

АКАДЕМИЯ НАУК РЕСПУБЛИКИ ТАТАРСТАН

Р. Ф. Мирхаев, И. Г. Гумеров

**ТАТАРСКАЯ
РЕЛИГИОЗНО-ЯЗЫКОВАЯ
КАРТИНА МИРА**

**Эволюция культурных
и духовно-ценностных ориентиров**

Казань
2017

УДК 811.512.145'373
ББК 81.2Тат-3
М63

*Исследование выполнено при финансовой поддержке
РФФИ (РГНФ) и Правительства Республики Татарстан
в рамках научного проекта № 16-14-16011*

Мирхаев Р. Ф.

М63 Татарская религиозно-языковая картина мира: эволюция культурных и духовно-ценностных ориентиров / Р.Ф. Мирхаев, И.Г. Гумеров. – Казань: ИЯЛИ, 2017. – 120 с. ISBN 978-5-93091-245-6

Монография посвящена изучению религиозно-языковой картины мира татарского народа в диахронии. В ней рассматриваются культурно-исторические факторы, повлиявшие на становление и развитие мировоззренческих взглядов, духовно-религиозных ценностей и традиций, а также структура, семантические особенности и способы вербализации основных концептов религиозно-языковой картины мира татарского народа. Исследование проведено на основе материала, извлеченного из древнетюркских и старотатарских письменно-литературных текстов.

УДК 811.512.145'373
ББК 81.2Тат-3

ISBN 978-5-93091-245-6

© Мирхаев Р. Ф., Гумеров И. Г., 2017
© ИЯЛИ, 2017

ВВЕДЕНИЕ

В процессе эволюции межнациональных и межконфессиональных отношений в современном мире особое значение приобретают вопросы формирования толерантного отношения к духовно-культурным ценностям разных народов. Развитие общества сегодня все больше сопровождается качественными изменениями в национальной и религиозной сфере, что проявляется в возрастании масштабов интеграционных процессов, формировании межнациональных и межконфессиональных сообществ. В контексте данных тенденций перед российским и мировым сообществом остро стоит проблема новой научной парадигмы, отражающей позитивную направленность развития этнорелигиозных отношений и учитывающей многовековые религиозные традиции и духовные ценности народов мира.

Исторически татарская теолингвокультура развивалась под воздействием восточной, в частности, арабо-персидской традиции, которая по своей сути является опосредованием мусульманского мировоззрения и миропонимания. В целом, на формирование татарской религиозно-языковой картины мира сильное влияние оказал именно ислам. В то же время в ней прослеживается и влияние тэнгрианства, религии, которую до ислама исповедовали древние предки современных татар.

Татарский язык, как и многие другие языки, в структурном и функциональном плане неоднороден. Разные сферы его использования обслуживаются подъязыками, каждый из

которых обладает своим набором языковых единиц. Соответственно, можно говорить об общеязыковой картине мира и об ее разновидностях, обслуживающих разные сферы человеческой деятельности, а также выделить религиозно-языковую картину мира, которая представляет собой концептуализацию религиозной картины мира, и, соответственно, является вариантом инварианта общеязыковой картины мира, аналогично тому, как религиозная картина мира является вариантом инварианта концептуальной картины мира.

Вопросы взаимосвязи языка и явлений окружающего мира являются одними из актуальных в современной лингвистике, которая не довольствуется лишь описанием отдельных характеристик языковых единиц, а все больше внимания обращает на комплексное исследование языковой системы во взаимосвязи с культурой народа, в том числе, и религиозно-духовной.

В настоящее время встречаются разные подходы к определению объекта лингвокультурологических исследований. Существуют несколько направлений в выявлении сущности лингвокультурологического анализа языковых единиц: это лингвокультурология отдельной социальной группы, этноса в конкретный культурно-исторический период; диахроническая лингвокультурология, изучающая трансформации лингвокультурного состояния этноса в рамках определенного промежутка времени; сравнительная лингвокультурология, исследующая особенности лингвокультуры разных, но взаимосвязанных этносов; сопоставительная лингвокультурология, направленная на изучение одного культурного менталитета с позиции носителей другого языка; лингвокультурная лексикография, занимающаяся составлением лингвострановедческих словарей [52, с. 28–29].

В языкознании основы лингвокультурологии как науки были заложены в работах В. Гумбольдта, А. А. Потебни, Э. Сепира, Б. Л. Уорфа и других. В XX веке взаимоотношение языка и культуры стало объектом исследований неогумбольдтианского направления, основоположником которого считается Й. Л. Вайсгербер.

В современной отечественной лингвокультурологии существуют несколько научных школ, которые изучают языковые единицы в лингвокультурологическом аспекте с разных позиций. Например, Ю. С. Степанов и его последователи описывают константы культуры в диахронии. Другие исследователи придерживаются мнения о синхронном характере лингвокультурологии (В. В. Воробьев, В. Н. Телия и др.). В последнее время на первый план выходит концепция о синхронно-диахронном характере лингвокультурологии (С. А. Кошарная, В. А. Маслова и др.). В тюркологии по данной проблеме особый интерес вызывают работы К. М. Музаева, Г. Ф. Благовой, А. В. Дыбо и др. [34, с. 17].

В татарском языкознании за последнее время появились труды, посвященные изучению базовых ментальных категорий татарской лингвокультуры. В работах Р. Р. Замалетдинова, Г. Р. Галиуллиной, Ф. К. Сагдеевой и др. объектом исследования стали явления как материальной, так и духовной культуры татарского народа. Но, несмотря на это, работы по системно-комплексному анализу татарской религиозно-языковой картины мира и ее категорий в их историческом развитии отсутствуют.

Исследование проблем трансформации духовно-ценностных ориентиров, связанных с взаимодействием различных религиозных систем, и их отражение в языковой картине мира различных народов является одним из актуальных направлений целого ряда гуманитарных наук, таких, как когнитология, лингвокультурология, социолингвистика, теолингвистика и т.д. В условиях многоконфессионального государства и глобализационных процессов, происходящих сегодня, оно приобретает особую значимость.

В настоящее время в обществе интерес к религии, в частности к религиозной коммуникации остается очень высоким. Существование религиозного дискурса является очевидным, и количество его исследований в разных областях гуманитарной науки продолжают расти. С одной стороны, они позволяют рассмотреть специфику данного типа

дискурса, особенности его функционирования и состав концептосферы, с другой, дают возможность проследить способы вхождения его элементов в лексическую, когнитивную и прагматическую структуры религиозно-языковой личности.

Кроме этого, актуальность исследований подобного рода определяется необходимостью разработки новых подходов в изучении духовно-культурного наследия народов мира на основе достижений современной гуманитарной науки. Все это, в конечном счете, может стать отправной точкой для формирования действенной концепции развития межнациональных и межконфессиональных отношений.

Целью представленной работы является исследование причин и результатов трансформации теолингвокультурной парадигмы, путем комплексного анализа эволюции духовных и религиозных ценностей, нашедших свое отражение в татарской языковой картине мира.

В рамках поставленной цели было запланировано решение следующих задач:

1) проведение ретроспективного анализа отечественного и зарубежного опыта исследования религиозной и религиозно-языковой картин мира;

2) разработать теолингвокультурную модель комплексного описания языковой картины мира;

3) выявление основных культурно-исторических факторов, повлиявших на развитие мировоззрения и миропонимания татарского народа;

4) выделение ключевых концептов татарской религиозной концептосферы;

5) раскрытие понятийных, образных и ценностных составляющих религиозных концептов татарского лингвокультурного пространства;

6) определение роли и места тэнгрианства в формировании татарской религиозно-языковой картины мира;

7) описание влияния ислама на развитие татарской религиозно-языковой картины мира.

Научная новизна работы определяется как постановкой научной проблемы, так и результатами исследования. В ее рамках впервые было проведено исследование духовно-религиозного составляющего татарской языковой картины мира в диахронном плане, в результате которого:

– языковая картина мира татарского народа была подвергнута комплексному анализу в лингвоаксиологическом и теолингвистическом аспектах;

– на примере теолингвокультуры отдельно взятого народа было рассмотрено взаимодействие различных религиозных систем;

– были выявлены причины, приведшие к трансформации теолингвокультурных традиций и т.д.

До этого исследования в этой области ограничивались лишь отдельными аспектами данной научной проблематики.

Работа в первую очередь основывалась на таких общенаучных методах, как синхронно-диахронный, интерлингвистический, комплексный, семасиолого-ономазиологический и системно-семантический.

В качестве частных методологических принципов были применены:

1) лингвокультурологический принцип, заключающийся в необходимости анализа объекта культуры, выраженного в языке, как единства языковой и внеязыковой сущности;

2) принцип инаковости, связанный с необходимостью при сопоставительно-культурологическом подходе (равно как и в исследованиях по межкультурной коммуникации) избегать оценочной оппозиции «хорошо-плохо» и исходить из идеи инаковости, реализуемого в суждении о том, что понятия в языке одного этноса представлены иначе, чем в языке другого этноса;

3) принцип экспланаторности, состоящий в обязательном соотношении некоторых констатируемых культурных различий в семантике языковых единиц разных языков с различиями в мировосприятии народов;

4) принцип антропоцентризма, исходящий из постижения языка в тесной связи с бытием человека;

5) принцип этноцентризма, проявляющийся в социальном мировосприятии человека, определяющее его отношение к явлениям социальной действительности через картину мира, культуру, традиции и нормы своей этнической группы.

Материалом исследования послужили древнетюркские и старотатарские письменные источники различных жанров и эпох. Изучение концептов в литературном произведении, их репрезентации посредством различных языковых средств и взаимодействия в структуре художественного целого помогает понять мировоззрение не только самого автора, но и целого народа.

Учитывая сложность и многоплановость предмета исследования, в работе использовался комплексный подход, основывающийся на интеграции различных научных дисциплин (лингвокультурологии, теолингвистики, этнолингвистики, религиоведения, философии, истории, культурологии, религиоведения, психологии, когнитологии) и соответствующих им методов.

В качестве основного метода исследования был выбран описательный метод, который включает в себя такие приемы, как анализ, обобщение и интерпретация фактического материала. Наряду с описательным методом использовались элементы логического, концептуального, когнитивного и лингвокультурологического анализов.

Выбор методов лингвокультурологического анализа, в числе которых наблюдение языкового материала и описание языковых фактов, метод анализа словарных дефиниций, метод структурно-семантического моделирования лексической единицы, статистический метод обработки языкового материала, был обусловлен спецификой исследуемого материала. В процессе исследования указанные методы были дополнены приемами компонентного и контекстуального анализов, а также элементами количественного анализа.

При сравнительном анализе элементов татарской религиозной концептосферы на различных этапах ее развития, при интерпретации полученных результатов, а также для

типологической характеристики изучаемых подсистем использовался сравнительно-сопоставительный метод. Для выявления причин и тенденций развития и трансформации теолингвокультурных ориентиров в татарской языковой картине мира был применен историко-лингвистический метод.

Научная значимость ожидаемых результатов заключается в дальнейшем углублении и расширении понятийного аппарата лингвокультурологии применительно к этнокультурным концептам, построении моделей религиозных концептов и выведении их ключевых лингвокогнитивных характеристик на основе анализа древнетюркских и старотатарских письменных текстов. Анализ религиозных концептов позволит глубже раскрыть систему миропонимания и мировосприятия татарского народа. Кроме этого, результаты исследования могут способствовать постановке и решению новых актуальных проблем культурологии, межкультурной коммуникации, когнитивной лингвистики.

Полученные данные могут быть использованы при разработке лекционных и практических курсов по культурологии, страноведению, основам межкультурной коммуникации, анализу художественного текста применительно к изучению духовно-культурных концептов той или иной картины мира, а также спецкурсов по когнитивной лингвистике и лингвокультурологии. Изучение теолингвокультуры татарского народа позволит также расширить представление о его культуре и особенностях татарского менталитета.

ГЛАВА 1. О ТЕОЛИНГВОКУЛЬТУРНОЙ МОДЕЛИ КОМПЛЕКСНОГО ОПИСАНИЯ ЯЗЫКОВОЙ КАРТИНЫ МИРА

Языковая картина мира. В науке понятие «языковая картина мира» определяется как исторически сложившаяся в обыденном сознании определенного народа, социума, коллектива и отражённая в языке совокупность представлений о мире, определённый способ восприятия и устройства мира, концептуализации действительности [19; 116]. Отсюда вытекает мнение о том, что язык служит средством накопления и хранения информации о культуре народа, включая ее духовную составляющую. При этом каждый отдельно взятый язык по-разному фиксирует в себе явления окружающего мира и роль человека в нем, что в целом обусловлено своеобразием духовно-культурного облика народов. По мнению ученых, в некоторых лингвистических единицах эта информация для современного носителя языка имплицитна, скрыта вековыми трансформациями и может быть извлечена лишь опосредованно [52, с. 11].

Л. Вайсгербер, который ввел в научную терминологическую систему понятие «языковая картина мира», выделяет следующие ее основные характеристики:

– языковая картина мира – это система всех возможных содержаний: духовных, определяющих своеобразие культу-

ры и менталитета данной языковой общности, и языковых, обуславливающих существование и функционирование самого языка;

– языковая картина мира, с одной стороны, есть следствие исторического развития этноса и языка, а, с другой стороны, является причиной своеобразного пути их дальнейшего развития;

– языковая картина мира как единый «живой организм» чётко структурирована и в языковом выражении является многоуровневой;

– языковая картина мира изменчива во времени и, как любой «живой организм», подвержена развитию, то есть в вертикальном (диахроническом) смысле она в каждый последующий этап развития отчасти нетождественна сама себе;

– языковая картина мира существует в однородном своеобразном самосознании языковой общности и передается последующим поколениям через особое мировоззрение, правила поведения, образ жизни, запечатленные средствами языка и т.д. [117].

Современные представления о языковой картине мира строятся на следующих принципах:

1) язык – факт культуры, составная часть культуры, которая наследуется, и одновременно ее орудие;

2) культура народа вербализуется в языке, именно язык аккумулирует ключевые концепты культуры, транслируя их в знаковом воплощении – словах;

3) создаваемая языком модель мира есть субъективный образ объективного мира, она несет в себе черты человеческого способа миропостижения, т.е. антропоцентризма, который пронизывает весь язык [75].

По мнению Ю. Д. Апресяна, труды которого внесли существенный вклад в изучение языковой картины мира, следует разграничивать научную и наивную картины мира. Ученый считает, что термин «наивная картина мира» является аналогом понятия языковая картина мира. При этом он подчеркивает, что наивные представления отнюдь не прими-

тивны, и что они отражают опыт интроспекции десятков поколений на протяжении многих тысячелетий [19].

Как показывает анализ трудов, научные толкования понятия «языковая картина мира» опираются на две связанные между собой, но различные идеи:

1) картина мира, предлагаемая языком, отличается от «научной»;

2) в каждом языке складывается своя, отличная от других, языковая картина мира.

Религиозно-языковая картина мира. Одним из основных аспектов изучения языковой картины мира является вопрос о ее разновидностях. В настоящее время здесь разработаны различные подходы. Так, например, Н. С. Новикова и Н. В. Черемисина предлагают рассматривать разные типы языковых картин мира, представляя их через оппозиции: универсальная – идиоэтническая, общенациональная – социально / территориально / профессионально ограниченная; общенациональная – религиозная, общечеловеческая – индивидуальная [64, с. 40–50]. Как видно из данной схемы, религиозно-языковая картина мира противопоставляется общенациональной.

В другой классификации, выдвинутой О. И. Овodom, религиозно-языковая картина мира, наряду со светской, рассматривается как одна из составляющих общей языковой картины мира. При этом она определяется ученым как картина мира, формирующаяся под влиянием религиозных учений и эксплицирующаяся посредством использования понятий, названий, концепций, присущих определенному религиозному учению [118]. На наш взгляд, данное определение нуждается в некоторых дополнениях. В связи с этим предлагается следующая трактовка понятия: религиозно-языковая картина мира – это система взглядов и верований того или иного народа относительно мироздания и бытия, формирующиеся под влиянием определенных духовно-религиозных традиций и учений, а также социально-культурных факторов, и вербализующаяся посредством разнообразных семиотических единиц.

Религиозный концепт и религиозная концептосфера.

В лингвокультурологии в качестве основного элемента языковой картины мира выделяется концепт, который представляется как универсальная константа языкового сознания того или иного народа. Несмотря на то, что на сегодняшний день в языкознании разработано большое количество определений концепта и методов концептуального анализа, учеными все еще не предложена однозначная трактовка данного термина. Как правило, исследователи кладут в основу дефиниции концепта его определенные стороны, те, которые представляются наиболее значительными в рамках науки, в области которой проводятся исследования. Так, например, если представители когнитивной лингвистики делают акцент, прежде всего, на ментальной сущности концепта, на его принадлежности сфере сознания индивида, то в лингвокультурологии основным при его определении является факт этнокультурной обусловленности. В целом, современные исследования соотношения языка и мышления позволяют рассматривать концепты в различных аспектах. Отсюда и разнообразные толкования понятия [76, с. 43–46].

Для достижения цели и задач, поставленных в рамках нашего исследования, наиболее существенным является трактовка, предложенная В. И. Карасиком, согласно которой культурный концепт является многомерным смысловым образованием, в котором выделяются ценностная, образная и понятийная стороны [45, с. 128].

В дальнейшем данный постулат был дополнен суждением о том, что концепты представляют собой постоянные признаки (константы), характеризующие языковое сознание и коммуникативную деятельность личности и социума. По мнению ученого, «среди них возможно установление доминант, выступающих в качестве одного из критериев типологии того или иного лингвокультурного сообщества и типа личности, а при их установлении можно выявить саму систему иерархии аксиологических ориентиров социума, социальной группы и конкретного индивида» [63, с. 4]. На основе

этого решается и вопрос о соотношении общечеловеческих (транснациональных) и этнокультурных концептов: этнокультурный концепт – это конструкт специфического ментального освоения любого общецивилизационного (транснационального) феномена действительности отдельным этносом [63, с. 4].

Как видно из данного определения, в природе концепта, как и у других языковых элементов, выделяется две стороны: структурная и содержательная.

На основе вышесказанного предлагается следующее определение религиозного концепта: религиозный концепт – это многомерный элемент языкового сознания народа, сформировавшийся в результате освоения общечеловеческих ценностей под влиянием определенных духовно-религиозных и социально-культурных установок.

Так как концепты характеризуют познавательную и коммуникативную деятельность людей в той или иной сфере, они образуют определенные группы (в нашем случае это – религиозные концепты). Как правило, для их обозначения используется термин «концептосфера», введенный в научный оборот Д. С. Лихачевым, который обозначал этим термином совокупность концептов [51, с. 8–9]. Данного мнения придерживаются и другие ученые [49, с. 54].

Таким образом, теолингвокультурная модель комплексного описания языковой картины мира должна включать в себя изучение тех духовно-религиозных традиций, учений и социально-культурных факторов, под влиянием которых формировалась и развивалась система взглядов и верований людей относительно мироздания и бытия, а также элементов языкового сознания народа, посредством которых вербализуются данные мировоззренческие установки.

ГЛАВА 2.

КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ФОРМИРОВАНИЯ И ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ РАЗВИТИЯ РЕЛИГИОЗНО-ЯЗЫКОВОЙ КАРТИНЫ МИРА ТАТАРСКОГО НАРОДА

2.1. Из истории изучения вопроса

Религиозное мировоззрение татарского народа представляет собой особую систему духовных ценностей и традиций, представлений о мире, которая складывалась в течение многих веков. Как уже было сказано, в историческом плане оно развивалось под воздействием восточной, в частности, арабо-персидской, традиции, которая по своей сути является опосредованием мусульманского миропонимания. В то же время в нем прослеживается и влияние тэнгрианства, древнетюркской религии, которую до принятия ислама исповедовали предки современных татар. Все это нашло свое отражение в многочисленных памятниках духовного и материального наследия татарского народа, дошедших до наших дней. Данное наследие на материале археологических раскопок, археографических исследований, исторических и литературных произведений исследовано довольно подробно. В настоящее время в области изучения духовных ценностей и религиозных традиций накоплена огромная научно-теоретическая литература.

Первые работы подобного рода начинают появляться еще во второй половине XIX в. В этот период издаются научные труды по истории Волжской Булгарии, в которых, в том числе, затрагиваются особенности духовной культуры и религиозных верований волжских булгар [38, с. 14–15].

Здесь отдельно следует отметить деятельность Общества археологии, истории и этнографии, созданного в 1878 г. при Казанском университете и проделавшего большую работу по изучению истории края. С обществом сотрудничали и татарские ученые, среди которых особое место занимает Ш. Марджани. На основе изучения выявленных им письменных источников он показал, что булгары, находясь в тесных связях с мусульманским Востоком, достигли больших высот в духовно-культурном развитии. Данного мнения придерживался и академик В. В. Бартольд. По его мнению, «самый северный форпост мусульманской культуры» – Волжская Булгария еще до принятия ислама имела довольно развитый уровень культурной жизни [27, с. 67].

Далее вопросы духовной культуры предков татар начинают освещаться в научных трудах советских археологов. В их работах наряду с такими областями духовной культуры булгар, как литература, наука, письменность, изобразительное искусство, освещаются также их древние религиозные верования, обычаи и обряды, раскрываются особенности мировоззрения булгар [38, с. 16]. В этой связи интересно мнение А. Х. Халикова, который, раскрывая положительную роль приобщения к культуре мусульманского Востока, замечает, что «в условиях значительной культурной интеграции в мусульманских странах оно привело к утере местной культурой ряда самобытных черт» [90, с. 119].

Духовные ценности, религиозные традиции и представления о мире предков современных татар, вопросы их трансформации рассматриваются и в трудах по искусству и архитектуре волжских булгар. Считается, что в произведениях искусства наряду с художественным воображением их авторов находят отражение и их отношение к природе, взгля-

ды на мироздание. Кроме этого, в произведениях искусства нередко воплощаются мифы, в которых заключены представления древних людей о мире.

С принятием ислама древнее искусство болгар, соприкасаясь с мусульманским искусством, начала меняться. Так, например, зооморфные образы, которыми было насыщено болгарское искусство, подверглись интенсивной стилизации – они трансформировались в причудливые орнаменты и арабески [32, с. 19, 21].

Важную роль в изучении религиозного мировоззрения татарского народа играют фольклорные произведения. Как известно, в них находят свое отражение древние верования людей и их представления о мире, которые наряду с поэтикой данных произведений также становятся предметом исследования ученых-фольклористов. Здесь следует отметить труды М. Х. Бакирова (2001, 2008, 2012, 2014), Ф. И. Урманче (2002), И. Г. Закировой (2003) и т.д.

Духовно-религиозная тематика занимает важное место и в творчестве представителей старотатарской литературы. Так, например, по мнению литературоведов, вся средневековая татарская литература имела религиозную окраску и служила в свое время делу познанию вечных истин и божественной воли [73, с. 5; 77, б. 151; 95, б. 4–6]. В настоящее время богатое литературное наследие Волжской Булгарии, Золотой Орды и Казанского ханства, а также последующих эпох в подробностях изучено в научных трудах Г. Рахима и Г. Газиза (1923, 1925), Дж. Алмаза (1996), Х. У. Усмана (1984, 1987), А. Т. Тагирджанова (1979), Ш. Ш. Абилова (1960), Х. Ю. Миннегулова (1976, 1993), Н. Ш. Хисамова (1979, 1984), Р. К. Ганиевой (1988, 2002) и др. В них, наряду с художественной составляющей произведений старотатарской литературы, рассматривается также и присутствующий в них духовно-религиозный компонент.

В области изучения языковых особенностей памятников старотатарской письменности также накоплена значительная научно-теоретическая литература. В ряде научных трудов

наряду с фонетическими, графическими и морфологическими особенностями письменных текстов, объектом исследования также выступает и их лексика. Здесь будет уместным отметить работы Э. Н. Наджиба (1966, 1971, 1975, 1976, 1989) Я. С. Ахметгалиевой (1979), Ф. С. Хакимзянова (1978, 1987), В. Х. Хакова (1993, 2003), И. Б. Башировой (2006), Ф. М. Хисамовой (1999), Г. Г. Зайнуллина (1999), Ф. Ш. Нуриевой (2004), Э. Х. Кадировой (2001), Х. Х. Кузьминой (2001) и т.д. Однако религиозная лексика, которая составляет неотъемлемую составляющую языковой ткани большинства старотатарских письменных текстов и которая содержит в себе накопленную веками информацию о религиозно-языковой картине мира татарского народа, в лингвокультурном плане еще не становилась предметом специального монографического исследования, за исключением единичных научных работ.

Как показывает обзор научно-теоретической литературы в этой области, слова, входящие в данную категорию, рассматриваются учеными наряду с другими элементами языка произведений в лингвостилистическом плане или же в контексте изучения истории формирования и развития письменно-литературных норм татарского языка. Так, например, в монографии Ф. М. Хисамовой, посвященной изучению языка текстов старотатарской официально-деловой письменности, указывается на употребление в них, наряду с другими лексическими единицами, и слов, относящихся к религиозной сфере [93, с. 105, 172, 196, 300]. Кроме этого, отмечается, что в некоторых документах использовались обороты, характерные для богословских текстов [93, с. 125, 206].

В трудах В. Х. Хакова религиозная лексика рассматривается в рамках изучения роли и места арабо-персидских заимствований в формировании и развитии лексических норм татарского литературного языка [88, б. 64, 164; 89, б. 71, 117]. Арабо-персидские заимствования религиозного характера приводятся и в работе Э. Х. Кадировой, посвященной изучению лексики произведений поэта эпохи Казанского ханства Мухаммедьяра. По мнению автора, данные лексические еди-

ницы в большом количестве проникли именно после принятия ислама [44, с. 120–121].

Лексико-семантические и художественно-стилистические особенности слов, относящихся к религиозному дискурсу, анализируются и в монографии Ф. Ш. Нуриевой. Изучая язык письменных памятников золотоордынского периода она отмечает, что в текстах религиозно-дидактического содержания для возвеличивания всевышнего и пророков, приводятся цитаты из Корана и хадисов, а также, в целях более подробно раскрытия ценностей ислама и его этических норм, широко используются религиозные термины [65, с. 82–83, 137–138].

Среди исследований, относящихся к этой области, следует особо отметить труды И. Б. Башировой. В своей работе, посвященной изучению языка татарской поэзии XVIII века, она раскрывает семантику имен Всевышнего и выявляет художественно-стилистические особенности их употребления в поэтических текстах [28, б. 124–133].

Среди образцов старотатарской литературы особое место занимают произведения религиозного характера, изучению которых в историко-лингвистическом плане посвящены работы Г. Г. Зайнуллина. Наряду с другими особенностями языка этих текстов автор подробно рассматривает и религиозную лексику: выделяет тематические группы данных слов, раскрывает их семантику [39, с. 80–91].

2.2. Традиции тэнгрианства в системе духовных ценностей и религиозных верований татарского народа

Основы и духовные ценности тэнгрианства подробно описаны в трудах А. Н. Бернштама (1946), Л. Н. Гумилева (1967), А. Инана (1976), Г. М. Давлетшина (1990), Р. Н. Безертинова (2000), М. Х. Бакирова (2008, 2012, 2014), Н. Г. Аюпова (2012), Н. Р. Ойноткиной (2014) и др. Считается, что оно возникло на основе ранних религиозных и мифологических представлений древних тюрков, связанных с природой и ее

стихийными явлениями. Основной чертой тэнгрианства является обожествление природы и почитание духов предков [29, с. 6–7; 37, с. 76–86; 96, с. 1].

Центральное место в тэнгрианстве занимает культ верховного небесного божества *Тэнгри* (древнетюрк. *Tängri*, татар. *Тәңре*), который зафиксирован в памятниках древнетюркской рунической письменности (VII – X вв.). Часть рунических надписей была обнаружена на берегах реки Орхон, часть на Енисее, поэтому в науке они известны еще как Орхон-Енисейские [47, с. 14–21; 77, б. 50]. По жанровой принадлежности С. Г. Кляшторный классифицирует их следующим образом:

1. Историко-биографические надписи.
2. Эпитафийные надписи.
3. Надписи на скалах, камнях, строениях.
4. Магические и религиозные тексты.
5. Юридические документы.
6. Метки на бытовых предметах и др. [46, с. 53–54].

По мнению ряда ученых, представления о *Тэнгри* складывались на основе анимистических верований о небесном духе-хозяине. При этом небо представлялось и его непосредственным проявлением и местом обитания [72, с. 564].

В научной литературе нет единого мнения о том, является ли тэнгрианство монотеистической религией или языческой, так как в нем кроме *Тэнгри* имеют место и другие божества, хотя и более низшего ранга в сравнении с ним. Например, *Умай* (древнетюрк. *Umaj*) – богиня, олицетворяющая женское, земное начало и плодородие. Покровительствовала воинам и супруге кагана [72, с. 569]. По мнению Р. Г. Ахметьянова, несмотря на то, что образ данной богини все же упоминается в мифологии, ее культ в дальнейшем не получил должного развития у татар [21, с. 43]. В древнетюркских памятниках встречается также и слово *Йер-Суб* (древнетюрк. *Jer-Sub*) – имя божества среднего мира, связанного с культурами воды и земли [72, с. 573–573]. Считается, что оба божества непосредственно подчинялись и выполняли поручения

Тэнгри. Если *Йер-Суб* управляло всем живым на земле и воде, то *Умай* дарила особую божественную силу людям [29, с. 83].

Однако, несмотря на это, по мнению некоторых ученых, мировоззренческие взгляды и религиозные верования древних тюрков были столь же развитыми, как и другие современные им религиозные системы [37, с. 77; 96, s. 1].

В основе миропонимания древних тюрков, которое в целом представляет из себя синкретичное единство концептуальных сфер природного, духовно-религиозного и социально-политического характера, лежит идея создания всего сущего «повелителем неба» – Тэнгри. Вера в его могущество и фатализм обнаруживается в текстах письменных памятников, в которых Тэнгри выступает как начало всего, источник жизни: *Üzä kök täñri asra jağyz jir qylyntuqda, äkin ara kisi oğly kylynmys* ‘Когда было сотворено (или: возникло)верху голубое небо (и) внизу темная (букв.: бурая) земля, между (ними) обоими были сотворены (возникли) сыны человеческие (т.е. люди)’ [8, с. 29].

Во-вторых, он источник силы и доблести: *Täñri küç birtük ücün qañum qağan süsi böri täg ärmis, jağysy qoñ täg ärmis* ‘Так как Небо даровало (им) силу, то войско моего отца-кагана было подобно волку, а враги его были подобны овцам’ [8, с. 29].

В-третьих, он – милосерден: *Üzä türk täñrisi türk yduq jiri suby anča timis: türk budun joq bulmazun, tijin, budun bolčun, tijin* ‘(Но)верху Небо тюрков и священная Земля и Вода тюрков (т.е. Родина) так сказали: «да не погибнет, говоря, народ тюркский, народом пусть будет», – так говорили’ [8, с. 29].

Можно сказать, что во всех сферах жизнедеятельности древних тюрков, во всем, что их окружало, присутствовало божественное начало. Так, если рассмотреть другие основополагающие и тесно взаимосвязанные концепты древнетюркской лингвокультуры («Государство», «Народ» и «Правитель»), можно увидеть, что в них переплетаются два начала: небесное и земное. Согласно убеждениям древних

тюрков, государство даровано людям Тэнгри, соответственно оно по своей сути является божественным и священным: *il birigmä Tännri* ‘Тэнгри (Небо), дарующее государство’ [8, с. 31]; *Atym Äl Tuğan tutuq. Bän täñri älimkä äläçisi ärtim* ‘Мое имя Эль Туган тутук. Я был посланником у божественного моего государства’ [9, с. 11]; *Tännri älim Uluñ-Şada ärimkä adyryldym* ‘Я отделился (умер) от моего божественного государства, от моего героя Улунг-Шада’ [9, с. 37].

Но в то же время, как видно из источников, основу государства составляет народ: *Türk qara qamuğ budun ança timis: «ilig budun ärtim, ilim amty qany? Kämkä ilig qazğanurs män?»*, – *tig ärmis* ‘(Но затем) вся масса тюркского народа сказала так: «Я был народом, составляющим племенной союз, где теперь мой племенной союз? Для кого я добываю (т.е. завоевываю) (другие) племенные союзы?» – (так) они говорили’ [8, с. 29].

Кроме этого, связь между понятиями «государство» и «народ» прослеживается и на лексико-семантическом уровне. Так, например, в «Древнетюркском словаре» за словами *äl* и *il*, которые в текстах используются для передачи понятия «государство», закреплены также и значения «племенной союз, племенная организация» и «народ» [99, с. 168–169, 207]. Из этого напрашивается вывод о том, что народ в понимании древних тюрков также, как и государство, является творением Всевышнего.

В социально-политическом плане государство древних тюрков представляло собой сложную структуру. Наряду с народом оно объединяло и представителей знати, о чем свидетельствует сохранившаяся в текстах титулатура: *Sabymyn tükäti äsidgil: ulaju inijigünim oğlanym, biriki oğuşym budunum, birijä şad-apyt bäglär, jurağa tarqat bujuruq bäglär, ...* ‘Речь мою полностью выслушайте (вы), идущие за мною мои младшие родичи и молодежь, (вы), союзные мои племена и народы; (вы), стоящие справа начальники шад и апа, (вы), стоящие слева начальники: тарханы и приказные ...’ [8, с. 27].

Правил всем этим «божественный» и мудрый каган:

Täñri täg täñridä bolmyş türk bilgä qağan bu ödkä olurтым ‘Небоподобный, неборожденный (досл. «на небе» или «из неба возникший») тюркский каган, я нынче сел (на царство)’ [8, с. 27]; *Täñri bilge qağanqa* saqynu äsig küçig bärsägim bar ärmis ärinç ‘Беспокоясь о божественном Бильге-кагане, я старался всемерно трудиться (т.е. давать свои труды и силы)’ [13, с. 9]; *Täñri täg täñri jaratmyş türk bilge qağan* sabum ‘(Вот) речь моя богоподобного, небом поставленного (или угодного Небу), тюркского мудрого (Бильгя) кагана’ [13, с. 16].

Наряду с божественностью и мудростью другими атрибутами кагана в текстах выступают:

– мужественность: *Bilgä qağan ärmis, alp qağan ärmis, bujuruqu jämä bilgä ärmis ärinç, alp ärmis ärinç; bägläri jämä tüz ärmis* ‘Они были мудрые каганы, они были мужественные каганы, и их «приказные» были мудры, были мужественны, и их правители и народ были прямы (т.е. верны кагану)’ [8, с. 29];

– справедливость: *Täñrikänkä isig bärtiñ täjin jarylqamys sad atyğ anta bärmis, ...* ‘Говоря: ты на божественного трудилб ся, он был милостив и тогда дал звание шада; ...’ [13, с. 9];

– милосердие: *Qara igil budunyğ joq qylmadym, äbin barqyn jylqysyn julmadym. Qyjyn aıdyım, turğuru qotym: kántü budunym tidim ydy käliñ, tidim* ‘Но их черный простой наг род я не истребил, их юрты и дома, их табуны я не отнял. Я назначил (им) наказание и оставил их жить (по-прежнему). «Вы мой народ, – сказал я, – следуйте (за мной) и придите (ко мне)», – сказал я’ [13, с. 35];

– надежность: *Üzä qağan olurтым, olurtyqyma öltäciçä saqunyğma türk bäglär bud(un) ögirip säbinip toqtamyş közi jögärü körti* ‘Я стал ханом; когда я стал ханом, то тюркские беки и народ, опечаленные, что они должны были умереть, (теперь) радуясь, смотрели наверх (на трон) спокойными глазами’ [13, с. 16];

– твердость: *Bödkä özüm oluryp bunça ağyr törgü tort buluñdaqu budunğa itdim* ‘Когда я сам воссел на трон, то я стал осуществлять столь крепкую власть (над народами),

жившими по четырем углам (т.е. по странам света)' [13, с. 16];

– заботливость: *Täñri jarlyqaduqyn üčün, özim qutym bar üčün, qağan olurtym. Qağan oluryр joq çyğan budunyğ qor qobartdym, çyğan budunyğ baj qyltym, az budunyğ üküš qyltym* 'По милости неба и потому, что у меня самого было счастье, я сел (на царство) каганом. Став каганом, я вполне поднял погибший, неимуший народ; неимуший народ стал богатым, немногочисленный народ сделал многочисленным' [9, с. 28]; ... *altunyn örün kümüşin, qyrğağlyğ qutajyn äkinlig isigtin, özläk atyn, adğuryн, qara kisin kök täjiñin türkimä budunyma qazğanu birtim* '... их золото и блестящее серебро, их хорошо вытканые шелка, их добытые из хлеба напитки, их верховых лошадей, их жеребцов, их черных соб(олей) и их голубых белок я добыл для моего тюркского народа' [13, с. 19].

Ценным источниками в деле изучения духовных ценностей и религиозных верований предков современных татар являются и другие тексты, которые в целом представляют собой образцы магической и религиозно-дидактической литературы. Так, например, следы культа неба можно проследить в соннике «Ырк битиг» («Книга гаданий») (IX в.): *Ala atlyğ jol täñri män. Jağyn kiçä äšür män* 'Я – бог судеб на пегом коне. Утром и вечером я езжу' [8, с. 80]; *Täñrilig qurtğa jurtda qalmyš* 'Говорят: небесная (т.е. полуживая, близкая к смерти) старуха осталась дома' [8, с. 81]; *Jana täñri qutynta üčünç jylta qor äsän tükäl körüşmiš* 'На третий год снова по благодати неба все было благополучным и совершенным' [8, с. 81]; *Özlük at öñ jirdä aryp oñur turu qalmyš. Täñri küçinä tay üzä jul sub körüpän, jyš üzä jaš ot körüpän, joryju barypan, sub içipän, jaš jipän ölümdä ozmyš tir* 'Верховая лошадь на восточной стороне совсем исхудала и истошала. По могуществу неба на горе на южной стороне она увидела горные ручьи и воду, а в чаще увидела зеленую траву. Она быстро пошла и, попив воды и пощипав травы, избавилась от смерти' [8, с. 81].

Следующую группу источников составляют переводы

священных писаний других религий, которых исповедовали древние тюрки, в частности буддизма, манихейства, а также христианства несторианского толка. Так, например, в «Покаянной молитве манихейцев» содержится подробное описание грехов, в числе которых рассматриваются ложь, фальш, обман, сплетни, клевета, обольщение, законоотступление, поклонение демонам. В памятнике упоминаются также божества, которые управляют различными природными явлениями [8, с. 108–125]. Вера в них была характерна для тюрков издавна. В частности, в системе их религиозного мировоззрения важное место занимали культы воды, огня и т.д. Они нашли свое отражение и в культовых эпических сказаниях [73, с. 20–22].

Большую ценность для изучения религиозных традиций и мировоззренческих установок предков современных татар представляет «Дивану лугат ит-турк» («Словарь тюркских наречий»), составленный в 1072 – 1074 гг. тюрком по происхождению, филологом Махмудом Кашгари на арабском языке. В данный словарь также включены образцы устного творчества и письменной поэзии: пословицы, поговорки, обрядовые песни, отрывки эпического содержания и т.д. Словарь донес до наших дней фрагменты героического эпоса, на основе которых можно представить себе верования древних тюрков [73, с. 24–25; 77, б. 86–90].

Мнение о том, что система мировоззрения татарского народа начало формироваться в весьма отдаленные времена и имеет историко-генетические связи с духовно-религиозным наследием древних тюрков, подтверждается многими фактами, относящимися к духовной и религиозной жизни. Так, например, образ *Тэнгри* как верховного божества со значением «всевышний, создатель, хранитель, повелитель» [72, с. 564] сохранился и после принятия ислама. Более того, он в определенной степени слился с образом единого монотеистического бога – Аллаха. В настоящее время слова *Тәңре* и *Аллах* в разговорной речи татар употребляются параллельно и несут одну и ту

же семантическую нагрузку.

Кроме этого, в структуре религиозного мировоззрения татарского народа сохранились представления о духах – хозяев определенных мест и объектов. Считается, что они являются наиболее архаичными и менее всего подверглись трансформации благодаря своей роли в повседневной жизни людей. В воззрениях татар дом, двор, хозяйственные постройки населены сверхъестественными существами, которые могут оказать помощь, если их попросить, или же навредить, если не соблюдать определенные правила в отношениях с ними. До наших дней сохранились представления о хозяевах дома (*Йорт иясе, Өй иясе*), бани (*Мунча иясе*), хлева или скота (*Кура иясе, Мал иясе*) и т.д.

Духи природы также занимают одно из основополагающих мест в мировоззренческих взглядах татар. Представления о духе-хозяине леса (*Урман иясе*) и воды (*Су иясе*) фиксируются во всех этнографических группах татарского народа. Эти существа имели значение в промысловой деятельности, от них зависела охотничья и рыболовная удача, и именно эти образы сохранили древнейшие представления о взаимоотношениях человека с природой. Считается, что представления о духах-хозяевах сформировались на фоне понимания и толкования явлений природы, всей совокупности ее ощутимых проявлений, а также в результате перенесения человеком социальных условий собственной жизни на природу [42, с. 487].

Определенное место в структуре религиозного мировоззрения татарского народа занимают представители так называемой «нечисти», одним из которых является *Убыр* – злой женский дух, либо душа умершего колдуна или самоубийцы. Этот дух бродит по земле, может превращаться в различных животных, приносит людям неизлечимые болезни, пьет кровь людей и скота. Широко распространен также образ *Албасты* – демонического существа, способного причинить вред человеку, которое представляется как дух-хозяин некоего места – реки или леса. Обычно это зловредное

существо имеет облик женщины (старухи), которая целенаправленно вредит беременным женщинам или матерям, имеющим младенцев.

Происхождение этих существ считается нечистым, а влияние тлетворным, поэтому от них чаще всего пытались избавиться или отгородиться различными магическими способами. В частности, для их изгнания использовали разнообразные апотропеи, в том числе и некоторые материальные предметы, ставшие в связи с этим значимыми в религиозном мировоззрении и соответственно сакрализованными [42, с. 487].

Историко-генетические связи между мировоззрением татар и духовно-религиозным наследием других народов прослеживаются и в представлениях о создании мира, которые отражены в дошедших до наших дней болгарских кольцах с уткой и тремя яйцевидными бусинами. Согласно представлениям болгар, Земля, Солнце и Луна возникли из трех яиц, снесенных уткой. По мнению ученых, сюжет о рождении всего сущего из яйца утки, плавающей в первичном мировом океане, является одним из наиболее распространенных в ранних мифах различных народов, в том числе, и тюркских. В большинстве из них важная роль в сотворении мира отводится животным, главным образом, птицам-демиургам. Такой птицей у предков татар была утка [38, с. 46–48].

В религиозном мировоззрении татарского народа сохранились и элементы тотемизма, выражавшиеся в почитании отдельных зверей и птиц. Одним из таких животных является волк, который у древних тюрков считался священным, о чем говорят дошедшие до наших дней легенды о прародительнице-волчице и золотая волчья голова, украшавшая их знамена [37, с. 23]. Волжские болгары наделяли волка эпитетом *кук* 'голубой, синий; небо; небесный; сивый, серый', который означал не столько масть животного (сивый), сколько его принадлежность к небу и Тэнгри. Его изображения наряду с изображениями других священных животных являются наиболее распространенными в болгарском искусстве. Следы культа волка встречаются и в археологических материалах

лах, найденных на территории Поволжья и Приуралья. В татарском фольклоре волк наделяется мифическими чертами, в частности, изображается сверхмощным и огромным существом [38, с. 59, 71].

В религиозном мировоззрении татарского народа имеют место также сакрализация различных явлений (объектов живой и неживой природы, предметов утилитарного и культового назначения, бытового и хозяйственного обихода). В частности, сохранился древний обычай почитания огня, который своими корнями также восходит к древнетюркским верованиям [38, с. 57]. Кроме этого, огонь нередко персонифицировался: в религиозной культуре татарского народа имеют место представления о духе огня – *Ут иясе*. Отношения человека с духом огня были строго регламентированы. Существовали запреты, предупреждающие недопустимые в отношении огня поступки и помыслы. Например, запрещается делать колюще-режущие движения в отношении огня острыми металлическими предметами (например, ножами), плевать на огонь и играть с ним. По мнению ученых, культ огня не является чем-либо исключительным и оригинальным: он практиковался у многих народов мира [37, с. 86].

2.3. Ислам как основополагающий фактор религиозного мировоззрения татарского народа

Как уже было сказано, религиозное мировоззрение татарского народа наряду с тэнгрианством развивалось и под воздействием мусульманской традиции. В целом на формирование татарской языковой картины мира сильное влияние оказал именно ислам. Это нашло свое отражение в многовековом письменном наследии татарского народа. Можно сказать, что духовно-религиозная тематика занимает важное место в творчестве почти всех представителей старотатарской литературы.

После принятия ислама древнетюркская литература

начинает развиваться в русле религиозного дидактизма мусульманского толка. Основы данного направления были заложены еще в поэме Баласагуни «Кутадгу билиг» («Благодатное знание»), написанной в 1069 – 1070 гг., которая оставила глубокий след в средневековой тюрко-татарской поэзии Поволжья [73, с. 37]. Вслед за этим произведением в конце XII в. в Фергане был составлен еще один памятник дидактической литературы «Хибат аль-хакаик» («Подарок истин»), автором которого является Ахмед Югнаки. Главной особенностью произведений данного жанра является то, что они традиционно начинались с восхваления Всевышнего и пророка его Мухаммеда и в основном включали в себя элементы нравоучения, наставления, советы духовно-религиозного и морально-этического характера [73, с. 36, 37; 77, б. 101, 109]. При этом, если одни авторы главную свою задачу видели в наставлении власть имущих совершать добро, отказаться от насилия, другие же говорили о несостоятельности материального мира, жизни в нем и искали смысл жизни в служении Всевышнему. Идеи последних легли в основу суфизма – движения, главные черты которого нашли свое отражение в аскетизме (отрешение человека от земных благ и устремление его в потусторонний мир) и мистическом пантеизме (восторженное слияние с Аллахом). Одним из первых образцов тюркоязычной суфийской поэзии считаются хикметы Ахмеда Ясави «Диване хикмет» («Сборник философских высказываний») (XII в.), в которых в довольно популярной форме излагаются основные правила и догмы ислама. По мнению автора, человек ничтожен перед Всевышним, и он может достичь счастья лишь слившись с ним воедино [73, с. 37–39]. Для того, чтобы стать истинным суфием, он, прежде всего, должен уверовать в Аллаха, в его всемогущество и признать Мухаммеда его пророком. Поэт превыше всего ставит духовное развитие и знания, а веру во Всевышнего, в учения пророка выделяет в качестве основы человеческого бытия. Человек, вступивший на праведную путь суфия, чтобы достичь

совершенства в духовно-религиозном отношении, должен пройти многочисленные тяжелые испытания. Эта путь состоит и четырех уровней, каждый из которых состоит из десяти ступеней.

Первая (шариат) включает в себя соблюдение пяти столпов ислама (шахада, намаз, ураза, закят, хадж) (первые пять ступеней), а также остережение от сквернословия (шестая ступень), изучение науки (седьмая ступень), оказание помощи и поддержки единоверцам (восьмая ступень), совершение добрых поступков (девятая ступень) и воздержание от всякого рода злодеяний (десятая ступень).

Далее идет уровень тариката, смысл которого заключается в достижении духовного совершенства. Прошедший его ступени (раскаивание в совершенных грехах; следование за шейхом; уверование в милость Аллаха, побоявшись его гнева; беспрестанное чтение Корана, противостояние всякого рода соблазнам; служение шейху; ведение разговоров и бесед только с разрешения шейха; получение наставления и следование ему; предпочтение одиночества; уединение и устремление всей душой к Аллаху) человек уже не заблудится в своей вере и заслужит звание дервиша.

Третий уровень – это уровень просвещения. Здесь необходимо, во-первых, отречься от всего земного и готовиться к вечной жизни; во-вторых, всецело, и телом и душой, принять аскетизм, т.е. остаться суфием, не отступить от избранного пути; в-третьих, несмотря ни на какие трудности, быть терпеливым во всех делах; в-четвертых, достичь физической и духовной чистоты; в-пятых, беспрестанно стремиться к знаниям, а также просвещать других; в-шестых, признавать шариата и тариката одним целым и тем самым развиваться одновременно в духовном и физическом плане; в-седьмых, всецело отречься от бренного мира и готовиться только к судному дню; в-восьмых, уверовать в грешность этого мира и вечность загробного; в-девятых, быть осведомленным о лучезарности Аллаха; и, в-десятых, постичь истину.

Хотя Ахмед Ясави и говорит, что четвертый уровень –

уровень истины, тоже состоит из десяти ступеней, он указывает только на две: первый – это придерживаться истинного пути, не сойти с него, второй – ставить превыше всего бедность [77, б. 117–122]. В дальнейшем идеи и традиции суфийской поэзии оказали сильное влияние и на развитие старотатарской литературы. В свое время об этом Г. Рахим и Г. Газиз писали следующее: «Вместе с официальной религией среди наших татар с очень древних времен распространилась и суфийская литература. Поэтому мы в нашей религиозной литературе видим сильное влияние суфизма» [69, б. 149]. По мнению ученых, религиозно-суфийская литература возникла у татар после принятия ими ислама, объединив в себе традиции и элементы древнетюркской и мусульманской культуры. Она сыграла большую роль в распространении и укреплении позиций ислама в Поволжье [77, б. 145–146].

История исповедования татарами мусульманской веры насчитывает более тысячи лет. В настоящее время в науке бытует мнение о том, что в Волжскую Булгарию ислам начинает проникать еще задолго до X в. [38, с. 77–81; 77, б. 180, 394]. В 922 г. он принимается на официальном уровне и получает статус государственной религии. Но, несмотря на это, местное тюркское население в своей основной массе не до конца отказывается от традиций и обрядов тэнгрианства. Можно сказать, что в духовно-культурном пространстве татарского народа с самого начала его формирования переплетаются элементы двух религиозных систем. Этот синкретизм, подвергаясь определенным трансформациям, дошел и до наших дней, чему свидетельствуют данные фольклора, литературы и языка. Так, например, в современном татарском языке в значении «бог» наряду со словами *алла* и *илаһ* употребляется также лексическая единица *тэнре* [111, б. 240].

Волжские Булгары, как и древние тюрки, поклонялись единому Тэнгри (Бер Тэнре), образ которого сохранился в памяти народа и после принятия ислама. Доказательством этого является частое употребление его имени в культовом произведении тюрко-татарской литературы эпохи Волжской

Булгарии «Кыйссаи Йосыф» («Сказание о Йусуфе») Кул Гали. Булгары считали, что Тэнгри, будучи небесным богом, управляет молнией и небесным громом. У них были распространены также культы умерших, солнца, огня, воды и т.д. Булгары верили в очистительную силу огня, он являлся средством борьбы со злыми духами. Солнце считалось атрибутом Тэнгри. Вода же, по их представлениям, была началом и источником всего, а также защищала от темных сил и очищала от грехов [38, с. 59–63; 77, б. 188–189].

В основе культа умерших лежит вера в загробный мир, в существование души человека после смерти, вера в участие умерших в повседневной жизни живых. В силу этого булгары стремились хотя бы символически привлечь усопших для оказания помощи живым в хозяйственных делах и т.п. Для этих целей служили разные моления, поминки, трапезы, посвященные усопшим [38, с. 64; 77, б. 189–190].

С культом умерших тесно был связан культ предков, а с последним – культ святых. Святыми же становились умершие старейшины рода, племени, богатыри, религиозные служители, а также люди, принесенные в жертву Тэнгри. Особо почитаемыми после принятия ислама стали его распространители, суфии и шахиды [38, с. 67–68; 77, б. 191–192].

По мнению ученых, у волжских булгар был распространен также культ животных (например, барса, волка и т.д.), который своими корнями уходит в те первобытные времена, когда человек еще не отделял, не противопоставлял себя природе, а все родо-племенные отношения и сам первобытный человек отождествлялись с миром животных. Однако считается, что тотемизм, как сложная религиозная система, во времена Волжской Булгарии уже изжил себя [38, с. 69].

В целом, до принятия ислама предки современных татар исповедовали древнетюркскую монотеистическую религию – тэнгрианство, сопутствующими элементами которого являлись различные языческие культы, что в определенной степени способствовало распространению среди них другой монотеистической религии. Другими словами, переход в ис-

лам не породил каких-либо трудностей и духовного напряжения. При этом люди продолжали верить и в древние культуры своих предков, хотя и велась борьба по их искоренению. Но, несмотря на это, принятие ислама имело далеко идущие последствия для дальнейшей судьбы страны и ее населения. В частности, оно способствовало укреплению международного авторитета Волжской Булгарии, оживлению торгово-экономических и духовно-культурных контактов со странами мусульманского востока, консолидации общепулгарской народности, сложению яркой и самобытной духовной и материальной культуры предков современных татар [38, с. 83–87].

К тридцатым годам XIII в. Булгарское государство достигает наиболее высокого уровня своего развития в социально-экономическом, военно-политическом и духовно-культурном отношениях. Оно считалось одним из крупных и передовых государств в Восточной Европе. В городах процветало ремесленное производство, функционировали медресе и мектебе, соборные мечети с библиотеками. Были установлены тесные связи со многими экономическими и культурными центрами своего времени. В этот же период на основе традиций древнетюркской художественной словесности и под влиянием арабо-персидской культуры начинает формироваться старотатарская литература, одним из первых и бессмертных образцов которой является поэма Кул Гали «Кысса-и Йусуф» («Сказание о Йусуфе») (1233 г.). По мнению ученых, вся старотатарская поэзия после XIII в. и вплоть до Тукая была проникнута идеями и проблемами, отраженными в этой книге [67, с. 59; 73, с. 50; 77, б. 226; 91, с. 221–225]. Следы ее влияния прослеживаются и в литературах других тюркских народов [77, б. 230].

Произведение представляет собой художественно-литературную обработку религиозного сюжета о праведном Йусуфе. Основную идею можно определить в рамках следующих установок духовно-религиозного и морально-этического характера: все земное преходяще и тленно; смысл человеческой жизни – в служении Всевышнему и всякое зло

всегда наказуемо. Все это и определило популярность поэмы среди народа. Можно сказать, что она сыграла большую роль в формировании духовных ценностей и религиозного мировоззрения татарского народа.

В 1236 г. Волжская Булгария была завоевана монголами. Несмотря на то, что среди завоевателей были распространены тэнгрианство и христианство несторианского толка, ислам все же сохранил статус государственной религии. Со временем он укрепил свои позиции в Джучиевом Улусе, чему в значительной мере способствовало то обстоятельство, что основная масса населения исповедовала религию пророка Мухаммеда. Та часть монгольской знати, которая осталась здесь, быстро растворилась среди местной мусульманской аристократии и, вскоре, ислам был объявлен государственной религией [73, с. 68; 77, б. 264–265, 394]. Это оказало позитивное влияние на развитие татарского народа как в социально-экономическом, так и духовно-культурном плане. В частности, начинается развитие городов и городской культуры, устанавливаются обширные торговые связи со странами мусульманского востока, в Поволжье распространяется арабо-персидская литература. Образованные слои населения Золотой Орды были хорошо знакомы с произведениями таких восточных классиков как Фирдоуси и Рудаки (X в.), аль-Маари и Омар Хайям (XI в.), Аттар и Низами (XII в.), Руми и Саади (XIV в.). На их основе формируется и развивается средневековая тюрко-татарская литература, которая вобрала в себя все прогрессивные явления своего времени. В этот период были созданы такие выдающиеся образцы словесности, как поэмы «Хосров ва Ширин» Кутба, «Кысасел анбия» Рабгузи, «Джумджума султан» Хисама Кятиба, «Гулистан бит-тюрки» Сейфа Сараи, «Мухаббат-наме» Хорезми, прозаическое произведение «Нахдж аль-Фарадис» Махмуда аль-Булгари [73, с. 70].

Несмотря на то, что некоторые из них, в частности «Хосров ва Ширин» и «Гулистан бит-тюрки», являются творческими переводами одноименных произведений вос-

точных классиков Низами и Саади, эти творения все же имеют свою идейно-эстетическую и художественную ценность. Помимо влияния арабо-персидской классики, средневековая тюрко-татарская литература формируется на основе местных традиций.

Одно из центральных мест в произведениях эпохи Золотой Орды занимает человек, его переживания и чувства, поступки, взаимоотношения с обществом и природой. Как правило, он исповедует ислам, верит в Аллаха, однако, несмотря на это, авторы в первую очередь обращают внимание не на его религиозную принадлежность, а раскрывают нравственный облик и характер. Для них идеалом является человек, обладающий такими чертами как образованность, воспитанность, верность, великодушие, скромность, покорность, милосердие, сдержанность [73, с. 74, 78, 84–85, 87; 77, б. 246]. Основная идея, которая пронизывает указанные выше произведения, заключается в том, что все, некогда содеянное (и добро и зло), когда-нибудь вернется к тебе самому. Так, например, в «Нахдж аль-Фарадис» Махмуда аль-Булгари указанные выше добродетели представлены как средства, помогающие человеку достичь вечных благ после смерти, а такие грехи, как убийство, пьянство, эгоизм, высокомерие, двуличие, зависть, жажда наживы, жадность, несправедливость, преподносятся как поступки, отдаляющие человека от бога и карающиеся вечными адскими муками на том свете. Другими словами, идейное содержание от начала до конца пропитано установками ислама и суфизма. Данное влияние прослеживается и в структуре произведения: основная часть разделена на четыре главы, каждая из которых включает в себя десять подглав. Сам автор объясняет это тем, что человек, раскрывший суть сорока хадисов пророка Мухаммеда, будет считаться ученым, а после смерти – шахидом [73, с. 95; 77, б. 333, 334].

Примерно с середины XV в. на территории бывшей Золотой Орды образуется несколько самостоятельных государств [78, б. 19]. Среди них в истории татарского народа особое ме-

сто занимает Казанское ханство, которое во многих областях считается правопреемником Волжской Булгарии и Золотой Орды. Данная мысль подтверждается археологическими и археографическими данными. Она прослеживается также в произведениях письменной литературы и устного народного творчества татарского народа [73, с. 125].

В социально-политическом, экономическом и культурном отношении Казанское ханство для своего времени считалось достаточно развитым государством. В его духовной жизни ислам, будучи государственной религией, занимал центральное место. Он исповедовался повсеместно. Представители мусульманского духовенства играли важную роль в управлении государством. Их руководитель, который избирался из числа сейидов, занимал второе место после хана и «в моменты междуцарствия, в силу своего высокого положения, обычно становился во главе временного правительства» [62, с. 679]. Некоторые религиозные деятели занимались также и литературной деятельностью. Так, например, автор поэм «Төхфәи мәрдан» («Дар мужей») и «Нуры содур» («Свет сердец») Мухаммадьяр (1496 / 1497 – 1549) вышел из семьи потомственных богословов. В его произведениях нашли отражение взгляды и рассуждения поэта относительно идеального общества, в котором люди жили бы в мире и согласии, о морально-нравственных качествах, которыми должны обладать правители. Их основной лейтмотив – идея справедливости, которая в представлении автора является источником благополучия и процветания. В творчестве Мухаммадьяра также прослеживается влияние восточной (арабо-персидской) литературы. В то же время он умело пользуется и богатством татарского фольклора, элементы которого органически вплетаются в стихотворные строки, придают текстам поэм лаконичность, образам – живость и выразительность [73, с. 136–139; 78, б. 122; 105, с. 315].

Татарская литература эпохи Казанского ханства также пронизана идеями суфизма, представители которого проповедуют аскетизм и духовность. Например, в произведениях

Умми Камала (конец XIV в. – 1475 г.) явления действительности объясняются как проявление воли Всевышнего. В его понимании этот мир – бранный; он является лишь ступенью для перехода в иной, вечный мир. Основная цель поэта – слияние со Всевышним, которого можно добиться лишь благодаря любви к нему и иступленно-восторженному состоянию. Для этого он просит, чтобы Аллах сделал свою любовь его путеводительницей в достижении поставленной цели; простым людям советует быть справедливыми и проявлять щедрость в этом мире. Умми Камал также осуждает зло, ибо, по его убеждению, притеснители других и скупые обречены на адские муки. Каждое явление в природе и жизни человека поэт объясняет как знамение всемогущего Творца. Идеалом совершенства в произведениях Умми Камала выступает образ пророка Мухаммеда, а истинное лицо лирического героя раскрывается в его отношении ко Всевышнему, религии, пророкам, окружающему миру, жизни [73, с. 131–132; 78, б. 34–39].

По мнению ученых, татарские поэты в этот период продолжали развивать лучшие традиции предыдущих эпох и находились в тесных связях с представителями литературных кругов других тюркоязычных народов и стран мусульманского Востока. В их произведениях без труда можно увидеть влияние пера Юсуфа Хас-Хаджиба, Низами Гянджеви, Саади Ширази и др. А этические и эстетические установки, нашедшие свое отражение в сочинениях Хорезми, Кутба, Сейфа Сарай, легли в основу литературы эпохи Казанского ханства. В этот период среди населения были широко распространены лучшие произведения азербайджанских, туркменских, турецких и узбекских, а также арабских и персидских авторов, которые читались как в оригинале, так и в переводе [73, с. 129].

Таким образом, в период с X по XVI вв. ислам, определив основные направления развития татарского народа в общественно-политической и духовно-культурной областях, выступил в качестве основы формирования системы его мировоззрения.

После завоевания Казани в 1552 году Русским государ-

ством татарский народ, будучи вынужденным вести борьбу за выживание, оказался лицом к лицу перед новыми реалиями. Частью колониальной политики Русского государства на завоеванной территории становится христианизация местного населения. Процесс социально-экономической, политической и духовно-нравственной адаптации татар к новым жизненным условиям проходил весьма болезненно, так как «в разгромленном, подвергшемся непомерному погрому беззащитном крае на многие десятилетия установился режим беззастенчивого произвола и разгула беззакония ...» [73, с. 150].

С этого времени ислам перестает существовать как государственная религия, но сохраняется в форме индивидуальной практики, нормы и правила которой в определенной степени определяли муллы, выбираемые общинами татар. При этом значение религии в жизни народа отнюдь не уменьшается, а наоборот, по сравнению с прошлым, существенно возрастает.

По мнению ученых, в дальнейшем ислам начинает выступать в роли своего рода защитного фактора от воздействия внешних обстоятельств: с его помощью татарам удается сохранить себя как этнос [94, с. 65–66]. В сложившихся новых исторических условиях татарский народ остро нуждался в морально-духовной поддержке. Это отчетливо понимали и представители образованной элиты, которые в своих произведениях выступили со своего рода программной установкой, в которой выход из сложившейся ситуации преподносился как следование наставлениям пророка Мухаммеда.

Одним из таких сочинений является «Сирадж аль-кулюб» («Светило сердец») Аднаша Хафиза (середина XVI в.), в коем автор в иносказательной форме изложил свои мысли относительно дальнейшей судьбы татарского народа. Для этого он обратился к сюжетам из Корана и Сунны о сотворении мира и конце света, рае, аде, жизни известных мусульманских деятелей [73, с. 142–143; 78, б. 156–157; 102, с. 53].

Другим образцом литературы такого рода является «Субат аль-гаджизин» («Неукротимость немощных») поэта Аллахияра Суфия (1616 / 1630 – 1713 / 1723 гг.) – жившего

и творившего в Бухаре, но не утратившего связи с родным краем потомка выходцев из Поволжья. В своем произведении автор, призывает читателя быть стойкими и сохранять свой духовный облик [78, б. 227–233; 102, с. 113].

В духовно-культурной и литературной жизни татар в этот период особое место занимает творчество поэта и религиозно-го деятеля Мауля Кули (XVII – начало XVIII вв.), продолжателя традиций тюркской суфийской поэзии, заложенных А. Ясави и С. Бакыргани. Науке известны около 100 стихотворений Мауля Кули. Они написаны в жанре хикмета, в котором лирические мотивы тесно переплетаются с его духовными, религиозными и философскими взглядами. В них автор размышляет об окружающем мире и человека в нем, о жизни и смерти. По его убеждениям, божественное начало проявляется во всем. Большое значение поэт придает нравственному облику человека, который оценивается им с позиций ислама и суфийской философии [73, с. 163–180; 78, б. 241–266; 105, с. 6–7].

Вторая половина XVI – начало XVII вв. характеризуются многочисленными выступлениями и восстаниями татар за свободу и восстановление своего государства. Все они для восставших заканчивались трагически, что в определенной степени породило среди народа атмосферу безысходности. В таких условиях татары искали духовные опоры в религии. Этим и объясняется обращение поэтов в своих произведениях к религии и идеалам суфизма. В частности, это наблюдается у Габди (конец XVII – XVIII вв.), Габдессаляма (XVIII в.), Таджетдина Ялчыгула (1768–1838 гг.) [73, с. 200–203, 204–208, 209–212; 78, б. 323–327, 327–333, 339–359; 103, с. 7; 105, с. 513] и др.

В условиях жесточайшего социального, национального гнета и политики христианизации [78, б. 268–269] татары были вынуждены вести борьбу за выживание и в XVIII веке. Они активно принимали участие в выступлениях Алдара Кучюма (1704–1708 гг.), Акая (1735–1741 гг.), Батырши (1755–1756 гг.) и Е. И. Пугачева (1773–1775 гг.). Хотя основную массу восставших составляли крестьяне, среди них были также и представители образованной части населения.

По мнению ученых, у последних для этого были свои конкретные цели: они вынашивали идею отделения от Российской империи и создания независимого мусульманского государства [78, б. 270].

В результате, правительство Екатерины II было вынуждено пойти на некоторые уступки в отношении «инородцев»: в 1776 году мусульманское купечество получает право торговли по всей России; в 1782 году создается орган самоуправления мусульман – Казанская татарская Ратуша; в 1784 году мурзы (татарские дворяне) уравниваются в правах с русским дворянством; в 1788 году издается указ об учреждении Оренбургского Магометанского Духовного собрания мусульман в Уфе. Несмотря на то, что эти привилегии касались только татарской элиты (дворянства и духовенства), они все же сыграли свою роль в истории. В частности, эти меры подготовили почву для новых преобразований [78, б. 269–274; 94, с. 92–93].

Конец XVIII в. ознаменовал начало нового этапа в духовно-культурной жизни татарского народа. В Казани, а также в других построенных царским правительством с целью освоения завоеванных восточных земель городах и посадах формируются новые духовно-культурные центры татар, которые в дальнейшем превратятся в очаги просвещения. Постепенно начинают восстанавливаться мечети и медресе (религиозные учебные заведения). Они, наряду с осуществлением религиозных и образовательных функций, выполняли также роль центров, в которых простые люди находили духовную поддержку.

В начале XIX в., в силу изменившейся социокультурной ситуации, во всех сферах жизни необходимо было выстраивать новые отношения. Татарское общество постепенно начало входить в эпоху реформ и просветительства. Изменения начались и в религиозной сфере. Новое время, в соответствии со сложившейся реальностью, требовало от религии большей открытости, что впоследствии в определенной степени было претворено в жизнь ранними представителями татарского религиозного реформаторства, такими, как Утыз Имяни (1754–

1834 гг.), Габденнасыр Курсави (1776 – 1812 гг.).

С произведений Утыза Имяни в татарской литературе начинается поворот от вопросов исключительно религиозно-дидактического характера к социально и общественно значимым проблемам. Одним из главных мотивов творчества поэта был призыв к образованию, овладению знаниями, которые, как он считал, необходимы каждому человеку как в этой жизни, так и в потустороннем мире. Образованность и разум – высшие приоритеты этической системы Утыз Имяни. По его убеждению, они способствуют нравственному совершенствованию человека, оздоровлению общества в целом. Наряду с этим поэт резко критикует такие пороки, как лицемерие, неискренность, алчность, коварство, мстительность, чревоугодие и т.д.

Морально-этическому идеалу праведного мусульманина посвящена его самая большая и наиболее популярная поэма «Мухиммат аз-заман» («Важнейшие проблемы эпохи», 1820 г.). Каждая глава произведения посвящена одному из качеств, необходимых для добродетельной жизни, а именно, образованности, воспитанности, дружелюбию, мужественности, снисходительности, сдержанности и т.д.

В своих богословских трактатах на арабском языке Утыз Имяни пишет о пороках современного ему татарского общества, единственным источником оздоровления которого он считает ислам. Так, в трактате «Джавахи аль-байан» («Жемчужины разъяснения») он призывает к приведению быта и образа жизни людей в соответствие с нормами шариата, Корана и Сунны. Именно в строгом соблюдении религиозных канонов поэт видит путь к спасению народа. Насущной задачей своего времени поэт считает преодоление застоя в общественной мысли, возрождение и сохранение религиозной и национальной самобытности татар. С этой целью он пропагандирует изучение фикха, тафсира и хадисов [79, б. 55–75; 94, с. 105, с. 62].

Другой представитель духовно-религиозной и богословской мысли этого периода Габденнасыр Курсави (1776 – 1812 гг.) в своих трудах отстаивал принцип иджитхада (пра-

во выносить собственное суждение по вопросам религиозной и общественной жизни на основе Корана и Сунны) и утверждал преимущество хадисов над фетвами факихов (правоведов), так как слова последних могут быть изначально ошибочны. Он считал, что именно невежество, имевшее место среди ученых из-за нерадения и пассивности в изучении первоисточников ислама, положило начало распространению бидгата – неправильных по своей сути нововведений. Путь к исправлению общества мыслитель видел в их искоренении, возврате к Корану и Сунне, а также в возрождении иджтихада, который, по его мнению, был обязанностью каждого образованного мусульманина. Габденнасыр Курсави подчеркивал совершенство и неизменный характер положений Корана и Сунны, относящихся к делам веры, применение же иджтихада, согласно его воозрениям, может относиться только к правовым нормам. Такое разграничение сфер применения последнего означало решительное выступление против официального богословия, представители которого были заняты спорами о сущности, атрибутах Аллаха, загробном воздаянии, ангелах и т.п. Ученый обвинил своих оппонентов в неверной интерпретации идей, заложенных в Коране, сведению их к грубому антропоморфизму. Ограничивая применение иджтихада вопросами социально-правового характера, он переносил акцент с богословских проблем на общественные, побуждая мусульман к активному отношению к жизни [79, б. 75–83; 104, с. 537–538; 94, с. 112–115].

Просветительские идеи Утыза Имяни, Габденнасыра Курсави оказали большое влияние на взгляды, мировоззренческие и творческие установки мыслителей более позднего времени. Их деятельность послужила толчком к формированию нового, возрожденческого (джадидитского) направления в татарской религиозной, общественно-политической и эстетической мысли. Впоследствии их начинания дали толчок изменениям в других сферах жизнедеятельности и переросли в просветительское движение, которое на рубеже XIX–XX вв. привело к возрождению татарского народа в духовно-культурном плане.

ГЛАВА 3.

РЕЛИГИОЗНАЯ КОНЦЕПТОСФЕРА ТЕОЛИНГВОКУЛЬТУРЫ ТАТАРСКОГО НАРОДА: СТРУКТУРА И ОСОБЕННОСТИ ВЕРБАЛИЗАЦИИ

Татарская религиозная концептосфера в структурном плане представляет собой многогранную и сложную систему, характер которой наряду с такими религиозными концептами как, «Бог», «Пророк», «Ангел», «Душа», «Смерть», «Рай», «Ад», «Грех», определяют также концепты «Человек», «Жизнь», «Судьба», которые в определенных дискурсах приобретают духовно-религиозное содержание.

3.1. Концепт «Бог»

В исламе Бог представляется как сакральный персонафицированный Абсолют, не имеющий себе равных, и изначально наделенный такими атрибутами как высший разум, сверхъестественное могущество, абсолютное совершенство и т.д. В соответствии с этим его сущность раскрывается посредством 99 имен, которые одновременно образно выражают присущие ему качества [119].

В татарской религиозно-языковой картине мира в качестве основной вербализационной единицы концепта «Бог» изначально закрепилась лексема *Алла / Аллаһы* (الله), которая в списке его имен стоит на первом месте. Кроме него исполь-

зуются также слова *Тәңре* и *Ходай*. Несмотря на различные происхождения в генетическом плане (первый относится к арабской теолингвокультуре, второй – к тюрко-татарской, третий – к персидской), в семантическом плане они в целом соответствуют друг-другу: ядро их семем составляет понятие ‘бог, всевышний’ [107, с. 82; 108, с. 342, 535; 111, б. 240, 370; 112, б. 137; 114, б. 93; 115, б. 245–246; 390].

В современном татарском языке для данных лексем характерны и общие словоупотребления. Например: алла (тәңре, ходай) хөкеме ‘божий суд’; алла (тәңре, ходай) йорты ‘божий дом’ (мечеть); аллага (тәңрегә, ходайга) ышанмаучы ‘безбожник’; аллага (тәңрегә, ходайга) ышанучы ‘набожный, благочестивый’; алладан (тәңредән, ходайдан) куркучы ‘богобязненный, благочестивый’; алла (тәңре, ходай) ‘раб божий, набожный, богобязненный’; алла (тәңре, ходай) белер ‘одному богу известно’; алла (тәңре, ходай) боерса ‘если бог даст’; алла (тәңре, ходай) каргаган ‘богом проклятый, отвратительный, никуда не годный’; алла (тәңре, ходай) каршына (хозурына, янына) бару ‘предстать перед богом, явиться к богу, отправиться к богу, отдать богу душу’; алла (тәңре, ходай) кодрәте белән ‘божьем промыслом, божьей волей’; алла (тәңре, ходай) ризалыгы өчен ‘в угоду богу’; алла (тәңре, ходай) сакласын ‘упаси (сохрани) бог’ и т.д.

В старотатарских письменных текстах в качестве универсальной лексической единицы, посредством которой сущность Всевышнего раскрывается полностью, используется слово *Аллаһы* / *Алла* (Бог).

В «Кысса-и Йусуф» Кул Гали (XIII в.): *Аллаһыдан* ғисмәт-нәжат умар имди ‘И обратился он к Аллаху с мольбою о прощении’ [7, б. 166]; Мәғәз *Аллаһ*, ул иш рәуа ирмәз имди ‘Упаси Аллах, от непристойного дела’ [7, б. 166]; *Аллаһ* әмрин сындурмаға курқарвән ‘Боюсь нарушить повеление Аллаха’ [7, б. 236]; Мәғәз *Аллаһ*, уғрылықны без қылмадық ‘Упаси Аллах, мы не совершали воровства’ [7, б. 250].

В произведениях Мухаммедьяра (XVI в.): *Аллаһ* ғишқы үчүн бер локма тәғәм булса, биргел сән мәна, и никү нам

‘Ради любви Аллаха, если есть, дай же ты мне кусок хлеба, о милосердная душа’ [13, б. 80]; Кем бу йергә йетте, сүз булды тәмам, қалғанын *Алла* белүр, и дуст, вә-с-сәлам ‘Кто дошел до этого места, знай, это – конец, остальное, друг мой, ведомо только Аллаху’ [13, б. 90]; Ул Рәсүле *Аллаһ* Муса, аңлаңыз ‘Знайте же, он – Муса, посланник Аллаха’ [13, б. 182].

В «Рисалияи Газиза» Таджутдина Ялчыгула (конец XVIII в.): Рәсүлнең *Алладан* килгән китабы улдыр ‘У Посланника Всевышнего есть книга, полученная от Аллаха’ [15, б. 112].

В произведениях Кул Мухаммеда (конец XVIII в. – первая половина XIX в.): *Аллаһыдин* ғайрегә сәждә дөрест дәгел, мәғбүдемез *Аллаһыдыр* – ғайре дәгел ‘Поклонение кому-либо, кроме Аллаха, будет неправильным, наш бог – Аллах, никто иной’ [6, с. 127].

В «Хисаметдин менла» Мусы Акъегета (вторая половина XIX в.): Ул вафат, *Алла* жәннәт вирсүн ‘Он умер, пусть *Аллаһ* дарует ему рай’ [1, б. 7]; Нийә *Алла* бөйлә жәмиләләр йарата икән! ‘Интересно, почему *Аллаһ* создает таких красавиц’ [1, б. 9]; Кәндүсе ичүн бер кемсә сурмақдан бер қапы ачса, *Алла* хәзрәтләре ачар аңа фәкирлекдән йитмеш қапы ‘Если кто-то начнет попрошайничать, то Аллах откроет перед ними семьдесят дверей от нищеты’ [1, б. 17]; Бер кемсә хәләл кәсеб қылмақыннан арыб кич үткәрсә, вәжеб булып аңа жәннәт. Вә кич үткәрер икән, *Алла* ул кешедән разыйдыр ‘Если кто-то будет проводить вечера, уставший от праведных трудов, то удостоится рая. И Аллах будет им доволен’ [1, б. 23]; Анчак *Аллаһы Тәғәләдән* тәүфиқ вә һидәйәт сур! ‘Только у Аллаха проси благочестия и наставления на путь истинный!’ [1, б. 43]; *Алла* бойырса, без бу эшне қабул идәмез ‘Если на то воля Аллаха, мы беремся за это дело’ [1, б. 48]; Нәдер, йа *Алла*, қанғы гөнаһларыма күрә бәни ғазаб идәсең?! ‘За что, о Аллах, за какие грехи ты меня наказываешь?!’ [1, б. 55]; Хәсрәтең булса, Алла кәрим ‘Если у тебя какое-то горе, Аллах щедр’ [1, б. 58].

В произведениях Захира Бигиева (вторая половина XIX в.): Эшенез начар, начар! Бик начар! *Аллаһ* йәрдәм

кылсын! ‘Дела ваши плохи! Очень плохи! Да поможет вам Аллах!’ [2, б. 21]; *Аллаһы Тәбәрәкә вә Тәғәлә* Муса әфәнде-нең һәм кәләше Хәдичә туташның ғөмерләрен озын кылып, мәхәббәтләрене көн бә көн зийадә әйләсен! ‘Пусть Аллах сделает жизнь Мусы әфенди и его невесты Хадичы долгой, а их любовь крепкой!’ [2, б. 69]; ... йауме мәхшәрдә *ғафурер-рәхим Аллаһының* рәхмәте вә фазлына мөләкәт кылмасалар, әһле жәһәннәм улдыклары аңлашачакдыр ‘... если они не обретут милость и помощь всепрощающего и милосердного Аллаха, понятно, что станут исчадиями ада’ [3, б. 2].

В этом же качестве выступает и лексема *Иляһе* (الله) ‘Бог’.

В «Кысса-и Йусуф» Кул Гали (XIII в.): *Иляһем* рәхмәнемгә сығынмайынму ‘Что мне остается, кроме как прибегнуть к милости Бога’ [7, б. 48]; *Иляһедин* хөкем улса, кимә батар ‘Когда Бог повелевает, тонет корабль’ [7, б. 58]; *Иляһе*, бән нә кылайын, бу миһнәтдән имде нитә куртулайын, бу залимдән куртулмаға нә кылайын? ‘О Всевышний, что мне делать, как избавиться мне от этих мучений, как спастись мне от этого злодея?’ [7, б. 104]; *Иляһе*, хәлемни белүрсән хуш ‘О Всевышний, ты видишь мое состояние’ [7, б. 268].

В произведениях Мухаммедьяра (XVI в.): *Илаһе*, ризык биргүче сән, сән кәрим, бер сән вә бар сән, һәм ғафур, рәхим ‘О Всевышний, ты – щедр и тот, кто дает пищу, ты – един и сущий, милосердный и прощающий’ [13, б. 36]; Ирүрсән жөмлә мәзлумлар пәнаһи, кәчүр тәксиремезни, йа *Илаһе* ‘Ты – прибежище всех обездоленных, прости нам все прегрешения, о Всевышний’ [13, б. 36]; Гәр эзәлдин әйләмеш тәкдир *Илаһе* ‘В вечности определил его судьбу Всевышний’ [13, б. 37]; Мәнем күнлүм тулуғ ғишқи *Илаһе* ‘Моя душа полна любовью к Всевышнему’ [13, б. 47]; Йа *Илаһе*, барча(мыз) ға тәүфиқ бир ‘О, Всевышний, огради нас всех от дурных поступков’ [13, б. 53]; Йа *Илаһе*, хәзрәтендә тәксиремез күб, ... ‘О Всевышний, мы наделали много ошибок, ...’ [13, б. 56].

Помимо них, в качестве универсальных имен Бога употребляются и слова персидского происхождения *Хода* (خدا) и *Ходавәндә* (خداوند).

В «Кысса-и Йусуф» Кул Гали (XIII в.): *Хода* йа, бу хажәтем сәңа мәғлүм ‘О Всевышний, тебе известна эта моя нужда’ [7, б. 104]; *Ходавәндә*, фазлың берлә куртар имди! ‘О Всевышний, спаси меня своей милостью’ [7, б. 104]; *Ходавәндем*, эгәр хата қылдым ирсә, әмрең куйыб, сәңа ғаси улдым ирсә, ... тәүбә қылдым, пошиман улдым имди ‘О Всевышний, если я совершил ошибку, если провинился, не подчинившись велению твоему, ... я раскаиваюсь и сожалею об этом’ [7, б. 106]; *Ходавәндә*, эгәр ғаси дәгүл ирсәм, хаталардан, зилләтләрдән бәри улсам, һич гәһәһсыз бу жәфайа дүшмеш ирсәм, – бу қәвемә бер ғәләмәт күстәр имди!” ‘О Всевышний, если я невиновен, если я не причастен к ошибкам и позорным поступкам, если подвергся я невинно к мучениям, то сотвори этим людям чудо!’ [7, б. 106]; *Ходавәндә*, *Ходавәндә*, сәнең хөкмең кәлтүрди бәни бунда ‘О Всевышний, о Повелитель мой, твоя воля привела меня сюда’ [7, б. 158]; *Ходавәндә*, бәнүм хәлүм сәңа мәғлүм ‘О Всевышний, тебе известно мое состояние’ [7, б. 216]; Ун ики уғул *Хода* рузи қылды ‘Бог даровал им двенадцать сыновей’ [7, б. 218]; *Ходавәндә*, мәдәд сәндән! ‘О Всевышний, уповаю на помощь твою!’ [7, б. 258].

В произведениях Мухаммедьяра (XVI в.): *ХәбибеХодадур* ул хужаи каинат ‘Он – друг Всевышнего, хозяина вселенной’ [13, б. 37]; Жәмиғ қылды кем ул Қорәни *Хода* ‘Собрал он воедино Коран Всевышнего’ [13, б. 38]; Бер *Ходайя*, сәңа мәғлүмдүр бу эш ‘О Всевышний, тебе одному ведомо это дело’ [13, б. 40]; Қыйамәт булса, *Хода* булыр үзе қази ‘Если наступит конец света, нас будет судить сам Всевышний’ [13, б. 55]; *Хода* хақы үчүн бәйән әйләң, кемләр сез, Тәңре үчүн? ‘Скажите ради Бога, ради Всевышнего, кто вы?’ [13, б. 59]; ... доғасын қылды қабул хәзрәти *Хода* ‘... принял его молитву Всевышний’ [13, б. 60]; Талиғында ни йазмыш булса *Хода*, аңа кәрәк қол үзе булса риза ‘Что начертал ему Всевышний, должен принять его раб покорно’ [13, б. 65]; *Ходавәндә*, белүрсән барчаны әсрар ‘О Всевышний, ведомо тебе все тайное’ [13, б. 170].

В «Рисалия Газиза» Таджутдина Ялчыгула (конец XVIII в.): Йәгни *Ходай* әүвәлдер, бердер, шиксез вә шөбһәсез ‘То есть, Всевышний – начало всего, он – один, что не подлежит сомнению’ [15, б. 81]; Алар барчалары *Ходай Тәгаләнең* бәндәләредер, шиксез вә шөбһәсездер ‘Все они – рабы Всевышнего, что не подлежит сомнению’ [15, б. 107]

В произведениях Абульманиха Каргалый (первая половина XIX в.): *Хода*, бер көн, қара бәхтең сәнең һәм маһитаб әйләр! ‘Придет день, и Всевышний озарит твою черную судьбу!’ [12, б. 130].

В «Хисаметдин-менла» Мусы Акъегета (вторая половина XIX в.): ... вә бу бәләйә тәхәммел бер *Ходадан* сурмақ калыр имде ‘... и остается только просить терпения у одного Всевышнего, чтобы пережить это горе’ [1, б. 24]; Ах балақай, күнел йөгерек дә, *Ходадан* нәдер бойырық, бәнем Хисаметдинем алырға пәк эстәде, әмма нә қылырсың. Күрәсең йазылмаған ‘Ах, моя милая, человек предполагает, а Бог располагает. Мой Хисаметдин очень хотел взять ее в жены. Что поделаешь: видно не судьба’ [1, б. 51].

В произведениях Захира Бигиева (вторая половина XIX в.): ... *Хода* йулында жөргән фәқирләр ... ‘... бедные люди, придерживающиеся истинного пути, ...’ [3, б. 3].

Как уже было сказано, в татарском языке для обозначения Бога используется также слово *Тәңре*, которое в древнетюркском языке (*Täŋri* ‘небо; бог; божественный’) изначально обозначало верховного небесного бога [99, с. 544; 72, с. 562–564]. Здесь зафиксированы следующие словоформы и словоупотребления с данной лексемой:

Täŋri jeri ‘земля, страна богов’: oŋınta täŋri jeriŋärü қарахın ачті ‘справа он раскрыл двери в страну богов’;

täŋriçi ‘священнослужитель’;

täŋridäki ‘находящийся на небе, небесный’: täŋridäki күнкә jerdäki elimkä bökmädim ‘находящимся на небе солнцем и моим земным племенным союзом я не насытился’;

täŋridäm ‘божественный’: noşda talaxlaştaq täŋridäm bilgä bilig ‘более сладкое, чем нектар, божественное знание’;

täñriklä- ‘поклоняться богам’: *törttin jıñaq täñrikläp ajaju axırlaju tapınu küjü küzätü tutxaj biz* ‘мы будем поклоняться богам всех четырех сторон, оказывать всяческие почести, служить и охранять’;

täñrilig ‘угодное богу (о деле, поступке); благочестивый (о человеке), обреченный на смерть; место служения богу; храм, святилище’: *qanı qalmadı bir kişi täñrilig* ‘не осталось никого, кто был бы благочестив’; *täñrilig qurtxa jurtda qalmış* ‘обреченная на смерть старуха осталась в юрте’; *täñriligingärü bardı* ‘он пошел по направлению к храму’;

täñriligdäki ‘находящийся в храме, святилище’: *ol täñriligdäki qam* ‘находящийся в этом святилище шаман’ [99, с. 544–545].

После принятия татарами ислама семантика данного слова обогатилась коннотациями, свойственными для мусульманской традиции. В результате оно прочно закрепилось в религиозном дискурсе. В «Кысса-и Йусуф» Кул Гали (XIII в.) данная лексема используется в следующих значениях:

Устрашающий: ... сезләр дағы *Тәңридән* курқың имди! ‘Вы также бойтесь Всевышнего!’ [7, б. 70];

Всемогущий: Бу хәлдә *Тәңридән* фәрман улды, көдрәт берлә күкдә қара булут туғды ‘Тут, по воле Всевышнего, черной тучей покрылось небо’ [7, б. 106]; Әйә Зөләйхә, күрдүңмү, қадир *Тәңремнең* көдрәтенә ирдүңмү? ‘Ну что, Зуләйхә, убедилась, узрела силу Всемогущего?’ [7, б. 172];

Повелитель судеб: Бу тәқдири *Тәңридән* белмеш кәрәк ‘Надо понять, что эта судьба predetermined Богом’ [7, б. 100]; Бу тәқдир *Тәңримдәндер*, беләң мәғлүм ‘Знайτε же, эта судьба predetermined Богом моим,’ [7, б. 102];

Судья: Бәңә бу қазаны *Тәңре* вирди ‘Наказание это послал мне Всевышний’ [7, б. 86]; Сәңә бу қазаны *Тәңри* вирди ‘Наказание это послал тебе Всевышний’ [7, б. 94];

Милосердный: Фазлы берлә қылсун бәңә *Тәңрем* рәхмәт ‘Да поможет мне Всевышний милосердный’ [7, б. 102]; Хә-мандәм *Тәңредән* мәдәд ирди ‘В тот же миг его достигла милость Бога’ [7, б. 116]; Сәждә қылыб, *Тәңресинә* йалварыр

имди ‘Преклонившись, обратился он с мольбою к Всевышнему своему’ [7, б. 182]; Бән *Тәңредән* хуб умармын ‘Уповаю я на милость Всевышнего’ [7, б. 256];

Принимающий: Доғасыны *Тәңреси* қабул қылды ‘Всевышний принял его молитву’ [7, б. 106]; Улуқ сәғәт Йусеф сәүчи доға қылды, *Тәңредән* ижабәт хасил улды ‘В тот же миг взмолился Йусуф к небесам, и Всевышний внял его мольбам’ [7, б.150];

Единый: Камулары ушбу сүзә инандылар, жөмләси бер *Тәңрейә* бүгүлдиләр ‘И вняли они его словам, и преклонились они перед Богом единым’ [7, б. 110]; Қодес бике аны күреб, әхвәл белди, *Тәңренең* берлекинә мәқир қылды ‘И тогда правитель Иерусалима все понял, и признал, что Всевышний един’ [7, б. 112];

Даритель: Ул ниғмәтләр бу *Тәңремдән* ‘Все эти блага – от Всевышнего моего’ [7, б. 182]; *Тәңре* буйруқы улды, ун ики уғыл бәңә рузи қылды ‘Исполнилось веление Бога: подарил он мне двенадцать сыновей’ [7, б. 246].

В «Гулистан бит-Тюрки» Сейфа Сарай (XIV в.): Қылыб Тәңре Тәғәлә зикрене йад, ... ‘С именем Всевышнего на устах, ...’ [14, б. 111].

В произведениях Мухаммедьяра (XVI в.): *Тәңрегә* тәүбә итеп, «Кол мән» дигел, қылмышың гәһәһ ичүн қәзғу йигел ‘Раскайся перед Всевышним, признай, что ты раб его, и испытай все горести за совершенные тобой грехи’ [13, б. 54]; *Тәңре* сәүмәс (бел), нәчә йатсаң фариғ ‘Знай же, Всевышний не любит безделья’ [13, б. 54]; Йарлықамақ – Тәңредин, һичкем дәгүл ‘Прощает лишь Всевышний, никто больше’ [13, б. 54]; *Тәңре* хөкмени таңлаб йығлады ‘Он заплакал, узнав волю Всевышнего’ [13, б. 60]; *Тәңре* мәне бу йулда қылса әман, ... ‘Если Всевышний спасет меня в этом деле, ...’ [13, б. 60]; *Тәңре* биргән ниғмәт, бергә күрәйем ‘Это – пища, посланная Всевышним, давай поедим вместе’ [13, б. 87].

Другой лексемой древнетюркского происхождения, которая в текстах используется в качестве имени Бога является *Изе* (Хозяин) (< от древнетюркского *Ädi* // *Äzi* ‘бог, госпо-

дин'): *Изем* бәна рузи қылды бу дәүләти 'Подарил мне это богатство мой Хозяин' [7, б. 120]; *Изеси* қаза вирмеш 'Наказание это послал ему его Хозяин' [7, б.196].

В «Кысса-и Йусуф» Кул Гали (XIII в.) данное слово в основном употребляется в паре с эпитетами арабского происхождения: Хәтеримни рәушан қылғыл, *Изем лятиф* 'Озари разум мой, о Всевышний, пронизательностью своей' [7, б. 48]; Сезгә ғәзим афәт вирә *Изим бари* 'Тяжко накажет тогда вас Хозяин мой, Всевышний' [7, б. 84]; Әйа солтан, *қәwidер*, қадир ирүр *Изем* сөбхан 'О повелитель, мой Хозяин всемогущ и всемогущ, хвала ему' [7, б. 172]; Улук сәғәт ғәреш *Изеси* улу *Сөбхан*, ... 'Тотчас Хозяин неба, хвала ему, ...' [7, б. 182]; Аның *Изеси* вар ирүр, қадир *Сөбхан*, ... 'У него есть всемогущий Хозяин, хвала ему, ...' [7, б. 196]; Дүгәл ишә қадир дурур *Изем бари* 'На все воля Хозяина моего, создателя всего' [7, б. 274]; Қәрдәшләриме дуст қылды *Изим сөбхан* 'Вновь подружил меня с братьями мой Хозяин, хвала ему' [7, б. 274].

В сочетании с лексемой арабского происхождения *ғәреш* (غرش) 'вершина неба, верхний слой неба, в котором находится трон Аллаха' *Изе* употребляется в своем первоначальном значении, которое в отдельных случаях также осложняется дополнительными коннотациями: *Ғәреш Изеси* безләрә қәһәр қылды 'Наказал нас Хозяин неба' [7, б. 106]; Аны йаулақ ғәни итмеш *Ғәреш Изеси* 'Хозяин неба сделал его очень богатым' [7, б. 128]; *Ғәреш Изеси* сәңа рузи қылмыш имди 'Всем этим одарил тебя Хозяин неба' [7, б. 162].

В «Хосров ва Ширин» Кутба (XIV в.): *Издән* һәдийә килде 'Послал нам Хозяин свой дар' [4, б. 70].

В произведениях Мухаммедьяра (XVI в.): *Изең* һәм мәзһәбен белмәз татар сән 'Ты – татарин, не знающий своего Хозяина и веры' [13, б. 52]; И кодрәт *Изеси*, ... тәүбә қылдым, Сән кәчүр 'О всемогущий Хозяин ты наш, ... покайся я, Ты прости меня' [13, б. 63]; Ғәреш *Изеси*, Раббел-Ғәләмин, ... 'Хозяин небес, Владыка Вселенной, ...' [13, б. 216].

В произведениях Мауля Кульй (XVII в.): Безлэрэ тәүфик рузи кылғыл сәнә, колларыңа, *Изем*, сән пошт-пәнаһ ‘Ниспошли же нам благодравие, ты – место пристанища рабам своим, о Хозяин мой’ [11, б. 35]; Рәхман *Изем* остаз қапуғын ачмыш иркән, ... ‘Когда милостивый Хозяин мой открыл мне врата мастерства, ...’ [16, б. 180].

В произведениях Гали Чукрый (XIX в.): Йирне, күкне йараткучы *Изем* Хәннан, ... ‘О, сотворивший землю и небо Хозяин мой милосердный, ...’ [5, с. 131].

Помимо указанных выше имен Бога, в текстах были зафиксированы и другие его эпитеты арабского происхождения, такие как:

Әхәд (احد) ‘Единый’: Әлхәмдү шөкер вә сипас ул *Әхәдә* ‘Хвала, благодарение и слава ему, Единому’ [7, б. 46]; Мөлкәт эчрә билә шәрик ул *Әхәдә* ‘Во владычестве не имеющему себе равного Единого’ [7, б. 46];

Самәд (صمد) ‘Вечносущий’: Мөлке даим би-зәуәл ул *Самәдә* ‘Тому Вечному, бесконечно владеющему’ [7, б. 46]; Заһир ирер *Самәдә* жөмлә пәнһан ‘Вечносущему видно все скрытое’ [7, б. 166]; *Самәд* күрер, күргәнин һич йаңылмаз, *Самәд* бушуб йаздығын қол аңламаз, *Самәд* укы дуқынса, һич уңалмаз ‘Вечносущий видит, никогда не ошибется, раб не поймет предназначтанное Вечносущим и выпущенной им стрелы не избежит’ [7, б. 168]; Йусеф сиддиқ бәнүм қолум улур иди, ғобудийәт *Самәдинә* қылуր ирди, мөдам *Самәд* әмрилә йүрер ирди, *Самәд* аңа улу мөлөк вирди имди ‘Праведный Йусуф был мне рабом, проявлял покорность Вечносущему, все делал по велению Вечносущего, и Вечносущий послал ему великое царство’ [7, б. 212]; Бәс, *Самәд* Зөләйхәйә мәдәд қылды ‘Тут Вечносущий оказал Зулейхе помощь’ [7, б. 214];

Бақи (باقی) ‘Вечный’: ... аны *бақи* Зүл-Жәлял белдек имди ‘Признали его вечным обладателем величия’ [7, б. 46];

Зүл-Жәлял (ذولجلال) ‘Обладатель величия’: ... аны *бақи* Зүл-Жәлял белдек имди ‘Признали его вечным обладателем величия’ [7, б. 46];

Жэббар (خبار) ‘Могущественный’: Аның васфын Қорән эчрә үкди *Жэббар* ‘Чье достоинство Могущественный отметил в Коране’ [7, б. 46]; Аңа тәкдир үйлә қылмыш *жэббар Халиқ* ‘Такую судьбу предназначил ему могущественный Творец’ [7, б. 132]; *Халиқ жэббар* морадын аңа вирди ‘Могущественный Творец исполнил его желание’ [7, б. 176]; Иқрар қылдым, инандым бер *Жэббарә* ‘Признала, поверила единому Всемогущему’ [7, б. 214]; Фазлы берлә саклады *Жэббар* ғәни ‘Своей милостью предохранил щедрый Могущественный’ [7, б. 218]; Үчемезне алғучы (ул) *Жэббардур* ‘Ведь еще есть Могущественный, который отомстить за нас’ [13, б. 64];

Ғәффар (غفار) ‘Всепоощающий’: Зәһи диққәт ғәта вирмеш аңа *Ғәффар* ‘Всепоощающий подарил острый ум’ [7, б. 46]; Өмид үйлә дутарым ул *Ғәффарға* ‘У меня такая надежда на Всепоощающего’ [7, б. 262];

Халиқ (خالق) ‘Творящий’: Жәмләсәндән *Халиқ* рази улсун имди ‘Пусть Творец будет всеми ими доволен’ [7, б. 48]; Қучылардан бәкләсүн *Халиқ* сези ‘Да спасет вас Творец от доносчиков’ [7, б. 54]; *Халиқ* аны Йусефә мөшфиқ қылды ‘Творец сделал его защитником Йусуфа’ [7, б. 68]; *Халиқдан* узун ғөмер теләр имди ‘Просил у Творца долгую жизнь’ [7, б. 72]; *Халиқ* аңа узун ғөмер рузи қылды ‘Творец подарил ему долгую жизнь’ [7, б. 72]; *Халиқдан* ғинәйәт шәфқәт йетди ‘Милость и забота Творца дошли до него’ [7, б. 76]; Улу дәдәң *Халиқгә* булмады ғәк ‘Твой прадед не был грешен перед Творцом’ [7, б. 104];

Хақ (حق) ‘Истинный’: *Хақдин* рәхмәт даим улсун һәм анлара ‘Пусть всегда будет им милосердным Бог’ [7, б. 48]; Йағқуб сәүчи *Хақға* ғәси һич улмады ‘Пророк Йағқуб никогда не грешил перед Богом’ [7, б. 70]; *Хақ* сәләми-дөруди келди ирсә ... ‘Когда достигла его воля Бога ...’ [7, б. 76]; *Хақ* хөкменә қоллар рази улмыш кәрәк ‘Велению Бога рабы обязаны подчиняться’ [7, б. 100]; *Хақ* тәкдире бүйлә иркән, кимсә белмәз ‘Какова воля Бога, никто не может знать’ [7, б. 102]; Улу дәдәм *Хақ* хәлиле ирүр тәхкиқ ‘Прадед мой –

любимец Бога' [7, б. 142]; Доғасы ул *Хақ* кашында мэкбүл улды 'Молитва его была услышана Богом' [7, б. 192]; Андан соңра *Хақдан* тәкдир үйлә кәлди 'После Бог предначертил им такую судьбу' [7, б. 218]; *Хақдан* үйлә тәүфик кәлсә, ... 'Если ниспошлет нам Бог благонравие, ...' [7, б. 256]; *Хақ* сәңа һиммәт биргәй 'Одарит тебя Истинный усердием' [13, б. 41]; Нәтәр дошман, *Хаққы* мәңа булса йар 'Что делает враг, если рядом со мною истинный Бог' [13, б. 47]; И теләкләр биргүче *Хақ*, Падишаһ, колларыңа сәндин үнин йук пәнаһ 'О, исполняющий желания Всевышний, Падишах ты наш, ты – единственное пристанище для рабов своих' [13, б. 54]; *Хақ Тәғәлә* йилгә әмер иткәй рәуан ... 'В тот миг повелел ветру Всевышний ...' [13, б. 56]; *Хақ* бизәр насихәт тыңламағандин 'Всевышний отвернется от тех не следует наставлениям' [13, б. 79]; Рәхмәте берлә аны *Хақ* йарлыкар 'И милостью своей простит его Всевышний' [13, б. 181]; Төшкән ир хажәтен рәва қылсаң, *Хақ* сәңең хажәтең рәва қылғай 'Если ты поможешь упавшему, то Всевышний поможет тебе' [14, б. 86]; Мән үз йулымча туғры уқ барайын, башымға *Хақ* ни килтерсә, күрәйен 'Я же пойду прямо по избранной мной пути, приму все, что ниспошлет мне Всевышний' [4, б. 61]; *Хақ* рәхмәте берлеккә йақын була 'Милость Всевышнего быстрее достигнет сплоченных' [11, б. 35]; һәммә *Хақ* бәндәседер бишәк вә рәйб 'Без сомнения все – рабы Всевышнего' [15, б. 107];

Рәхман (رحمان) 'Милостивый': Иляһем *рәхманемгә* сығынмайынму 'Что мне остается кроме как прибегнуть к милости Бога' [7, б. 48]; Дәрмандәләр дәстгире Мәлик *рәхман* 'Опора несчастных – милостивый Правитель наш' [7, б. 76]; Андан соңра *Рәхман* рәхим қылдачидур 'После Милостивый окажет милосердие' [7, б. 198]; Рәхман *Изем* оһаз капуғын ачмыш иркән, ... 'Когда милостивый Хозяин мой открыл мне врата мастерства, ...' [16, б. 180];

Сөбхан (سبحان) 'Хвалебный': *Сөбханемдән* мәдәд-йари теләмәйенму 'Что мне остается, кроме как просить помощи у Бога, о хвала ему' [7, б. 48]; *Сөбхан* сәңа тәлим ихсан қылур имди 'И пошлет Он тебе много благ, о хвала ему' [7, б. 54];

Улуғ мәнсаб вирди аңа Мәлик *сөбхан* ‘Властью безграничной одарил его Правитель наш, о хвала ему’ [7, б. 108]; Әйә солтан, бәнем бер Мәүлям вардыр, улуғ *Сөбхан* ‘О султан, есть у меня великий Хозяин, хвала ему’ [7, б. 144]; Йусеф һәрдем йалварыр *Сөбханенә* ‘Йусуф же все время умолял Всевышнего, о хвала ему’ [7, б. 176]; Мунчә ләтф-у кәрәм кәлди *Сөбханемдән* ‘Все милости и почести от моего господина, о хвала ему’ [7, б. 182]; Филм-ү хикмәт рузи қылмыш аңа *Сөбхан* ‘Хвалебный даровал ему знание тайн’ [7, б. 196]; Қамуларә физзәт-рифғәт ул *Сөбхандан* ‘Все́м покровительствует и оказывает почести Всевышний, о хвала ему’ [7, б. 276]; Дәүләтени қыл зийадә, и *Сөбхан* ‘Увеличь его богатство, о Хвалебный’ [13, б. 174];

Мәүлә (مولى، مولا) ‘Господин’: *Мәүлем*, сәна сығынурмын мән бер зәғиф ‘Преклоняюсь перед тобойю, Господин, я, немощный’ [7, б. 48]; Өмиддер-кем, *Мәүләдән* мэдәд ирди ‘Есть надежда, что Господин ниспошлет тебе помощь’ [7, б. 52]; Өмиддер-кем, *Мәүлә* сәна вирә мөлкәт ‘Есть надежда, что Господин даст тебе царство’ [7, б. 54]; *Мәүлем* вирди бу хәлғәти ‘Это одеяние послал мне мой Господин’ [7, б. 120]; Мәгәр бәни йарлықасун *Мәүлем* жәлил ‘Пусть простит меня мой величественный Господин’ [7, б. 192]; Бәс, *Мәүлемдән* әмер-хөкем үйлә улса ‘Ах, если бы на то была воля Господина моего’ [7, б. 216]; *Мәүлә* бәңә бу ғинәйәт қачан қыла? ‘Когда же окажет, Господин, мне эту помощь?’ [7, б. 256];

Лятиф (لطيف) ‘Проницательный’: Хәтеримни рәушан қылғыл, Изем *лятиф* ‘Озари разум мой, о Господин мой проницательный’ [7, б. 48];

Жәлил (جليل) ‘Величественный’: Әй, кәрдәшләр, күрмәзмүсиз ул *Жәлили?* ‘О братья, разве вы не видите его величия?’ [7, б. 66]; Ушбу эши *Жәлил* рәуә күрмәз имди ‘Такое дело Величественный наш не сочтет дозволенным’ [7, б. 66]; Уд эчендә сақлады ани *Жәлил* ‘Величественный наш спас его от огня’ [7, б. 70]; Йә Йусеф, *Жәлил* әмре бүйлә дорыр ‘О Йусуф, веление Величественного нашего таково’ [7, б. 206]; Мәүлә *Жәлил* Жәбраилә һәм бойурды ‘И повелел

Величественный наш Джабраилу’ [7, б. 222]; Андан *Жәлил* эмер кылды ул хәлилә ‘Потом повелел Величественный наш своему другу’ [7, б. 258]; Кем хәбәр кылды мәңә Жәбраил, йарлыкадым дәйү сәни ул *Жәлил* ‘Сообщил мне сам Джабраил, что простил меня Величественный’ [13, б. 211];

Кәрим (كريم) ‘Щедрый’: Иляһәна, *кәрим* Хәннан, бичаралар өмиди сән, рәхим Мәннан ‘О Всевышний, щедрость твоя безгранична, ты – надежда беспомощных, о щедрый Благодетель’ [7, б. 74]; Йа *Кәрим*, дир, фазлың берлә йарлыкағыл ‘О щедрый Благодетель, прости и ниспошли нам свою милость’ [7, б. 106]; *Кәрим* Аллаһ кәлименә эмер кылды ‘И повелел ему щедрый Всевышний’ [7, б. 290]; Илаһе, ризық биргүче сән, сән *кәрим*, бер сән вә бар сән, һәм ғафур, рәхим ‘О Всевышний, ты щедр и тот, кто дает пищу, ты един и сущий, милосердный и прощающий’ [13, б. 36]; Белгүче сән серремезни, и ғәзим, ғафу кыл сән жәүрүмүзни, и *кәрим* ‘Ведомы тебе все наши тайны, о Всевидящий, прости нам все прегрешения, ты же – щедрый’ [13, б. 36];

Хәннан (حنان) ‘Милосердный’: Иляһәна, *кәрим* Хәннан, бичаралар өмиди сән, рәхим Мәннан ‘О Всевышний, о Милосердный, щедрость твоя безгранична, ты – надежда беспомощных, о щедрый благодетель’ [7, б. 74]; Йирне, күкне йараткучы Изем Хәннан, ... ‘О сотворивший землю и небо Хозяин мой милосердный, ...’ [11, б. 35];

Рәхим (رحيم) ‘Милосердный’: Иляһәна, *кәрим* Хәннан, бичаралар өмиде сән, *рәхим* Мәннан ‘О Всевышний, щедрость твоя безгранична, ты – надежда беспомощных, о щедрый благодетель’ [7, б. 74]; Йа *Рәхим*, дир, бәнем хәлем сән белүрсән ‘О Милосердный, тебе ведомы мои дела’ [7, б. 106]; *Рәхим* Мәүлем рәхмәтинә билен бағлар ‘Полагаясь на милость Господина моего милосердного’ [7, б. 184]; Илаһе, ризық биргүче сән, сән *кәрим*, бер сән вә бар сән, һәм ғафур, *рәхим* ‘О Всевышний, ты – щедр и тот, кто дает пищу, ты – един и сущий, милосердный и прощающий’ [13, б. 36]; ... әмма йарлыкадуң сән, *Рәхим* ‘... но ты простил нас, о Милосердный ты наш’ [13, б. 56];

Мәннан (منان) ‘Щедрый’: Иляһәна, кәрим Хәннан, бичаралар өмиде сән, рәхим *Мәннан* ‘О Всевышний, щедрость твоя безгранична, ты – надежда беспомощных, о щедрый благодетель’ [7, б. 74];

Мәлик (ملك) ‘Властелин’: Дәрмандәләр дәстгире *Мәлик* рәхман ‘Опора несчастных – милостивый Властелин наш’ [7, б. 76]; Улуғ мәнсаб вирди аңа *Мәлик* сөбхан ‘Властью безграничной одарил его Властелин наш, о хвала ему’ [7, б. 108]; Һәмән дәмдә бер фәрештә кәлди хазир, виреб йиде ул Йусефә *Мәлик* қадир ‘В тот же миг явился ангел, приказал ему Властелин наш всемогущий’ [7, б. 166]; Андан сонра үкүш дәгүл, бир қач күндән, ғәзизнең жанын алды *Мәлик* рәхман ‘Вскоре после этого, через несколько дней, забрал его душу милостивый Властелин наш’ [7, б. 178];

Қадир (قدير) ‘Всемогущий’: *Қадир* аңа ғәта қылмыш қаты қуввәт ‘Наделил его Всемогущий огромной силой’ [7, б. 76]; *Қадир* Мәүлем тәқдирени кем шашыра? ‘Кто сопротивится воле Всемогущего?’ [7, б. 92]; Бәс, *Қадирдән* хөкем-фәрман үйлә улды ‘Тут поступило указание от Всемогущего’ [7, б. 122]; Һәмән дәмдә бер фәрештә кәлди хазир, виреб йиде ул Йусефә *Мәлик қадир* ‘В тот же миг явился ангел, приказал ему Властелин наш всемогущий’ [7, б. 166]; Фазлы берлә куртарды *Қадир* дәййән ‘И спас их Всемогущий наш’ [7, б. 200]; Ғәта қылды *Қадир* сөбхан ‘Это – дар Всемогущего нашего, о хвала ему’ [7, б. 202]; *Қадир* улдур – қолға ризықын биргүче ‘Всемогущ он, дающий пищу рабу своему’ [13, б. 54]; Тәқдиремдә йазмыш ул *қадир* Илаһ, ... ‘В моей судьбе предначертал всемогущий Бог, ...’ [13, б. 62]; Хақ Тәғәлә һәрбер эшкә *қадир* ирүр ‘Все подвластно Истинному’ [13, б. 73]; Йарлықағучы улдур *қадир* Илаһ ‘Прощающий – он, всемогущий Бог’ [13, б. 83];

Бари (بارى) ‘Создатель’: Сезгә ғәзим афәт вирә Изем *бари* ‘Тяжко накажет тогда вас Создатель’ [7, б. 84]; Дүгәл ишә қадир дурур Изем *бари* ‘На все воля Создателя моего’ [7, б. 274]; Шөкер *Бари* кем аның өммәтемез ‘Хвала Создателю,

мы – его последователи’ [13, б. 90]; Барчамызны бар кылган *Барымыз* ‘Создал нас вех Создатель наш’ [13, б. 172];

Фафир (غافر) ‘Прощающий’: Бу тәкдире кылды бәна Мәүлүм *гафир* ‘Эту судьбу определил мне мой Господин все-прощающий’ [7, б. с. 102];

Раббе (رب) ‘Хозяин, господин’: Йа *Раббе*, нидән улды безгә ушбу туфан? ‘О Господин мой, зачем послал ты на нас эту бурю?’ [7, б. 106]; Сығынурвән сәна бән, йа *Рабб-ел-гәни* ‘Я уповаю на тебя, о Господин мой’ [7, б. 176]; Йа *Раббе*, зинданы ихтияр кылдым имди! ‘О Господин мой, я выбираю темницу!’ [7, б. 176]; Йа *Раббе*, аның эшени хөр кыл ‘О Господин мой, сделай легким его путь’ [13, б. 38]; Бу нә хәл, йа *Раббе*, ничүн йәшләр бозылдылар! ‘Что это такое, о Всевышний, почему молодежь испортилась!’ [1, б. 58]; Күб ирүр, йа *Раббе*, морадым сәндин ‘Много у меня просьб к тебе, о Господин мой’ [13, б. 74]; Йа *Раббе*, йәрдәм вә хәйер вир йаңа мәгишәт вә сәфәремә ‘О Всевышний, благослови мою новую жизнь и путешествие’ [3, б. 7];

Фалим (عليم) ‘Всеведущий’: Йа *Фалим*, дир, һәр хәл эчрә сәна пәнаһ кылдум имди! ‘О Всеведущий, во всем я уповаю на тебя!’ [7, б. 106]; Сән агяһ(сән) серемездин, и *Фалим*, ... ‘Ты знаешь все наши тайны, о Всеведущий, ...’ [13, б. 75];

Ғәфур (غفور) ‘Всепрощающий’: Ходавәндә, *Ғәфур* ғөфран, куртылмаға булумадым һәргиз дәрман ‘О Всевышний, о Всепрощающий, я не знаю как спастись от этой напасти’ [7, б. 168]; Илаһе, ризык биргүче сән, сән кәрим, бер сән вә бар сән, һәм *гафур*, рәхим ‘О Всевышний, ты – щедр и тот, кто дает пищу, ты – един и сущий, милосердный, и прощающий’ [13, б. 36]; Сакла безне шәрр-у Шайтан әр-рәжим, һәм кәрим Сән, һәм *гафур* Сән, һәм рәхим ‘Защити нас от происком Сатаны, всемогучий Ты наш, всепрощающий и милосердный Ты наш’ [13, б. 90]; Ғәффар-у ғөфран ирүрсән син *Ғәфур*, ... ‘Прости, о Всепрощающий ты наш, ...’ [13, б. 217];

Қауи (قوي) ‘Всесильный’: Әйа солтан, *қауидер*, кадир ирүр Изем сөбхан ‘О повелитель, мой Господин – всемогущ и всемогущ, хвала ему’ [7, б. 172];

Ғани (غنى) ‘Самодостаточный’: Ғазлы берлэ саклады Жәббар *ғани* ‘Своей милостью предохранил самодостаточный Всемогущий’ [7, б. 218]; Хөрмәт, ғиззәт эчендә, и *Ғани*, пөр қылғыл солтанат берлэ аны ‘О Самодостаточный ты наш, направь его на истинный путь и сделай его правление сильным’ [13, б. 172]; Солтанат тәхте үзә даим аны мөстәдам қылғыл аңа, қадир *Ғани* ‘Сделай же его правление вечным, о могучий и самодостаточный Ты наш’ [13, б. 172]; Сәни бер диб, (белдем имди), и *Ғани* ‘Признал тебя единым, о Самодостаточный’ [13, б. 217].

Как видно из примеров, в тексте имена Бога употребляются и в сочетании друг с другом. Тем самым усиливается характерная для них образность, а также выражается наивысшая степень покорности и уважения со стороны «раба» своему «хозяину». Наряду с этим сущность Бога в текстах раскрывается и контекстуально.

В «Кысса-и Йусуф» Кул Гали (XIII в.): Қөдрәтең вар, «Ул!» дидекең улур имди ‘Сбывается все, что ты захочешь, о Всесильный’ [7, б. 48]; Андан сонра шиддәтләрдән бән кортарам, атасына хәқиқәтдә бән күстәрәм, дәүләтин һәм мөлкәтин бән артдырам, таж вә тәхет, солтанат вирәм имди ‘После избавлю его от всех бед, наконец, сведу его с отцом, ниспошлю несметные богатства, дам венец, престол и царство’ [7, б. 78]; Сонғы берлә байық бәни ул йаратды, буның кеби күрекү жәмәль ул дүзәтди, бу қазаны үстүмә ул йөрәтди, аның хөкмен һич кемсәнә йықмаз имди ‘Он сотворил меня по своему усмотрению, одарил меня такой красотой, он же послал мне это наказание, никто не смеет воспротивиться ему’ [7, б. 126].

В произведениях Мухаммедьяра (XVI в.): Тәки фәрман қылса ул сахиб лотф-у ғата ‘Если снова прикажет он – Хозяин наш пронизательный’ [13, б. 55]; Барча бидәрманлар(ның) дәрманы сән ‘Ты – утешение всех обездоленных’ [13, б. 56]; Ул ирүр пақ вә хәмд-ү пәрвәрдигяр, белгүче һәм сер(емез)не ул әшкяр ‘Он – чистый и хвалебный, и ведомо ему все тайное’ [13, б. 73]; һәм сабурсән,

һәм шөкүрсән, һәм ғафур, ... ‘И терпелив ты, и хвалебен, и всепрощающий’ [13, б. 75]; И қараңғу төнни айдын қылғучы, и йазуқлар дәфтәрени йуйғучы, ... ‘О Светило ты наш в темной ночи, о Очищающий книгу грехов наших, ...’ [13, б. 217].

3.2. Концепт «Пророк»

В исламе пророк является посланником Аллаха, человеком, избранным им для передачи священных откровений [120]. Именно эти качества образуют содержательную сторону данного концепта. В арабском языке для его обозначения используются лексемы *Расул* (رسول) и *Наби* (نبي). В дальнейшем семантика концепта «Пророк» была расширена коннотацией ‘основатель религии’, которая выражается словом персидского происхождения *Пигамбар* (پیغمبر).

Употребление данных лексических элементов характерно и для татарской теолингвокультуры, о чем свидетельствуют языковые материалы [108, с. 136, 180; 110, б. 569, 604; 115, б. 121].

При этом здесь следует отметить следующий момент: в татарском языке семантика лексемы *пәйгәмбәр* намного шире, что обусловило ее использование и в других сферах (в повседневной жизни, художественной литературе и др.). Для нее характерны следующие словоформы и словоупотребления: *пәйгамбәрләрден калган* ‘идуший, продолжающийся издревле’, *пәйгамбәрлек* ‘пророчество’, *пәйгамбәрлек итү* (кылу) ‘пророчествовать’ и т.д. Использование же слов *рәсул* и *наби* ограничивается в основном религиозным дискурсом.

В старотатарских письменных текстах с различной частотностью представлены все три лексемы. При этом каких-либо особенностей в их употреблении не наблюдается.

В «Кысса-и Йусуф» Кул Гали (XIII в.): *Жиһан эчрә кубмыш иди Йусеф наби*, ... ‘Явился в сей мир пророк Йусуф, ...’ [7, б. 50]; *Үзең һәм пәйгәмбәр, Хақ рәсүле сән*, ... ‘Ты ведь сам пророк, посланник Всевышнего, ...’ [7, б. 84]; *Пәйгәм-*

бәри қоллыққа сатар имди ‘И в рабство продали пророка’ [7, б. 98]; ... һәм Йусеф *пәйгәмбәрә* инандылар ‘... и признали они Йусуфа пророком’ [7, б. 112]; Хәқиқәт *пәйгәмбәр* диб сәни белдем ‘Признаю тебя истинным пророком’ [7, б. 112]; «Хәқиқәт *пәйгәмбәрсән!*» – дәйүр имди ‘И сказал: «Ты – истинный пророк!»’ [7, б. 112]; Йусеф *нәби* тәмам ғәсел қылдығында, ... ‘Когда пророк Йусуф закончил омовение, ...’ [7, б. 118]; *Пәйгәмбәри* бәндәлекгә сатдум имди ‘И продал я пророка в рабство’ [7, б. 142]; «Йусеф – мәрсәл *нәби!*» – дәйеб сүзләр имди ‘И стал он утверждать: «Йусуф – истинный пророк!»’ [7, б. 148]; *Пәйгәмбәрләр* доғасы мәқбүл имди ‘Молитвы пророков принимаются’ [7, б. 188]; Таж уранды, тәхтә ағды Йусеф *нәби* ‘Пророк Йусуф надел корону и занял трон’ [7, б. 202]; Йағкуб *рәсүл* идегинә мөкир кәлүр ‘Он признает Йағкуба посланником Бога’ [7, б. 222]; Мөкәррәм *нәби* қылмыш аны Жәлил ‘И сделал его Всевышний всеми почитаемым пророком’ [7, б. 244]; *Пәйгәмбәрләр* кемсә малын алмаз улур ‘Никогда не тронут пророки чужого добра’ [7, б. 260]; «*Пәйгәмбәрләр* сүзе – бу сүз!» – дирләр имди ‘И сказали они, что это слова пророка’ [7, б. 262]; *Пәйгәмбәрләр* йүксәк сарайа кермәз имди ‘Пророки не вступают в роскошные дворцы’ [7, б. 274]; *Пәйгәмбәрләр* мундағ тәғам йимәз имди ‘Пророки не едят иной пищи’ [7, б. 274]; Йусеф *нәби* ишедүбән мәғбүн улды ‘И опечалился пророк Йусуф, услышав это’ [7, б. 280]; Йусеф *нәби* су эчендә қырк йыл дорды ‘И сорок лет оставался в воде пророк Йусуф’ [7, б. 290].

В произведениях Мухаммедьяра (XVI в.): Бәхәккы *рәсүл* кем гезин Мостафа, кем бағышладың аңа хилғәт сафа ‘Ради избранного тобой пророка, которому подарил ты джилян’ [13, б. 36]; Мөхәммәд хәбиб вә имамы *рәсүл*, (улдур) шәфиг һәм (ул) пишвайи сөбүл ‘Ради имама пророков – твоего друга Мухаммеда, ради указывающего дорогу и защищающего’ [13, б. 36]; *Рәсүл* узды, калды йулда Жәбраил ‘Пророк ушел, Джабраил же продолжил свой путь’ [13, б. 37]; Жан фида булсун *рәсүлүң* ғишқина ‘Пусть душа будет принесена в жертву ради любви Посланника твоего’ [13, б. 57]; Ишетәсен

кем эйтүр *Рәсулен* сөбхан ‘Услышь же сказанное Пророком нашим прославленным’ [13, б. 78]; Хақ *Рәсуле* рухындин булғай мәдәд ‘Придет помощь от Посланника Всевышнего’ [13, б. 171]; Кем безем *пәйгәмбәремез* ‘Он – пророк наш’ [13, б. 182]; Ул – *наби* Аллаһы Йағқуб ‘Он – посланник Аллаха – Якуб’ [13, б. 197]; Хақ *рәсуле* Мостафа, ... ‘Посланник Всевышнего – Мустафа, ...’ [13, б. 204]; Ул – *наби* Аллаһы Сөләйман ‘Он посланник Аллаха – Сулейман’ [13, б. 226].

В «Рисалии Газиза» Таджутдина Ялчыгула (конец XVIII в.): Хәбиб бине Мәлик дигән бер кяфир падишаһ бар иде. *Пәйгәмбәргә* килеб моғжиза теләде ‘Был на этом свете безбожник-падишах по имени Хабиб ибн Малик. И потребовал он однажды от пророка, чтобы тот сотворил чудо’ [15, б. 102]; *Нәбидер* һәр *рәсул*, аңлағучы бул, вәләкин һәр *наби* ирмәс *рәсул* ул ‘Набием является каждый Посланник, пойми это, но не каждый Наби является Посланником’ [15, б. 112].

В произведениях Ахмедбека (вторая половина XVIII в. – начало XIX в.): *Пәйгәмбәр* мәсжеддән әвенә килде, Ғәйшәдән сорады: «Әвә кем килде?» ‘Из мечети вернулся пророк домой, и спросил у Айши: «Кто к нам пришел домой?»’ [16, б. 224].

В «Хисаметдин менла» Мусы Акъегета (вторая половина XIX в.): Хәзрәте *Рәсүлүллаһ* ғаләйһиссәләм хәзрәтләре димешләрдер ки, ... ‘Посланник Всевышнего сказал, ...’ [1, б. 17]; Күрәсез, хәзрәте *Рәсул* кәндесе дә кешедән сурмақны сәвмәгән ‘Как видите, посланник Всевышнего и сам не любил попрашайничество’ [1, б. 17]; Уқымақ хақында исә хәзрәте *Рәсул* димеш ки, ... ‘По поводу учебы посланник Всевышнего сказал следующее, ...’ [1, б. 22].

В «Кысса-и Йусуф» Кул Гали (XIII в.) в качестве синонима данных слов широко используется лексема *сәүчи*, которая своими корнями восходит к древнетюркским словам *sabčī* ‘вестник; прорицатель, предсказатель, вещун; пророк’ (от *sab* ‘слово, речь’) и *savčī* ‘пророк, посланник’ (от *sav* ‘слово, речь; весть, известие; послание, письмо, поговорка; поговорка; повествование, история, рассказ; пророчество’)

[99, с. 478, 491, 492]: Йағкуб *сәүчи* Хақға ғаси һич улмады ‘Пророк Йағкуб никогда не грешил перед Богом’ [7, б. 70]; Йусеф *сәүчи* доғасы мәкбүл улды ‘Молитва пророка Йусуфа была принята’ [7, б. 116]; Йусеф *сәүчи* әл қалдырды, доға қылды ‘И помолился пророк Йусуф, подняв руки к небесам’ [7, б. 148]; Йусеф *сәүчи* бу хәл үзә фикер қылды ‘И призадумался тогда пророк Йусуф’ [7, б. 204]; Йусеф *сәүчи* бу әхвәли бәйан белди ‘Когда пророк Йусуф понял в чем дело’ [7, б. 208]; Йусеф *сәүчи* артларындан барыб йитди ‘И тогда пророк Йусуф, преследуя, догнал их’ [7, б. 250]; Йағкуб *сәүчи* Мисыр эчрә қырк йыл дорды ‘И прожил пророк Йағкуб в Египте сорок лет’ [7, б. 250]; Йусеф *сәүчини* уқытды, иғлям қылды ‘И сообщил он пророку Йусуфу’ [7, б. 280]; Йағкуб *сәүчи* видағ қылыб чықар имди ‘И, простившись, тронулся в путь пророк Йағкуб’ [7, б. 280].

Кроме указанных выше слов, семантика концепта «Пророк» в текстах раскрывается и образно, в частности посредством таких эпитетов как: *Хақ хәбибе* ‘Возлюбленный Всевышнего’ [7, б. 48]; *Дин табибе* ‘Целитель религии’ [7, б. 50]; *Хәлилуллаһ* ‘Близкий друг Аллаха’ [7, б. 50, 70]; *Хақиқың сиддиқы* ‘Правдивейший Всевышнего’ [7, б. 116]; *Хақ хәлиле* ‘Близкий друг Всевышнего’ [7, б. 142].

3.3. Концепт «Ангел»

В исламе ангелы являются разумными существами, сотворенными из стихии света, наделенными невероятной силой и способностью менять облик. Они безгрешны, так как в отличие от людей и джиннов не наделены соблазном и не имеют свободы воли, и, соответственно, не будут судимы в Судный день. Ангелы должны служить Аллаху, в чем собственно и заключается смысл их существования. Исполняя божью волю, они могут находиться как на небесах, так и на земле. Люди лишены способности видеть ангелов, за исключением тех случаев, когда они являлись к пророкам, и когда это было необходимо [121].

В мусульманской традиции концепт «Ангел» вербализуется посредством слов *мәләк* (ملك) (арабское) и *фәрештә* (فرشته) (персидское). В настоящее время в татарской теологической культуре более употребительной является лексема *фәрештә*, хотя в определенных сферах встречается и *мәләк* [108, с. 30, 509; 110, б. 419; 111, б. 358; 115, б. 28, 379].

При этом следует заметить, что их семантика обогатилась определенными коннотациями, в частности характерными для художественного дискурса: *фәрештә* (мәләк) елмаюы ‘ангельская улыбка’, *фәрештә* (мәләк) кебек ‘ангелоподобный’ и т.д.

В «Кысса-и Йусуф» Кул Гали (XIII в.) ангелы описываются как слуги Аллаха, исполняющие его волю: Хақ әмрилә *фәрештәләр* кәлмеш иди, ... делдән, күздән Йусефи сакларлар имди ‘Ангелы, прибывшие по велению Всевышнего, ... от всех напастей охраняли его’ [7, б. 110]; Бу дәгелдер адәмидән, мөкәррәб *фәрештәдер* инде күкдән! ‘Он не из рода людского, высший из ангелов, спустился с неба’ [7, б. 120]; Жиһан ичрә сән дик бәшәр улмыш дәгүл, сәна бинзәш һич кем ирсә дуғмыш дәгүл, һич кемсәнә сән сыйфатлу улмыш дәгүл, мәгәр сән *мәләк* сән!” – дәйүр имди ‘В мире нет человека, равного тебе, не родился еще подобный тебе, никто не сравнится с тобой, ты, наверное, ангел! – сказала она’ [7, б. 124]; *Мәләкләр* үзрә халик әмер кылды, *фәрештәләр* кәлүб бер гүр қазар имди ‘И повелел тогда Творец ангелам, и начали готовить ангелы могилу’ [7, б. 280].

При этом они репрезентируются в образе птиц: Бер нәчә *фәрештәләр* кәлмиш ирди, *қуша* бинзәш Йусефә иш улмыш иди ‘И слетелись в тот колодец несколько ангелов в обличии птиц’ [7, б. 90]; Малик Дәғир ул *қушлары* анда күрди, *фәрештәләр* идүгин белүмәди ‘Малик Дагир видел этих птиц, но не знал он, что они ангелы’ [7, б. 90].

В произведениях Мухаммедьяра (XVI в.): *Мәлаик* дик сәждәгә куй (сән) қәдәм ‘Поклонись ты, подобно ангелу’ [13, б. 74]; Өстүмездә ике *фәрештә* тануқ, һәр ни қылсаң беткүчеләрдер ануқ ‘Над нами два ангела-свидетеля, что-

бы ты ни сделал, тотчас записывают они' [13, б. 58]; Ул *фәрештә* қылмағай аны қабул 'Тот ангел не принял это' [13, б. 221].

В «Рисалияи Газиза» Таджутдина Ялчыгула (конец XVIII в.): *Мәлаик* кем ирер ғәләму ғайб, ... 'Мир ангелов нам неведом, ...' [15, б. 107].

3.4. Концепт «Судьба»

Одной из основополагающих категорий в исламе является предопределенность судьбы, согласно которой все во Вселенной, будь то хорошее или плохое, совершаемое человеком или животным, имеющее место в природе или в обществе, происходит по воле Аллаха. Однако это не означает, что Всевышний лишил человека свободы выбора между добром и злом: он дал ему разум, чтобы их отличать.

Верующий в предопределение человек с пониманием относится к постигшим его неудачам, к беде, потому что он знает, что есть смысл и знамение во всем этом. Зная, что его возможности ограничены, он не будет стараться совершать того, на что у него не хватит сил. Он покорно примет свою судьбу и будет уповать на Всевышнего. И эта вера направляет человека во всем [122].

В мусульманской традиции концепт «Судьба» вербализуется посредством лексемы *кадар* (قدر) (арабское). В татарском языке она закрепилась в форме *тәкъдир* (تقدير) [108, с. 338; 111, б. 213; 115, б. 241]. В качестве ее синонима выступает также слово тюрко-татарского происхождения *язмыш*, которое произошло от древнетюркского глагола *jazu* 'писать' [99, с. 250]. Отсюда и его основное значение – 'судьба человека, предначертанная, написанная до его рождения' [108, с. 700; 111, б. 623; 115, б. 533]. В современном татарском языке для них характерны следующие словоупотребления:

язмыш: *язмыш ихтияры белән* 'волею судьбы'; *язмыш кочагына ташлау* 'бросить на произвол судьбы'; *язмышка*

баш ию ‘примириться с судьбой’; язмыштан узмыш юк ‘от судьбы не уйдешь’ и т.д.;

тәкъдир: тәкъдир тактасы ‘книга судеб’, тәкъдирдә язылган ‘написано на роду; написано в книге судеб’ и т.д.

Семантика концепта «Судьба» в текстах в основном раскрывается посредством лексемы *тәкъдир*.

В «Кысса-и Йусуф» Кул Гали (XIII в.): Бу *тәкъдири* Тәнридән белмеш кәрәк, Хақ хөкменә қоллар рази улмыш кәрәк ‘Надо понять, что судьба такая предназначена Всевышним, его велению рабы обязаны подчиняться’ [7, б. 102]; Бу *тәкъдир* Тәнримдәндер, белең мәғлүм ‘Эта судьба предопределена Всевышним моим, знайте же это ясно’ [7, б. 102]; Бу *тәкъдире* қылды бәңа Мәүлем ғафир ‘Эту судьбу определил мне мой Господин всепрощающий’ [7, б. с. 102]; Ана *тәкъдир* үйлә қылмыш жәббар Халиқ ‘Таковую судьбу предназначил ему Всемогущий Творец’ [7, б. 132]; Андан соңра Хақдан *тәкъдир* үйлә кәлди ‘После Всевышний послал им такую судьбу’ [7, б. 132].

В произведениях Мухаммедьяра (XVI в.): Гәр эзәлдин әйләмеш *тәкъдир* Илаһ ‘В вечности определил его судьбу Всевышний’ [13, б. 37]; Үзгә булмас, һәрни Хақ *тәкъдир итәр* ‘Чтобы не было, все определено Всевышним’ [13, б. 58]; *Тәкъдиремдә* йазмыш ул қадир Илаһ, ... ‘В моей судьбе предназначал всемогущий Бог, ...’ [13, б. 62].

Кроме этого, здесь были зафиксированы также слова *фәләк* (فلك) ‘судьба, удел, рок, предопределение, фортуна, счастье’ и *талиғ* (طالع) ‘счастливая судьба, доля’: И чәрхи *фәләк*, нәттем сәңа, ... ‘О судьба, что я сделал тебе, ...’ [13, б. 60]; *Талиғыңа* бақ – үзүң хәкәм вә хода ‘Взгляни на свою судьбу – ты сам судья и хозяин’ [13, б. 60]; И *фәләк*, сән худ ирүрсән бивафа, табмадым бәргөзин сәндин сафа ‘О судьба, как ты неверна и коварна, не дождался я от тебя покоя’ [13, б. 64]; *Талиғында* ни йазмыш булса Хода, аңа кәрәк қол үзе булса риза ‘Что начертил ему Всевышний, должен принять его раб покорно’ [13, б. 65]; *Талиғ* аңа қылмаз улса сәрдар, ... ‘Если судьба не приблизит его к себе, ...’ [13, б. 65];

Мән – *фәләкмән*, сәна булғум рәһнәмун ‘Я – судьба, твой путеводитель’ [13, б. 66].

В источниках используются также и словоформы, образованные от глагола *йазу* ‘писать’.

В «Кысса-и Йусуф» Кул Гали (XIII в.): Самәд бушуб *йаздыгын* қол аңламаз ‘Раб не поймет предначертанного Вечносущим’ [7, б. 168].

В «Хисаметдин менла» Мусы Акъегета (вторая половина XIX в.): Ах балакай, күнел йөгерек дә, Ходадан нәдер бойырық, бәнем Хисаметдинем алырга пәк эстәде, әмма нә кылырсың. Күрәсең *йазылмаған* ‘Ах, моя милая, человек предполагает, а Бог располагает: мой Хисаметдин очень хотел взять ее в жены. Что поделаешь. Видно не судьба’ [1, б. 51].

3.5. Концепт «Человек»

В исламе человек является существом, сотворенным и благославленным Аллахом, который наделил его душой, разумом, а также другими качествами [123]. В этом смысле он является рабом Аллаха.

В мусульманской традиции концепт «Человек» вербализуется посредством лексем арабского происхождения *адәм* (آدم) (от имени первого человека и пророка), *бәшәр* (بشر) и *инсан* (انسان), использование которых характерно и для татарского языка. Кроме этого, в указанном выше значении их синонимами выступают слова *бәндә* (بندہ) ‘раб, человек’ (перс.) и *қол* ‘раб, невольник; раб божий’ (от древнетюркского *qul* ‘раб, невольник’). Однако в татарской языковой картине мира в качестве универсальной единицы выражения концепта выступает лексема тюрко-татарского происхождения *кеше* ‘человек; лицо, личность; индивид; субъект’ (от древнетюркского *kiši* ‘человек, человеческий’). Употребление других в основном ограничивается рамками религиозного дискурса [107, с. 46, 450, 563, 594; 109, б. 21, 395; 110, б. 89–90; 114, б. 75, 305, 409].

В древнетюркских письменных текстах зафиксированы следующие словоформы и словоупотребления с компонентами *kiši* и *qul*:

kiši: *kiši jurni* ‘настоящий человек’, *kiši oxli* ‘сын человеческий’, *kišilik* ‘человечность’ [99, с. 310];

qul: *qul qün* ‘рабы и рабыни’, *qul qarabaş* ‘рабы’, *qullix* ‘имеющий рабов, рабовладелец’, *qulluq* ‘рабство, неволя, зависимость’ [99, с. 465].

В современном татарском языке для лексем *adäm*, *keşe* и *kol* характерны следующие словоупотребления:

adäm: *adäm язмышы* ‘человеческая (людская) судьба’, *adäm кыяфәтенә керү* ‘принять человеческий облик’, *adäm актыгына калу* ‘сильно опаздывать’, *adäm актыгы* ‘подонок, выродок, ублюдок’, *adäm баласы* ‘человеческое дитя’, *adäm имгәге* ‘горе-человек’, *adäm көлкесе*, *adäm мәсхәрәсе* ‘посмешище’, *adäm рәтле* ‘дельный, порядочный’, *adäm ышанмаслык* ‘невероятный, неправдоподобный; удивительный, необычайный’ и т.д.;

keşe: *keşe сүзе* ‘людская молва’, *кешеләр ташкыны* ‘людской поток’, *keşe башына* ‘на человека, на душу, на каждого’, *keşe күрә алмаучы*, *keşe сөймәүче* ‘человеконенавистник’, *keşe арасына керү* ‘найти свое место в жизни’, *keşe булу* ‘стать человеком’, *keşe итеп карау* (*кешегә санау*) ‘считать за человека, уважать’, *keşe кулына калу* ‘остаться на чужих руках’, *keşe өстендә яшәү* ‘жить за чужой счет’, *keşe сүзе* ‘людская молва, сплетни’ и т.д.;

kol: *kol хезмәте* ‘невольничий труд’, *коллар тормышы* ‘рабская жизнь’, *коллар белән сәүдә итү* ‘работоторговля’, *kol булу* ‘становиться рабом’, *kol иясе* (*хужасы*) ‘рабовладелец’, *kol хатын* ‘рабыня’, *Алла колы* ‘раб Божий’ и т.д.

В средневековых старотатарских текстах человек описывается как существо, всецело зависящее от воли Всевышнего. Для этого авторы используют следующие слова:

зәгиф ‘немошный’: *Мәүлем, сәңа сығынурмын мән бер зәгиф* ‘Уповаю на тебя, о Всевышний, я, немощный’ [7, б. 48]; *Бән зәгифи хикмәт таба сән йандырғыл* ‘Направь меня, немощного, ты к мудрости’ [7, б. 48]; *Бу зәгиф бу*

китабы дүзди имди ‘Сей немощный составил эту книгу’ [7, б. 294];

нәхиф ‘изможденный’: Тәүфиқ сәндән уманурмын мән бер *нәхиф* ‘Надеюсь на помощь твою я, изможденный’ [7, б. 48];

қол ‘раб’: Тәүфиқ сәндән уманурмын мән зәғиф *қол* ‘На помощь твою надеюсь я, раб немощный’ [7, б. 48]; Тәүфиқ виргил хикмәт таба қайытмаға, ғақил *қоллар* хәтерини байытмаға ‘Окажи мне помощь в приобщении к мудрости, чтоб обогатить души разумных рабов твоих’ [7, б. 50]; *Қол* сандығы һәр гиздә рәуа улмаз ‘То, что предполагает раб, не всегда сбывается в жизни’ [7, б. 116]; Йарлықағыл, йа рәхим, бән ғаси *қоли* ‘Прости, о Милосердный, раба твоего грешного’ [7, б. 293]; Ғәйб хәзинәндин безгә ишек ач, рәхмәтең дәрйасидин *қолларға* сач ‘Открой же нам двери от своей тайной сокровищницы, окуни рабов в милость свою’ [13, б. 39]; Мәне күр: бер *қолы*, ғариф ирүрмән ‘Посмотри на меня: я – раб-ученый’ [13, б. 48]; Тәңрегә тәүбә итеп, «*Қол* мән» дигел, қылмышың гөнаһ ичүн қазғу йигел ‘Раскайся перед Всевышним, признай, что ты раб его, и испытай все горести за совершенные тобой грехи’ [13, б. 54]; И *қолларым*, ... бу көн эчрә йарлықадым мән хата ‘Рабы мои, ... сей день я простил вам вашу ошибку’ [13, б. 56]; Талиғында ни йазмыш булса Хода, аңа кәрәк *қол* үзе булса риза ‘Что начертил ему Всевышний, должен принять его раб покорно’ [13, б. 65]; Йазуқлуқ *қолуң* мән гөнаһқяр ‘Я – раб твой грешный’ [13, б. 170];

бәндә ‘раб, человек’: Бу *бәндә* үзрә дәлилем сән улғыл имди ‘Будь же путеводителем и этому рабу своему’ [7, б. 48]; Буны дүзән – зәғиф *бәндә*, ады Ғали ‘Сие сочинил раб немощный по имени Гали’ [7, б. 293]; *Бәндәлар* (уш) бү(йлә) тәшриф булғайлар ‘Эти люди заслужат такого уважения’ [13, б. 55]; Йәнә *бәндәларнең* күңле әсри шад булуб ‘Снова озарились души людей счастьем’ [13, б. 56]; Йете иқлим сезгә уш *бәндә* ирүр ‘Все люди на этой земле – рабы ваши’ [13, б. 176]; Йәғни, тәхқиқ, қалмас әжәлдән *бәндәлар*, ... ‘То есть, без сомнения, не минует смерть людей, ...’ [15, б. 144];

бичара ‘беспомощный’: Иляһәна, кәрим Хәннан, *бичаралар* өмиди сән, рәхим Мәннан ‘О Всевышний, щедрость твоя безгранична, ты – надежда беспомощных, о щедрый благодетель’ [7, б. 74]; Күңлүм уты йанмақ илә изтираб, қылды мән *бичараны* әсри хәраб ‘Сгорела моя душа, причинив мне боль, и вконец уничтожив меня, беспомощного’ [13, б. 39]; Мин ирүрмән сезләр ара *бичара* ‘Я – такой же беспомощный как и вы’ [13, б. 46];

дәрмәндә ‘несчастный’: *Дәрмәндәләр дәстгире* Мәлик рәхман ‘Опора несчастных – милостивый Правитель наш’ [7, б. 76];

мәзлүм ‘притесненный, обиженный’: *Мәзлүмләрәң* доғасындан курқың имди! ‘Бойтесь молитв обиженных’ [7, б. 84]; Мөдам өмид дута сәңә жөмлә *мәзлүм* ‘Все обиженные всегда надеются на тебя’ [7, б. 104];

адами ‘человек’: *Адамигә* биңзәмәздер, заһир белең, мөкәррәб фәрештәйә биңзәр имди ‘Он не похож на обыкновенного человека, знайте это, а похож на лучшего из ангелов’ [7, б. 120]; *Адаמידә* күрмәдем сән сыйфатлу ‘Среди людей я не видел тебе подобного’ [7, б. 142]; Күрәң ул гәйрәте йук *адаминә*, хата нийәт қылыб батил эш итте ‘Посмотрите на этого немощного человека, он ошибся и согрешил’ [14, б. 66]; Мон бигин эш *адамигә* төшмәгәй ‘Пусть не достигнет такое человека’ [13, б. 64]; *Адаמידә* күб булур һәм бивафа ‘В человеке много и неверности’ [13, б. 67]; Бақты, күрде, ултурур бер *адами* ‘Подошел, увидел, сидит один человек’ [13, б. 67]; Изгүлүк қылдың мәңә сән, *адами* ‘Сделал ты мне доброе дело, о человек’ [13, б. 69]; Фақил *адам* берегеб берлек қыла ‘Умный человек живет сплоченно с другими’ [11, б. 35]; Қайчан ки *адам* *углына* әжәл килсә, бер сәғәт зийадә тормас вә бер сәғәт кичекмәз ‘Когда придет человеку смерть, то не задержится ни на час’ [15, б. 144];

бәшәр ‘человек’: Жһанан ичрә сәндик *бәшәр* улмыш дәгүл ‘В мире не было человека, подобного тебе’ [7, б. 124];

кеше ‘человек’: Бу ир һәргиз ул *кешейә* биңзәш дәгүл ‘Этот мужчина совсем не похож на того человека’ [7, б. 124];

Гафил улма үзүңдин сән, и кеше, кичә-көндүз (һәм) эшен сәрҗин кеше ‘Не будь таким беспечным, о человек, ты должен трудиться днем и ночью, о жук навозный’ [13, б. 46]; Бу үлүмдин качса, котулмас кеше, үлмәйен бу дөһняда қалмас кеше ‘Не спасется человек, если даже и спрячется от смерти, в этом мире никто не избежит смерти’ [13, б. 58];

фәқир ‘бедный, нищий, убогий’: Мән ирүрмән бу шәһәрдә бер *фәқир*, ил күзүндә җажиз-у хур, вә хәқир ‘Я – лишь нищий в этом городе, бессильный, ничтожный и жалкий в этом мире’ [13, б. 40]; Бер кешенең ике булса дошманы, қайда тынҗай ул *фәқирнең* бер жаны ‘Если у одного человека будет два врага, где найдет покой душа его, бедного’ [13, б. 64];

әһел ‘человек’: *Әһле* иман күңлүни шад итәйем ‘Осчастливим сердца правоверных’ [13, б. 181]; Күчтеләр *әһле* йортдин анлар қамуг ‘Все они переехали из этого дома’ [13, б. 189].

В более поздних источниках, в частности в произведениях татарских писателей-просветителей конца XIX – начала XX вв., наблюдается расширение содержания концепта «Человек» за счет коннотаций, характеризующих человека как деятельного и активного члена общества, что в целом было обусловлено социально-культурными преобразованиями, повлиявшими на общественное и религиозное сознание татар. Как показывают материалы, в текстах данного периода указанные выше лексемы в основном употребляются в окружении таких слов, как *ижтиһадлы* ‘предприимчивый’, *хезмәт сәвән* ‘трудолюбивый’, *җалим* ‘ученый’, *бүйүк* ‘важный’, *бай* ‘богатый’, *жәмәгәтләнемеш* ‘женатый’ и т.д., которые указывают на общественное положение человека:

адам: ‘человек’: Бу ханә үзе күчүк булса да, тахтадан башы, анбары вә мөхкәм сарайлары сахибенең *ижтиһадлы* вә *хезмәт сәвән адам* идегене күстәрүрләр иде ‘Хотя дом был и небольшим, но его деревянная крыша, амбар и добротные сараи указывали на то, что его хозяин был человеком предприимчивым и трудолюбивым’ [1, б. 2]; Әвәт, чуқ тәғәҗбебдер ки, бер *адамнең* хәленә мәрхәмәт идәрез дә, бер миллион *адамә*, бер миллиәтә мәрхәмәтемең йукдыр ... ‘Да, очень

странно: мы сочувствуем одному человеку, но не оказываем того же миллионам людей, целой нации' [1, б. 6]; Қануна итағәтлә *адам* рәхәт олур 'Человек, который соблюдает законы, обретет покой' [1, б. 8]; Ғаббас аға вә Шәмси абыстай *бүйүк вә бай адәмләр* арасына керүб, әкрабалык вә ыруғлык кәсеб идәжәкләрәндән мәсрур иделәр 'Аббас аға и Шамси были рады тому, что они породнятся с важными и богатыми людьми' [1, б. 36]; Хисаметдин менланың атасы хақиқәт *инсанийәтле йахшы адәм* иде 'Отец Хисаметдина-менла на самом деле был хорошим человеком' [1, б. 49]; Ике йөзле *адәм* дәгел 'Он не двуличный человек' [1, б. 56]; Петербургда университетта *хәтем кәтеб кылмыш адәм* улса да, ... 'Хотя он и был человеком, получившим образование в Петербургском университете, ...' [2, б. 8]; Муса Салихов *жәмәгәтләнеш адәм* түгел иде 'Муса Салихов не был женатым человеком' [2, б. 8]; ... вә башкача ив әсбабының йахшылығы Әхмәди Хәмидевнең *бай адәм* идегенә дәляләт кылалар иде '... и добротность другой домашней утвари указывали на то, что Ахмади Хамидев был человеком богатым' [2, б. 24]; Мөселманлар фәкәт *тажир адәмләр* улмайынча, мабәйенләрендә *йәш-йәш адәмләр* дә мәүжүд иде 'Среди мусульман, кроме торгового люда, были также молодые люди' [2, б. 36]; Маһруйның атасы Ғали Ваһабов ғаләтдәвам бәлдәи Қазанда иқәмәт вә алыш-биреш тижарәт идеп, *хили күп мал, ақча қазанмыш* вә алтмыш биш йәшләренә ирешмеш *йахшы, мөттәқи вә сәхи адәмдер* 'Отец Махруя был хорошим, религиозным и щедрым человеком, в продолжении долгого времени занимался в Казани торговлей и тем самым сколотил себе большое состояние' [3, б. 7];

кеше 'человек': Йә үлем түшәгендә йатан бер *кеше* күрсәк, күземезә йәш, күңлемезә мәрхәмәт кәлүр 'Если увидим человека, лежащего на смертном одре, наши глаза наполняются слезами, а души – милосердием' [1, б. 5]; Йәш әфәнде чукдан бу кеби *кеше* илә таныш улмақ истийур иде 'Молодой человек давно хотел познакомиться с этим человеком' [1, б. 8]; ... ханәнең, аш вә йәмәкнең тәмизлеге *йахшы вә*

байырақ кешеләрне жәлеп идәр иде ‘... чистота гостиницы, качество еды привлекали хороших и богатых людей’ [1, б. 9]; *Кеше* ақчасы илә эш башламақ йегетлек дәгел, ... ‘Тебе не к лицу начинать дело с деньгами другого человека...’ [1, б. 33]; Әй углым нә сөйләрсең сән, әлбәттә *тәсбиһ вә чалмалы кеше* изге кеше буладыр ‘Сынок, что ты говоришь: человек с тасбихом в руках и чалмой на голове – конечно же, святой’ [1, б. 49]; Господин Шубин исә ... өч көн эчендә мәрхүмә Зөләйха илә нумерларға кәлгән Мусаның ниндәләйен *кеше* идегене һәм қайда тордығыны белмеш ‘Господин Шубин же ... в течении трех дней узнал, что за человек был этот Муса, который вместе с убитой Зулейхой пришел в номера, и где он жил’ [2, б. 8]; ... вә мәктүб Муса исемле *кешегә* йазылдығындан безгә булуы лязем түгел ‘... и то, что письмо написано человеку по имени Муса, не означает, что оно адресовано мне’ [2, б. 12]; Әхмәди бай алтмыш йәшләренә ирешмеш, ақ сақаллы, қалын-йуан *кеше* иде ‘Ахмади-бай был полным человеком с белой бородой в возрасте шестидесяти лет’ [2, б. 16]; Мәхкәменәң әтрафына нәчә йөз *кешеләр* жәмғ улдылар ‘Вокруг суда собралось несколько сот людей’ [2, б. 37]; Бер пирчәткә сәбәбәндән хакимләр *кешене* каторжный хезмәткә йибәрмәсләр ‘Из-за одной перчатки судьи не отправят человека на каторжные работы’ [2, б. 43]; Без Растуф мулласыны йәш дийү ишәдәмез, *мәтәққый кеше* булырға кәрәк ‘До нас доходят вести о том, что мулла Ростова молодой и набожный человек’ [3, б. 4]; Ниндәләйен, *малдар кешеме?* ‘Что он за человек? Богатый?’ [3, б. 10];

зат: ‘человек, личность, лицо’: Кыш әсналарында хикәй-әмәздә йазылынан *затларның* мәғишәтләре ғадәтәнчә кәчүб, диққәтә лайық бер шәй йуқ иде ‘Зимой жизнь наших героев прошла как обычно, ничего особенного не произошло’ [1, б. 19]; Мохтара кәленчә, бу *зат* үзе ғалим улмаса да, бунларың милләтпәрвәрлекләрене аңлады ‘Что касается Мухтара, хоть он и не был ученым, но все же понял их беседу’ [1, б. 29–30]; *Тәфтишче затларның* әхвәлендә зийадәчә диққәтә лаик шәй йуқ иде ‘В делах лиц, ведущих расследование, больше

ничего такого не происходило, что могло бы привлечь внимание' [2, б. 53]; Начар-йаман толлэбэлэрлэ дустлык кылуб мәжлесдәш улмасаңыз, анларның йаманлыкларындан сезә, *затыңызга* зарар тимәс 'Если вы не будете дружить с плохими шакирдами, принимать участие в их делах, вам от их злодеяний не будет никакого вреда' [3, б. 6]; Хәзердә ул мәдрәсәдә бер *мөбарәк зат галләмә* вә фәридел-ғасыр улан дамелла Ғабделғәлләм хәзрәтләре дәрәс әйтәдер 'Теперь же в этом медресе дает уроки уважаемый ученый и бесменный в своем веке дамелла Габделгаллям' [3, б. 10];

инсан 'человек': Бер *инсана* нотык вә дил никадәр кәрәк исә, чуқ *инсанлара* йәғни бер милләтә бер қашемә матбуғат ул дәрәжә кәрәкдер ... 'Подобно тому, насколько нужна речь и язык одному человеку, людям, то есть нации, так же нужна печать' [1, б. 6]; Ичбер *инсан* аңа қаршы дормаға жәсарәт-ләнмәз иде 'Ни один человек не смел противиться ему' [1, б. 12]; Ғалим дисәң, кәзалик хата дийәрез, чүнкә *ғалим инсан* ғәйбәтләрдән качадыр '... если скажем, что он ученый, также будет неправильно, так как ученый человек избегает сплетней' [1, б. 13]; Сөз туғры *инсан* улдықыңыздан инанырым ки, сөз ғашик улмышсыз, ... 'Так как вы хороший человек, я верю вам: вы влюбились, ...' [1, б. 26]; ... йәшлекдән *гилем вә уқымақ сәвгән инсаның* әһләк вә әфқяренәң йаман улмақы шөһәледер '... человек, который с молодости любит науки и учебу, не может быть плохим' [1, б. 28]; Бүйлә *инсанларың* һич бер файда кылмайа зиһенләре ирешмәз 'Такие люди никогда не додумаются сделать что-нибудь полезное' [1, б. 32]; Зира *инсан* ғақлы пәк куәтле шәйдер 'Так как ум человека очень сильная вещь' [1, б. 32]; Бу *инсанлар* ахры пәк саран иделәр, ... 'Наверное, эти люди были очень скупыми, ...' [1, б. 51];

кемсәнә 'некто, человек': Һәм авылда Гали байдан *нөфүзлы кемсәнә* йуқ иде, ул нә диде, шул булды 'И в деревне не было никого влиятельного ..., его слово было законом' [1, б. 12]; ... шәкердләрә вә *уқымыш фәқир кемсәнәләрә* тәслим идележәк '... будут отправлены шакирдам и бедным людям, которые учатся' [1, б. 61]; Мәсжедә кәлән жәмәғәт

арасында нэдэн исэ дэ, *гайэт фәқир кемсәнэләр* дэ күбдер ‘Среди людей, пришедших в мечеть, было много и очень бедных людей’ [3, б. 3]; Намаз ғакибендэ мәсжед йанында мулла илә ике *кемсәнэ* мөсафэхэ қылуб күрешделәр ‘После намаза около мечети с муллой поздоровались два человека’ [3, б. 3];

шәхес ‘личность, лицо, человек’: Қәтелдә мәғйүб улан *шәхесне* кәлтереңез! ‘Приведите обвиняемого в убийстве!’ [2, б. 39]; ... ғарақы таләп идән *шәхес* мәғлүменез сыщик господин Шубин иде ‘... человек, который потребовал водки, был ваш знакомый сыщик, господин Шубин’ [2, б. 49];

бәндә ‘раб, раб божий, человек’: ... романымызда мәхлут улан әшхаснең әксәре *гәнаһлы бәндәләр* улып, ... йауме мәхшәрдә ғафурер-рәхим Аллаһының рәхмәте вә фазлына мөләкәт қылмасалар, әһле жәһәннәм улдықлары аңлашачақдыр ‘... так как большинство лиц, описанных в нашем романе, являются грешными людьми, ... если они не обретут милость и помощь всепрощающего и милосердного Аллаха, понятно, что станут исчадиями ада’ [3, б. 2].

В этот период человек начинает рассматриваться уже не только как раб божий, но и как полноправный индивид социума, его неотъемлимая часть, что нашло свое отражение и в употреблении следующих лексем:

әһали ‘люди’ (< араб. *әһел* ‘человек, лицо, представитель’): *Әһалисенең* мәғишәт ичүн башлыжа хезмәте игенжелекдер ‘Основное занятие людей, которым они обеспечивали свою жизнь, – земледелие’ [1, б. 2]; Шәһәремезең һәмме *әһалисе* мәзкүр мәүкыйфә тупланмышлар ‘Все люди нашего города собрались на этой станции’ [1, б. 41]; «К» қарйасы *әһалисенең* мәғишәт ичүн хезмәте игенчелек улса да, әксәре-се башка шәһәрләрә, ... хезмәт вә тижарәт ичүн кидәйурлар ‘Хотя основным занятием жителей деревни «К», которым они обеспечивали свою жизни, было земледелие, большинство из них для работы и торговли уезжали в другие города’ [3, б. 2];

халық ‘народ, люди, жители (сельское, городское)’: Ләкин чуқ *халықлары* башка шәһәрләрә, мәсәлән, Әстерхан, Растуф, Казан кебиләрә иш вә тижарәт ичүн дағылырлар ‘Но

большинство жителей в поисках работы и чтобы заниматься торговлей, уходят в другие города, в такие как Астрахань, Ростов, Казань' [1, б. 2]; Чук *халық* қарт менланың сүзенә шәриғәт сүзе кеби инаныр иде 'Многие люди верили словам старого менлы как истине' [1, б. 3]; Мәсәлән, *халықдан* бересе ... сорушдықта, ... 'Например, когда один из людей спросил ...' [1, б. 11]; Зира *халықлар* арасында сүз вар иде ки, ... 'Среди людей ходил слух ...' [1, б. 34]; Кичәге ма вақағаны Әхмәди бай белмәк түгел, бәлки нисфы шәһәр *халқы* ишедеп, зийадәсилә белмешләр иде 'Про вчерашнее событие узнала половина жителей города, а не только Ахмади-бай' [2, б. 16]; ... чөнки жәмиғ Қазан *халқы* сөйлиләр '... потому что все жители Казани рассказывают, будто ...' [2, б. 31];

ислам 'мусульманин': Мәзкүр кяғид Русйа *исламларының* сәләмәтене вә хөсне мәғишәтене мөхәфәза идән «Тәрҗеман» жәридәсе иде 'Данная бумага была газетой «Тарджиман», которая представляла интересы мусульман России' [1, б. 4]; Әмма унбер милиун *ислам* дере қалды 'Но еще остались живы одиннадцать миллионов мусульман' [1, б. 7]; Мәүқифнең эчендә вә тышында анда-бунда *исламлар* сөйләшүб гәзәләр 'Внутри и снаружи станции – везде прогуливались мусульмане' [1, б. 42]; Исламлар бер-бер ардлы мөфти хәзрәтләренә сәлам вирүрләр иде 'Мусульмане друг за другом приветствовали муфтия' [1, б. 43]; Ахунд илә бу шәһәрле *исламлар* хақында сорушуб, берәр қасә чәй эчмәк илә байларны бәхтийәр әйләде 'Расспросив ахуна о мусульманах этого города, а также выпив чашку чая, он очастливил баев' [1, б. 43];

мөселман 'мусульманин': Әмма базы *мөселманлар* ... иғәнә итмәделәр 'Но некоторые мусульмане ... не оказали помощи' [1, б. 61]; Бүйлә *мөселманлара* мөҗазәтән Зурқолаков пәк ажы сүзләр әйтде 'Таких мусульман Зурқолаков покрывал бранными словами' [1, б. 62]; Бүйлә *мөселманлары* хурламақ аздыр, йөзләренә төкереб анлардан чәврелмәк кәрәк 'Таких мусульман мало ругать: от них нужно отвернуться, плюнув им в лицо' [1, б. 62]; «Бу 7 нче нумердә ниндәләй-ен кешеләр торалар?» – дәйү сөаль қылдығымда, хадим: «Бу

7 нче нумердә *мөселманнар* торалар», – дәйү жаваб бирде ‘Когда я спросил, что за люди живут в этом седьмом номере, он ответил, что там живут мусульмане’ [2, б. 21]; Үткән кичдә бер чәйханәдә ике *мөселман* бу тариха сөйләшеп чәй эчәйүрлар ... ‘Прошлым вечером в одной из чайных два мусульманина разговаривали вот о чем ...’ [2, б. 30]; Шәһре Нижнийдә *мөселманлар* мәүжүд улдыгы сәбәбдән, ... ‘Так как в городе Нижнем проживали мусульмане, ...’ [3, б. 36]; Жһиһангир Агийевкә мағада бу ханәдә өч-дүрт *мөселман* мәүжүд иде ‘Кроме Джигангира Агиева, в этом здании присутствовали несколько мусульман’ [3, б. 36]; У *мөселманларның* бере Қазандан кәлмеш адәм улып, ... ‘Один из этих мусульман приехал из Казани, ...’ [3, б. 36]; ... бу *мөселманларның* чәйханәдән кәтдекләрене дә күрә алмады ‘... он даже не смог увидеть, как эти мусульмане вышли из чайной’ [3, б. 37].

3.6. Концепт «Душа»

Согласно многим идеалистическим, дуалистическим философским направлениям и религиозным течениям, душа человека – бессмертная, противопоставляемая телу субстанция, нематериальная сущность, в которой выражена божественная природа его личности, дающая начало и обуславливающая жизнь, способности ощущения, мышления, сознания, чувств и воли [127]. В исламе душа является творением Вевышнего, тайна которой скрыта от людей. Он создал ее из тонкой материи для вечного существования [129].

В татарской теолингвокультуре в качестве основного вербализационного средства концепта «Душа» выступает лексема персидского происхождения *жһан* (جان) ‘душа, дух, человек’ [107, с. 381; 111, б. 745–746; 114, б. 259]. В определенных контекстах используется также слово тюрко-татарского происхождения *кот* ‘душа, дух’ (от древнетюркского *qut* ‘душа; жизненная сила, дух; счастье, благо, благодать, благополучие; удача, успех’) [99, с. 471; 107, с. 619; 110, б. 168; 114, б. 443].

В древнетюркских письменных текстах зафиксированы следующие словоформы с компонентом *qut*: ol anı *qorquttı* ‘он его испугал’ men señä başumnı *qutumni* berä men ‘я отдаю тебе свою голову, свою душу’; täñri jarliqaduqın ücün özim *qutim* bar ücün qağan olurtım ‘по милости неба и потом му, что у меня самого было счастье, я сел каганом’ *qutlux* ‘обладающий жизненной силой, дающий жизненную силу; счастливый, испытывающий счастье, приносящий счастье, успех, удачу, благодатный’ [99, с. 460, 471, 473.]

В современном татарском языке лексемы *жан* и *кот* характеризуются следующими словоупотреблениями:

жан: жан азыгы ‘духовная пища’, тере жан ‘живое существо’, жан кертү ‘воскресить, оживить’, жан керү ‘воскреснуть’, жан алу ‘лишить жизни, убить’, жан бирү ‘умереть’, жан ачуы ‘сильный гнев, негодование’, жан ачуы белән ‘с яростью, разъяренно, с гневом; отчаянно, с отчаянием’, жан ачысы ‘агония’, жан әрнеткеч (өзгеч) ‘душераздирающий’, жан әрнү ‘терзаться, болеть душой’, жан әсәре дә юк ‘ни (единой) души’, жан бирү ‘умереть, испустить дух, отдать богу душу’, жан газабы ‘предсмертные муки, угрызения совести’, жан исән чакта (вакытта) ‘пока душа (держится) в теле’, жан иясе ‘живое существо’, жан кертү (өрү) ‘вдохнуть жизнь’, жан чыгу ‘умереть, испустить дух’, жаннан артык (кадерле) ‘дороже жизни’, жанын жәһәннәмнә жибәрү ‘отправить на тот свет’, жанын кызганмыйча ‘не жалея жизни’ и т.д.

кот: кот алыну (очу, чыгу) ‘сильно испугаться, прийти в ужас’, кот ботка житү (бугазга килү) ‘сильно испугаться’, кот керү ‘хорошо выглядеть, прийти в себя (после болезни)’, кот чыгып тору ‘(постоянно) бояться, трепетать, жить в ужасе’, котын алу (очыру, чыгару) ‘сильно запугать, навести страх’ и т.д.

В «Кысса-и Йусуф» Кул Гали (XIII в.): Шәриф тәндин айырулды фәзиз *жаны*, куша бинзәб ужмах таба учар имди ‘От благородного тела отделилась светлая душа и улетела, словно птица, в рай’ [7, б. 282].

Лексема *қут* здесь употребляется в составе следующих словоформ: Мәни болардин *қутғаргыл!* ‘Спаси же меня от

них!» [7, б. 64]; Ул кэлмәки сезә йаулақ *қутлу* дурыр ‘Его приезд принесет вам счастье’ [7, б. 120]; *Қутулса* қазғудан, нәжат аңа дилә ‘Если избавится от горя, проси для него избавления’ [7, б. 192]; Аның ләфзы бәңа *қутлу* кәлди имди ‘Его слова принесли мне счастье’ [7, б. 196]; Тәһдид берлә *қурқутырсыз* сезләр имди ‘Хотите напугать нас утрашением’ [7, б. 254].

В «Хосров ва Ширин» Кутба (XIV в.): Кем ошбу сурәт ул *жанның* нишаны, ирер ул бу ажун солтаны – ханы ‘Тот, чья душа облачена в этот образ, является правителем мира сего’ [4, б. 52]; Қайу кем укыса моны, белгәй ул, мәгәр кем ул ирнең бар ирсә *жаны* ‘Тот, кто прочитает это, познает душу свою’ [4, б. 143].

В произведениях Мухаммедьяра (XVI в.): Дин юлында *жанларын* қылды фида ‘Отдал он свою жизнь за религию’ [13, б. 38]; Бу халәтне күрүб бичарә Гөлруй, *жаны* зишт улуб төште пәрруй ‘Как только увидел это бедный Гюлруй, окуталась его душа черной тоской’ [13, б. 47]; Йөзүндә қалмады бер қәтрә қаны, кинә уты берлә үртәнде *жаны* ‘В лице его не осталось ни капли крови, и заби́лась его душа в пламени ненависти’ [13, б. 47]; Биргәм сезләр *жанына* зәүк-у сафа, ... ‘Я доставлю радость вашим душам’ [13, б. 56].

В «Рисалия Газиза» Таджутдина Ялчыгула (конец XVIII в.): ... йәғни шул заманда *жаны* тәнәндин жөда улыр ‘... то есть в тот же миг его душа отделится от тела’ [15, б. 144].

В произведениях Абульманиха Каргалый (первая половина XIX в.): Тәндә *жаным* ничә көн миһман икәндер, белмәдем ‘Сколько дней будет гостить душа моя в теле, не знал’ [12, б. 127].

В «Хисаметдин-менла» Мусы Акъегета (вторая половина XIX в.): Бән улайым, сез улыңыз, бер фәқир, бер байғуш күрсәк, *жанымыз* ағрыб, қайғы хасыйл улыр ‘Кто бы там ни был, я или вы, если мы увидим какого-нибудь бедного или нищего, у нас заболит душа, и нами овладеет печаль’ [1, б. 5]; Әгәр сән, абыстай, шәфкать идүб бәне гизләмәсән, үз-үземне үлдермәк дәрәжәсенә варырмын. Кил, икрамлы ул, *жа-*

нымны куртар! ‘Если ты, тетушка, не окажешь милосердия и не спрячешь меня, я покончу с собой. Ну же, сделай доброе дело, спаси мою душу!’ [1, б. 59].

В произведениях Захира Бигиева (вторая половина XIX в.): ... арақы өчен *жанын* фида қылыр, қарендәшен үл-терер, атасын қыйнар ... ‘... ради водки отдаст душу, убьет брата, поубьет отца ...’ [3, б. 6].

3.7. Концепт «Жизнь»

В исламе жизнь является самым ценным и священным божественным даром, которым Аллах наделяет людей и других живых существ. При этом каждый человек наделен двумя жизнями – мирской, которая наступает после его рождения, и вечной, которая наступает после смерти. И обе жизни очень важны для него, так как исходя из того, как он провел жизнь в этом мире, будет зависеть его счастье в ином мире.

Отличием первой (мирской) жизни от второй (загробной) является то, что она конечна: каждому человеку отведен свой срок. При этом мирская жизнь несовершенна, полна искушений, трудностей и испытаний, в ней много несправедливости. Истинной является жизнь в другом мире, в которой по воле Всевышнего торжествует справедливость. Здесь всем воздается по заслугам.

Тем не менее, очень важно сохранять баланс между мирской и вечной жизнью. Нельзя забывать о первой и отдаляться от всего мирского, посвящая себя лишь поклонению, так как она является испытанием, которое люди должны пройти с достоинством [128].

Несмотря на наличие в арабском языке лексической единицы *хаят* (حيات), которая является универсальным средством вербализации концепта «Жизнь», разграничение мирской и вечной жизни в мусульманской традиции закрепило за ними отдельные лексические единицы: *дунья* (دنيا) ‘мирская жизнь’ и *ахират* (آخرة) ‘загробная жизнь’. В этих значениях данные слова (*дөнъя*, *ахирәт*) функционируют и в татарской

теолингвокультуре [107, с. 145, 357; 109, б. 87, 322–323; 114, б. 115, 248]. Кроме них, семантика концепта передается также посредством лексем *гомер*, *тормыш*, *тереклек* и *хяят*, хотя употребление двух последних ограничено определенными контекстами [107, с. 318; 108, с. 363, 392, 531; 109, б. 272; 111, б. 80, 388; 114, б. 233; 115, б. 285, 389].

В современном татарском языке для данных лексем характерны следующие словоупотребления:

ахирәт: ахирәт көне ‘день воскрешения из мертвых’, ахирәт тормышы ‘вечная жизнь’ ахирәткә эзерлану ‘готовиться к вечной жизни’ и т.д.;

гомер: гомергә ‘навекы, навечно, на всю жизнь’, гомер итү ‘жить’, гомер сөрү ‘проживать’, гомер үткәрү ‘проводить время’, гомер юлы ‘жизненный путь’, гомер (жебе) өзелү (киселү) ‘умереть, уйти из жизни’, гомер көзе (соңы) ‘старость, закат (конец) жизни’, гомер таңы (язы, башы) ‘молодость, заря жизни’, гомерлек ‘на всю жизнь, пожизненный, вечный’ и т.д.;

дөнъя: дөнъя үзе өйрәтә ‘жизнь сама учит’, дөнъяны аңламау ‘не понимать жизнь’, дөнъядан бизү (тую) ‘потерять интерес к жизни’, дөнъя мәшәкәтләрә ‘житейские (мирские) заботы’, дөнъя ыгы-зыгысы ‘мирская суета’, бу дөнъя ‘этот мир; земная жизнь’, теге дөнъя ‘тот мир, загробный мир (жизнь)’, фани дөнъя ‘бренный (тленный) мир’, дөнъядан бизү (тую) ‘разочароваться в жизни; потерять интерес к жизни’, дөнъядан ваз кичү ‘отрешиться от жизни’, дөнъядан китү (кичү, күчү, үтү) ‘уйти из жизни’, дөнъяның ачысын-төчесен тату ‘испить (горькую чашу) до дна, испить горечь жизни’ и т.д.;

тереклек: тереклек чыганагы ‘источник жизни’, тереклек эсәре ‘признаки жизни’, тереклектә ‘в бытности, при жизни’, тереклек дөнъясы ‘живая природа’, тереклек итү (кылу) ‘жить, существовать’, тереклек иясе ‘живое существо’, тереклек суы ‘живая вода’ и т.д.;

тормыш: тормыш мәшәкәтләрә ‘житейские заботы’, тормыш ваклыклары ‘мелочи жизни’, тормыш итү (көтү,

кичерү) ‘жить’, тормыш кушуы ‘веление жизни’, тормыш тәжрибәсе ‘жизненный опыт’, тормыш юлы ‘жизненный путь’, тормышка ашмастай (ашмаслык) ‘несбыточный’, тормышка ашу ‘сбываться, претворяться в жизнь’, тормышка ашыру ‘претворять в жизнь’, тормышка бирү ‘выдавать замуж’, тормышка чыгу ‘выходить замуж’, тормыштан артта калу ‘отставать от жизни’ и т.д.

хәят: хәят сөрү ‘проживать’, хәяти тәжрибә ‘жизненный опыт’ и т.д.

Идея о том, что помимо этой жизни существует другая, и что к ней надо готовиться заранее, в старотатарских письменных текстах является одним из основных лейтмотивов.

В «Кысса-и Йусуф» Кул Гали (XIII в.): Тәңридән курқың, батил гәмәл қылмаң, *ахирәтдә* вәбальдүр, ғаси улмаң ‘Побойтесь Всевышнего, не совершайте греховного поступка, на том свете это наказуемо, не будьте грешниками’ [7, б. 68]; *Ахирәт* ғазабындан курукмазлар ‘Не бояться они мучений загробной жизни’ [7, б. 70]; *Ахирәт* хәлен аңуб сақынурмын ‘Воздерживаюсь, думая о загробной жизни’ [7, б. 164]; Бәнүм үчин *ахирәтлик* доға қылғыл ‘Ты молись за меня для жизни на том свете’ [7, б. 192]; *Ахирәт* рәхәтен деләр имди ‘И просит от него благ на том свете’ [7, б. 192]; *Ахирәтдә* қаушмаға бил бағлағыл ‘Надейся на встречу в той жизни’ [7, б. 258].

В произведениях Мухаммедьяра (XVI в.): Фафил улдур (кем) гәм (йейәр) – *дөнйа* дир ‘Беспечен тот, кто думает только о земном’ [13, б. 58]; Беренә (уш) меңне бирдем *дөнйада* ‘За одну я даровал тысячу в этой жизни’ [13, б. 88]; Ғадел берлә ... хасил ирүр *ахирәтнең* мөлкәте ‘Справедливостью ... достигаются блага вечной жизни’ [13, б. 176]; Қайу ир кем *дөнйада* булса сәхи, хаша булмас *ахирәтдә* дузәхи ‘Того, кто будет щедрым в этой жизни, не достигнет пламя ада в той жизни’ [13, б. 184]; Жәннәт ирүр *ахирәтдә* мәнзиле ‘В той жизни будет его место в раю’ [13, б. 187]; Киткәй үзе (бу) *дөнйадин* тилмүрүб ‘Сам ушел из этой жизни в страданиях’ [13, б. 221].

При этом бренность первой и вечность второй жизни авторы раскрывают путем их противопоставления.

В «Кысса-и Йусуф» Кул Гали (XIII в.): *Дөһия-ахирәт* дәүләти күренүр имди ‘Богатства этой и вечной жизни видятся в этом сне’ [7, б. 90]; Бу *дөһияның* вафасы йук, кәлүр-кидәр, *ахирәткә* дорышмақ кәрәк имди ‘Все в этой жизни тленно, все проходит, нужно готовиться к загробной жизни’ [7, б. 190]; Мәгәр бәни йарлықасун Мәүлем жәлил, *дөһия* – фани, *ахирәт* бакый имди ‘Пусть простит меня мой великий Господин, мирская жизнь – проходяща, загробная жизнь – вечна’ [7, б. 192].

В произведениях Мухаммедьяра (XVI в.): Факил улдур, *дөһияга* биреб талақ, *ахирәт* қайғусыны йейүр озақ ‘Умный тот, кто думает о вечном, отбросив все земное’ [13, б. 58]; *Дөһия* биреб, *ахирәтни* алды ул ‘Отказавшись от суеты земной жизни, удостоился он благ вечной жизни’ [13, б. 205].

Как видно из примеров, для обозначения мирской и загробной жизни в текстах используются слова *дөһия* и *ахирәт*. Кроме них, были зафиксированы и другие лексемы:

турмақ ‘жить, обитать, проживать’: Кыфирләрдән айру *турмақ* кәрәк имди ‘Мне необходимо жить отдельно от неверных’ [7, б. 284];

зоқбә ‘загробный мир’: Дөһия вә *зоқбәдә* тапты ул сафа ‘В этой и той жизни нашел он покой’ [13, б. 202];

хәйәт ‘жизнь, быт, повседневное существование’: Ки йуктыр сәндин үзгә һич *хәйәт* ‘Без тебя нет никакой жизни’ [13, б. 170]; Ғазизем, сез мәқтүлә Зөләйханы хәле *хәйәтендә* беләдер иденезме? ‘Уважаемый, вы знали при жизни убитую Зулейху?’ [2, б. 11].

В более поздних источниках в семантике лексем, посредством которых вербализуется концепт «Жизнь», на первый план выступают коннотации светского характера. Здесь уже жизнь рассматривается как нечто, на фоне которого происходят важные для человека события социально-экономического характера. Например:

мәгишәт ‘жизнь, существование, бытие’: Әһалисенәң *мәгишәт* ичүн башлыжа хезмәте игенжелекдер ‘Основное занятие людей, которым они обеспечивают себя всем необходимым в этой жизни, – земледелие’ [1, б. 2]; Бундан бөйлә Хисаметдин менла рәхәт вә ғайреләрә ихтыяжсыз *мәгишәт идәр иде* ‘По этой причине Хисаметдин менла жил в счастье и достатке’ [1, б. 4]; ... йаз башы ачылдықы илә Хисаметдин менланың сурәте *мәгишәте* берәз тәбдил улды ‘... с приходом весны в жизни Хисаметдина менлы произошли некоторые изменения’ [1, б. 19]; Инсан *мәгишәтендә* бер бәһалә вә йахшы шәй хөррийәтдер ‘В жизни человека самое ценное – это свобода’ [1, б. 40]; «К» қарйасы әһалисенәң *мәгишәт* ичүн хезмәте игенчелек улса да, әксәресе башқа шәһәрләрә, ... хезмәт вә тижарәт ичүн кидәйурлар ‘Хотя основным занятием жителей деревни «К», которым они обеспечивали свою жизнь, было земледелие, большинство из них для работы и торговли уезжали в другие города’ [3, б. 2];

йәшәмәк ‘жить, обитать, проживать’: Хөррийәтсез *йәшәмәк* гүч вә зәхмәт идегене бән дә белермен ‘Я тоже знаю, что жить без свободы трудно’ [1, б. 40];

гомер ‘жизнь’: Кәнден белерсең ки, *гомердән* бер дақиқа йукқа үткәрсән, ул бер дақиқаны да кире қайтармақ мөхал ‘Сам знаешь, если хотя бы одну минуту прожить впустую, то невозможно эту минуту вернуть обратно’ [1, б. 64]; Аллаһы Тәбарәкә вә Тәғәлә *гомерләреңезне* озын қылып, мәхәббәтләр вирсен ‘Пусть Аллах сделает вашу жизнь долгой и нишпошлет вам любовь’ [2, б. 23]; Дәр хақиқат, Ғабденнәсыр *гомердә* Қышқарға барған кеше дәгел иде ‘На самом деле Габденнасыр никогда в жизни не ездил в Кышкар’ [2, б. 48]; ... *гомереңезе* бушқа йилгә үткәрмәгез ‘... не тратьте жизнь впустую’ [3, б. 5].

3.8. Концепт «Смерть»

В мусульманской традиции с верой в загробную жизнь (ахират) связана система взглядов о смерти, которая, как и все происходящее в этом мире, наступает по предопределению Всевышнего. Хотя размышления о ней грустны и печальны, ислам учит человека не бояться смерти, так как после нее, как уже было сказано, начинается другая – вечная жизнь. При этом люди умирают в зависимости от того, как они провели земную жизнь. Праведники умирают легко и спокойно, тогда как грешники покидают этот мир в муках.

После смерти душа попадает в место ожидания (барзах), где и пребывает до Судного дня. В этом состоянии тела умерших все еще обладают способностью чувствовать, хотя и находятся в могилах. Наконец, в день, когда вся Вселенная разрушится (кыямет), все умершие предстанут перед Всевышним для суда, во время которого он воздаст по заслугам каждому.

В татарской теолингвокультуре в качестве основного вербализационного средства концепта «Смерть» выступает лексема тюрко-татарского происхождения *үлем* ‘смерть, кончина; конец, гибель’ (от глагола *үлү* ‘умирать, кончаться, скончаться’) [108, с. 496; 111, б. 728; 114, б. 259]. Данное слово и формы, образованные на его основе, зафиксированы еще в древнетюркских письменных текстах:

ölüm ‘смерть’: *ol on miñ baliqlar ölüm qarǵıñǵa kirip axtarılu toñtarılu aǵınajurlar erti* ‘те десять тысяч рыб, на пороге смерти (букв. войдя в ворота смерти), катались, перевертываясь и извиваясь’, *ölüm madar* ‘дух смерти’;

ölümçï ‘смертник, обреченный на смерть’: *qanlarqǵa jazmıñ ölümçilär* ‘смертники, согрешившие против ханов’;

ölämlüg ‘связанный со смертью’: *ölämlüg saqıñç* ‘мысль о смерти’;

ölümsüz ‘бессмертный’ [99, с. 384].

В современном татарском языке для лексемы *үлем* характерны следующие словоформы и словоупотребления: кешенең үлеме ‘смерть (кончина) человека’, фажигале үлем ‘трагическая смерть’, үлемгә хөкем итү ‘приговорить к смер-

ти’, үлем кочагына ташлау ‘бросить в объятия смерти’, үлем авызыннан тартып алу ‘вырвать из лап (досл. изо рта) смерти’, үлем аклыгы ‘смертельная бледность’, үлем алдындагы ‘предсмертный’, үлем белән тартышу (якалашу) ‘быть между жизнью и смертью’, үлем газабы ‘предсмертная агония’, үлем исереклеге ‘помутнение сознания (перед смертью)’ үлем йокысы белән йоклау ‘спать мертвым сном’, үлем сәгате сугу ‘наступление смертного часа’, үлем түшәгендә яту ‘быть (или лежать) при смерти’; үлемсез ‘бессмертный; вечный’; үлемсезлек ‘бессмертие’ и т.д.

В определенных дискурсах употребляются также слова *әжәл* (اجل) и *вафат* (وفات) ‘кончина, смерть’ [107, с. 166–167, 286; 109, б. 234–235; 111, б. 691; 114, б. 124, 227].

В текстах широко используются словоформы, образованные от глагола *үлү* ‘умирать, скончаться’, а также производная от него лексема *үлем*.

В «Кысса-и Йусуф» Кул Гали (XIII в.): Алыб илтеб, бер дөрлү иш әйләйәлүм, йә *үлдерәлүм*, йә иракға сагам имди ‘Или убьем, или продадим куда-нибудь подальше’ [7, б. 56]; *Үлдерәлүм* Йусефи! ‘Убьем Йусуфа’ [7, б. 60]; Кәлтүрүң Йусефи, *үлтүрүң!* ‘Давайте убьем Йусуфа!’ [7, б. 64]; Кәсд кылдыңыз, байык мәни *үлдереңез* ‘Раз уж решили, так убейте меня’ [7, б. 66]; Пычак илә *үлдермәккә* хәмлә кылды ‘Он бросился на него, чтобы убить ножом’ [7, б. 66]; Бән *үлүб*, морад хасил улур ирсә, ... ‘И если вы добьетесь цели, убив меня, ...’ [7, б. 68]; Кәрендәш кәрендәшни һич *үлдермәз* ‘Не должны братья убивать друг-друга’ [7, б. 68]; Йә *үлә*, йә иракға дүшә имди ‘Пусть он умрет, или отправится куда-нибудь подальше’ [7, б. 72]; Бу күн *үлсәм*, қаны бәңә кәфен кәрәк ‘Если умру сегодня, мне потребуется саван’ [7, б. 74]; Сәни *үлтүрмәк* кәрәк, и шом-у гәййар ‘Тебя надо убить, о злодей’ [7, б. 74] и т.д.

В произведениях Мухаммедьяра (XVI в.): Бу *үлүмдин* качса, қотулмас кеше, үлмәйен бу дөңйәда қалмас кеше ‘Не спасется человек, если даже и спрячется от смерти, в этом мире никто не избежит смерти’ [13, б. 58]; Бер йылдин соң булса тереклек сәңә, килмәй *үлүм* йақукда һич сәңә ‘Если

через год останешься жива, не подберется к тебе смерть тогда' [13, б. 61].

В «Хисаметдин-менла» Мусы Акъегета (вторая половина XIX в.): Йә *улем* түшәгендә йатан бер кеше күрсәк, күземезә йәш, күңлемезә мәрхәмәт кәлүр 'Если увидим человека, лежащего на смертном одре, наши глаза наполнятся слезами, наши души наполнятся милосердием' [1, б. 5].

В произведениях Захира Бигиева (вторая половина XIX в.): Қара, ниндәй йауыз хатын икән, йанғын вә кешенең йанып *үлүенә* мөтәшәккерән, хәмед әйтә 'Ты смотри, какая злодейка эта женщина: радуется пожару и тому, что в нем погиб человек' [3, б. 24]; Биш сәғәт *үлгән* кеше кеби йоқлап, тәмам сәкез сәғәтдә Маһруйның өстенә кайнар су салынмыш кеше кеби, йатмыш йирендән сикереп торды 'Проспав пять часов, словно мертвая, в восемь часов Махруй вскочила с лежака, как будто ее ошпарили горячей водой' [3, б. 41]; Хасыйлел кәләм, хатыным *үлгәнгә*, мәрхүмәйә, ике йыл булды 'В общем, прошло два года с тех пор как умерла моя жена' [3, б. 43]; *Үлмәк!*.. Ике йә өч көн мөкәддәм әжәлене эзләп, Маһруй муйынына питлә қуймыш исә дә, шимди *үлмәкдән* гәйәт дә курықмайа башлады 'Смерть!.. Если два-три дня назад Махруй в поисках смерти и полезла в петлю, сейчас же она начала сильно бояться смерти' [3, б. 55].

Однако в качестве основной лексической единицей, посредством которой вербализуется концепт «Смерть», в текстах выступает слово *әжәл*: һәмандәм ул заһидә *әжәл* ирди, Йусеф анда қайғулу калур имди 'Тут отшельника настигла смерть, Йусуф же остался опечаленный' [7, б. 78]; Нәүбәт илә *әжәл* ирә, бән сезләрдән айру иркән фирқәт ирә, қаушмадан хәсрәт илә бән сезләрә! 'Наступит черед – настигнет смерть, расстанусь с вами – настигнет разлука, не свидимся больше, о горе какое!' [7, б. 256]; һәмандәм Жәбраил хазир кәлди, ул ғарәмнең *әжәлендән* хәбәр вирди 'Тотчас явился к нему Джабраиль, принес он весть о смерти этой женщины' [7, б. 278]; *Әжәлең* ушбу күн улур, Халиқ фәрманы берлә ғарәм үлди 'Смерть твоя наступит сегодня, и по

воле Творца женщина скончалась' [7, б. 278]; Мәүлянең бер дустына *әжәл* ирди 'Одному другу Хозяина пришло время умереть' [7, б. 280]; Бер күн аңа халик *әжәл* мәғлүм қылды 'Однажды Творец сообщил ему о смерти' [7, б. 288]; Қай қолға *әжәлнең* вақыты йитсә, қотылмас һәрничә кем хәйлә итсә 'Любой раб, которого настигнет смерть, не спасется от нее никаким обманом' [15, б. 143]; Йәғни, тәхқиқ, қалмас *әжәлдән* бәндәләр, ... 'То есть, без сомнения, не минует смерть людей, ...' [15, б. 144]; Қайчан ки адәм уғлына *әжәл* килсә, бер сәғәт зийадә тормас вә бер сәғәт кичекмәз 'Когда придет человеку смерть, то не задержится ни на час' [15, б. 144].

В произведениях Захира Бигиева (вторая половина XIX в.): Нә тарика ул *әжәлне* табайым? Нә тарика үз-үземне тәмам қылайым? 'Как же мне найти эту смерть? Каким же способом мне покончить с собой?' [3, б. 40]; Маһруй, атәш күзләре илә бүлмәнең стенасы (дивары)ны қараркән, кечек тәрәзәдә улан тимер рәшәткәйе күреп, гвондь зарур улмадығыны белеп, қотырган кеше кеби фәжәлә қылып, жепне қулына алып вә бүлмәдә улан кечек өстәлне тәрәзәнең йанына кәлтәреп, өстенә менеп, жепнең бер тарафыны рәшәткәйә бағлап, питләле тарафыны муйынына кийеп, айағы илә өстәлне орып ағдарып, *әжәлнең* қулына дөшеп, ғайәт ағыр мәшәкәтләрлә жан тәслим қылмайа башлады 'В то время, когда Махруй испепеляющим взглядом прошлась по стенам камеры, на маленьком окне она увидела решетку и, поняв, что в гвозде нет никакой надобности, словно бешеная схватила веревку, прикрепила ее к решетке, а петлю надела на шею и, опрокинув ногами стол, в сильных мучениях начала отходить в мир иной' [3, б. 41]; Жиһангир, Маһруйны бу кәйфийәттә күреп, ..., бер-ике секунд сөкүт сонда кесәсендән пәке (пычақ) чықарып, өстәл өстенә менеп, питлә жебене кисеп, Маһруйны *әжәлдән* хәлас қылды 'Джихангир, увидев Махруй в таком состоянии, ..., после нескольких секунд замешательства, достал из кармана складной нож, встал на стол, отрезал веревку и тем самым спас Махруй от смерти' [3, б. 41].

Лексема *вафат* в источниках встречается редко: Андин соңра Зөләйхә *вафат* улды, Йусеф аның хәсрәтилә мәғмум улды ‘После него скончалась Зулейха, и овладела Йусуфом печаль из-за ее утраты’ [7, б. 288]; Ул *вафат*, Алла жәннәт вирсүн ‘Он умер, пусть Аллах дарует ему рай’ [1, б. 7].

В текстах были зафиксированы также образные описания смерти: Андан соңра һәм Йусефә кәлди нәүбәт, әүлядендән, ихванындан улды фирқәт, нәкыль кылды, *Халиқға улды васләт*, әрхәм аңа рәхмәт нисар кылды имди ‘Потом дошла очередь до Йусуфа: покинул он родных и сыновей, переселился, соединился с Творцом, и осыпал Милосердный его милостью’ [7, б. 288]; Гәр *гәрешкә чықар* булса, һаман қол ‘И даже когда вознесется в небеса, он все равно останется рабом’ [13, б. 43]; Әйтеб сүзен *кәчти рәд бу дөһиядин* ‘Сказав это, он покинул этот мир’ [13, б. 75]; Зөләйханың *жәң тәслим қылдығыны* күреп, револьверны алғандыр ‘Наверное он взял револьвер, увидев, что душа покинула Зулейху’ [2, б. 72]; Зәһәр әчкәч, йарым сәғәт эчендә *тәрке дөһия кылмыш* ‘Покинул этот мир в течении получаса после того, как выпил яд’ [2, б. 76].

Как видно из примеров, смерть в татарской теолингвокультуре представляется как нечто печальное, но неизбежное. Горечь утраты смягчает лишь то, что в конце человек соединяется со Всевышним.

3.9. Концепты «Рай» и «Ад»

Одним из основополагающих факторов, определивших особенности развития татарского народа в духовно-религиозном плане, является вера в загробную жизнь, согласно которой после смерти праведники попадают в рай, а грешники – в ад [124]. В мусульманской традиции рай репрезентируются в образе сада, что нашло свое отражение и в его названиях. Так, например, ядро семантики лексем *жәннәт* (جنة) (араб.) и *фирдәвес* (فردوس) (перс.), посредством которых вербализуется рай, составляет семема ‘сад’.

В татарском языке в качестве универсальных и общепотребительных единиц вербализации концепта «Рай» выступают слово *жәннәт* и лексема персидского происхождения *оҗмах*, а *фирдәвес* имеет ограниченное употребление [107, с. 386; 108, с. 90, 513; 110, б. 493; 111, б. 346, 809; 114, б. 263; 115, б. 73–74].

При этом следует заметить, семантика данных слов обогатилась определенными коннотациями, в частности характерными для художественного дискурса, что нашло свое отражение в следующих словоупотреблениях:

оҗмах: оҗмах тормышы ‘райская жизнь’, оҗмах кошы ‘райская птица’, оҗмахтагы кебек ‘как в раю’ и т.д.;

жәннәт: жәннәт кошы ‘райская птица’, жәннәт почмагы ‘райский уголок’, жәннәт хуры ‘гурия, райская дева’, жәннәттән куылу ‘быть изгнанным из рая’, жәннәттәгечә ‘как в раю’ и т.д.

В старотатарских письменных текстах в большинстве случаев употребляется слово *оҗмах*.

В «Кысса-и Йусуф» Кул Гали (XIII в.): *Оҗмах* виреб, тәмуҗ утын сатун алмаң ‘Не покупайте огонь ада, уплатив за это раем’ [7, б. 68]; Ул Жәбраил *оҗмах* таба сәфәр кылды ‘И отправился в рай Джабраиль’ [7, б. 76]; *Оҗмах* күшке сарайа һич йақылмаз ‘Райский дворец на него не похож совершенно’ [7, б. 164]; *Оҗмах* эчрә бер зариф тәхет улды ‘И был приготовлен для него трон в раю’ [7, б. 192]; *Оҗмах* ичендәдер, бәс, аның жаны ‘Стало быть, душа его находится в раю’ [7, б. 228]; Шәриф тәндин айрулды газиз жаны, куша бинзәб *оҗмах* таба учар имди ‘От благородного тела отделилась душа его и полетела, подобно птице, в сторону рая’ [7, б. 282].

В «Хосров ва Ширин» Кутба (XIV в.): Ушул йирдә барыб бөһйад кылды, тәмуҗ урнында ул *оҗмах* кылды ‘В этом месте он построил дворец, тем самым вместо ада сотворил рай’ [4, б. 65].

В произведениях Мухаммедьяра (XVI в.): Йөзе балқырди бу кызның нур дик, *оҗмахдин* йаңы чықған хур дик ‘Сияло лицо этой девушки подобно лучу света, словно гурия,

вышедшая только что из рая» [13, б. 82]; Сәкез *оҗмах* кем сәна булды мәкян ‘Твое место определено в восьми садах рая» [13, б. 211].

В качестве его синонима выступает также лексема *җәннәт*:

В «Кысса-и Йусуф» Кул Гали (XIII в.): Шөббан әһле *җәннәт* анлар имди ‘В юности стали они обитателями рая» [7, б. 48]; Қаушдур *җәннәт* эчрә ул тәрабә, *җәннәт* эчрә бәна қуңыш қылғыл имди ‘Пусть мы встретимся с ним в раю, пусть он будет моим соседом в раю» [7, б. 192].

В «Гулистан бит-Тюрки» Сейфа Сарай (XIV в.): Бу көндән соң бу эшдән тәүбә иткел, қылып игү гәмәл, *җәннәткә* киткел! ‘С этого дня покайся в содеянном и, сделав доброе дело, отправляйся в рай!» [14, б. 195].

В произведениях Мухаммедьяра (XVI в.): Йа Илаһе, ... мөстәхәқ қыл *җәннәткә* сән ‘О Всевышний, ... сделай нас достойными рая» [13, б. 56]; *Җәннәт* ирүр аңа, бел, дарел-бәқа ‘Знай же, удостоится он навечно рая» [13, б. 175]; *Җәннәт* ирүр ахирәтдә мәнзиле ‘В той жизни будет его место в раю» [13, б. 187]; Сәна *җәннәт* суыны килтүрдем ‘Принес я тебе воду рая» [13, б. 191]; Кем аның белән табар *җәннәткә* йул ‘И найдет он этим дорогу в рай» [13, б. 193].

В «Хисаметдин-менла» Мусы Акъегета (вторая половина XIX в.): Ул вафат, Алла *җәннәт* вирсүн ‘Он умер, пусть Аллах дарует ему рай» [1, б. 7]; Бер кемсә хәләл кәсеб қылмакындан арыб кич үткәрсә, вәжеб булыр аңа *җәннәт* ‘Если кто-то будет проводить вечера, уставший от праведных трудов, то удостоится рая» [1, б. 23].

А слово *фирдәвес* используется лишь в единичных случаях: Һәмән *фирдәвес* эчрә хурлара биңзәр ‘Была она подобна райским гуриям» [7, б. 158]; Йәнән *фирдәвес* әглә тик булыб бағ, ... ‘Подобно тому, как это место превратилось в райский сад, ...» [14, б. 39]; Рузи қылдуқ *җәннәт фирдәвесни* уш ‘Мы определили его место в саду рая» [13, б. 212].

В мусульманской теолингвокультуре концепт «Ад», атрибутом которого выступает огонь, вербализуется посред-

ством слова арабского происхождения *жәһәннәм* (جهنم) [125]. Данная лексема используется и в татарском языке, хотя в большинстве случаев здесь встречается лексема *тәмуҗ* (от древнетюркского *tamuç* ‘ад’) [99, с. 531; 107, с. 387–388; 108, с. 341; 111, б. 220–221, 813; 114, с. 264]. Для них характерны следующие словоупотребления:

жәһәннәм: жәһәннәм уты ‘адское пламя’, жәһәннәм эссесе ‘адская жара’, жәһәннәм салкыны ‘адский холод’, жәһәннәм газаплары ‘адские муки’, жәһәннәм артында ‘за тридевять земель, у черта на куличках’, жәһәннәм асты ‘ад крошечный, геенна огненная’, жәһәннәм кисәве ‘чертово отродье’, жәһәннәмгә жибәрү ‘отправить на тот свет’;

тәмуҗ: тәмуҗта яну ‘гореть в аду’, тәмуҗ шартлары ‘чрезмерно тяжелые (невыносимые, адские) условия (жизни)’, тәмуҗ газаплары ‘адские муки’, тәмуҗ уты ‘адское пламя’.

В текстах в качестве названий ада также употребляются слова *тәмуҗ* и *жәһәннәм*. При этом он репрезентируется посредством образа «огня».

В «Кысса-и Йусуф» Кул Гали (XIII в.): Ужмах виреб, *тәмуҗ* утын сатун алмаң ‘Не покупайте огонь ада, отдав за это рай’ [7, б. 68]; Ужмах виреб, *тәмуҗ* сатун алдыңыз сез ‘Вы купили ад, отдав при этом рай’ [7, б. 100].

В «Хосров и Ширин» Кутба (XIV в.): Ушул йирдә барыб бөһйәд кылды, *тәмуҗ* урнында ул ожмах кылды ‘В этом месте он построил дворец, тем самым вместо ада сотворил рай’ [4, б. 65].

В произведениях Мухаммедьяра (XVI в.): Күңлүмни сән кэрәм берлә шад кыл, йите *тәмуҗ утыдин* (һәм) азад кыл ‘Озари мою душу милостью своею и спаси меня от семи кругов огненного ада’ [13, б. 39]; Беренең аты Безбаз, ... гәйярлыкда *жәһәннәмнең* сәгидүр ‘Другого звали Безбаз, и был он храбрым как пес ада’ [13, б. 39]; Йөзүң қара, *жәһәннәмнең* эти сән ‘Ты – безбожник, исчадие ада’ [13, б. 52]; Фәрман булғай кечек берлә олуғға: *тәмуҗлукны* салыңлар диб *тәмуҗга* ‘Познает его волю и стар и млад, и отправятся все грешники в ад’ [13, б. 55]; Қайу қолға кем ғинайәт қылғай ул, йәти *тәмуҗ-*

дин азад булғай ул 'Какому рабу решит он помочь, спасется тот от семи кругов ада' [13, б. 65]; Атың аны, тиделәр, *тәмуз* утиға 'И сказали: бросьте его в пекло ада' [13, б. 211]; *Тәмуз* ичрә йанмаға йук тәкәтем 'Нет у меня никаких сил, чтобы гореть в аду' [13, б. 221].

В произведениях З. Бигиева (вторая половина XIX в.): ...йауме мөхшәрдә ғафурер-рәхим Аллаһының рәхмәте вә фазлына мөләкәт қылмасалар, әһле *жәһәннам* улдықлары аңлашачакдыр '...если они не обретут милость и помощь всепрощающего и милосердного Аллаха, понятно, что станут исчадиями ада' [3, б. 2].

3.10. Концепт «Грех»

Одной из фундаментальных категорий религии и религиозной этики является грех – поступок, действие (либо бездействие), нарушающее заветы Бога, религиозные предписания и традиции; реже – нарушение общепринятых морально-этических правил, норм, установившихся в обществе. Также грехом считается не только акт, нарушающий заветы, но и само нежелание следовать заповедям Бога и неправедные («нечистые») мысли. По своей сути, грех является следствием акта воли индивида, подразумевает вину и влечёт за собой воздаяние. В общественном сознании грех стоит между преступным действием, нарушающим закон и подлежащим уголовному наказанию, и обычным действием, не вызывающим порицания или поощрения.

В исламе грех, прежде всего, понимается как слабость человека, его неспособность противостоять искушениям Дьявола (он же Иблис и Шайтан). В общем, грех понимается как действие (или бездействие), противоречащее законам Аллаха и заветам пророка Мухаммеда. Самым страшным грехом, разрушающим единобожие, считается приписывание Аллаху «сотоварищей» – помощников (ширк), которых нет и быть не может.

В исламе любой грех, исполненный осознанно и по своей воле, является непрощительным и остается неискупленным. Он будет упомянут в день Страшного суда (День воскресения). Однако человек может раскаяться, совершать добрые дела и стараться не повторять ошибок. В таком случае количество его добрых дел может «перевесить» количество грехов, и он может быть прощен.

С точки зрения ислама, существуют большие и малые грехи. В качестве больших выделяются следующие: приращение Аллаху сотоварищей (ширк), убийство человека, колдовство (сихр), пренебрежение намазом, уклонение от выплаты закята, непослушание родителям, ростовщичество (риба), посягательство на имущество сироты, выдумывание хадисов, несоблюдение уразы без уважительной причины, бегство с поля боя, прелюбодеяние (зина), управление государством путем обмана и притеснения граждан, употребление спиртных напитков, высокомерие, гордыня, надменность, лжесвидетельство, воровство и разбой, ложь, самоубийство, лицемерие, предательство, проклятие, сплетни, призыв к запретному и греху, потеря надежды на Аллаха и т.д. [126].

В татарской теолингвокультуре в качестве основного вербализационного средства концепта «Грех» выступает лексема персидского происхождения *gənah* (گناه) [107, с. 324; 109, б. 286]. В определенных контекстах используется также тюрко-татарское слово *язык* (от древнетюркского *jazuq* ‘грех, заблуждение, порок’) [108, с. 701; 111, б. 624].

В древнетюркских письменных текстах зафиксированы следующие словоформы с компонентом *jazuq*: *jazuq qil-* ‘грешить’, *jazuqla-* ‘обвинять, уличать в проступке’, *jazuqluq* ‘грешный, имеющий грехи’, *jazuqsuz* ‘невинный, безгрешный’ [99, с. 251–252].

В современном татарском языке данные лексемы характеризуются следующими словоупотреблениями:

gənah: *gənahларны кичерү* (ярлыкау) ‘отпустить грехи’, *gənah уйлар* ‘греховные помыслы’, *gənah эшләү* (кылу) ‘совершать грех’, *gənah капчыгы* ‘греховодник, завзятый греш-

ник', гөнаһ шомлыгы 'беда, несчастье, напасть', гөнаһына керү 'грешить на кого-либо, подозревать несправедливо, обвинять кого-либо', гөнаһлану 'совершать грех, грешить на кого-либо', гөнаһлы 'грешный, неправедный; виновный; грешник, грешница; виновник', гөнаһсыз 'безгрешный, невинный' и т.д.;

Язык: язык эш 'грешное дело', языклы 'грешный, греховный', языклы булу 'грешить', языксыз 'безгрешный, невинный' и т.д.

В текстах данные слова используются оба.

В «Кысса-и Йусуф» Кул Гали (XIII в.): Боны ишедүб, анлар жөмлэ дирнешдилэр, тагда варыб, бер *гөнаһсыз* курд тутдылар 'Услышав это, они тут же отравились и поймали в горах невинного волка' [7, б. 84]; Мәғэз Аллаһ, Хақ белүр, бән һич күрмәдим, *би-гөнаһмен*, байық белең! 'Упаси Аллах! Всевышний знает: я его даже не видел. Знайте же: я – невиновен' [7, б. 84]; *Йазуқымны* анлардан бән деләйәлүм ' Попрошу их простить мои грехи' [7, б. 98]; *Йазуқ* қылан кемсәнез, тәүбә қылың 'Кто совершил грех, пусть раскается' [7, б. 98]; Әғзәсендән *йазықлары* сачелү чығар, Рәхим аңа рәхмәт рузи қыла имди 'С него сойдут все его грехи, Всемилостивый дарует ему милость' [7, б. 98]; Йа ғәзиз, улдыр сөчлү, хәқыйқәт, бән арумән, ул *йазықлу* 'О правитель, виновна она. В действительности, я – чист, грешна – она' [7, б. 98]; Байық белең, ушбу *гөнаһ* миндән 'Знайте же, это – мой грех' [7, б. 106]; Хата, *гөнаһ* қылдығына мөқыйр кәлди 'Раскаялся в своих ошибках и грехах' [7, б. 108]; *Гөнаһлары* жөмләсени ғафу қылды 'Творец простил ей все грехи' [7, б. 126]; Хаталарын дәйүбән ағлашдылар: «*Гөнаһымыз* бағышлағыл!» – дирләр имди 'Признав свою вину, они заплакали, и сказали: «Прости нам наши грехи!»' [7, б. 273].

В «Гулистан бит-Тюрки» Сейфа Сарай (XIV в.): Сән дәғи ул *йазық* китабын йазмағыл, ... 'Ты же не пиши эту книгу грехов, ...' [14, б. 42].

В произведениях Мухаммедьяра (XVI в.): Тәңрегә тәүбә итеп, «Кол мән» дигел, қылмышың *гөнаһ* ичүн қәзғу йигел

‘Раскайся перед Всевышним, признай, что ты раб его, и испытай все горести за совершенные тобой грехи’ [13, б. 54]; Булуб *гөнаһ* кәсрендин шәремсар, ... ‘Устыдившись от своих грехов, ...’ [13, б. 56]; ... кәчүргел рәхим итеб, *гөнаһымыз* күб ‘... прости нас, оказав милосердие, мы погрязли в грехах’ [13, б. 56]; Уғулуңны без сәна бағышладук, *йазуқыңдин* кәчөб (һәм) йарлықадук ‘Сына твоего мы тебе подарили и все грехи ему простили’ [13, б. 76]; *Йазуқлуқмән* тиб өмидең кәсмәгел ‘Не теряй надежды, считая себя грешницей’ [13, б. 76]; Рәхим әйләб барчадин, йа Раббе, *йазуқ* кәчүр, рәхмәтең дәрийасыдин безгә эчүр ‘Пожалев всех, прости им грехи, о, Хозяин ты наш, и окуни нас в море своей милости’ [13, б. 77]; *Йазуқлуқ* қолуң мән гөнаһкяр ‘Я – раб твой грешный’ [13, б. 170]; Хақ қатында ул *гөнаһларын* йолур ‘Перед Всевышним он искупит свои грехи’ [13, б. 188]; Тәүбә қылдум, барча йазуқдин кичөб ‘Я раскаялся во всех своих грехах’ [13, б. 217].

В произведениях З. Бигиева (вторая половина XIX в.): Ниндәләйен олуғ *гөнаһ* қылдық, бичара Муса әфәнде наһақ – сезнең йазуыңыз сәбәбендән каторжный хезмәткә кидәчәк ‘Какой большой грех мы совершили: бедный Муса әфенди из-за вашей записки ни за что отправится на каторжные работы’ [2, б. 48]; Бәнем *гөнаһларым* өчен хөкмем тәмам: үз-үземне кәтел қыламын ‘Как я заплачу за свои грехи, я уже решила: я покончу с собой’ [2, б. 69–70]; ... романымызда мәхлут улан әшхаснең әксәре *гөнаһлы бәндәләр* улып, ... йауме мәхшәрдә ғафурер-рәхим Аллаһының рәхмәте вә фазлына мөләкәт қылмасалар, әһле жәһәннәм улдықлары аңлашачақдыр ‘... так как большинство лиц, описанных в нашем романе, являются грешными людьми, ... если они не обретут милость и помощь всепрощающего и милосердного Аллаха, понятно, что станут исчадиями ада’ [3, б. 2]; ... йаманлық да бер кечек *гөнаһ* вә йаманлықдан башланып, аз-аз зийадәләнеп, «гөнаһе кабаир»ләр дә йиңел вә күп уладыр ‘... зло тоже начинается с маленьких грехов, которые со временем превращаются в «большие грехи», от которых не легко будет избавиться’ [3, б. 6].

Помимо них, в текстах семантика концепта «Грех» раскрывается посредством словосочетания *батил гэмэл* ‘неверный поступок’, а также непосредственно субстантивированной формой прилагательного *батил* ‘ложный, неверный’: Тэнридэн куркың, *батил гэмэл* кылмаң, ... ‘Побойтесь бога, не совершайте грех ...’ [7, б. 68]; *Батилдэн* нэфсең маниң улғыл ‘Воздержись от греха’ [7, б. 166]; *Батилдэн* қортылмаға йари ирди, Хакға уйуб, *батил ишдэн* дүнәр имди ‘Это помогло ему избежать грехопадения, и отступился он от распутного поступка, покорившись Всевышнему’ [7, б. 166]; Санәм – ғажиз, хажэт дэгүл ани йабмақ, зэляләтдер самэд куйыб, аңа тапмақ, Хэлилуллаһ фэргенэ *батил* қатмақ ‘Идол мой беспомощен, незачем его укрывать. Считать его божеством и поклоняться ему – низость, как и заниматься распутством потомку любимца Аллаха’ [7, б. 166]; *Батил ишдэн* бэңа зиндан йэгрэк имди! ‘По мне уж лучше тюрьма, чем грехопадение’ [7, б. 176]; Күрең ул ғэйрәте йук адәминә, хата нийәт қылыб *батил эш* итте ‘Посмотрите на этого немощного человека: он ошибся и согрешил’ [14, б. 66].

В текстах имеют место и описания отдельных грехов, таких, как ненависть, злоба, зависть, ложь, жестокость, убийство, измена, прелюбодеяние, клевета, воровство, гордыня и т.д.

Ненависть. Вербализуется посредством лексемы персидского происхождения *кинә* (کینه) ‘ненависть, злоба’ [107, с. 572; 110, б. 101].

Современные словоупотребления: яшерен кинә ‘скрытая ненависть’, кинә саклау (тоту) ‘питать ненависть, затаить злобу, ненавидеть’, кинә саклаучан (тотучан) ‘злопамятный, мстительный, злобный’, кинәле ‘злопамятный, злобный, мстителный’ и т.д.

В «Кысса-и Йусуф» Кул Гали (XIII в.): Адәмиләр *кинәсендэн* ки сакланғыл, адәмигә шайтан душман улур имди ‘Берегись ненависти людей, сатана – враг человеку’ [7, б. 54].

В произведениях Мухаммедьяра (XVI в.): Йөзүндә калмады бер кәтрә қаны, *кинә* уты берлә үртәнде жаны ‘В лице

его не осталось ни капли крови, и забились его душа в пламени ненависти' [13, б. 47].

Зависть. Вербализуется посредством лексем *көнләшү* 'ревновать, завидовать, ревность, зависть', *көнчелек* 'ревность, зависть' и *хәсәд* (حسد), *хәсәдлек* (حسدلك) 'зависть' [100, б. 686; 107, с. 633; 110, б. 267].

В «Кысса-и Йусуф» Кул Гали (XIII в.): Бу иш эчрә анлар сәңа *хәсәд* қыла, ибтидаси безә михнәт ула имди 'Из-за этого они будут тебе завидовать, что положит начало нашим страданиям' [7, б. 54]; Қәрдәшләри аны ишедеб кәйед қылды, *хәсәдләри*, кәйедләри ғалиб улды, жәмләсинен хәтеринә ғоссә йағды, дирнешүбән батил тәдбир қылу имди 'Братья, услышав это, затеяли козни, зависть и коварство одержали победу, сердца всех наполнились черной тоской, и, собравшись, приняли они недоброе решение' [7, б. 54].

В «Хисаметдни-менла» Мусы Акъегета (вторая половина XIX в.): Мәсәлән, ... Бикбулат менла әфәнде ... *хәсәдлек* идүб аны сәвмийур иде 'Например, ... Бикбулат менла әфәнди ... из-за зависти не любил его' [1, б. 3]; Чүнкә йахшы белер иде ки, бу дошманлык *хәсәдлекдән* кәлер. *Хәсәдлек* кеби бүйүк бәлайә мөбтәлә улан адәме Хисаметдин менла дәгел дошман күрмәк, бәлғәкес айар иде 'Потому что хорошо знал, что причина этой враждебности кроется в зависти. Человека, оказавшегося в плену у зависти, Хисаметдин-менла не то что ненавидел, а наоборот, жалел' [1, б. 5];

Ложь. Вербализуется посредством лексемы тюркотатарского происхождения *ялган* 'ложный, лживый, неправдивый; ложь, неправда, вранье' (в древнетюркском языке *jalγan*) [99, с. 228; 108, б. 706; 111, б. 632].

Современные словоупотребления: *ялган тәғлимат* 'лжеучение', *ялган шаһит* 'лжесвидетель', *ялган сүз* 'неправда, ложь', *ялганын тоту* (ачу) 'уличить во лжи' и т.д.

В «Кысса-и Йусуф» Кул Гали (XIII в.): Сиддик ирди, *йалан* сүз сүйләмәди, нә чара уллуб, серин ғәйән қылу имди 'Был он правдив, не смог солгать, и был вынужден раскрыть свою

тайну' [7, б. 56]; Хақы куйуб, батил сүзэ қайтумазвэн 'Не стану врать, отказавшись от истины' [7, б. 56].

В «Хисаметдин менла» Мусы Акъегета (вторая половина XIX в.): ... вэ бөйлэ һөнэрлэр мөхэл вэ там йалганчылық вэ шарлатанлық идегене һәрбер зиһенле инсан йахшы билер '... и то что такие промыслы кроют в себе ложь и являются шарлатанством, знает каждый умный человек' [1, б. 50].

Жестокость. Вербализуется посредством лексемы *рәхимсезлек* 'бессердечность, безжалостность, бесчеловечность, беспощадность; свирепость, жестокость' (< *рәхимсез* 'бессердечный, безжалостный, беспощадный, свирепый, ожесточенный, жестокий, немилосердный; бесчеловечный; варварский, звериный; кровавый') [108, с. 183; 110, б. 606].

Современные словоупотребления: *рәхимсезлек* күрсәту 'проявлять жестокость', *рәхимсезлек белән* 'жестоко' и т.д.

В «Кысса-и Йусуф» Кул Гали (XIII в.): һич береси Йусефә *рәхим қылмады*, қәрдәшләри һәр бери йанақлады 'Никто не проявил к Йусуфу милосердия, каждый из братьев дал ему пощечину' [7, б. 64].

Убийство. Вербализуется посредством лексемы *үтерү* 'убивать, умерщвлять, лишать жизни; уничтожать, погубить, разрушить; убийство, умерщвление, лишение жизни' (от древнетюркского *öldümäk* 'убивать') [99, с. 383; 108, с. 502; 111, б. 736].

Современные словоупотребления: *кеше үтерү* 'убить человека', *күзәнәкләрне үтерү* 'омертвить клетки', *мәхәббәтне үтерү* 'погубить любовь', *сәләтне үтерү* 'погубить способность', *сүз белән үтерү* 'убить', *үтереп мактау* 'чрезмерно хвалить', *үтерә торган* 'убийственный, смертельный, убийственный' и т.д.

В «Кысса-и Йусуф» Кул Гали (XIII в.): Бу эшеңез рәуа улмаз, қәрендәш қәрендәшни һич *үлдермәз*, муны қылған Халиқдан рәхәт булмаз, йәгрәк улдур, тәүбә қылыб дүнүң имди! 'Так нельзя, не должны братья убивать друг-друга; совершившего такое не простит Создатель никогда. Лучше покайтесь и откажитесь от этого!' [7, б. 68]; Имди боны *үл-*

дермәң – йетүрмән, дир, кәрдәшенез қаныны күтәрмән, дир ‘И сказал он: «Так не убивайте его, не проливайте крови брата своего»’ [7, б. 70].

В произведениях Захира Бигиева (вторая половина XIX в.): ... арақы өчен жанын фида қылып, кәрәндәшен *ул-терер*, атасын қыйнар ... ‘... ради водки отдаст душу, убьет брата, побьет отца ...’ [3, б. 6].

Измена. Вербализуется посредством лексемы арабского происхождения *хьянәт* (خیانت) ‘измена, предательство; вероломство; неверность’ [108, с. 541; 111, б. 376].

Современные словоупотребления: мәкерле хьянәт ‘коварная измена’, хьянәт итү (кылу) ‘изменять, предавать’, хьянәтче ‘изменник, предатель’, хьянәтчел ‘вероломный, предательский’ и т.д.

В «Кысса-и Йусуф» Кул Гали (XIII в.): *Хийәнәт* әһлени Халик сәүмәз ‘Создатель не любит изменников’ [7, б. 160].

В произведениях Мухаммедьяра (XVI в.): Сәңа қылмасын ул тәки *хийәнәт* ‘Пусть не предаст он тебя’ [13, б. 78].

В «Хисаметдни менла» Мусы Акъегета (вторая половина XIX в.): Ула белер ки менла *хийәнәт* дә идәр, өйлә исә дә Сибгатуллага ниқахланмазмын ‘Вполне возможно и то, что менла предаст, но и в таком случае я не выйду замуж за Сибгатуллу’ [1, б. 56].

В произведениях Захира Бигиева (вторая половина XIX в.) (вторая половина XIX в.): Сән, бәбкәм, әлбәтдә, мәнем хақымны әда қылырсың, *хийәнәт қылмасың*, ... ‘Доченька, ты, конечно, отдашь мне то, что причитается, не предашь, ...’ [3, б. 21].

Прелюбодеяние. Вербализуется посредством лексем *зина* (араб. زنا) ‘блуд, прелюбодеяние; разврат’ [100, б. 130; 107, с. 421; 109, с. 346] и *уйнаш* (тюрк.-тат.) ‘блуд, прелюбодеяние; разврат’ (от древнетюркского *ojnaš* ‘женщина легкого поведения’) [99, с. 365; 108, с. 472; 111, б. 302].

Современные словоупотребления:

зина: зина кылу ‘развратничать, распутничать, блудить; прелюбодействовать’, зинадан туган ‘незаконнорожден-

ный, приبلудный’, зиначы ‘развратник, развратница, распутник, распутница, блудник, блудница, прелюбодей, прелюбодейка’ и т.д.

уйнаш: уйнаш итү ‘блудить, вести распутную жизнь, прелюбодействовать’, уйнаштан туган ‘незаконнорожденный, приبلудный’, уйнашчы ‘развратник, развратница, распутник, распутница, блудник, блудница, прелюбодей, прелюбодейка’.

В «Кысса-и Йусуф» Кул Гали (XIII в.): Бәс, Зөләйхә Йусефен элин тутды, Йусеф дағи тәбәссем ана итди, улук сағәт тәһдид үзә үн ишетди: «Ля тәкрибу-әз *зина!*» – дәйү укур имди ‘И взяла Зулейха руки Йусуфа, И улыбнулся ей Йусуф в ответ, в тот миг раздался грозный голос: «Не поддавайся прелюбодеянию!»’ [7, б. 164].

В произведениях Гали Чукрый (XIX в.): Күп жаһилләр хәмер эчкәй, *зина кылгай*, ... ‘Многие невежи пили водку, прелюбодействовали, ...’ [5, с. 132].

В произведениях Захира Бигиева (вторая половина XIX в.): *Зинадан* туғмыш баладан үз башың қыймәтле вә кәрәклерәк, ... ‘Своя голова дороже и нужнее, чем ребенок, родившийся от блуда, ...’ [3, б. 32].

Помимо этих лексем, в текстах содержание концепта «Грех» раскрывается также посредством слов *фәсад иш* (فساد ايش) ‘развратный, непристойный поступок, порочное поведение’, *бидғәт* (بدعت) ‘развратный поступок’.

В «Кысса-и Йусуф» Кул Гали (XIII в.): Халикдан куруқды, нәфсен мәнәғ кылды, атасыны күрүбән ғибрәт алды, *фәсад ишләрдән* йүз уруб тәүбә кылды, ул Зөләйхә Йусеф үзрә йүрүр имди ‘Испугавшись Творца, он воздержался, назиданием было и явление отца, и раскаялся он тогда, отказавшись от разврата, а Зулейха продолжала наступать на Йусуфа’ [7, б. 166]; Сиддик Йусеф мөфсидәдән кирү дүнди: “Бу *бидғәти* Тәңре күрәр!” – дәйүр имди ‘Йусуф Правдивый отвернулся от совратительницы: «Всевышний увидит этот грешный поступок!» – сказал он’ [7, б. 166].

В произведениях Захира Бигиева (вторая половина XIX в.): ... әмма «гәнаһе кәбаир» улан бу йаманлық вә *фә-*

садымыз бердән кәлеб өстемезә дөшмәделәр ‘... но это зло и разврат, считающиеся «большими грехами», свалились на наши головы не внезапно’ [3, б. 6].

Клевета. Вербализуется посредством лексемы тюрко-татарского происхождения *яла* ‘клевета, поклеп, наговор’ (от древнетюркского *jala* ‘подозрение’) [108, с. 704; 111, б. 630]. Современные словоупотребления: *яла ягу* ‘оклеветать, наговаривать’.

В старотатарских письменных текстах содержание концепта раскрывается посредством слова *бөһтан* (перс. بهتان) ‘клевета’.

В «Кысса-и Йусуф» Кул Гали (XIII в.): Бән гәммазлык әйләмәзмен, *бөһтан* әйдүб, Хақға ғаси улумазмын ‘Я не стану клеветать, не стану грешить перед Всевышним, наговорив на другого’ [7, б. 172]; *Бөһтан* берлә бәла утын йандырмағыл ‘Клеветой не раздувай пламя бед’ [7, б. 172].

Воровство. Вербализуется посредством лексем тюрко-татарского происхождения *караклык* ‘воровство, кража’ (от древнетюркского *qaraqlamaq* ‘грабить, разбойничать’) [99, с. 425; 107, с. 534; 110, б. 52] и *угрылык* ‘воровство, кража’ (от древнетюркского *orriliq* ‘воровство, грабеж’ < *oqrilamaq* ‘воровать, грабить’) [99, с. 364; 108, с. 466; 111, б. 294].

Современные словоупотребления: *караклык* (угрылык) *белән шөгылләнү* ‘заниматься воровством’, *караклыкта* (угрылыкта) *гомер уздыру* ‘провести жизнь в воровстве’ и т.д.

В «Кысса-и Йусуф» Кул Гали (XIII в.): Мәғаз-Аллаһ, *угрылыкны* без қылмадық ‘Упаси Аллах, воровства мы не совершали’ [7, б. 172].

Гордыня. Вербализуется посредством лексем *тәкәбберлек* (от арабского *тәкәббер* (تكبر) ‘гордый, надменны, заносчивый, спесивый’) ‘гордыня, спесь, надменность’ [101, б. 575; 108, с. 336; 111, б. 215].

Современные словоупотребления: *тәкәбберләнү* ‘возгордиться, выказывать спесь’, *тәкәбберлек күрсәтү* ‘выказывать гордыню’.

В «Кысса-и Йусуф» Кул Гали (XIII в.): Йа Йусеф, сән хәкыйкәт нә диден? – дир, *гожәб қылдың*, Халиқ сонгин күргел имди! ‘О Йусуф, – сказал он, – как смел ты подумать так? Возгордился ты, узри же силу Всевышнего!’ [7, б. 114]; Йа Йусеф, сән кодрәтеми күргел, диди, хөснең илә сән *гожәб қылма*, диди ‘О Йусуф, узри мою силу, не гордись ты своей красотой’ [7, б. 114]; Чүн Йусеф бу әхвәли бәйан белди, һәм *гожәб қылдығына* тәүбә қылды ‘Когда Йусуф ясно понял, в чем дело, он раскаялся в том, что возгордился’ [7, б. 114].

В произведениях Мухаммедьяра (XVI в.): Ул *тәкәббер* қылмақдин алчак булур ‘И не возгордится он’ [13, б. 181].

В татарской теолингвокультуре, как и в мусульманской традиции, грех воспринимается как результат происков Сатаны, существа, которое было проклято и низвергнуто с небес за послушание повелению Аллаха и совращающего и сбивающего людей с праведного пути. В татарской теолингвокультуре в качестве его имени используется лексема арабского происхождения *Иблис* (ابليس), а в определенных контекстах и *Шайтан* (شیطان) [100, б. 144; 101, б. 708; 107, с. 428; 108, с. 600–601; 109, б. 356; 111, б. 484; 114, б. 291; 115, б. 476].

Со временем семантика данных лексем расширилась за счет образных коннотаций, на что указывают следующие словоупотребления:

иблис: иблис вәсвәсәсе ‘дьявольское наваждение (искушение)’, иблис ләгыйнь ‘бестия проклятая’, иблис токымы ‘дьявольское (чертово) отродье, бесово племя’, иблис ялчысы ‘слуга дьявола’; иблисләнү ‘проявлять коварство, становиться сущим дьяволом, лицемерить, приходить в ярость, неистовствовать, осатанеть’; иблислек ‘коварство, плутовство, лицемерие; искушение, совращение’ и т.д.;

шайтан: шайтан баласы ‘чертенок, дьяволенок, сорванец’, шайтан алмаштырган (бала) ‘ребенок, которого якобы черт подменил (*обычно некрасивый или слишком черный, подвижный или плаксивый*)’, шайтан аягын сындырыр(лык) ‘черт ногу сломит, сам черт не разберется’, шайтан карчы-

гы ‘чертовка; лукавая, хитрая старушка’, шайтан котыртты ‘черт (бес) попутал’, шайтан суы ‘спиртное, водка, вино’, шайтан токымы ‘исчадие сатаны, чертово отродье’, шайтан туге ‘разгул чертей; шумная компания; смерч, вихрь, сильный ветер’, шайтанлану ‘хитрить, лукавить’ *h.б.*

В старотатарских письменных текстах Сатана описывается как проклятое и враждебное людям существо.

Иблис: Улуқ сәғәт хазир кәлди *ләгин Иблис*, бу иш ичрә кыйлу керди мәкер тәлбис, бу ун қәрендәш нийәтин қылды хәсис, жәмләсени батил йула тартар имди ‘Тотчас явился проклятый Сатана, коварством усилил их зависть, намерение десяти братьев сделал еще грязнее и начал толкать их всех на неправедный путь’ [7, б. 66]; Қәсд бәңә қылдыңызму, *мәлгун Иблис* дастанына уйдыңызму ‘Неужели вы затаили на меня злобу, неужели вы поддались искушению проклятого Сатаны’ [7, б. 66].

Шайтан: Адәмигә *Шайтан* дошман улур имди ‘Ведь сатана враг человеку’ [7, б. 54]; *Шайтан* сези гөмраһ қылыб, аңа уймаң ‘Вас попутал Сатана, не поддавайтесь ему’ [7, б. 71]; Рәжим *Шайтан* аздырмаға узаныбдыр ‘Проклятый сатана готов совратить’ [7, б. 158]; Сабыр қылғыл, *Шайтан* мәқһур улсун имди ‘Прояви терпение, пусть Сатана опозорится’ [7, б. 158]; *Ләгин Шайтан* бу арада фәсад қылды ‘Проклятый сатана в это время сделал подлость’ [7, б. 198]; Шөкер, мәқһур улды *Шайтан* ‘Хвала Всевышнему, опозорился Сатана’ [7, б. 274]; Сақла безне шәрр-у *Шайтан* әр-рәжим, һәм кәрим Сән, һәм ғафур Сән, һәм рәхим ‘Защити нас от происком Сатаны, всемогучий Ты наш, всепрощающий и милосердный Ты наш’ [13, б. 90].

Подводя итог анализу языкового материала, можно сделать вывод о том, что в структуре большинства рассмотренных нами элементов теолингвокультуры татарского народа изначально были переплетены элементы двух религий: ислама и тэнгрианства. В дальнейшем содержание некоторых из них, в силу определенных исторических факторов, расширилось за счет коннотаций социального характера.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Религиозное мировоззрение татарского народа представляет собой особую систему духовных ценностей и традиций, представлений о мире, которая складывалась в течение многих веков. В историческом плане оно развивалось под воздействием мусульманской традиции. В то же время в нем прослеживается и влияние тэнгрианства, религии древних предков современных татар.

История исповедования татарами мусульманства насчитывает более тысячи лет. На начальном этапе ислам, определив основные направления развития татарского народа в общественно-политической и духовно-культурной областях, выступил в качестве основы формирования системы его мировоззренческих взглядов и установок. В дальнейшем он начинает выступать в роли инструмента защиты татарского народа от негативного воздействия внешних факторов. Именно с его помощью татарам удастся сохранить себя как этнос.

В условиях нового времени, в эпоху реформ и просветительства, от религии потребовалось большей открытости и практичности, что впоследствии в определенной степени было претворено в жизнь ранними представителями татарского религиозного реформаторства. Их начинания дали толчок изменениям в других сферах жизнедеятельности и переросли в просветительское движение, которое на рубеже XIX–XX вв. привело к возрождению татарского народа в духовно-культурном плане.

Синкретизм, которым характеризуется система мировоззрения и миропонимания татарского народа, нашел свое отражение и в его многовековом письменном наследии, в его религиозно-языковой картине мира. Так, например, в ней Бог (*Алла, Тэнре, Ходай*), как и в мусульманской теолингвокультуре, представляется как сакральный персонифицированный абсолют, единый, не имеющий себе равных, и изначально наделенный такими атрибутами, как высший разум, сверхъестественное могущество, абсолютное совершенство. Схожими атрибутами древние предки татар наделяли и хозяина неба – Тэнгри, что способствовало сохранению его образа в памяти народа и после принятия ислама.

Переплетение двух традиций прослеживается и в структуре других элементов татарской религиозно-языковой картины мира, в частности таких концептов как «Человек», «Судьба», «Душа», «Жизнь», «Смерть».

В татарской теолингвокультуре человек (*адам, бәндә, кол*) изначально был представлен существом, сотворенными Всевышним, который наделил его душой, разумом, а также другими качествами. Поэтому считалось, что он всецело зависел от воли своего Создателя и должен был во всем ему подчиняться. Данная установка в целом характерна для мусульманского мировосприятия и мировоззрения. Однако, как показывают языковые материалы, в этом свете воспринимали себя и древние тюрки, последователи тэнгрианства. В дальнейшем, в силу определенных социально-культурных факторов, повлиявших на общественное и религиозное сознание татар, человек начинает рассматриваться уже не только как раб божий, но и как полноправный индивид социума, его неотъемлемая часть (*инсан, кеше, зат, мөселман, ислам*).

Одним из основополагающих категорий в татарской религиозно-языковой картине мира является предопределенность судьбы человека (*тәкъдир, язмыш*), согласно которой все во Вселенной происходит по воле Всевышнего. Однако это не означает, что он лишил человека свободы выбора между добром и злом, ибо он дал человеку разум, чтобы их

отличать. На более поздних этапах содержание данного концепта также расширяется за счет коннотаций более светского характера, суть которых заключается в том, что активный в социальном плане индивид в определенной степени может повлиять на свое будущее.

В понимании татар человек является еще существом, наделенным свыше душой, некой невидимой субстанцией (*жсан, кот*). В татарской теолингвокультуре она репрезентируется в образе птицы, которая после смерти направляется на небо, ко Всевышнему, что характерно для обеих указанных выше религиозно-мировоззренческих традиций.

Следующий компонент татарской религиозно-языковой картины мира – жизнь (*хяят, тормыш*). Согласно религиозным представлениям татар, нашедшим отражение в их теолингвокультуре, жизнь является самым ценным и священным божественным даром, которым наделены люди. В ранних текстах мирская жизнь (*дөнъя*) противопоставляется вечной (*ахирәт*). Если первая полна искушений, трудностей и испытаний, то во второй торжествует справедливость, так как здесь всем воздастся по заслугам. Данный дуализм, который в целом характерен для мусульманского миропонимания, прослеживается и в древнетюркской теолингвокультуре.

С верой в вечную жизнь связана система взглядов татар о смерти (*үлем, әжәл*), которая, как и все происходящее в этом мире, преопределена заранее. Смерть в татарской теолингвокультуре представляется как нечто печальное, но неизбежное. Горечь утраты смягчает лишь то, что в конце человек соединяется с Всевышним.

Синкретичность, свойственная для религиозного мировоззрения татар, прослеживается и в восприятии ими таких категорий, как «Рай» (*жәннәт, фирдәвес*), «Ад» (*жәһәннәм, тәмуҗ*) и «Грех» (*гәнаһ, язук*). Общепринято считать, что данные элементы были заимствованы из мусульманской традиции. В то же время нельзя исключать и факт их изначального присутствия в татарской теолингвокультуре, на что указывают языковые материалы.

БИБЛИОГРАФИЯ

Источники

1. Акъегет М. Хисаметдин менла. Милли роман яки хикя / М. Акъегет. – Казан: Казан университеты табгы-ханәсе, 1886. – 70 б.
2. Бигиев З. Өлүф, яки гүзәл кыз Хәдичә. Роман / З. Бигиев. – Казан: типогр. Г. М. Вечеслава, 1887. – 77 б.
3. Бигиев З. Гөнаһе кәбаир. Роман / З. Бигиев. – Казан: типогр. Г. М. Вечеслава, 1890. – 72 б.
4. Борынгы төрки һәм татар әдәбиятының чыганақлары / төзүчесе Х. Госман. – Казан: КДУ нәшр., 1981. – 246 б.
5. Гумеров И. Г. Поэт-просветитель / И. Г. Гумеров. – Казань: Школа, 2006. – 144 с.
6. Зайниева Г. Н. Поэзия Кул Мухаммеда: текстология, проблематика и языковые особенности / Г. Н. Зайниева. – Казань, 2006. – 132 с.
7. Кол Гали. Кыйссаи Йосыф. – Казан: Татарстан китап нәшр., 1983. – 543 б.
8. Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности / С. Е. Малов. – М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1951. – 452 с.
9. Малов С. Е. Енисейская письменность тюрков. Тексты и переводы / С. Е. Малов. – М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1952. – 116 с.
10. Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии / С. Е. Малов. – М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1959. – 111 с.

11. Мәүлә Колый поэмалары: «Береккәннәр сыйфаты», «Хэлэл нәфәка эстәгәннәр сыйфаты» / төз. Р. Ф. Мәрданов. – Казан: Милли китап, 2008. – 88 б.
12. Миңнегулов Х. XIX йөз татар әдәбияты ядкярләре / Х. Миңнегулов, Ш. Садретдинов. – Казан: Казан университеты нәшрияты, 1982. – 134 б.
13. Мөхәммәдьяр. Нуры содур. Поэмалар, шигырь / жыентыкны төзүче, кереш мәкалә авторы, текстларны хәзерге телгә тәржемә итүче Ш. Абилов. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1997. – 336 б.
14. Сәйф Сараи. Гөлестан. Лирика. Дастан / эсәрләрне басмага әзерләүче, кереш һәм ахыргы мәкалә авторы Х. Й. Миңнегулов. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1999, – 296 б.
15. Тажеддин Ялчыгол. Рисаләи Газизә / эсәрне басмага әзерләүче һәм кереш мәкалә авторы Х. Й. Миңнегулов. – Казан: Иман, 2001. – 240 б.
16. Татар поэзиясе антологиясе. Ике китапта. I китап. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1992. – 544 б.

Научно-теоретическая литература

17. Абилов Ш. Ш. Творчество татарского поэта Мухаммедьяра (XVI в.): автореф. дис ... канд. филол. наук / Ш. Ш. Абилов. – Казань, 1960. – 16 с.
18. Алмаз Ж. Жәмжәмә солтан / Ж. Алмаз // Әдәби мирас. Өченче китап. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1996. – Б. 41–56.
19. Апресян Ю. Д. Избранные труды. Том II. Интегральное описание языка и системная лексикография / Ю. Д. Апресян. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1995. – 767 с.
20. Ахметгалиева Я. С. Исследование тюркоязычного памятника «Кисекбаш китабы» / Я. С. Ахметгалиева. – М.: Наука, 1979. – 191 с.
21. Ахметьянов Р. Г. Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья / Р. Г. Ахметьянов. – М.: Наука, 1981. – 144 с.

22. Аюпов Н. Г. Тенгрианство как открытое мировоззрение / Н. Г. Аюпов. – Алматы: КазНПУ им. Абая. – «КИЕ», 2012 – 256 с.

23. Бакиров М. Х. Шигърият бишеге: Гомумтөрки поэзиянең яралуы һәм ин борынгы формалары / М. Х. Бакиров. – Казан: Мәгариф, 2001. – 343 б.

24. Бакиров М. Х. Татар фольклоры: югары уку йортлары өчен д-лек / М. Х. Бакиров. – Казан: Мәгариф, 2008. – 359 б.

25. Бакиров М. Х. Татарский фольклор / М. Х. Бакиров. – Казань: Ихлас, 2012. – 400 с.

26. Бакиров М. Х. Древнетюркская поэзия: неразгаданные тайны устного и письменного поэтического творчества наших предков: монография / М. Х. Бакиров. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2014. – 390 с.

27. Бартольд В. В. Сочинения / В. В. Бартольд. – М.: Наука, 1968. – Т. V. – 757 с.

28. Бәширова И. Б. Хәзерге татар әдәби теле. Семасиология: татар лексикасында системалы бәйләнеш-мөнәсәбәтләр / И. Б. Бәширова. – Казан, 2006. – 192 б.

29. Безертинов Р. Н. Тэнгрианство – религия тюрков и монголов / Р. Н. Безертинов. – Набережные Челны: Аяз, 2000. – 454 с.

30. Бернштам А. Н. Социально-экономический строй орхоно-енисейских тюрков VI–VIII вв. Восточно-Тюркский каганат и кыргызы / А. Н. Бернштам // Труды института востоковедения. – М. –Л.: Изд-во АН СССР, 1946. – Т. XLV. – 210 с.

31. Благова Г. Ф. «Бабур-наме»: язык, прагматика текста, стиль. К истории чагатайского литературного языка / Г. Ф. Благова. – М.: Вост. лит. РАН, 1994. – 404 с.

32. Валеева Д. К. Искусство волжских булгар (X–XIII вв.) / Д. К. Валеева. – Казань: Татарское кн. изд-во, 1983. – 132 с.

33. Воробьев В. В. Лингвокультурология (теория и методы) / В. В. Воробьев. – М.: Изд-во Рос. Ун-та дружбы народов, 1997. – 256 с.

34. Галиуллина Г. Р. Татарские личные имена в контексте лингвокультурных традиций / Г. Р. Галиуллина. – Казань: Казан. ун-т, 2008. – 352 с.

35. Ганиева Р.К. Восточный Ренессанс и поэт Кул Гали / Р. К. Ганиева. – Казань: Изд-во КГУ, 1988. – 172 с.
36. Ганиева Р. К. Татарская литература: традиции, взаимосвязи / Р. К. Ганиева. – Казань: Изд-во КГУ, 2002. – 272 с.
37. Гумилев Л. Н. Древние тюрки / Л. Н. Гумилев. – М.: Наука, 1967. – 504 с.
38. Давлетшин Г. М. Волжская Булгария: духовная культура (Домонгольский период, X – нач. XIII вв.) / Г. М. Давлетшин. – Казань: Татарское кн. изд-во, 1990. – 192 с.
39. Зайнуллин Г. Г. Татарская богословская литература XVIII – XX веков и ее стиле-языковые особенности: лис. в виде науч. докл. ... д-ра филол. наук / Г. Г. Зайнуллин. – Казань, 1999. – 107 с.
40. Закирова И. Г. Болгар чоры халык ижаты / И. Г. Закирова. – Казан: Фикер, 2003. – 144 б.
41. Замалетдинов Р. Р. Татарская культура в языковом отражении / Р. Р. Замалетдинов. – Казань: Магариф, 2004. – 239 с.
42. История и культура татар Западной Сибири. – Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2015. – 728 с.
43. История татарской литературы: в 8 т. / отв. ред. Р. Ф. Рахмани. – Казань: Татарское кн. изд-во, 2014. – Т. 1: Древний период и Средние века. – 415 с.
44. Кадилова Э. Х. Поэмы Мухаммедьяра «Тухфа-и мардан» и «Нур-и содур»: лексика / Э. Х. Кадилова. – Казань: Дом печати. – 2001. – 232 с.
45. Карасик В. И. Языковой круг: личность, концепты, дискурс. – Волгоград: Перемена, 2002. – 477 с.
46. Кляшторный С. Г. Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии / С. Г. Кляшторный. – М.: Наука, 1964. – 214 с.
47. Кононов А. Н. Грамматика языка тюркских рунических памятников VII–IX вв. / А. Н. Кононов. – Л.: Наука, 1980. – 243 с.
48. Кошарная С. А. Миф и язык / С. А. Кошарная – Белгород, 2002. – 287 с.

49. Кошарная С. А. В зеркале лексикона: введение в лингвокультурологию: учебное пособие / С. А. Кошарная. – Изд. 2-е, испр. и доп. – Белгород: Политерра, 2011. – 178 с.

50. Кузьмина Х. Х. Лексика поэмы «Кысса-и Йусуф» Кул Гали / Х. Х. Кузьмина. – Казань: ДАС, 2001. – 98 с.

51. Лихачев Д. С. Концептосфера русского языка. / Д. С. Лихачев // Известия РАН. Сер. лит. и яз. – М., 1993. – Т. 52, № 1. – С. 3–9.

52. Маслова В. А. Лингвокультурология: учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений / В. А. Маслова. – М.: Академия, 2001. – 208с.

53. Миннегулов Х. Ю. Татарская литература и восточная классика (вопросы взаимосвязей и поэтики) / Х. Ю. Миннегулов. – Казань: Изд-во КГУ, 1993. – 384 с.

54. Миңнегулов Х. Ю. Сәйф Сараи. Тормышы һәм ижаты / Х. Ю. Миңнегулов. – Казан: КДУ нәшр., 1976. – 190 б.

55. Мусаев К. М. Лексикология тюркских языков / К. М. Мусаев. – М.: Наука, 1984. – 224 с.

56. Наджип Э.Н. «Хосрау и Ширин» Кутба и его язык / Э.Н. Наджип // Тюркологический сборник: К шестидесятилетию А. Н. Кононова. – М.: Наука, 1966. – С. 80–91.

57. Наджип Э. Н. О памятнике XIV в. «Надж ал-Фарадис» и его язык / Э. Н. Наджип // Советская тюркология. – 1971. – №6. – С. 56–89.

58. Наджип Э. Н. Тюркоязычный памятник XIV века «Гулистан» Сейфа Сараи и его язык. Ч. 1 / Э. Н. Наджип. – Алма-Ата: Изд-во АН Каз. ССР, 1975. – 210 с.

59. Наджип Э. Н. Тюркоязычный памятник XIV века «Гулистан» Сейфа Сараи и его язык. Ч. 2 / Э. Н. Наджип. – Алма-Ата: Изд-во АН Каз. ССР, 1975. – 300 с.

60. Наджип Э. Н. О языке памятника начала XIII века «Кысса-и Юсуф» Али / Э. Н. Наджип // Советская тюркология. – 1976. – №2. – С. 74–88.

61. Наджип Э. Н. Исследование по истории тюркских языков XI – XIV вв. / Э. Н. Наджип. – М.: Наука, 1989. – 291 с.

62. На стыке континентов и цивилизаций. Из опыта образования и распада империй X–XVI вв. – М.: Инсан, 1996. – 768 с.

63. Немецкая концептосфера: национальные и индивидуально-авторские концепты / науч. ред. Б. И. Карасик. – Волгоград: Парадигма, 2012. – 180 с.

64. Новикова Н. С., Черемисина Н. В. Многомирие в реалии и общая типология языковых картин мира / Н. С. Новикова, Н. В. Черемисина // Филологические науки. – 2000. – № 1. – С. 40–50.

65. Нуриева Ф. Ш. Исторические и лингвистические условия формирования тюрко-татарского литературного языка золотоордынского периода / Ф. Ш. Нуриева. – Казань: Казанский государственный университет, 2004. – 376 с.

66. Ойноткинова Н. Р. Картина мира шаманистов-алтайцев: анализ лексики шаманских текстов / Н. Р. Ойноткинова // Языки и фольклор коренных народов Сибири. – 2014. – № 26. – С. 5–10.

67. Поэт-гуманист Кул Гали: сб. статей. – Казань: Татар. кн. изд-во, 1987. – 264 с.

68. Рәхим Г. Татар әдәбияты тарихы. Борынгы дәвер. 3-бүлек. 17, 18 һәм 19 нчы гасырларда иске әдәбият / Г. Рәхим, Г. Газиз. – Казан, 1923. – 190 б.

69. Рәхим Г. Татар әдәбияты тарихы. Феодализм дәвере. – 2-басма / Г. Рәхим, Г. Газиз. – Казан: Татар, матбугат һәм нәшр. комбинаты, 1925. – 315 б.

70. Сагдеева Ф. К. Образная основа концепта «труд» / Ф. К. Сагдеева, Л. К. Байрамова // Мир человека и мир языка: Коллективная монография / Отв. ред. М. В. Пименова. – Кемерово: Графика, 2003. – С. 302–309.

71. Сагдеева Ф. К. Ценность «хезмәт» (труд) в языковом сознании татар / Ф. К. Сагдеева // Ученые записки Крымского федерального университета имени В. И. Вернадского. Серия «Филологические науки». – 2016. – Т. 2 (68), № 3. – С. 429–433.

72. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира пра-

тюркского этноса по данным языка / отв. ред. Э. Р. Тенишев, А. В. Дыбо. – М.: Наука, 2006. – 908 с.

73. Средневековая татарская литература (VIII–XVIII вв.). – Казань: Фэн, 1999. – 240 с.

74. Степанов Ю. С. Константы: словарь русской культуры / Ю. С. Степанов. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Академ. Проект, 2001. – 990 с.

75. Сукаленко Н. И. Отражение обыденного сознания в образной языковой картине мира / Н. И. Сукаленко. – Киев: Наукова думка, 1992. – 164 с.

76. Сурина В. Н. Понятие концепта и концептосферы / В. Н. Сурина // Молодой ученый. – 2010. – Т. 2, № 5. – С. 43–46.

77. Татар әдәбияты тарихы: сигез томда / төз. Р. Ф. Рахмани. – Казан: Татар. кит. нәшр., 2014. – 1 т.: Борынгы чор һәм Урта гасырлар / фән. мөх. М. Х. Бакиров. – 2014. – 415 б.

78. Татар әдәбияты тарихы: сигез томда / төз. Р. Ф. Рахмани. – Казан: Татар. кит. нәшр., 2014. – 2 т.: XV–XVIII гасырлар / фән. мөх. Х. Й. Миңнегулов. – 2014. – 471 б.

79. Татар әдәбияты тарихы: сигез томда / төз. Р. Ф. Рахмани. – Казан: Татар. кит. нәшр., 2015. – 3 т.: XIX йөз / фән. мөх. Х. Й. Миңнегулов. – 2015. – 551 б.

80. Таһиржанов Г. Тарихтан – әдәбиятка / Г. Таһиржанов. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1979. – 167 б.

81. Телия В. Н. Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты / В. Н. Телия. – М.: Язык русской культуры, 1996. – 288 с.

82. Урманче Ф. И. Татар халык ижаты / Ф. И. Урманче. – Казан: Мәгариф, 2002. – 335 б.

83. Усман Х. Древние истоки тюркского стиха / Х. Усман. – Казань: Изд-во КГУ, 1984. – 148 с.

84. Усман Х. Тюркский стих в средние века / Х. Усман. – Казань: Изд-во КГУ, 1987. – 144 с.

85. Федоров-Давыдов Г. А. Общественный строй Золотой Орды / Г. А. Федоров-Давыдов. – М.: Изд-во Московского ун-та, 1973. – 180 с.

86. Хакимзянов Ф. С. Язык эпитафий волжских булгар / Ф. С. Хакимзянов. – М.: Наука, 1978. – 207 с.
87. Хакимзянов Ф. С. Эпиграфические памятники волжских булгар и их язык / Ф. С. Хакимзянов. – М.: Наука, 1987. – 101 с.
88. Хаков В. Х. Татар әдәби теле тарихы / В. Х. Хаков – Казан: Казан ун-ты нәшр., 1993. – 325 б.
89. Хаков В. Х. Тел – тарих көзгесе (Татар әдәби теленең үсеш тарихыннан) / В. Х. Хаков – Казан: Татар. кит. нәшр., 2003. – 295 б.
90. Халиков А. Х. Культура народов Среднего Поволжья и Приуралья / А.Х. Халиков // Вопросы истории. – № 4. – 1976. – С. 102–119.
91. Хисамов Н. Ш. Поэма «Кысса-и Йусуф» Кул Али: анализ источников сюжета и авт. творчества / Н. Ш. Хисамов. – Москва: Наука, 1979. – 254 с.
92. Хисамов Н. Ш. Бөек язмышлы эсәр / Н. Ш. Хисамов. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1984. – 335 б.
93. Хисамова Ф. М. Татарский язык в восточной дипломатии России / Ф. М. Хисамова. – Казань: Мастер Лайн, 1999. – 408 с.
94. Юзеев А. Н. Татарская философская мысль конца XVIII – XIX веков. Книга первая / А. Н. Юзеев. – Казань: Иман, 1996. – 137 с.
95. Яхин Ф. З. Татар шигъриятендә дини мистика һәм мифология / Ф. З. Яхин. – Казан: ТДГИ нәшрияты, 2000. – 265 б.
96. İnan A. Eski Türk Dini Tarihi / A. İnan. – İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1976. – 256 s.

Словари

97. Әхмәтъянов Р. Г. Татар теленең этимологик сүзлеге: Ике томда. I том (А – Л) / Р. Г. Әхмәтъянов. – Казан: Мәгариф – Вақыт, 2015. – 543 б.
98. Әхмәтъянов Р. Г. Татар теленең этимологик сүзлеге: Ике томда. II том (М – Я) / Р. Г. Әхмәтъянов. – Казан: Мәгариф – Вақыт, 2015. – 567 б.
99. Древнетюркский словарь. – Л.: Наука, 1969. – 676 с.

100. Мәхмутов М. И. Гарәпчә-татарча-русча алынмалар сүзлеге / М. И. Мәхмутов, К. З. Хәмзин, Г. Ш. Сәйфуллин. – Казан: Иман, 1993. – I том. – 448 б.

101. Мәхмутов М. И. Гарәпчә-татарча-русча алынмалар сүзлеге / М. И. Мәхмутов, К. З. Хәмзин, Г. Ш. Сәйфуллин. – Казан: Иман, 1993. – II том. – 854 б.

102. Татарская энциклопедия: в 6 т. / гл. ред. М. Х. Хасанов, ответ. ред. Г. С. Сабирзянов. – Казань: Институт Татарской энциклопедии АН РТ, 2002. – Т. 1: А–В. – 672 с.

103. Татарская энциклопедия: в 6 т. / гл. ред. М. Х. Хасанов, ответ. ред. Г. С. Сабирзянов. – Казань: Институт Татарской энциклопедии АН РТ, 2005. – Т. 2: Г–Й. – 656 с.

104. Татарская энциклопедия: в 6 т. / гл. ред. М. Х. Хасанов, ответ. ред. Г. С. Сабирзянов. – Казань: Институт Татарской энциклопедии АН РТ, 2006. – Т. 3: К–Л. – 664 с.

105. Татарская энциклопедия: в 6 т. / гл. ред. М. Х. Хасанов, ответ. ред. Г. С. Сабирзянов. – Казань: Институт Татарской энциклопедии АН РТ, 2008. – Т. 4: М–П. – 768 с.

106. Татарская энциклопедия: в 6 т. / гл. ред. А. М. Мазгаров, ответ. ред. Г. С. Сабирзянов. – Казань: Институт Татарской энциклопедии АН РТ, 2014. – Т. 6: У–Я. – 720 с.

107. Татарско-русский словарь: в 2-х т. – Казань: Магариф, 2007. – Т. 1 (А–Л). – 726 с.

108. Татарско-русский словарь: в 2-х т. – Казань: Магариф, 2007. – Т. 2 (М–Я). – 726 с.

109. Татар теленең аңлатмалы сүзлеге: өч томда. – Казан: Татарстан китап нәшрияты, 1977. – I том. – 476 б.

110. Татар теленең аңлатмалы сүзлеге: өч томда. – Казан: Татарстан китап нәшрияты, 1979. – II том. – 726 б.

111. Татар теленең аңлатмалы сүзлеге: өч томда. – Казан: Татарстан китап нәшрияты, 1981. – III том. – 832 б.

112. Татар теленең аңлатмалы сүзлеге. – Казан: ТӘҺСИ, 2015. – I том: А–В. – 712 б.

113. Татар теленең зур диалектологик сүзлеге / төз. Ф. С. Баязитова, Д. Б. Рамазанова, З. Р. Садыкова һ.б. – Казан: Татар. кит. нәшр., 2009. – 839 б.

Электронные источники

116. http://www.krugosvet.ru/enc/gumanitarnye_nauki/lingvistika/YAZIKOVAYA_KARTINA_MIRA.html?page=0,0 (дата обращения: 06.04.2017).

117. <http://koariya.do.am/publ/1-1-0-6> (дата обращения: 06.04.2017).

118. http://www.confcontact.com/2012_03_15/ku2_ovod.php (дата обращения – 06.04.2017).

119. <https://ru.wikipedia.org/wiki/Аллах> (дата обращения: 19.06.2017).

120. https://ru.wikipedia.org/wiki/Пророк_в_исламе (дата обращения: 19.06.2017).

121. <https://ru.wikipedia.org/wiki/Малаика> (дата обращения: 21.06.2017).

122. <http://www.islam.ru/content/veroeshenie/43598> (дата обращения: 21.06.2017).

123. <http://islam-today.ru/people-in-islam/> (дата обращения: 21.06.2017).

124. <https://ru.wikipedia.org/wiki/Джаннат> (дата обращения: 21.06.2017).

125. <https://ru.wikipedia.org/wiki/Джаханнам> (дата обращения: 21.06.2017).

126. https://ru.wikipedia.org/wiki/Грехи_в_исламе (дата обращения: 23.06.2017).

127. <https://ru.wikipedia.org/wiki/Душа> (дата обращения: 26.06.2017).

128. <http://islam-today.ru/veroucenie/veroubezdenie/totkto-polubit-mirskoe-navredit-svoemu-ahiratu> (дата обращения: 26.06.2017).

129. <http://www.islam.ru/content/veroeshenie/43188> (дата обращения: 26.06.2017).

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Глава 1. О теолингвокультурной модели комплексного описания языковой картины мира	10
Глава 2. Культурно-исторические предпосылки формирования и основные этапы развития религиозно-языковой картины мира татарского народа	15
2.1. Из истории изучения вопроса	15
2.2. Традиции тэнгрианства в системе духовных ценностей и религиозных верований татарского народа ..	19
2.3. Ислам как основополагающий фактор религиозного мировоззрения татарского народа	28
Глава 3. Религиозная концептосфера теолингвокультуры татарского народа: структура и особенности вербализации	43
3.1. Концепт «Бог»	43
3.2. Концепт «Пророк»	61
3.3. Концепт «Ангел»	63
3.4. Концепт «Судьба»	65
3.5. Концепт «Человек»	67
3.6. Концепт «Душа»	77
3.7. Концепт «Жизнь»	80
3.8. Концепт «Смерть»	85
3.9. Концепты «Рай» и «Ад»	89
3.10. Концепт «Грех»	93
Заключение	105
Библиография	108

Научное издание

*Мирхаев Рифат Фирдинатович,
Гумеров Ильгам Гусманович*

**ТАТАРСКАЯ РЕЛИГИОЗНО-ЯЗЫКОВАЯ
КАРТИНА МИРА:
эволюция культурных
и духовно-ценностных ориентиров**

В авторской редакции.
Компьютерная верстка Л.Ш. Давлетшиной
Дизайн обложки

Подписано в печать 20.12.2017 г.
Формат 60×84 1/16. Бумага офсетная. Гарнитура Times."
Печать офсетная. Усл. печ. л. 6,9. Уч.-изд.л. 5,4.
Тираж 300. Заказ"20/12.17

Оригинал-макет подготовлен" " ."
" " " 0 0 " " "
642333." ." 0 0 ."34