the reading of the “cultural code” in linguoculturology // Culture and Civilization. 2020. Vol. 10. No. 4A. P. 5–11.
2. *Oparina E. O.* Culture codes in language: range of functioning and development // Bulletin of Moscow State Linguistic University. Humanities. 2023. Iss. 5 (873). P. 94–99.
3. Large Phraseological Dictionary of the Russian language. Meaning. Use. Cultural commentary / executive ed. by V. N. Teliya. M.: AST-PRESS BOOK, 2006. 784 p.
4. *Strausova S. K., Zavrurnov Z. A., Strausov V. N.* Cultural codes: traditions and innovations of analysis // Language and culture in the era of integration of scientific knowledge and professionalization of education. 2021. No. 2-1. P. 207–213.
5. Teliya V.N. Russian Phraseology. Semiotic, pragmatic and linguocultural aspects. M.: Languages of Russian Culture, 1996. 288 p.
6. *Sultan Khan-Giray.* Selected works and documents / Compilation, text preparation, scientific ed., comments by M. N. Gubzhokov. Maykop: Polygraph-YuG, 2009. 672 p.
7. *Khvesko T. V., Nagel O. V., Basueva N. Yu.* Phraseological units as manifestations of the cultural code // Language and Culture. 2021. No. 54. P. 81–83.
8. *Arbuzov D. A., Yemelyanov R. K.* Phraseological units with a proper name as a cultural code of a stereotypical idea of a country // Foreign languages: materials of the 57th International scient. student conference. Novosibirsk, 2019. P. 6–7.
9. *Mirzoev A. S.* Genesis and evolution of Circassian military culture (Middle Ages — Modern Times). Nalchik: Publishing house of M. and V. Kotlyarovs, 2021. 400 p.
10. The Narts (The Adyghe epic): In 7 vols. Vol. IV. 2nd ed. Maykop: Polygraph-YuG, 2017. 288 p.
11. *Abregov A. N.* On the etymology of several dendronyms in Adyghe languages // Bulletin of the Adyghe State University. Ser.: Philology and the Arts, 2019. Iss. 4 (247). P. 15–18.
12. *Khakunov B. Yu.* Dictionary of the Adyghe names of plants. Nalchik: Elbrus, 1992. 256 p.
13. *Kumakhov M. A., Kumakhova Z. Yu.* The Nart epic: language and culture. M.: Heritage, 1998. 312 p.
14. *Alieva A. I.* Adyghe heroic epic. Fairy tale: source studies. Text Studies. Typology. Semantics. Poetics. M.: IMLI, 2019. 736 p.
15. Folk songs and instrumental tunes of the Adyghes. M.: Soviet composer, 1986. Vol. III, Part 1. 264 p.
16. *Unarokova R. B., Tseeva Z. A.* Heroic songs of the Circassians: the image of a perfect hero // Bulletin of the Adyghe State University. Ser.: Philology and the Arts, 2023. Iss. 1 (312). P. 89–98.

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.  
The authors declare no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 22.04.2024; одобрена после рецензирования 03.05.2024;  
принята к публикации 07.06.2024.

The paper was submitted 22.04.2024; approved after reviewing 03.05.2024;  
accepted for publication 07.06.2024.

© М. Н. Губжоков, Н. К. Губжокова, 2024