
Научная статья
УДК 94 (470.6)
DOI: 10.31007/2306-5826-2024-3-62-70-79

КОНЦЕПТ БГЫНТІЭ: ЗАМЕТКИ К ВЕСТИМЕНТАРНЫМ ПРАКТИКАМ ЧЕРКЕСОВ

Тимур Хазраилович Алоев

Институт гуманитарных исследований – филиал Федерального государственного бюджетного научного учреждения «Федеральный научный центр «Кабардино-Балкарский научный центр Российской академии наук», Нальчик, Россия, aloevtim@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-6724-3603>

© Т.Х. Алоев, 2024

Аннотация. Работа сосредоточена на одном комплексном аспекте вестиментарных практик черкесов. Отправным пунктом исследовательского поиска избран концепт «бгынтІэ», обладающего в аутентичном языковом контексте повышенной семантической насыщенностью. Привлекая разнообразный исторический и этнографический материал в статье выявляются каузальные связи и соотношение базовых понятий, отражающих затронутый аспект вестиментарных реалий в домодерной черкесской культуре. Эксплицируя семиотический узел «шу бгырыпх» сквозь призму концепта «бгынтІэ», реализующего себя в качестве вестиментарного кода попутно, по принципу серендипности, в статье выявляются модусы включенности анализируемых реалий в традиционный танатологический ритуал.

Ключевые слова: бгынтІэ, шу бгырыпх, шу(уфІ), историческая семантика, вестиментарная культура, семиотический узел, исторический костюм

Для цитирования: Алоев Т.Х. Концепт БгынтІэ: заметки к вестиментарным практикам черкесов // Вестник КБИГИ. 2024. № 3 (62). С. 70–79. DOI: 10.31007/2306-5826-2024-3-62-70-79

Original article

CONCEPT BGYNTE: NOTES ON THE VESTIMENTARY PRACTICES OF THE CIRCASSIANS

Timur Kh. Aloev

Institute for the Humanities Research – Affiliated Federal State Budgetary Scientific Establishment «Federal Scientific Center «Kabardian-Balkarian Scientific Center of the Russian Academy of Sciences», Nalchik, Russia, aloevtim@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-6724-3603>

© T.Kh. Aloev, 2024

Abstract. The work is focused on one complex aspect of the Circassian vestimentary practices. The starting point of the research search is the concept “bgynte”, which has an increased semantic load in the authentic linguistic context. Attracting a variety of historical and ethnographic material, the article reveals causal connections and the relationship of basic concepts that reflect the affected aspect of vestimentary realities in pre-modern Circassian culture. Explicating the semiotic knot «shu bgyrypkh» through the concept «bgynte» along the way, according to the principle of serendipity, the article reveals the modes of inclusion of the analyzed realities in the traditional thanatological ritual.

Keywords: bgynte, shu bgyrypkh, shu(uf), historical semantics, vestimentary culture, semiotic knot, historical costume

For citation: Alov T.Kh. Concept Bgynte: notes on the vestimentary culture of the Circassians. Vestnik KBIGI = KBIHR Bulletin. 2024; 3 (62): 70–79. (In Russ.). DOI: 10.31007/2306-5826-2024-3-62-70-79

За редким исключением в черкесских словарях приводятся значение слова *бгынтІэ* [Адыгэ-урыс гушыІаль 1975: 26; Адыгэбзэ псалгальэ 1999: 37; Керашева 1957: 92]. Во всех случаях, оно выражает отсутствие пояса. Однако аутентичный языковой контекст позволяет заметить, что здесь наблюдается не просто фиксация физического отсутствия этого элемента костюма [Агънокъуэ 1993: 57]. Речь идет о понятии, проявляющем себя в аксиологической плоскости. Примечательно, что в отличие от слова *бгы(н)тІэ*, эксплицируемого через сравнительный и этимологический анализ [Пшуков 1991: 43; Адыгэбзэ псалгальэ 1999: 38], относящаяся к тому же семантическому гнезду лексема *бгырыпхыншэ*, предельно прозрачна: «бгырыпх» + «ншэ» (пояс + без; в буквальном смысле беспоясный). На контрасте с предельно нейтральной лексемой *бгырыпхыншэ* использование в речевом акте понятия *бгынтІэ* явственно обнаруживает дополнительные коннотации: они проявляются в диапазоне от легкого умаления до чувствительной диффамации в отношении адресата подобной аттестации.

Данный речевой факт напоминает о незыблемости знаково-символической природы костюма, выступающей субстратом вестиментарных кодов в культуре. Последние, проявляясь через набор правил и закономерностей трансляции информации посредством костюма, обеспечивают один из важнейших каналов невербальной коммуникации. Подобное положение позволяет выстраивать непротиворечивую объяснительную оптику устойчивого присутствия в активном лексиконе с формальной точки зрения ординарно-синонимической, но наделенной выраженным аксиологическим статусом словарной единицы. В этом плане приемлемым отправным пунктом рассуждений представляется артикуляция того обстоятельства, что в черкесском языке (вне зависимости от диалекта) для обозначения слова «талия» применяют лексему «бгырыпхапІэ / бгырыпхыпІэ / бгырыпхпхапІэ [Ногма 1956: 134; Адыгэ хьыбархэр 1986: 165, 233; Адыгэ-урыс гушыІаль 1975: 26]. Буквально «место [предназначенное для] пояса». Это положение подвигает к необходимости выяснения специфики [ношения] поясного ремня в черкесской культуре.

Пожалуй, имеет смысл предварительно обозначить то обстоятельство, что та часть человеческого тела, с которой ассоциируется этот элемент костюма в текстах, содержащих архетипические представления, запечатлена в качестве эстетически осмысляемого локуса.

«Вагъуэ ижщи нэр темпыІэ,
КъэІэгъуэм, пщІэгъуалэ шут,
Шы щхьэ гъур псыгъуэщ,
Лы къуэгъу, лы ещ,
ХъумпІэцІэдджыбгц,
Бгыр зыпэкІуатэщ.
Ар нартхэ я Іашэмэзщ»

[Из-за звездопада глаза беспокойны
При приближении всадник белого коня
Тонкая лошадь с изящной головой
Муж худошавый и складный

С муравьиной талией
Тот, перед кем гора отступает

Это нартов Ашамез] [Нартхэр 2017: 111] Это выдержка из текста, относящегося к наиболее архаичному пласту черкесской культуры – Нартскому эпосу. Последующая эволюция представлений о прекрасном не отменила зафиксированной в нем константы.

Ориентированность на достижение эстетического эффекта отмечалась сторонними наблюдателями и в обозримой исторической ретроспекции. Проиллюстрируем данное обстоятельство свидетельствами, относящимися к эпохе Нового времени. Якоб Рейнеггс писал: «Ее, а также верхнюю одежду *они крепко стягивают вместо пояса ремнем в палец ширины*, чтобы всегда иметь худощавую фигуру» [Рейнеггс 1974: 210]

Фредерик Дюбуа де Монпере отмечал: «Черкесы с побережья довольно высоки, у них элегантная фигура, и они постоянно стремятся еще более подчеркнуть эту красоту, *стягивая талию кожаным поясом*» [Фредерик Дюбуа де Монпере 1974: 441]

Иоганн Бларамберг подчеркивал: «Никогда черкес не выходит без оружия, или, как минимум, без шашки, *кинжала на поясе* и без мантии из мягкого фетра на плечах...» [Бларамберг 1974: 363]

Вполне осознавая, что «элементу костюма, для того чтобы утвердиться в культуре в качестве отчетливого и весомого знака, требуется некая созвучность стилистическим предпочтениям, эстетическим вкусам времени-места» [Терехова 2016: 77] все же представляется целесообразным не сводить понимание рассматриваемого феномена до редуцированных проявлений оголенного эстетизма. Традиционная черкесская культура в этом смысле отличалась выраженной сбалансированностью, что не ускользнуло от чуткого взора Д.А. Милютин. «Кабардинцы богаче других народов и потому и одеваются все несравненно богаче: многие почетные и богатые люди носят бархатные пунцовые кафтаны, шитые золотом или серебром. Этот костюм чрезвычайно великолепен и красив; *но это не есть костюм джигита: джигит одет просто*, но любо смотреть, как все части его костюма и вооружение хорошо пригнаны, как все опрятно, щегольски, чисто, как чекмень обтягивает стройное тело; *как талия перетянута красивым ремнем с серебряными украшениями...*» писал он в начале 1840-х гг., демонстрируя тонкое различие особенностей актуальной вестиментарной культуры [Студенецкая 1989: 39].

Неудивительно, что столь заметный ее аспект находил отражение в правовых нормах черкесов. Размышляя о калыме у кабардинцев Терской области в начале XX века, С. Озроков методично перечислял его содержание: «Бык должен быть стоимостью в 40 рублей, две коровы – 50 рублей, жеребенок – 20 рублей и лошадь – 150 рублей, кроме того, наличными деньгами 200 рублей, ибо эта сумма ни за что не изменяемая, 100 рублей на *пояс и грудные пуговицы (шуубгырыпх)*» [Хашхожева 2005: 41]. Черкесское понятие «шу бгырыпх» («наезднический поясной ремень») исчерпывающе выражает историческую семантику рассматриваемого предмета. Выше прояснив значение второй компоненты в приведенной синтагме, разумеется, возникает необходимость в экспликации опорного слова понятия. Слово *шу*, буквально переводится как всадник / наездник, однако его место в черкесской языковой картине далеко не ограничивается этим значением. Это обстоятельство отражено в многочисленных источниках и разнообразных нарративах. Однако, не перегружая объяснение избыточной фактурой, остановимся на воззрениях классика черкесской литературы.

Мало кто другой так исчерпывающе отразил роль *шу(уфл)* в структуре черкесской культуры как Каламбий. Поэтому обратимся к его размышлениям. «Быть или не быть порядочным наездником, т.е. героем – было для всякого свободного

адыге почти равнозначительно вопросу о жизни и смерти. Можно сказать, что адыгское дворянство не знало иных целей и стремлений в жизни, кроме наезднических подвигов, и слава героя была заманчивее для него всех мирских благ. Оно не довольствовалось, однако, репутацией воина бесстрашного, смелого, предприимчивого, испытанного всякого рода лишениями и невзгодами, но метило гораздо дальше, добивалось вместе с тем славы благородного, великодушного рыцаря» [Кешев 1980: 124]. В другом месте он писал: «Черкесский наездник служил олицетворением не одной грубой, материальной силы, но соединял в себе все идеальные качества, до которых доросли понятия адыгов. Отсюда легко объясняется, почему все адыги, за исключением женщин и несвободного класса людей, не хотели и не могли быть ничем иным, как только наездниками» [Кешев 1980: 126]. Ввиду подобного положения несложно понять, что концепция *шу(уфІ)* и сформированный за столетия вокруг него устойчивый дискурс составляли этос, центральный стержень домодерной черкесской культуры.

В контексте затронутого аспекта вестиментарной культуры показательна этнографическая зарисовка Крым-Гирея. Он отмечал: «В бытность мою в Кудак, повинуюсь обычаю горцев, я лишился чекменя, бешмета и папахи, променяв их черкесам по их просьбе чрез посредничество отъявленных льстецов. В замен своей одежды я получил совсем негодную» [Крым-Гирей 1980: 96]. Т.е. здесь обнаруживается то обстоятельство, что ремень вместе с оружием, как облигаторная принадлежность *шу(уфІ)* не подлежала отчуждению в любой форме. Поэтому, вполне объяснимо, что поясной ремень наряду с оружием мог восприниматься сквозь персонологическую оптику. Так, посетивший в свое время Адыгейский областной музей Л.И. Лавров, отзываясь о его экспонатах, упоминал шашку «одного из убыхских дворян Берзеков и при ней пояс хаджи Алим-Гирей-Бабука Берзека, пистолеты и кольчуги известных адыгейских деятелей прошлого столетия...» [Лавров 1982: 57].

В свете вышеизложенного не удивительно, что тогда же, в самом конце 20-х гг. прошлого века, когда последние носители габитуса *шу(уфІ)*, вели неравную борьбу против нараставшего гнета большевистского правления [ГьукІэлІ Исуф 1991: 3] этнографы фиксировали примечательные примеры сохранения преемственности определенных форм и предпочтений. Так, посещавший в 1929 г. Черкесию Симон Джанашиа обращал внимание на обыкновение, распространенное среди далеких от всаднических практик обывателей – «...если молодой человек прошелся бы без пояса или без передника, отец мог стегнуть его плетью» [Джанашиа 2007: 82]. Этот факт можно интерпретировать как проявление функциональной рудиментарности, но очевидным образом он иллюстрирует живучесть высокопрестижных еще в недалеком прошлом вестиментарных паттернов.

Шу(уфІ) давно как сошел с исторической сцены, а связанные с ним смыслы последовательно отодвигались на периферию социального воображения, но даже в конце 70-х гг. XX в. многие черкесы продолжали демонстрировать стойкую приверженность идеалам рыцарской эпохи. Следующий отрывок из рассказа, записанного в ходе одной из экспедиций вполне иллюстрирует этот тезис: «ПашІтІ тетщ. Адыгэ фащэкІэ хуэпаш, хъэзырыр ильщ, и бгырыпхыр апхуэдэщ, и дыжьын къамэр аращ, и кІэрахъуэр аращ» («С двумя усами. Одет по-черкесски, газыри на месте, его пояс / ремень также, его серебряный кинжал таков, его пистолет таков») [Адыгэ хъыбархэр... 1986: 195] Дрейф от эстетической доминанты в сторону утилитарного функционализма наблюдается в воззрениях современного представителя черкесской диаспоры из анклава Узун-Яйла, где многие формы традиционной культуры оставались в большей степени сохранности, чем на родине. Так, представитель уоркской фамилии Агуей Талхъэт отмечает: «адыгэлІым шымы езыми ибгыр щІэкъуауэ сытшыгъуэй къеджэн, ежьэн, щІашын, щІэкІын хуэдэу шытын хуейс жаІэт си нэхъыжьхэм» (орфография оригинала сохранена. – Т.А.) («мой

старшие говорили, что у коня и [подпруга и у его хозяина] благородного мужа пояс должен всегда быть подтянут [чтобы, когда возникала необходимость] вызова, выезда, выхода [он был готов]]» [Агуей Талхъэт 2020]. В скобках отметим, что из этой же локации происходит любопытная формула, в которой проявляется сопряженность гендерных и этических установок, определявших аутентичные культурные представления черкесов. Она гласит: «И бгырыпхыщхъэм лЫы ущымылтыхъуэ абы, и бгырыпх лъабжьэмкІэ хъуци, Іэщми къахокІыр ар» («Выше ремennого пояса не ищи в нем мужа, [только из-за того, что] ниже ремennого пояса он самец [ведь таковые] встречаются и среди скота»).

При рассмотрении вопросов, связанных с историческим костюмом в феодальном обществе вполне резонно ожидать отражение особенностей взаимоотношений в подобном социуме и в области вестиментарной культуры. Не является исключением и затронутый здесь ее аспект. Поэтому можно указать, что *шу бгырыпх* имел свою антитезу. Согласно устным сведениям, циркулировавшим еще во второй половине XX в., обитателей Вольного аула возле крепости Нальчик, жители остальных черкесских сел номинировали в качестве *уциІэ бгырыпх жылэ* (общество / село войлочных поясов). Это прозвище, несомненно, носило пейоративный характер, отсылая как к обстоятельствам возникновения этого поселения, так и отсутствию в нем уоркского правления. В российской оптике этот сюжет упоминается с отсылкой к политике генерала Ермолова, который «установил дарование свободы холопам бежавших людей». Источник отмечая, что «из этих холопов образовалось целое селение до 200 дворов, известных под именем вольноаульцев, поселенных под укреплением Нальчик» далее, сообщает о возникшей «необходимости ограждения нашею силою от неблагоприятных покушений противу них остального населения, смотревшего враждебно на вольноаульцев...» [Крестьянская реформа... 1947: 106]. Здесь нельзя не вспомнить черкесский фразеологизм *бгырыпх пцІанэ*, который буквально переводится как «голый поясной ремень» социальная семантика которого это «подпоясанный без кинжала» [Кабардино-русский фразеологический... 1968: 28]. Примечательно, что столетие назад, в период гражданской войны в Кабарде появление без пояса и кинжала в общественных местах было маркером принадлежности к горским евреям [Чхейдзе 2004: 197–198].

Представляется, что в свете выстраивающейся вокруг *шу бгырыпх* констелляции фактов и смыслов, обнаруживающих в нем яркий семиотический узел, открывается возможность внесения корректив в актуальную на сегодняшний день базовую установку семиотической интерпретации исторического костюма. В ней, как правило, постулируется мысль о проблематичности поиска «однозначного ответа» на вопрос, почему тот или иной элемент исторического костюма обретает особую значимость, мотивируя подобную осторожность тем, что «комплекс причин может оказаться неопишимо велик». Чаще всего подобный эпистемологический скепсис оказывается оправданным. Однако рассмотренная фактология сквозь призму «апофатического» концепта *бгынтІэ* позволяет зафиксировать устойчивую корреляцию (и даже каузальную взаимосвязь) между фигурой *шу(уфІ)* и семиозисом элемента костюма *шу бгырыпх*. Вместе с тем, этнографический материал позволяет говорить о том, что концепт *бгынтІэ* функционален и в рамках танатологического ритуала. Вот как это обстоятельство проявилось в творчестве Агноко Лаша:

«– Дохъхушыкыуейм фи къуажэпщыр нэ хъэхуш,
 Фыз хъэхур егъэпс,
 ЛъэІухуакІэ зепсыжри
 Жылэжьри зэщІегъавэ!
 Фи старшынэр мэгубжь,
 Дыгъужыжьри мэдзакъэ,

Къардэныпхъууи ябгэш,
БгынтІэр къоцІэ щыхъжгуэ,
Сытым щхъэкІэ укыскІэлъыкІуа,
Пщымахуэ нэф?»

[Дохшукоя ваш сельский князь с заемным глазом
Справляется с заемной женой
Устраивая себя выпрошенным
Общество обескураживает
Ваш старшина гневается,
Матерый волк кусается,
Как кардановская дочь грозна
Безопасного узнаешь как горевестника
По какой причине за мной пошел
Пшемахо слепой?] [Агънокъуэ 1993: 42]

Еще более выпукло этот аспект семиотизации выражен в очерке Сафарби Сиюхова «Хатко Мчух».

«Хатко Мчух был жителем аула Хатажукай Адыгейской области, происходил из абадзехских переселенцев, был стар, но еще бодр», – пишет о своем герое автор. О степени его индигенности можно судить по следующей его характеристике: «Мчух был неграмотен, не умел по-русски говорить, пользовался с русскими в разговоре услугами переводчиков. Это был типичный представитель старого, уходящего горского мира. С ног до головы целиком он принадлежал прошлому...» В очерке описывается, как застав революцию, герой очерка стал страстным поклонником «одолевшего самого царя» Ленина и, когда в 1922 г. он стал делегатом X Всероссийского съезда Советов, замыслил встретиться со своим кумиром. Последний в это время болел и такой возможности старику не представилось. С точки зрения решаемых здесь задач особое значение имеет реакция черкесского старика на последовавшую спустя год с лишним кончину объекта его почитания.

В тексте Сиюхова она описывается следующим образом: «Весть о смерти Ленина Мчух воспринял тяжело. Он предложил своей семье провести трехдневный траур по древнему обычаю: люди делали по хозяйству только то, без чего нельзя было обойтись, остальное время сидели дома без шуток и смеха.

А сам Мчух снял пояс с кинжалом, подпоясался крученным полотенцем в знак траура и провел три дня в кунакской, не выходя на улицу, и если кто приходил к нему, то принимал его неохотно и говорил сдержанно...» [Сиюхов 1997: 147] Примечательно, что семиотика *бгынтІэ* также проявляла себя если не в терминальных, то в близких к ним обстоятельствах и соответствующих обрядах. Так, в собранных еще в 20-х гг. XX в. Н. Яковлевым этнографических материалах отражена церемония примирения враждующих сторон. Она представлена в следующей зарисовке:

«УІэгъэр е ІэзапщІэу, е ауэ текІуэда ахъшэр иЫгыгу, фэбжыр зыІэщІэкІар ибг щІэтІыкІауэ, макІуэри, – «Къысхуэгъэгъу», жеІэри, лей зылысам бгъэдохъэ, и унэ кІэлъокІуэри. Исраф ищІар Іех. Къуаншэм щекІужкІэ, цыху лей дэкІуахэм я хъэтыр щилъагъукІэ, абы и нэмыс гъафІэжыпщІэ щыІэкъым, сыту жыпІэм, – и унэ лъаІуэу къызрихъар гъафІэжыпщІэм поувыр.

[(На) рану или лекаря в качестве стоимости, или так потрачены деньги (при себе) имея, увечеь кто рукой нанес, тот, свою *талию распоясав*, идет и, – «Меня простите» говорит и, повреждение кто получил, к тому близко подходит, в его дом прийдя. Расход, который сделан он берет. Виновник, когда мирится, люди прочие, с ним которые пошли, их просьбу когда удовлетворит, такого его в честь примирения оплаты не бывает, почему если скажешь, – в его дом с просьбой кто пришел,

то примирения стоимости равносильно] [Яковлев 1947: 207]. Ниже, в повествовании отмечается, что в ходе этого обряда виновная сторона не только распоясывается, но и оголяет голову («КъекІужыну къэкІуахэр щхьэпцІэу, щхьэгъэш ящІу, къольэІу»). Значение этого акта получает четкое разъяснение в словах знатока черкесской культуры из Узун-Яйлы Шоген Али. Приведем небольшую выдержку из его рассказов.

«Къуныжьыкъуэм и пыІэр зыщхьэрих'с аби и блэгущІэм щІильхьэри, «пыІэ щхьэрих'» жаІэ абы щхьэкІэ адыгэм, хьэщІэщым къыщІыхьэс и пыІэр щхьэрих'ауи и блэгущІэм щІэлъуи, къызщІэтаг'эри,

– Уэ Къуныжь и къуэ, къыдыхьэ, къэтІыс, – жари, тІысыпІэ къыщрагъэлыагъум,

– Моуэ псалытІ къудей жыслэну, сыныщІыхьэу сынэтІысынус, – жиІас, – г'атэри щхьэри фи ІэмыщІэ илс, къысхуэщІ си унафэс, – жери дыхьэри тІысас.

«Фэ сыт жыфІэми сыпэувыфынуІым, фэ жыфІэм срикІуэн мыхьумэ, сэ сынывэ[ны]къуэкъуфыну а хьэлыр сиІэІым» жиІуу ар къокІ', и пыІэри щхьэрих'аІэ, фи Іэм силс жыхуиІэс абы...» (Сын Кунижа зашел в кунацкую с шапкой в подмышке снятой с головы, черкесы говорят про это «шапкоснятие» [и люди вставши обратились к нему]

– О, сын Кунижа, проходи [к нам и] садись, сказав и показав место для этого,

– [Буквально] два слова скажу, найду, сяду, – [мой] меч и голова в вашей власти, ваше [слово] мне приказ, – сказав [сын Кунижа] вошел и сел.

Сняв шапку, [значит] я в вашей власти [и] «Чтобы вы не сказали я не могу противиться этому, кроме того, как следовать предначертанному вами, я лишен возможности перечить»). [Анэдолэ... 2017: 117]. В свете подобного положения артикуляция Агноко Лаша своей беспоясности считается определенным образом. «Лашэ гупым яхэплъэри, щхьэгъэрытхэмрэ Іэнэзехьэхэмрэ нэмыщІа пщырэ уэркърэ фІэклэ гупым зыри яхэстэкъым. Абыхэм яхуэусащ:

*Сыбгырыпхыншэци, сыбгынтІэци,
Къуэшрокъуэм и фІыщІэци,
Пщы тІысыпІэм сыдашэ,
Фыкъызэдждэу сыкъэфшами,
ФыгушыІэу фоусэ,
Къысхуэвусри хьуэн защІэщ»*

[Лаша всмотрелся в группу и увидев, что кроме прислуживающих [во время пира] здесь только одни князья и уорки он стал сочинять [в их адрес]

*Я распоясанный, я бгынтІэ
Благодаря Кошироко
На княжье место меня заводят
Хоть и привели меня по вашему почину
Шутя сочиняете*

Сочинения ваши сплошь упреки» [Агънокъуэ 1993: 57]. Таким образом, очевидно, что *бгынтІэ* и *щхьэпцІэ / пыІэщхьэрих*, по крайней мере, в рамках определенного ритуала семантически изоморфны. В этом плане, лица, отмеченные подобными маркерами семиотически располагались на противоположном от носителя *шу бгырыпх* полюсе. Подобное положение, наряду с прочим, объясняет отмеченное еще в классическом труде Е.Н. Студенецкой обыкновение согласно которому пояс не носили, как наиболее беззащитные и не претендующие на «статус» «очень дряхлые старики» и дети [Студенецкая 1989: 94]. В адрес последних, вернее их обездоленной части, в отношении которой Агноко Лаша занимался благотворительностью *джэгуагІуэ* в свое время изрек:

« –ТхьэмышцкIэ жылэ,
Жылапхъэ щыщIэрей,
ХущIэ пастэ щIэбэг,
БгынтIэ защIэу уэрам дэт, Гу зэтеткIэ ськьокIуэж,
Фызыхуэжэси, севгьэблэгъэж,
Гъариб сабийхэр физэхэувэ,
Фыкьыпыувэ фызабэбгъэ анэри!»

[Обездоленное общество
В семенах для посева часто нуждающиеся
Алчущие новопросяной пасты
Распоясанные по улицам расхаживающие, на бричке
[к Вам] возвращаюсь,
Сбегайтесь и встречайте меня
Обездоленные детишки сгуртуйтесь,
Встаньте за ними вдовогрудые матери!] [Агънокъуэ 1993: 50]

Суммируя совокупность смыслов и модусов актуализации концепта *бгынтIэ* в черкесском языковом контексте, представляется возможным заключить, что он является смысловым дериватом семиотического узла *шу бгырыпх*. Следует также считать установленным, что через использование этого концепта «апофатически» утверждается значимость фигуры *шу(уфI)* в черкесской культуре. Культурно-исторические условия смыслообразования предопределили также валидность концепта в контексте танатологического ритуала.

Список источников и литературы

- Агънокъуэ 1993 – *Агънокъуэ Лащэ*. Усэхэр. Налщыч. 1993. Н. 205.
Адыгэбзэ псалъальэ... 1999 – Адыгэбзэ псалъальэ, М., 1999. Н. 852.
Адыгэ-урис... 1975 – Адыгэ-урис гушыгаль. Мыекъуапэ, 1975. Н. 440.
Мыжей 1986 – Адыгэ хьыбархэр. Зэхэзылхьар, пэублэ тхыгъэр, комментарийхэр зытхар *Мыжей Михаилы*. Черкесск, 1986. Н. 358.
Кешев 1980 – *Адыль-Гирей Кешев*. Характер адыгских песен // Избранные произведения адыгских просветителей. Нальчик, 1980. с. 123–141.
Агъуей 2020 – *Агъуей Талхьэт*. Запись от 15. 12. 2020.
Пащты 2017 – Анэдолэ Адыгэм я Культурэ. Гуэрыгуатэ зэхуэхэсыжынымкIэ лэжыгъэхэр. Зэхэзыгъэувар, пэублэ псалъэмрэ егуэлIапхъэхэмрэ зейр *Пащты Мадинэ*. 2017. Н. 143.
Бларамберг 1974 – *Бларамберг И.Ф.* Историческое, топографическое, статистическое, этнографическое и военное описание Кавказа // АБКИЕА. Нальчик, 1974. С. 353–435.
ГъукIэлI 1991 – *ГъукIэлI Исуф*. Шыщхьэмыгъазэ (Чэргы Исмел теухуа хьыбар) // ЩIэнгъуазэ. Шылэ. 1991.
Джанашиа 2007 – *Джанашиа С.* Черкесские дневники. Тбилиси. 2007. 270 с.
Карданов 1968 – Кабардино-русский фразеологический словарь / Сост. *Б.М. Карданов*, Нальчик, 1968. 341 с.
Хашхожева 2005 – Калым у кабардинцев Терской области. Мусульманин. 1911. Адыгская публицистика конца XIX – начала XX века (Избранное). Составитель: *Р.Х. Хашхожева*. Нальчик, 2005. С. 40–42.
Керашева 1957 – *Керашева З.И.* Особенности шапсугского диалекта адыгейского языка. Майкоп, 1957. 145 с.
Крестьянская... 1947 – Крестьянская реформа в Кабарде. Документы по истории освобождения зависимых сословий в Кабарде в 1867 году. Нальчик, 1947. 272 с.
Крым-Гирей 1980 – *Крым-Гирей (Инатов)*. Путевые заметки // Избранные произведения адыгских просветителей. Нальчик, 1980. с. 87–105.
Лавров 1982 – *Лавров Л.И.* Этнография Кавказа. Ленинград, 1982. 223 с.
Ногма 1956 – *Ногма Ш.Б.* Филологические труды. Т. I. Нальчик, 1956. 307 с.

Пшуков 1981 – *Пшуков Х.Х.* Экстралингвистические и лингвистические факторы изменения лексического значения некоторых слов // Актуальные вопросы адыгских языков. Нальчик, 1981. С. 38–46.

Рейнеггс 1974 – *Рейнеггс Я.* Всеобщее историко-топографическое описание Кавказа // АБКККК. Нальчик, 1974. С.209–214.

Сиюхов 1997 – *Сиюхов С.* Избранное. Сост. Хашхожева Р.Х. Нальчик, 1997. 415 с.

Студенецкая 1989 – *Студенецкая Е.Н.* Одежда народов Северного Кавказа XVIII–XX вв. М., 1989. 287 с.

Терехова 2016 – *Терехова М.В.* Знаково-символическая природа костюма как основание вестиментарных кодов в культуре // Человек. Культура. Образование. № 4 (22). 2016. С. 71–82.

де Монпере 1974 – *Фредерик Дюбуа де Монпере.* Путешествие по Кавказу, к черкесам и абхазцам, в Колхидию, Грузию, Армению и в Крым // АБКККК. Нальчик, 1974. С. 435–458.

Чхеидзе 2004 – *Чхеидзе К.А.* Страна Прометея. Нальчик, 2004. 264 с.

Яковлев 1947 – *Яковлев Н.* Кабардино-черкесские фольклорные тексты // Ученые Записки КБНИИ. Нальчик, Т. II. 1947. С. 203–213.

Иашэмэз... 2017 – *Иашэмэз и бжамийр кызэригъуэтыжар* // Нартхэр. Адыгэ эпос. Т. VI. Мыекгуапэ, 2017. С. 108–123.

References

AG”NOK”UE LASHE. *Usekher* [Poems]. Nalshchych. 1993. N. 205. (In Kabardino-Circassian)

ADYGEBZE PSAL”AL”E [Dictionary of the Kabardino-Circassian language]. M., 1999. N. 852. (In Kabardino-Circassian)

ADYGE-URYS GUSHCHYIAL” [Russian-Adyghe dictionary] Мыек”уапэ, 1975. N. 440. (In the Adyghe language)

ADYGE H”YBARHER *Zekhezyl”h’ar; peuble thyg”er; kommentariekher zythar Myzhej Mihailshch* [Adyghe folk novels]. Cherkessk, 1986. N. 358. (In Kabardino-Circassian)

ADYL’-GIREJ KESHEV. *Harakter adygskih pesen* [The nature of the Adyghe songs] // Izbrannye proizvedeniya adygskih prosvetitelej. Nal’chik, 1980. P. 123–141. (In Kabardino-Circassian)

AGUEJ TALH’ET. Zapis’ ot 15.12.2020 [Entries from 15.12.2020]. (In Kabardino-Circassian)

PASHCHTY M. *Anebole Adygem ya Kul’ture. Iueryluate zekhuekh’esyzhynymkle lezh’yg”ekher.* [Circassian culture of Anatolia]. Zekhezyg”euvar, peuble psal”emre eluellaph”ekhemre zejr Pashchty Madine. 2017. N.143 (In Kabardino-Circassian)

BLARAMBERG I.F. *Istoricheskoe, topograficheskoe, statisticheskoe, etnograficheskoe i voennoe opisanie Kavkaza* [Historical, topographical, statistical, ethnographic and military description of the Caucasus] // АБКККК. Nal’chik, 1974. P. 353– 435. (In Russian)

G”UKIELI ISUF. *Shyshchkh’emyg”aze* (Cherty Ismel teuhua h”ybar) [The story of Ismel Kertiev] // Shchleng”uaze. Shyle. 1991. (In Kabardino-Circassian)

DZHANASHIA S. *Cherkesskie dnevniki* [Circassian diaries] Tbilisi. 2007. 270 s. (In Russian)

KABARDINO-RUSSKIY FRAZEOLOGICHESKIY SLOVAR’ [Kabardino-Russian phraseological dictionary] Sost. B.M. Kardanov, Nal’chik, 1968. 341 p. (In Kabardino-Circassian, In Russian)

HASHKHOZHEVA R. *Kalym u kabardincev Terskoj oblasti.* Musul’manin. 1911. Adygs-kaya publicistika konca XIX – nachala XX veka (Izbrannoe). Sostavitel’: R.H. Hashkhozheva. Nal’chik, 2005. P. 40– 42. (In Russian)

KERASHEVA Z.I. *Osobennosti shapsugskogo dialekta adygejskogo yazyka* [Features of the Shapsug dialect] Majkop, 1957. 145 p. (In Russian)

KREST”YANSKAYA REFORMA V KABARDE. *Dokumenty po istorii osvobozhdeniya zavisimyh soslovij v Kabarde v 1867 godu* [Documents on the history of the liberation of the dependent estates in Kabarda in 1867]. Nal’chik, 1947. 272 p. (In Russian)

KRYM-GIREJ (INATOV). *Putevye zametki* [Travel notes] // Izbrannye proizvedeniya adygskih prosvetitelej. Nal’chik, 1980. P. 87–105. (In Russian)

- LAVROV L.I. *Etnografiya Kavkaza* [Ethnography of the Caucasus] Leningrad, 1982. 223 p. (In Russian)
- NOGMA SH.B. *Filologicheskie Trudy* [Philological works] T. I. Nal'chik, 1956. 307 p. (In Russian)
- PSHUKOV H.H. *Ekstralingvisticheskie i lingvisticheskie faktory izmeneniya leksicheskogo znacheniya nekotoryh slov* [Extralinguistic and linguistic factors of changing the lexical meaning of some words] // Aktual'nye voprosy adygskih yazykov. Nal'chik, 1981. P. 38–46. (In Russian)
- REJNEGGS YA. *Vseobshchee istoriko-topograficheskoe opisaniye Kavkaza* [General historical and topographical description of the Caucasus] // ABKIEA. Nal'chik, 1974. P. 209–214. (In Russian)
- SIYUHOV S. *Izbrannoe* [Selected works] Sost. Hashkhozheva R.H. Nal'chik, 1997. 415 p. (In Russian)
- STUDENECKAYA E.N. *Odezhda narodov Severnogo Kavkaza XVIII–XX vv.* [Clothing of the peoples of the North Caucasus] M., 1989. 287 p. (In Russian)
- TEREKHOVA M.V. *Znakovo-simvolicheskaya priroda kostyuma kak osnovaniye vestimentarnykh kodov v kul'ture* [The symbolic nature of the costume as the basis of vestigial codes in culture] // Chelovek. Kul'tura. Obrazovanie. №4 (22). 2016. P. 71–82. (In Russian)
- FREDERIK DYUBUA DE MONPERE. *Puteshestvie po Kavkazu, k cherkesam i abhazcam, v Kolhidiyu, Gruziiyu, Armeniyu i v Krym* [A journey through the Caucasus, to the Circassians and Abkhazians, to Colchis, Georgia, Armenia and Crimea] // ABKIEA. Nal'chik, 1974. P. 435–458. (In Russian)
- CHKHEIDZE K.A. *Strana Prometeya* [Prometheus Country] Nal'chik, 2004. 264 p. (In Russian)
- YAKOVLEV N. *Kabardino-cherkesskie fol'klornye teksty* [Kabardino-Circassian folklore texts] // Uchenye Zapiski KBNII. Nal'chik, T. II. 1947. P. 203–213. (In Russian)
- IASHEMEZ *Iashemez i bzh'amijr k'yzerig' uetyzhar* [The Adyghe epic] // Narther. Adyge epos. T. VI. Myek'uape, 2017. P. 108–123. (In Russian)

Информация об авторе

Т.Х. Алов – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник сектора средневековой и новой истории.

Information about the author

T.H. Alov – Candidate of Science (History), Senior Researcher of the Medieval and Modern History Sector.

Статья поступила в редакцию 11.10.2024; одобрена после рецензирования 28.10.2024; принята к публикации 15.11.2024.

The article was submitted 11.10.2024; approved after reviewing 28.10.2024; accepted for publication 15.11.2024.