



Е.В. Тютешева, А.В. Байыр-оол, А.А. Озонова,
О.Ю. Шагдурова, А.Р. Тазранова, Н.Н. Федина,
Н.Б. Кошкарева, И.А. Невская, И.В. Шенцова,
В.А. Горбунова, Я.В. Стручкова

ЖИЗНЕННОЕ ПРОСТРАНСТВО И ДУХОВНЫЙ МИР ЧЕЛОВЕКА ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ЯЗЫКОВ СИБИРИ

Институт филологии
Сибирского отделения Российской академии наук

**ЖИЗНЕННОЕ ПРОСТРАНСТВО
И ДУХОВНЫЙ МИР ЧЕЛОВЕКА
ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ЯЗЫКОВ СИБИРИ**

Ответственные редакторы
Н. Б. Кошкарёва, Е. В. Тютешева

Новосибирск
ООО «Академиздат»
2021

Авторы:

*Е. В. Тюнтешева, А. В. Байыр-оол, А. А. Озонова, О. Ю. Шагдурова, А. Р. Тазранова,
Н. Н. Федина, Н. Б. Кошкарева, И. А. Невская, И. В. Шенцова, В. А. Горбунова, Я. В. Стручкова*

Жизненное пространство и духовный мир человека через призму языков Сибири / Отв. ред. Н. Б. Кошкарева, Е. В. Тюнтешева; Рос. акад. наук, Сиб. отд-ние, Ин-т филологии. – Новосибирск: Академиздат, 2021. – 300 с.

Настоящее исследование посвящено ключевым в языковой картине мира народов Сибири концептам *ЖИЗНЬ*, *СМЕРТЬ*, *РОДНАЯ ЗЕМЛЯ (РОДИНА)* и понятию *ДУША*. В лингвокультурологическом аспекте рассмотрена модель бытия человека в неразрывной связи с его внутренним миром и жизненным пространством. На основе сравнения тюркских языков между собой и с другими сибирскими языками, а также в результате анализа перечисленных концептов в древнетюркском языке выявлены типичные для тюркской лингвокультуры элементы, прежде всего в их традиционном прочтении, охарактеризованы направления их трансформации в современных языках.

Книга представляет интерес для специалистов по языкам и культуре народов Сибири, этнолингвистов, лингвокультурологов, этнографов и широкого круга читателей.

Исследование и издание осуществлены в рамках проекта
Института филологии СО РАН «Культурные универсалии вербальных традиций
народов Сибири и Дальнего Востока: фольклор, литература, язык» по гранту
Правительства РФ для государственной поддержки научных исследований,
проводимых под руководством ведущих ученых
(соглашение № 075-15-2019-1884).

*Утверждено к печати Ученым советом Института филологии
Сибирского отделения Российской академии наук*

Рецензенты:

д-р филол. наук М. Д. Чертыкова,
канд. филол. наук Л. В. Озолия

ВВЕДЕНИЕ

1. Понятие *концепт* и возможность его использования для описания универсального и специфического в языках Сибири

Традиционные представления народов Сибири о сущности человека и его месте в окружающем мире подробно описаны в этнографической литературе, но через призму языкового материала они могут высвечиваться по-другому, получать иную интерпретацию. Язык выделяет наиболее значимые с точки зрения его носителей явления, консервируя их, с одной стороны, и реагируя на изменения в традиционном укладе общества, с другой.

Лексика, отражающая воззрения человека о душе, жизни и смерти как базовых духовных составляющих, о родине как о социуме, в котором существует человек, еще не получила целостного освещения в сибирских языках, хотя на материале отдельных языков некоторые концепты уже выявлены и описаны. Применительно к якутскому языку это концепты *ДУША*, *ЛЮБОВЬ*, *СВОБОДА* [Николаева 2017], *ЖИЗНЬ* и *СМЕРТЬ*, *ДОБРО* и *ЗЛО*, *СВОЙ* и *ЧУЖОЙ* [Готовцева, Николаева, Прокопьева 2017], *СЕРДЦЕ*, *СУДЬБА*, *ЛЮБОВЬ*, концептуальное поле глагола *КЭЛ* [Прокопьева, Монастырёв 2012], концепт *ЛОКАТИВНОСТЬ* при экспликации текста олонхо [Прокопьева, Борисов 2016], *НЕБО* [Афанасьева 2013], *АЛААС* [Дьячковский, Попова 2014], *ОГОНЬ* [Афанасьева, Иванова 2015], *СОЛНЦЕ* [Николаев 2016], *СЧАСТЬЕ* и *НЕСЧАСТЬЕ* [Скрябина 2020]. Для эвенского языка исследованы концепты *ЦВЕТ*, *ДОМ*, *ОЛЕНЬ*, *МЕДВЕДЬ*, *ЗИМА*, *ОГОНЬ* [Попова 2016; Кузьмина 2017, 2018, 2019, 2020, 2021]; для юкагирского – *РЕКА* [Курилова 2015]; для селькупского – *ЖИЗНЬ* и *СМЕРТЬ* [Байдак 2011], для кетского – *ВРЕМЯ* [Андреева 2012], для монгольских языков – *РОДИНА* [Содномпилова 2007]; для хантыйского – *ПРОСТРАНСТВО* [Дядюн 2017], *ДОРОГА*, *ПУТЬ* [Каксин 2019], *ПРИРОДА* [Соловар, Кумаева 2014], *ЛЕС* [Косинцева 2014], *ДОЖДЬ* [Исакова 2016], *ДОМ* [Косинцева 2010; Потпот 2015, 2016, 2017а, 2017б], *СЕМЬЯ* [Дядюн 2014; Потпот 2018], *ЛЮБОВЬ* [Косинцева 2020], *ЖЕНЩИНА* [Дядюн 2014], *ТРУД* [Таджибова, Быкова 2017], *СЧАСТЬЕ*, *УДАЧА* [Соловар 2016], *ДОСТАТОК* [Потпот 2018], *ЯЗЫК*, *СЛОВО* [2013], *ГОЛОС* [Семенов 2018], базовые концепты сказки [Дядюн 2018] и т. д. Элементы языковой картины мира в хакасском языке отражены в работах М. Д. Чертыковой и А. Н. Чугунековой [Чертыкова 2020; Чугунекова 2017, 2021], в тувинском – в статьях А. В. Хомушку [2018], А. А. Монгуш, М. В. Бавуу-Сюрюн [2020] и др. Переводимость концепта в зависимости от понимания культуры в цивилизационном аспекте в концептуальной системе бурятского языка рассматривается в диссертации А. Т. Жанаева [Жанаев 2014]. Имеются отдельные сравнительно-сопоставительные работы, посвященные концептам *СУДЬБА*, *СЧАСТЬЕ*, *ДУША* в языковой картине мира эвенков и русских [Мальчакитова 2014], концептам *ЖИЗНЬ* и *СМЕРТЬ* в бурятском, русском, английском и немецком языках [Цыдендамбаева 2020]. В диссертационном исследовании Т. М. Никаевой на основе ассоциативного эксперимента описана национально-культурная специфика образа *себя* и образа *другого* (авто- и гетеростереотипов) в якутской, эвенкийской и эвенской языковых картинах мира в сопоставлении с русским языком [Никаева 2013]. Исследованию языкового сознания эвенков в условиях полиязычия (эвенкийский, якутский и русский языки) посвящена диссертация Н. Е. Захаровой [Захарова 2018].

Выявление универсального содержания – актуальная проблема поиска «надкультурного» единства человечества. Под лексическими универсалиями в научной литературе понимаются фундаментальные человеческие концепты, которые «являются частью генетического наследия человека» [Вежицкая 2011: 17]. При этом наряду с ними признается существование концептов, уникальных и культурно-специфичных для конкретного языка [Там же: 18]. В других терминологических традициях используются понятия этнопсихологических категорий, слов, единиц, терминов или конструкторов (см.: [Peeters 2019: 3]).

Языковое воплощение этнокультурных представлений в виде концептов и понятий, которые в конкретных языках не достигают концептуального уровня, не может быть полностью идентично даже в близкородственных языках. Однако конкретные элементы их содержания находят соответствия в других лингвокультурах и могут считаться общечеловеческими, так как «отражают общие свойства объективного мира, общие свойства восприятия человеком действительности» [Александров, Андреева 2010: 28].

Состав основополагающих универсалий ограничен, их конкретные списки в интерпретации разных исследователей различаются. Так, В. А. Маслова в «набор универсальных концептов» включает *время*, *пространство*, *место*, *подобие*, *причина*, *долг*, *истина*, *правда*, *искренность*, *правильность*, *ложь*, *милосердие*, *свобода*, *судьба*, *память*, *язык*, *человек* и др. [Маслова 2005: 70]. З. И. Кирнозе относит к ним такие концепты, как *земля*, *родина*, *мир*, *религия*, *труд*, *семья*, *материнство*, *отцовство*, *рождение*,

жизнь, смерть¹. Ю. С. Степанов считал универсалиями *единичность, множественность, число, любовь, вера, радость, свои – чужие, родная земля, действие, ремесло, жизнь* [Степанов 1997: 77].

В приведенных перечнях универсалий, наряду с очень широкими категориями (*время, пространство, место, множественность, число, действие* и др.), содержатся и более узкие (*ложь, свобода, искренность, рождение, радость* и т. п.). Несмотря на общий характер многих понятий, универсальными концептами можно признать далеко не все из них, и материал сибирских языков показывает это очень отчетливо: то, что признается безусловным концептом для одного языка, в других языках такого статуса не получает.

З. К. Дербишева, исследуя концепты киргизского языка в сравнении с русским, не отрицает универсальности некоторых из них, но отмечает, что «концептуальный статус не может быть присущ любому слову. Для того чтобы стать репрезентантом концепта, слово должно обладать языковым весом» [Дербишева 2020: 34], который определяется комплексом признаков: 1) лексическая многозначность слова; 2) номинативная детализация обозначаемого словом понятия; 3) наличие широкой синонимии; 4) представленность слова во фразеологической, паремиологической интерпретации; 5) широкая сеть лексической и синтаксической сочетаемости; 6) деривационная продуктивность; 7) способность метафорического и символического переосмысления и т. д. [Там же: 34–35].

Таким образом, не все универсалии могут быть концептами, и наоборот. По мнению А. Т. Жанаева, «содержание концептов в разных цивилизационных ареалах имеет различную наполненность и отличную конфигурацию границ, отделяющих концептосферы. Любая попытка найти аналогию разрушает внутреннюю и внешнюю структуру концепта, а его перевод на язык культуры, представляющей другую мировоззренческую модель, неизменно приводит к трансформации и диссонансу заложенного в них смысла» [Жанаев 2014: 144].

В современной отечественной литературе представлено множество определений термина *концепт*, формирующих определенные подходы к этому понятию: «сгусток культуры в сознании человека» [Степанов 2001: 43], «своего рода культурный слой, посредничающий между человеком и миром», являющийся «результатом взаимодействия фольклора, национальной традиции, религии, идеологии, жизненного опыта, системы ценностей» [Арутюнова 1998], «единица коллективного знания / сознания (отправляющая к высшим духовным ценностям), имеющая языковое выражение и отмеченная этнокультурной спецификой» [Воркачев 2004: 51–52], «ментальные образования, которые представляют собой хранящиеся в памяти человека значимые осознаваемые типизируемые фрагменты опыта» [Карасик 2004: 59] и др. Отмечая многомерность концепта и обобщая основные существующие определения, В. А. Маслова трактует его как «семантическое образование, отмеченное лингвокультурной спецификой и характеризующее носителей определенной этнокультуры, которое окружено эмоциональным, экспрессивным, оценочным ореолом» [Маслова 2005: 36].

В данной работе учитываются такие важные для определения концепта характеристики, как ментальный характер этого феномена, этнокультурная маркированность, «эмоциональная переживаемость», выражение различными языковыми средствами. Мы опираемся также на следующее определение концепта, которое носит конкретный характер и включает диахронный подход к его характеристике: это понятие, актуальное для носителей языка, выраженное высокочастотным словом с развитой лексической сочетаемостью, синонимией, высокой деривационной активностью, глубоко укоренившееся в языке и культуре народа и потому являющееся диахронической константой языка и культуры [Москвин 1997: 67].

В нашей монографии рассмотрены важные для духовной культуры понятия внутреннего мира человека, жизни и смерти, родной земли как жизненного пространства, которые могут считаться универсальными и так или иначе отражены в разных языках. Эти понятия являются неотъемлемыми составляющими человеческого бытия с момента зарождения жизни до посмертного существования человека (или его перерождения).

Понятия *ЖИЗНЬ* и *СМЕРТЬ* – это концепты, которые можно назвать универсальными. Понятия *душа* и *родина*, являющиеся важнейшими концептами в русской лингвокультуре, в языках Сибири подобного статуса не получают. В тюркских языках имеется множество репрезентантов, которые соотносятся с понятием «душа», но они эксплицируют разные его составляющие и ни один из них не выступает в качестве обобщающего по отношению ко всей группе репрезентантов. Представления о родине связаны в основном с локальными территориями, на которых проживают тюркские народы, поэтому на первый план

¹ http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Linguist/m_komm/index.php

выдвигается концепт *РОДНАЯ ЗЕМЛЯ*. В языковом сознании коренных народов Сибири он ассоциируется с понятием «малая родина», которое преимущественно рассматривается в данной монографии.

2. Материал и методика исследования

Настоящее исследование проведено на материале десяти урало-алтайских языков: древнетюркского, современных тюркских языков (алтайский, чалканский, хакасский, шорский, тувинский, якутский, барабинско-татарский), одного тунгусо-маньчжурского (ульчский) и одного угорского (хантыйский).

При описании современных тюркских языков использовались все доступные лексикографические, этнографические, фольклорные источники, художественная литература, результаты полевых исследований, проведенных самими авторами ². В силу социолингвистических факторов в большей мере охвачены такие тюркские языки Сибири, как алтайский, хакасский, тувинский, якутский. Эти языки имеют статус государственных на территории своих республик. На них имеется богатая художественная литература, публицистика, научно-учебная литература, опубликованы корпуса фольклорных текстов; они достаточно хорошо изучены, для них составлены двуязычные, толковые (якутский, тувинский, хакасский), фразеологические, этимологические (тувинский, якутский), этнографические (хакасский) словари. В меньшей степени представлен в нашей работе шорский язык с более ограниченным количеством текстовых источников. Кроме сплошной выборки из имеющихся источников по рассматриваемым языкам, нами был проведен сбор материала в полевых условиях с целью уточнения функционирования исследуемой лексики в речи современных носителей языка. По таким языкам, как барабинско-татарский, чалканский, теленгитский диалект алтайского языка, работа с информантами послужила основным источником материала для исследования. Материалы по ульчскому языку извлечены из лексикографических и других доступных опубликованных источников. Хантыйские материалы собраны по словарям, лингвистическим и этнографическим публикациям, проводились также консультации со знатоками языка и традиционной культуры.

При анализе концептов и понятий, не обладающих концептуальной значимостью, реализуется принцип описания, принятый в лингвокультурологических исследованиях: выявляются все языковые средства – именные и глагольные репрезентанты, производные слова, проводится анализ их семантической структуры, лексической сочетаемости, выявляются фразеологизмы и ценностно маркированные высказывания – пословицы и поговорки, в составе которых они употребляются. Содержание рассмотренных концептов и понятий различается даже в близкородственных языках. Некоторые элементы содержания данных концептов находят параллели в монгольском и русском языках, что объясняется как их универсальностью, так и историей этносов, контактами с другими народами, религией и другими факторами.

При исследовании древнетюркской лексики единственным возможным источником являются письменные памятники. Поэтому мы можем утверждать только существование того или иного явления, зафиксированного в них, но не можем говорить об отсутствии тех явлений, которые в этих текстах не представлены. Это относится как к отдельным терминам традиционной культуры, так и к сфере их употребления и объема их семантики.

Данные древнетюркского языка фиксируют наиболее древние письменные свидетельства употребления лексических репрезентантов описываемых концептов и позволяют проследить развитие исконных значений в современных тюркских языках, выявить устойчивые элементы, исторически, культурно и лингвистически значимые для традиционного тюркского мировоззрения.

Древнетюркский период отражен в ряде корпусов письменных источников, написанных в разное время на разных графических системах и носителях и охватывающих во временном плане около 600 лет, а в географическом плане – многие сотни и даже тысячи километров: от гор Алтая до Центральной Азии и Северного Китая [Невская 2017]. Наиболее древний корпус представлен несколькими сотнями руноподобных надписей на стенах, скалах, предметах быта, написанных древнетюркским руническим письмом. Так называемый древнеуйгурский корпус охватывает манускрипты, созданные в период с IX до XIII вв. Они написаны уйгурским, манихейским, руническим, а также согдийским, сирийским, брахми и тибетским письмом.

Помимо географического и исторического разброса употреблений конкретного термина, дополнительной сложностью является то, что дошедшие до нас древнетюркские тексты ограничены по объему, жанрам и типам. В них практически не представлены примеры разговорного регистра, в лучшем случае

² В тексте данные полевых материалов даются без ссылки на источник.

как отдельные вкрапления в литературный текст. В жанровом отношении преобладает переводная религиозная литература, отражающая постулаты мировых религий, которые в определенные исторические этапы исповедовались той или иной частью населения, говорившего на древнетюркских идиомах. В этих источниках термины тюркской традиционной культуры нередко приспосабливались для выражения близких, но далеко не тождественных понятий, вводились заимствования из языков, на которых были написаны оригиналы. Выделить из этого обширного множества очень разнородных терминов и еще более разнообразного их употребления именно те, которые можно считать относящимися к традиционной тюркской культуре, не так просто.

В данном исследовании используется ряд древнетюркских словарей [ДТС 1969; EDPT; UW; НА; DLT], в которых древнетюркский лексический запас представлен далеко не полно по разным причинам. Постоянно появляются все новые издания древнетюркских текстов – как фундаментально переработанные современные издания известных памятников, так и первые публикации недавно обнаруженных источников (о новых прочтениях алтайских рунических надписей и вновь открытых памятниках см.: [Nevskaya et al. 2018; Vavulin et al. 2018; Невская, Тыбыкова 2019; Nevskaya et al. 2019]). Тем самым любые издания текстов или словарей невозможно считать исчерпывающими и окончательными, они всегда отражают определенный этап наших знаний о древнетюркском языке.

Словарные данные дополняются материалами электронного корпуса древнетюркских текстов домонгольского периода VATEC, из которого мы почерпнули многие текстовые примеры и словарные дефиниции. Были проанализированы и другие тексты, которые в данный корпус не вошли, но очень важны для нашего исследования: в частности, подкорпус древнетюркских эпитафических текстов Монголии и бассейна реки Енисей, а также Горного Алтая, написанные руническим письмом. Это наиболее древние из дошедших до нас древнетюркских текстов, часть из которых можно точно датировать. Они создавались в то время, когда тюркские империи еще не приняли какой-либо из мировых религий как государственной (манихейства, буддизма или ислама); в них отчетливее всего можно проследить самые древние представления тюрков, опиравшиеся в том числе и на основы тенгрианства. Использовался также и материал более поздних древнетюркских памятников [Tekin 1967; Кормушин 1997, 2008; Каталог 2012], хотя для выделения исконного пласта семантики соответствующих лексических единиц его интерпретировать намного сложнее.

При анализе древнетюркского материала вначале были выделены термины, словарное описание которых соответствует данной концептосфере. Далее рассматривался иллюстративный языковой материал в существующих древнетюркских словарях, который дополнялся текстовыми примерами из публикаций. Параллельно шел поиск тех терминов, которые не содержат указания на соответствующую концептосферу в словарных дефинициях, но однозначно употребляются в релевантных значениях в отдельных контекстах. Далее собранный материал по отдельным терминам оценивался по следующим параметрам: 1) насколько представительны контексты с данным термином количественно; 2) насколько широко распространены данные термины географически; 3) использовался ли данный термин на протяжении всего древнетюркского периода; 4) насколько глубоко данный термин укоренен в древнетюркском словарном составе: есть ли производные от него слова, устойчивые выражения и идиомы с участием данного термина; 5) насколько широк круг его значений; 6) каков путь реконструкции его исконного значения и как от него отпочковывались иные его значения; 7) какие значения имеют его соответствия в других исторических и современных тюркских языках.

Мы признавали тот или иной термин одним из репрезентантов соответствующего концепта, если он достаточно частотен (учитывая ограниченный объем текстов, мы снизили этот порог до 2–3 контекстов, т. е. отсеивали единичные употребления), встречается на протяжении всего древнетюркского периода, представлен хотя бы в двух корпусах, имеет развитую систему значений, производных слов, фразеологизмов и соответствия в других исторических и современных языках, а также если значение, относящееся к описываемой концептосфере, является этимологически наиболее древним или одним из наиболее древних.

Выделенные таким образом концепты рассматривались под углом зрения их семантических связей, прежде всего с их проекциями в современных тюркских языках, и классифицировались по системно значимым параметрам.

Авторы выражают сердечную признательность сотрудникам Института филологии СО РАН Т. Р. Рыжиковой и Е. А. Либерт, предоставившим свои полевые материалы по языку барабинских татар, а также глубокую благодарность всем знатокам традиционной культуры, носителям рассматриваемых языков за полученные нами знания о ключевых для мировоззрения коренных народов Сибири понятиях.

ПОНЯТИЕ «ДУША» В ЯЗЫКАХ НАРОДОВ СИБИРИ

Одной из семантических универсалий признается противопоставление физического тела и некоей нематериальной субстанции («души», «интеллекта», «эмоции») как двух ипостасей сущности человека. Однако во многих языках это противопоставление является небинарным: единую материальную оболочку могут «населять» разнообразные сущности, некоторые из которых мыслятся как «идеальные», бесплотные, эфемерные, другие же в языковом сознании носителей могут представлять как осязаемые, воспринимаемые органами чувств, имеющие то или иное обличье.

Представление о душе как о бессмертной нематериальной части человека характерно для христианских европейских цивилизаций. Применительно к традиционному мировоззрению коренных народов Сибири, как отмечают этнографы, термин *душа* условен, ему соответствует несколько эквивалентов, каждый из которых высвечивает особые аспекты духовной жизни человека, при этом некоторые из них неразрывно связаны с материальным миром. В этом состоит принципиальное различие в концептуализации данной сферы в русском и сибирских языках: в русском языке душа, как самая важная часть человека, связывает его с высшим духовным началом и противопоставляется грешному телу, тогда как в мировоззрении многих коренных народов Сибири человек неотделим от окружающей его природы и наделяется разнообразными духовными сущностями.

В русской языковой картине мира концепт *ДУША* оценивается как один из центральных элементов, особенности его репрезентации исследуются на материале произведений художественной литературы и фольклорных текстов, древнерусских летописей и современного нарратива, в когнитивном, сопоставительном, сравнительно-историческом и других аспектах [Перевозникова 2002; Урысон 2003; Кондратьева 2004; Шмелев 2005; Голованивская 2009; и мн. др.].

По определению В. И. Даля, «душа – бессмертное духовное существо, одаренное разумом и волею; в общем значении человек, с духом и телом; в более тесном: человек без плоти, бестелесный по смерти своей; в смысле же теснейшем: жизненное существо человека, воображаемое отдельно. Душа – также душевные и духовные качества человека, совесть, внутреннее чувство и др. Душа есть бесплотное тело духа: в этом значении дух выше души...» [Даль 1994: 504–506].

А. Д. Шмелев показывает, что лексемы *душа* и *дух* являются лингвоспецифическими единицами, ключевыми для русской языковой картины мира. Однако между религиозной и наивной картинами мира имеются определенные расхождения: «если для христианской антропологии человек имеет тройственное значение (*дух – душа – тело*), то для наивно-языкового сознания указанную триаду скорее заменяют две оппозиции: *дух – плоть* и *душа – тело*», причем различия между понятиями *душа* и *дух* в языке настолько существенны, что «практически нет контекстов, в которых *дух* и *душа* были бы взаимозаменяемы» [Шмелев 2005: 137].

Несмотря на то, что *душа* часто описывается в противопоставлении *телу*, в наивно-языковом представлении она воспринимается «как своего рода невидимый орган, локализованный где-то в груди и “заведующий” внутренней жизнью человека» [Шмелев 2005: 137]. По аналогии с обычным материальным органом *душа* может *болеть*, *петь*, *лениться*. Таким образом, концепт *ДУША* обладает двойственной природой: с одной стороны, «это религиозно-мифологическое представление, возникшее на основе олицетворения жизненных процессов человеческого организма» [Голованивская 2009: 188], с другой, это христианское представление о бессмертной нематериальной части человеческого существа. Поэтому «современные представления о душе имеют черты как языческих, так и христианских мифологических систем» [Там же].

В терминологии семантических примитивов русское понятие *душа* представляется следующим образом [Levisen 2017: 124]:

душа (чья-то *душа*)

а) общий концептуальный статус (что это такое?):

нечто внутри кого-то;

это нечто является частью этого кого-то;

эта часть не является частью тела;

люди не могут видеть эту часть;

- б) характеристики (каково оно?): поскольку некто имеет эту часть, оно таково:
этот некто не таков, каковы другие живые предметы;
этот некто может ощущать много вещей, когда этот некто думает о чем-то;
этот некто может быть чем-то хорошим (этот некто может жить с Богом);
- в) динамика (что с этим может случиться?):
когда что-то происходит с кем-то, что-то хорошее может произойти в этой части кого-то;
когда что-то происходит с кем-то, что-то плохое может произойти в этой части кого-то.

Концепт *ДУША* в русской языковой картине мира сближается с такими базовыми концептами, как *СЕРДЦЕ*, *УМ* и *СОВЕСТЬ*, которые в наивной анатомии человека являются источниками эмоционального, рационального и социально-этического [Перевозникова 2002; Кондратьева 2004; Головановская 2009: 183–229], а также с концептами *ПАМЯТЬ*, *ВООБРАЖЕНИЕ*, *ВОЛЯ*, *СЛУХ*, *ЗРЕНИЕ* и др. В языковой картине мира, которая отличается от научной и может отличаться от обыденной, все они предстают и как способности-функции, и как невидимые органы в силу их «анатомической» сочетаемости, хотя такой сочетаемостью они обладают в разной степени [Урысон 2003].

Непосредственной связи между русскими концептами *ДУША* и *УМ*, по-видимому, не существует, что отличает эти понятия в русском языке от соответствующих им понятий в тюркских языках Южной Сибири. По мнению Е. В. Урысон, *душа* не связана с деятельностью интеллекта. Хотя человек и совершает в душе разнообразные мыслительные действия (например: *в глубине души он считал, в душе он понимал, подозревал, сомневался, был уверен, рассчитывал, знал* и т. д.), тем не менее *душевное мышление* интуитивно, оно происходит на подсознательном уровне, не связано с выстраиванием причинно-следственных цепочек, его результаты могут осознаваться человеком не в полной мере, ср.: *в глубине души он знал, что провал неминуем, но не хотел верить в это, не в полной мере отдавал себе в этом отчет* [Головановская 2009: 91].

А. Вежицкая указывает на связь в русской культуре понятий *душа* и *правда*: в некотором смысле они «противопоставлены “разуму” как органу “абстрактного мышления”» [Вежицкая 2011: 419]. «Идеал “правды” связан с положительной оценкой того, чтобы говорить другим людям, что у тебя на душе и что ты на самом деле думаешь». Отсюда такие выражения, для которых в английском языке нет эквивалентов, как *излить душу, отвести душу, душа-человек, открытая душа, душа нараспашку, разговор по душам* [Там же: 416]. Таким образом, в русской культуре и языковой картине мира тесно связанными оказываются концепты *ДУША*, *ПРАВДА* и *ОБЩЕНИЕ*.

В рассматриваемых нами сибирских языках *душа* не является ключевым понятием, как в русском. По представлениям сибирских народов, в одном человеке сосуществует несколько *душ*, каждая из которых имеет свои характеристики и выполняет определенные функции. Они могут временно (например, во время сна) или навсегда покидать тело человека, некоторые из них могут быть видимыми. Они возвращаются в тело самостоятельно либо при помощи шамана. Тем самым души понимаются как материальные субстанции и не противопоставляются телу [Дьяконова 1975; Потапов 1991; Алексеев 1992; Муйтуева 2004].

Этим представлениям сибирских народов очень сложно подобрать эквиваленты в западном мышлении [Tangad 2013: 91]. Одни исследователи называют их двойниками человека [Потапов 1991: 27–28, Корусенко 2015: 79], другие отмечают, что данное понятие можно отнести не ко всем «душам». В. А. Муйтуева, комментируя использование понятия «двойник», указывает на несоответствие большинства «душ» облику человека [Муйтуева 2006: 10]. Некоторые ученые называют такие субстанции «жизненной силой», «силами, проявляющими и поддерживающими жизнь» [Галданова 1987; Tangad 2013], «ипостасями жизненной силы, жизненности и формами ее инобытия (посмертного существования)» [Корусенко 2015: 77], «свойствами души» [Алексеев 2008: 262] и т. д. В англоязычной литературе используется термин *этнопсихологические слова* (термины, конструкты, концепты), при помощи которых описываются явления, связанные с человеком, но не с его телесными проявлениями, а с внутренним миром, такие как англ. *mind*, рус. *душа*, кит. *xīn*, яп. *kokoro*, корейск. *taum* и др. [Goddard 2018: 168; Peeters 2019: 2], используется также термин *personhood constructs*, подразумевающий культурные, лингвистические и концептуальные явления, связанные с человеком, являющиеся его частью, но невидимые и противопоставленные телу [Levisen 2017: 120–121].

В работе [Peeters 2019], посвященной описанию конструктов типа *сердце* и *душа* в разных языках и культурах, сделана попытка унифицировать на языке семантических примитивов представления о той части сущности человека, которая не является *телом*, а в разных языках концептуализируется

при помощи лексем типа *душа*, *ум*, *сердце*, чтобы нивелировать конкретные различия между языками и подняться на уровень универсалий:

а) люди повсеместно думают о людях следующим образом:

«все люди имеют две части

люди могут видеть одну из этих частей (тело)

люди не могут видеть другую часть»

б) когда люди думают об этой второй части, они могут думать о ней по-разному

люди в одном месте думают об этой части не так, как думают о ней люди в другом месте [Peeters 2019: 22].

С одной стороны, это определение не вполне соответствует материалу языков Сибири, так как признак «люди не могут видеть другую часть» для этих языков релевантен далеко не всегда: в представлении многих сибирских народов у человека есть видимые нетелесные сущности. Однако вторая часть этого определения вполне справедлива, так как воззрения носителей разных языков на нетелесную составляющую человека действительно очень сильно различаются. Поэтому, соглашаясь с мнением разных исследователей о неприменимости терминов *душа* или *двойник* по отношению к духовным субстанциям в традиционном мировоззрении народов Сибири, мы все же используем термин *душа* как удобный для сравнительно-сопоставительного описания эквивалент, очерчивающий ментальную сферу, в которой функционирует рассматриваемая нами лексика.

При анализе фактического материала мы опираемся на набор признаков, структурирующих лексико-семантическое поле «Душа», и там, где это возможно, стараемся охарактеризовать соответствующие лексические средства по максимальному количеству параметров. В перспективе этот набор может быть использован для сравнительно-сопоставительного описания соответствующих полей в языках разных систем:

- 1) материальная (предметная) / идеальная сущность;
- 2) присущая только человеку / всем живым существам / только некоторым живым существам / натурфактам;
- 3) прижизненная / посмертная;
- 4) неотторгаемая / отторгаемая;
- 5) обличье, в котором предстает душа, ее характерные атрибуты;
- 6) различается / не различается по половозрастному признаку;
- 7) количество душ у мужчин и женщин;
- 8) наличие противопоставлений между разными душами одного и того же человека;
- 9) локализация;
- 10) куда может уходить при жизни и после смерти;
- 11) уходит навсегда / на время;
- 12) возвращается самостоятельно / при помощи шамана;
- 13) наличие / отсутствие реинкарнации;
- 14) действия, которые может совершать душа;
- 15) действия, которые можно производить с душой;
- 16) функция / функции души;
- 17) что происходит с человеком, когда душа уходит;
- 18) возможность употребления репрезентантов понятия «душа» в переносном значении;
- 19) реализация репрезентантов понятия «душа» в разных сферах – физической, психической (связь с органами чувств), эмотивной, интеллектуальной (мыслительная деятельность), духовной;
- 20) связь с другими концептами и семантическими полями ('сердце', 'печень' и др. соматизмы; 'жизнь', 'дыхание'; 'эмоция', 'настроение', 'желание', 'стремление', 'сила', 'энергия'; 'сознание', 'ум', 'разум', 'мысль' и т. д.).

Следует отметить, что не все представления языковых коллективов о «душе» / «душах», выявленные в этнографических исследованиях, находят отражение в языке. Мы старались придерживаться принципов собственно лингвистического описания этого круга лексем как единиц языковой системы, оставляя в стороне информацию, касающуюся верований, обычаев, обрядов.

Тюркские языки Южной Сибири демонстрируют большое сходство в средствах и способах выражения комплекса понятий, группирующихся вокруг универсалии «душа», это связано с их общим происхождением. Поэтому описание начинается с рассмотрения круга древнетюркских лексем, так или иначе соотносящихся с представлениями о душе. Это позволяет проследить пути развития исходной семантики в современных языках.

1. Репрезентанты понятия «душа» в древнетюркском языке

В древнетюркском языке имеются многочисленные слова и выражения со значением ‘дух’ и ‘душа’. Большинство из них являются многозначными, совмещающими данное значение с рядом других; при этом оно часто развивается в результате метафорического переноса обозначения материального предмета (например, части тела) на некую нематериальную субстанцию, свойственную живым существам. Не для всех из них такое переносное значение отмечено в словарях.

Множественность обозначений этой нематериальной сущности в древнетюркском языке объясняется как отсутствием одного такого обозначения, единого для всех тюркских языков, так и тем, что в древнетюркское время существовал целый ряд религий и дорелигиозных представлений, которые нашли свое отражение и в наиболее древних источниках, написанных на древнетюркском языке, и в его разных исторических и ареальных вариантах, дошедших до нас: тенгризм, манихейство, буддизм, христианство, ислам и т. д. Все они обращались к этой нематериальной сущности, используя самые разные древнетюркские слова и придавая им терминологические религиозные значения, а также часто заимствуя недостающие термины из языков, на которых данная религия пропагандировалась и на которых были написаны религиозные трактаты, переводимые на древнетюркский язык – из согдийского, тохарского, новоперсидского, китайского и т. д.

Лексические репрезентанты концептосферы *ДУША* в древнетюркском языке приводятся далее в алфавитном порядке.

Arwan

Имеются многочисленные обозначения душ, являющиеся религиозными терминами, заимствованными из языков, с которых переводились соответствующие произведения. Лексема *arwan* заимствована из согдийского: sogd. *’rw’n* (= *rw’n*), ср. также parth. *Arwān*; ‘душа’ (Seele) [HA: 69; UW 2015: 282], VATEC: ‘verstorbene Seele (умершая душа)’:

др.-т. *Arpača sačılmiş kara bodun arwanı az yäk ugrında kullukda sačılmiş üküş törlüg üzüt täğšilmäkintä.*

арпа-ча	sačıl-miş	bodun	arwan-ı	az	yäk	ugrında
ячень-EQT	рассыпаться-PP	народ	душа-POSS3	алчность	демон	из-за
kulluk-da	sačıl-miş	üküş	üzüt	tägšil-mak-in-tä		
рабство-LOC	рассыпаться-PP	много	душа	изменяться-INF-POSS3-LOC		

‘Умершие души простых (т. е. непросветленных) людей, которые, как ячень, были рассыпаны и из-за демона алчности (т. е. поддавшись демону алчности) находятся в рабстве, попадают в круговорот многократного перерождения душ.’

(Die, wie Gerste(nsamen) ausgestreuten Seelen des [gemeinen] Volkes, welche auf [Grund] der Gierdämonin [wie?] ins Sklavendasein geworfen sind, [befinden sich in] der vielfältigen Verwandlung der Seelen (sc. im Geburtenkreislauf).)³

Bagır

Ряд обозначений внутренних органов, которые в духовной картине тюркских народов связываются с источником или вмещателем чувств и переживаний, могут приобретать значение ‘душа’. В этимологическом словаре Г. Клосона отмечается, что слово *bagır* ‘печень’ имеет различные переносные и метафорические значения, которые развиваются на основе представлений о том, что печень является источником эмоций [EDPT: 316]. В древнеуйгурском словаре Й. Вилькенса даются следующие значения этого слова: *bagır* ~ *bag(i)r* ‘печень, живот; кровный родственник, душа’ (Leber, Bauch; Verwandter, Blutsverwandter; Seele) [HA: 137]. В базе данных VATEC зафиксирован пример использования данного слова в значении ‘душа’, хотя в глоссировании и в переводе используется его прямое значение ‘печень’:

др.-т. *Özümin bagırın üz-däči ögükk(i)y-äm kanta ol?*

öz-im-in	bagır-im-in	üz-däči
сердцевина, сам-POSS1SG-ACC	печень-POSS1SG-ACC	разрывать-AG.PART
ögük-kiyā-m	kanta ol	
любимый-DIM-POSS1SG	где DEM3	

³ https://vatec2.fkidg1.uni-frankfurt.de/vatecasp/Manich%C3%A4isch-T%C3%BCrkische_Texte.htm#209625

‘Где он, мой горячо любимый, который разрывает моё сердце (букв.: сердцевина, нутро, сам) и душу (букв.: печень)?’

(Der mein Selbst (und) meine Leber zerreißt, mein Liebling, wo ist er?) ⁴

Данный пример показывает типичное употребление сочетания *z bagır* ‘серцевина-печень’ в значении ‘душа’. У лексемы *bagır* имеется ряд производных слов, для которых она служит мотивирующей основой в значении ‘душа’:

bagır-la- ‘лежать на животе, иметь глубокие чувства, чувствовать любовь и нежность’;

bagır-sa- ‘страстно хотеть (поестъ) печени, очень хотеть, от всей души желать’;

bagır-sak ‘душевный, сострадательный’;

bagır-ağ- ‘агрессивный, страстный, охваченный страстями’;

bagır-ağ-ur- ‘быть агрессивным, гордым’;

bagır-ağ-ur-mak ‘агрессивный, гордый’ [ДТС: 78].

Intın

Предполагается, что данная лексема содержит морфему *i(n)* – вариант косвенной основы указательного местоимения дальней дистанции *o(n)* / *i(n)*, расширенный так называемым местоименным *-n-*, а также словообразовательный показатель *-tin*, при помощи которого образуются основы многих пространственных имен с семантикой ориентации. В словаре Й. Вилькенса дается следующее лексикографическое описание данного слова: *intın* ‘потусторонний; по ту сторону; нутро, душа’ (jenseitig; auf jener Seite; Inneres, Seele) [НА: 289]. Очевидно, что значение ‘душа’ развивается на базе значения ‘нутро’, которое, в свою очередь, могло возникнуть как переосмысление значения пространственного местоимения, указывающего на пространство, которое находится за пределами видимости: ‘по ту сторону, потусторонний, невидимый, скрытый’. Целый ряд фразеологизмов с этим словом имеет не только пространственное, но и абстрактное значение:

intınındın bārū ‘изнутри, от души (aus seinem Innersten)’;

intın kīdīg ‘тот / другой / потусторонний берег (также в значении *нирвана*) (jenseitiges Ufer, anderes Ufer (auch als Bez. des Nirvāṇa))’;

intın kīdīgka tāgmāk ‘достичь другой / потусторонний берег, достичь нирвану (скт. *pāramitā*) (das Gelangen zum jenseitigen Ufer)’ [НА: 289].

Kjl

В словаре Й. Вилькенса лексема *Kjl* определяется как ‘сердце; намерение; желание, волеизъявление, целеустремленность; настрой, настроение, дух (скт. *citta*); разум, осознание, сознание (скт. *vijñāṇa*), смысл, мужество, физическое состояние (скт. *āśaya*), состояние; мышление; нужда, потребность’ (Herz; Absicht; Wunsch, Entschluss, Wille, Willenskraft; Auffassungsgabe, Gemt, Geist; Verstand, Aufmerksamkeit, Bewusstsein, Sinn, Mut, Gesinnung, psychische Disposition, Befinden; Denken; Bedrfnis) [НА: 405]; приводимые ниже примеры иллюстрируют его использование в значении ‘душа’:

др.-т. *Trt y(a)rok tamga kjlmz-dā tamgalad(i)m(i)z.*

trt	yarok	tamga	kjlmz-dā	tamgala-d-ıımız
четыре	свет	печать	душа-POSS1PL-LOC	печать поставить-PST-1PL

‘Мы поставили четыре печати света в наших душах.’

(We have sealed the four seals of light in our souls.) ⁵

др.-т. *...kjllntā ma sakıntı...*

kjll-in-tā	ma	sakın-t-ı
душа-POSS3-LOC	так	думать-PST-3

‘...и думал в душе так...’ (...und dachte in seinem Innern so...) ⁶

⁴ https://vatec2.fkidg1.uni-frankfurt.de/vatecasp/Berliner_Texte_13.12.htm#100523

⁵ [https://vatec2.fkidg1.uni-frankfurt.de/vatecasp/Chuastuanift_\(London\).htm#138654](https://vatec2.fkidg1.uni-frankfurt.de/vatecasp/Chuastuanift_(London).htm#138654)

⁶ https://vatec2.fkidg1.uni-frankfurt.de/vatecasp/Uigurische_Pa%C3%B1catantra-Fragmente.htm#212943

В значении ‘душа’ эта основа имеет целый ряд дериватов:

köñüldäki ‘находящийся в сердце, в душе, в мыслях; по отношению к мыслям и душе’ (im Herzen befindlich, im Geist befindlich, auf die Gedanken bezogen, auf den Geist bezüglich);
köñüllüg ‘с душой, имеющий душу’: *kövşäk köñüllüg* ‘с кротким сердцем / душой’ (sanftmütig);
b(a)rs täg yüräklig ‘мужественный, с сердцем тигра, т. е. с мужеством тигра, с душой тигра’ (mit dem Mut eines Tigers, mit dem Herzen eines Tigers) [HA: 405–407].

Выражение *köñül bol-* ‘хотеть, желать’ (то, что сердце, душа желает; букв.: быть / стать сердцем; Lust haben) лексикализировалось как эквивалент модального глагола ‘хотеть’ [HA: 405–407].

Многие сложные слова и фразеологизмы с участием этой основы обозначают абстрактные понятия и часто переводятся на русский язык словом *душа*:

köñül karın ‘сердце, настроение’ (букв.: сердце живот; Herz, Gemüt);
köñül köküz ‘сердце, дух, настроение, физическое состояние, сознание’ (букв.: сердце грудь; Herz, Geist, Gemüt, psychische Disposition, Bewusstsein);
köñül yüräk ‘сердце, душа’ (букв.: сердце сердце; Herz) [HA: 405–407].

Данная лексема используется в многочисленных фразеологизмах с глаголами физического и умственного действия в метафорических значениях:

köñüllüg aç- ‘облегчить душу’ (букв.: открыть душу – метафора физического действия; das Herz erleichtern);
köñülin bil- ‘заглянуть в душу, понять’ (букв.: (по)знать чье-то сердце – метафора умственного действия; j-s Absicht erkennen);
köñülin biligin artat- ‘сбить с пути истинного разум и душу’ (метафора движения; j-s Herz und Verstand verführen) [HA: 405–407].

В ряде именных фразеосочетаний лексема *köñül* и ее производные также используются в метафорическом смысле:

köñüllüg otçuk ‘сердечный огонь, жар души’ (Herd des Herzens, Feuerstelle des Herzens);
köñüllüg idiş ‘сосуд сердца’ (т. е. то, что лежит на сердце, что хранится в душе; Herzens-Gefäß);
bir köñülin (adv.) ‘с одним сердцем’ (т. е. сконцентрировавшись, очень внимательно; mit einem Herzen, konzentriert, aufmerksam);
keñ köñül ‘широкая душа’ (букв.: широкое сердце; weites Herz);
kövşäk köñül ‘кротость, кроткая, нежная душа, нежное сердце’ (Sanftmut, sanftes Herz) [HA: 405–407].

Во многих фразеосочетаниях с этим словом противопоставляются, с одной стороны, материальная сущность человека (тело) и его нематериальные сущности (интеллектуальная и эмоциональная, т. е. его душа), а с другой стороны, его интеллектуальная (ум, разум, сознание) и эмоциональная (сердце, душа) сущности:

ätöz köñül bilig kılık ‘тело, сердце (душа), разум, характер’ (Körper, Herz, Verstand und Charakter);
bilig köñül ‘разум и сердце (душа)’ (Verstand und Herz).

Это слово часто используется для перевода религиозных терминов, относящихся к духовной сфере [HA: 405–407]:

köñül oron ‘сфера духа’ (скт. *manodhātu*; Sphäre des Geistes);
köñül tözi ‘духовная основа, природа духа’ (скт. *cittasvabhāva*; Wesenheit des Bewusstseins, Bewusstseinsnatur);
köñül köküz bilgä bilig ‘сознание’ (т. е. религиозные и нравственные устои, драхмы, скт. *cittacaita- sikadharma*, *cittacaita*; Bewusstsein, die Geist- und im Geist befindlichen Dharmas);
köñüllüg köl ‘море душ’ (в метафорическом смысле; See des Herzens);
köñüllüg kök kalıklar ‘небеса душ’ (в метафорическом смысле; Himmel der Herzen).

Köküz ~ kögüz

Данное слово обозначает часть тела – грудь, грудную клетку: *köküz* ‘грудная клетка, сердце, грудь, настроение, разум, понимание’ (Brust, Herz, Busen, Gemüt, Verstand, Auffassungsgabe) [HA: 401]. Как видим, значение ‘душа’ не упоминается, но оно высвечивается в следующих контекстах:

др.-т. ...*kılınçlıg tuman karartur kim köñüllüg kögüzüg*...

kılınç-lıg	tuman	karart-ur	kim	köñül-üg	kögüz-üg
деяние-с	туман	чернить-AOR	что	сознание-ACC	душа-ACC

‘...и кармический туман чернит сознание и душу...’ (...und der Karma-Nebel verdunkelt das Herz...) ⁷

др.-т. ...*sigurmiš ol kögüzintä nomlug savlarig...*

sigur-miš	ol	kögüz-in-tä	nom-lug	sav-lar-ig
вложить-PP	DEM	грудь-POSS3-LOC	учение-с	слово-PL-ACC

‘Он хранил в своем сердце (душе) (букв.: вложил в своё сердце) слова учения, т. е. драхмы...’
(Er hegte in seiner Brust die Dharma-Worte...) ⁸

В источниках встретилось сочетание *köküz bilig* ‘знание умом’ (скт. *manovijñāna*; седьмой из восьми видов знания в дзен-буддизме, второй в иерархии знания, в которой восьмой вид является наивысшим; Verstandesbewusstsein) [НА: 401]. Это слово используется также в фразеологизме *köküzüg y(a)rut* ‘просветлить грудь (мышление)’ (die Brust (das Denken) erhellen); ср. русское выражение *просветлить мозги* [НА: 401].

Kut

Это один из центральных терминов, связанных с концептуальной сферой *ДВША* в древнетюркском языке. Слово *kut* многозначно. Перечислим его значения, представленные в словаре Й. Вилькенса:

- 1) ‘величие, благодать, дар на царство, помазание, достоинство, ранг’ (Majestät, Heil, (königliches) Charisma, Würde, Rang);
- 2) ‘сияние, великолепие’ (Glanz, Pracht);
- 3) ‘спасение, помилование’ (Heilsziel, Gnade);
- 4) ‘дух-защитник’ (Schutzgeist);
- 5) ‘душа’ (Seele);
- 6) ‘счастье, удача’ (Glück);
- 7) ‘благословение’ (Segen);
- 8) ‘счастливый знак’ (Glückszeichen);
- 9) ‘заслуги’ (скт. *punya*; Verdienst);
- 10) ‘обет, религиозное рвение’ (Gelübde, religiöser Vorsatz);
- 11) ‘элемент’ (в датировке по китайскому образцу; Element (auch in Datierungen nach chin. Vorbild));
- 12) ‘качество, ценность’ (Wert, Qualität);
- 13) ‘служебный элемент, подобный аффиксу, образующий абстрактные существительные’ (аналогично немецкому *-schaft*, английскому *-hood*, русскому *-ство*) [НА: 428].

Из анализа древнетюркского текстового материала с этим словом в разных контекстах следует, что значение ‘душа’ в нем неразрывно связано с теми качествами, которые будущий правитель получает от рождения: он помазанник Божий, ему присуща харизма (от др.-греч. *χάρισμα* ‘дар (от Бога), помазание’), т. е. особая одарённость, исключительность личности в интеллектуальном, духовном и других отношениях, счастье, удача, особое сияние и великолепие, способность взывать к сердцам, повести за собой народ. Если у правителя нет дара, нет харизмы, то его народ обречен на страдания и гибель. Отсутствием харизмы объясняли поражения войска под командой предводителя, и, наоборот, его победы были подтверждением его высокого происхождения. Успехи во всем, даже в обычной жизни, зависят от того, есть ли у человека благодать богов, родился ли он счастливым. В приведенных ниже примерах просматривается параллель с южносибирскими тюркскими языками, где ребенок уже при рождении получает душу – *кут*. Значение ‘душа, жизненная сила, дух’ реконструируется как наиболее древнее из его употреблений [Сравнительно-историческая грамматика 2006: 592]:

др.-т. *Učruglug kutuŋ yok.*

učrug-lug	kut-uŋ	yok
знамя-с	харизма-POSS2SG	нет

‘Когда ты поднимаешь свои знамена (отправляясь на войну), у тебя нет удачи.’
(When flying your banners (for war), you do not enjoy the favor of Heaven.) ⁹

⁷ https://vatec2.fkidg1.uni-frankfurt.de/vatecas/Xuanzang-Biographie_VIII.htm#367607

⁸ https://vatec2.fkidg1.uni-frankfurt.de/vatecas/Xuanzang-Biographie_VIII.htm#335720

⁹ https://vatec2.fkidg1.uni-frankfurt.de/vatecas/Irk_Bitig.htm#146541

др.-т. (*Ār*) *Kut kolmiš. Kut bermiš. Agılıŋta yulkıŋ bolzun! – temiš.*

kut	kol-miš	kut	ber-miš	agıl-ıŋ-ta
харизма	просить-PF	харизма	дать-PF	стойло-POSS2SG-LOC
yılkı-ıŋ	bol-zun	te-miš		
табун-POSS2SG	быть-IMP3	сказать-PF		

‘((Мужчина) встретил Бога и попросил у него божественного благословения. (Бог) дал ему божественное благословение. «Пусть у тебя будет табун лошадей в твоих стойлах!» – сказал (Бог)).’

((The man) asked for divine favor. (The God) gave him divine favor. ‘May you get live-stock in your pens!’ said (the God)).¹⁰

Слово *kut* участвует во множестве сложных слов, словосочетаний, фразеологизмов:

kut alkış ‘милость и благословение’ (Gnade und Segen);

kut buyan čog yalın ‘благодать и добродетель, сияние и величие’ (Heil, Verdienst, Glanz und Majestät);

kut kiv ‘величие, харизма, счастье’ (Majestät, Charisma, Glück).

Его самым широко употребительным дериватом является слово *kutlug* ‘счастливым, удачливым, имеющий харизму, благодать и т. д.’.

Это слово частотно в религиозных контекстах [НА: 428]:

kut bul- ‘найти благодать и стать архатом’ (das Heil (scil. die Arhatschaft) erlangen);

kut bulmadok yalınok ‘человек, который еще не обрел благодать’ (скт. *prthagjana*; Mensch, der das Heil noch nicht erlangt hat);

kut bulmiš tözünlär ‘благословенные (скт. *ārya*), которые обрели благодать’ (die Edlen, die das Heil erlangt haben);

kut buyan ‘благодать и добродетель (скт. *puṇya*), благословение, знак удачи (скт. *lakṣaṇa*), харизма’ (Heil und Verdienst, Segen, Glückszeichen, Charisma);

kut kolun- ‘умолять о благодати’ (für sich Heil erflehen, geloben, ein Gelübde ablegen).

В значении ‘душа’ это слово употребляется в устойчивых сочетаниях [НА: 428]:

yer suv kuti ‘душа вселенной, божество – защитник вселенной, душа воды и тверди земной’ (Seele der Erde, Schutzgottheit der Erde, Seele von Erde und Wasser);

ot suv kuti ‘душа огня и воды’ (Seele von Feuer und Wasser);

i igač kuti ‘душа деревьев и кустарников’ (die Seele von Sträuchern und Bäumen).

Эти употребления отражают традиционные представления тюрков о наличии души у воды, земли, огня и т. д.

Öz

Термин *öz* полисемантичен. В словаре Й. Вилькенса дается его наиболее полное словарное толкование: ‘сам, собственный’ (selbst, eigen); ‘он сам, жизнь, год жизни’ (Selbst, Leben, Lebensjahr); ‘сердце’ (ср. скт. *hṛt*; Herz); ‘тело’ (Körper, Leib); ‘существо, дух, личность’ (Wesen, Geist, Person); ‘душа’ (Seele); ‘собственность’ (Eigenes) [НА: 546].

С ним имеется много сложных слов и словосочетаний [НА: 546]:

öz ätöz ~ ätözi ‘тело (Körper); он собственной персоной’ (ср. скт. *ātma*; er in eigener Person, er selbst);

öz bagır ‘душа’ (Seele);

öz sin ‘он сам и его тело’ (т. е. все то, что составляет индивидуум; Selbst und Körper);

öz üzü ‘душа’ (Seele);

isig öz ‘жизнь’ (букв.: теплый сам; эквивалент скт. *jīvita* и *prāṇa*; Leben);

öz konok ‘местонахождение души, орган, важный для жизни’ (скт. *marman*; Seelensitz, lebenswichtiges Organ).

Это слово относится к душе только живого человека, ср.: *ölmiš üzü* ‘душа умершего’ (verstorbene Seele) // *ölmäz öz* ‘бессмертная душа’ (unsterbliche Seele) [НА: 546].

Характерно его употребление в словосочетаниях и сложных словах с основой ‘жизнь’ и её дериватами [НА: 546]:

öz yaş ‘жизнь, годы жизни’ (эквивалент скт. *āyus*; Leben, Lebensjahre);

öz yaş sanı ‘число годов жизни’ (Zahl der Lebensjahre);

¹⁰ https://vatec2.fkidg1.uni-frankfurt.de/vatecasp/Irk_Bitig.htm#147765

öz yaş yaşa- ‘жить ... лет’ (... Jahre leben);

öz yigid- ‘прожить свою жизнь’ (sein Leben bestreiten, sein Leben fristen);

öz kod- öl- ‘умереть’ (букв.: жизнь / себя покинуть и умереть; sterben; сочетание со сложным глаголом ‘умереть’);

isig öz adası ‘опасность для жизни’ (Lebensgefahr);

isig öz alimçi ‘тот, кто забирает жизнь’ (по отношению к послам *Yama*; Lebensräuber).

Оно используется также для выражения противопоставления своего и чужого: *öz yat* ‘свое и чужое, свой и чужой’ (Eigenes und Fremdes) [НА: 546].

Sim ~ šin

Слово *sim* восходит к кит. *xin* (поздний среднекитайский *sim*) ‘сердце, настроение’, оно встречается в сочетании *sim köñül* ‘сердце, настроение’. Возможность его использования для выражения понятия ‘душа’ обусловлена тем же способом метафорического переноса, что и у ряда других слов, обозначающих внутренние органы.

Вариантом *sim* является *šin* < кит. *xin* (поздний среднекитайский *sim*) ‘сердце, настроение’.

Tin

Слово *tin* в значении ‘душа’ метафорически явно связано с особенностью живых организмов – дыханием. Его значения – ‘дыхание; жизненная сила; душа; вдох; жизнь’:

tun al- → *tin al-* ‘сделать один вдох’;

tunin tut- ‘задержать дыхание’;

tin bāklānmāk ‘проблемы с дыханием’;

tin buš- ‘задышаться’;

tin tura öglānmāk ‘обращать внимание на дыхание, контролировать дыхание’ (см. скр. *ānāpānasmṛti*).

Эта же основа выступает в составе глаголов:

tin- ‘вдохнуть, вздохнуть, отдохнуть, прилечь, передохнуть’;

tin- inčikla- ‘вздыхать’;

tin- kāñr(ā)n- ‘вздыхать’;

tin- sārīl- ‘отдохнуть’;

tunguluk oron ‘место, где можно отдохнуть (= Царство Света)’ [НА: 713–714].

Наиболее широко используется дериват от именной основы *tinlig* ‘с душой / с дыханием’ (т. е. живое существо). В манихейском тексте *Хуастванифт* ‘Покаянная молитва’ перечисляются следующие виды живых существ:

др.-т. ...*bešinč beš törlüg tinligka: bir ymä, āki adaklig kişikā; ākinti, tört butlug tinligka; üçünč, uçugma tinligka; törtünč, suv ičrāki tinligka; bešinč, yerdäki bagrın yorigma tinligka...*

<i>beš-inč</i>	<i>beš törlüg</i>	tin-lig-ka	<i>bir</i>	<i>ymä</i>	<i>āki</i>	<i>adak-lig kiši-kā</i>
пять-ORD	пяти видов	дыхание-с-DAT	один	вот	два	нога-с человек-DAT
<i>āki-nti</i>	<i>tört</i>	<i>but-lug</i>	tin-lig-ka	<i>üč-ünč</i>		<i>uč-ugma</i>
два-ORD	четыре	нога-с	дыхание-с-DAT	три-ORD		летать-AG.PART4
tin-lig-ka	<i>tört-ünč</i>	<i>suv</i>	<i>ičrāki</i>	tin-lig-ka		<i>beš-inč</i>
дыхание-с-DAT	четыре-ORD	вода	внутри	дыхание-с-DAT		пять-ORD
<i>yer-dā-ki</i>	<i>bagr-in</i>	<i>yog-gma</i>		tin-lig-ka		
земля-LOC-будучи	печень-INST	двигаться-AG.PART		дыхание-с-DAT		

‘В-пятых, по отношению к пяти видам живых существ: во-первых, к двуногим живым существам, во-вторых, к живым существам с четырьмя ногами, в-третьих, к летающим живым существам, в-четвертых, к живым существам в воде, в-пятых, к живым существам, ползающим на животе (букв.: на печени)...’

(Fifthly), against the five kinds of living beings: firstly, against two-legged human beings, secondly, against four-legged living beings, thirdly, against flying living beings, fourthly, against the living beings in the water, fifth, against the terrestrial creatures that crawl on their bellies...) ¹¹

¹¹ [https://vatec2.fkidg1.uni-frankfurt.de/vatecasp/Chuastuanift_\(London\).htm#136583](https://vatec2.fkidg1.uni-frankfurt.de/vatecasp/Chuastuanift_(London).htm#136583)

Tınlıg противопоставлено *tınsız* ‘бездыханный, мертвый’, т. е. отсутствие дыхания определяет неживое или умершее существо.

Фразеологизм *ısıg tını kâşıl-* означает ‘умертвить его душу’ (букв.: его теплое дыхание перерезать), т. е. *tın* представляется в виде нити, которую можно перерезать¹².

Фразеологизм *tını üzül-* ‘умереть’ (букв.: прерваться (о его дыхании) / оторваться (о его душе)) также поддерживает метафору нити, которая может оборваться¹³.

От глагола *üzül-* имеется производное слово *üzülmüz* ‘вечный, бессмертный, неумирающий’ (т. е. непрерывающийся).

Tura

Слово *tura* имеет ряд далеких друг от друга значений ‘жизнь, дыхание, выдох; щит, укрепление; деревня, поселение’ [EDPT: 531]. В EDPT выдвинуто предположение, что первичным было обозначение нагрудного щита для защиты наиболее важных жизненных органов во время битвы. В результате метонимии возникли значения ‘дыхание; выдох; жизнь’. Далее значения ‘укрепление; сооружение для защиты’, соответственно, могли метафорически, по общности функции, развиться в *‘крепость; укрепленное поселение; деревня’; в современных языках есть и значение ‘город’ (шор.). В древнетюркском отмечено также слово *Turalık* – название одного из монастырей (видимо, укрепленного), производное от этой основы [EDPT: 531].

Лексема *tura* в значении ‘душа’ употребляется в паре с лексемой *tın* – *tın tura*. В базе данных VATEC имеется 7 употреблений данного бинома, во всех случаях оба компонента получают оформление аффиксом *-lıg*, имеющим комитативное и поссесивное значения: *tınlıg turalıg* ‘живое существо’ (букв.: с душой, с дыханием). Соответственно, образования от этого бинома с привативным аффиксом *-sız* имеют значение ‘неживое существо’ (букв.: без души и без дыхания).

Üzüt

Слово *üzüt* является единственным из исконно тюркских слов, у которого значение ‘душа’ стоит на первом месте при перечислении его значений: ‘душа, жизнь, призрак, дух, существо на грани между миром живых и мертвых’ [НА: 833]. В словаре Й. Вилькенса зафиксированы следующие фразеосочетания с этим компонентом:

üzüt asıgı ‘благодать для души’ (Heil für die Seele);

üzüt ažuñ biltäçi ‘размышляющий о душе и жизни’ (т. е. ответственный; Seele und Existenz bedenkend (Verantwortungsbewusst));

üzüt ažuñ şıñırması ‘тот, кто проглотил душу и жизнь’ (т. е. бессовестный; Seele und Existenz verschluckt habend (gewissenlos));

üzüt ärkliğin yorıgı ‘Тот, Кто Идет Вперед с Силой Души’ (имя одного из существ, способных преодолевать границы между мирами; Der mit der Macht der Seele voranschreitet (Name eines Zwischenwesens));

üzüt sını (понятие манихейской религии) ‘часть души’ (Seelen-Glied);

üzütlär hanı ‘Властитель Душ’ (эпитет учения Yama (йога); Herr der Seelen (Epitheton Yamas));

üzütlär yäklär ärkliği ‘Самый Сильный из Душ и Духов’ (имя одного из существ, способных преодолевать границы между мирами; Mächtiger der Seelen und der Yakşas (Name eines Zwischenwesens));

üzütläriğ odgur- ‘будить души’ (die Seelen erwecken);

ölmiş üzütlär ‘душа умершего’ (verstorbene Seele);

tsuıluğ üzütlär ‘грешная душа’ (sündige Seele);

ädgü kılınçlıg üzütlär ‘души добродетелей’ (тех, кто с добрыми делами; die gut handelnden Seelen) [НА: 833–835].

Наиболее широко употребительными являются следующие дериваты от этой основы: *üzütlüg* ‘живой, с душой, душевный, духовный’ и *üzütsüz* ‘без души, бездушный’. Например: *üzütlüg sui yazok* ‘грех души’; *üzütlüg iş* ‘работа души’; *üzütlüg ätözlüg* ‘с душой и с телом’; *üzütlüg ažuñluğ* ‘живой, с жизнью’ [НА: 833–835].

Из перечисленного множества различных репрезентантов концептосферы *ДУША* для анализа наиболее древних общетюркских культурных универсалий в первую очередь релевантны исконно

¹² https://vatec2.fkidg1.uni-frankfurt.de/vatecasp/Berliner_Texte_13.14-21.htm#110070

¹³ https://vatec2.fkidg1.uni-frankfurt.de/vatecasp/Xuanzang-Biographie_VIII.htm#327080

тюркские термины, так как заимствования относятся к более поздним периодам распространения мировых религий в отдельных древнетюркских государствах. Исконные тюркские термины присутствуют в большинстве тюркских языков Сибири, хотя могут претерпевать в них значительные семантические сдвиги.

По своей семантической структуре исконные термины группируются по линиям противопоставления лексем, для которых значение 'душа' является одним из основных (*kut, üzüit*), и лексем, которые развивают данное значение в результате метафорического переноса значения, указывающего на материальный объект (обычно части тела или внутреннего органа, а также части пространства) на некую нематериальную субстанцию, свойственную живым существам (*bagır, intın, köñül, köküz ~ kögüz, öz, tın, tura*).

Термины первой группы противопоставлены концептуально: относящиеся к душе живого человека (*kut*) и обозначающие душу умершего (*üzüit*). Оба они являются трансцендентными по своей сути, так как родившийся на этот свет ребенок получает свою душу из некоего вместилища душ, находящегося за пределами материального мира, а душа умершего «отрывается» от тела и покидает материальный мир. Метафора отделения содержится в самой внутренней форме термина *üzüit*, который является дериватом глагола *üz-* 'рвать, резать, отделять, оторвать и т. п.', обозначающим результат глагольного действия, т. е. 'отрезок, кусок'. Парадоксальным образом именно этот термин нередко используется в манихейской и буддийской переводной литературе как наиболее общее понятие «души»; соответственно, данное значение стоит для него в древнетюркских словарях на первом месте.

Все термины второй группы (*bagır, intın, köñül, köküz ~ kögüz, öz, tın, tura*) относятся только к душе живого человека; они не являются трансцендентными. Все они иллюстрируют одну из наиболее хорошо описанных лингвистических семантических универсалий – развитие значения 'душа, вместилище эмоций, центр психической и эмоциональной сущности индивида' из названий частей тела, а также пространственных терминов (*intın* 'потусторонний, невидимый, скрытый глазу').

Из исконных лексем, обозначающих души в памятниках древнетюркской письменности, в современных тюркских языках Сибири сохранилось большинство терминов в значениях, родственных значению 'душа'.

2. Репрезентанты понятия «душа» в тюркских языках Сибири

Названия и свойства «душ» у тюркских народов Сибири получили широкое освещение в этнографической литературе [Вербицкий 1893; Анохин 1924; Дьяконова 1975; Шатинова 1983; Львова, Октябрьская, Сагалаев, Усманова 1989; Потапов 1991; Алексеев 1992; Бутанаев 1996; Анжиганова 1997; Бурнаков 2006; Арчимачева 2011; Корусенко 2015]. Этнографы насчитывают до восьми названий душ: алт., хак. *сүне* ~ тув. *сүнезин* ~ тоф. *сүнэ* ~ *сүнэсин*; алт., кум., чалк., тув., тоф. *кут* ~ хак. *хут*; алт., хак., кум., чалк., тув. *тын*; алт., чалк. *сүр*, хак. *сүр* ~ *сүрүн*; алт., кум., чалк., хак. *үзүт* ~ тоф. *үзүт*; алт. *жула* ~ хак. *чула*; алт., хак. *сус*; алт. *жел-салкын*. Все они имеют разные свойства и функции.

С лингвистической точки зрения лексемы, обозначающие «души», недостаточно исследованы на материале тюркских языков Сибири и языков Сибири вообще. Первое серьезное исследование по названию «душ», объединяющее этнографические и языковые данные, принадлежит Н. А. Баскакову и Н. А. Яимовой. Они представили систему таких обозначений в алтайском языке. По мнению авторов, обобщающим понятием души человека является лексема *сүне*, так как «это обозначение в одинаковой степени применимо к душе и живого, и умершего человека», тогда как «все остальные названия для души ... обозначают ее конкретные преобразования» [Баскаков, Яимова 1993: 9]. Среди этих терминов выделяются обозначения душ прижизненных (*тын, қут, djula, сiр*) и посмертных (*aruu körmös, djaman körmös, djel-salqyn, üzüit*); отторгаемых (*djula, сiр*), обладающих возможностью покидать человека при его жизни, и неотторгаемых, уход которых сопровождается немедленной смертью (*тын, қут*); материальных (*қут, сiр; djel-salqyn, üzüit*) и нематериальных субстанций (*тын, djula; aruu körmös, djaman körmös*). Н. А. Баскаков и Н. А. Яимова определили такие свойства посмертных душ, как «добродетельность» (*aruu körmös, djel-salqyn*) и «порочность» (*djaman körmös, üzüit*). На основе этимологического анализа они установили, что различные наименования души возникли в связи с запретами, табу, в частности в женском языке, поскольку корневые основы названий «душ» восходят, по их мнению, к глагольным основам *тын-* 'умирать', *сiн-* 'гаснуть, гибнуть', *üš-* 'гаснуть, потухать' [Там же: 14].

В труде «Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка» с лингвистической и лингвокультурологической точек зрения рассматривается только лексема *қут* как общетюркское слово. Приводятся гипотезы о ее

происхождении, анализируются значения этого слова в древнетюркских письменных памятниках и современных языках [СИГТЯ 2006: 592–597]. В статье У. Г. Гусейновой «Концепт “смерть” в древнетюркской языковой картине мира» описываются представления о душах *тын*, *кут* и *сюр* по данным древнетюркских письменных памятников и приводятся фразеологизмы с этими компонентами в современных тюркских языках [Гусейнова 2015]. Автор делает вывод, что в тюркском мировоззрении *тын* представлен как «нематериальная оболочка, а *кут* – материальная оболочка души, *сюр* же – часть души, связанная с психологической стороной жизни человека» [Там же: 104].

Имеются отдельные описания концепта *ДУША*, выполненные преимущественно в рамках когнитивной лингвистики, на материале языков, носители которых приняли ислам (татарский, башкирский, казахский, киргизский). Исследуются прежде всего термины, заимствованные из ислама: *жан* ~ *жан* ~ *йән* – душа, которая, как и в русском языке, связана с жизнью и с эмоциональным миром человека [Саньярова 2008; Мирхаев, Гумеров 2017], *рух* ‘дух’ [Айдарбекова 2015; Саньярова 2008] и др. А. С. Айдарбекова выявляет некоторые важные черты души-*жан*, имеющиеся также и у русского концепта *ДУША*, в частности гендерные характеристики: *Әйел жаны сезімге жүрмек еріп, Нәзіктердің бұл сырын кім елемек* ‘Женская душа эмоциональна, но кто же догадывается об этой тайне нежных созданий?»; ср. рус. *тайна женской души* [Айдарбекова 2015: 16]. Р. Р. Саньярова отмечает, что, в отличие от русского языка, в башкирском нет устойчивого противопоставления души и тела, «напротив, существует сочетание *йәнем-тәнем менән яратыу* (букв.: любить душой и телом) – любить всей душой... Как это характерно для восточной культуры в целом, человек в башкирской лингвокультуре в меньшей степени дуалистичен, чем европеец» [Саньярова 2008: 1014].

Традиционные, доисламские названия душ описываются чаще в культурологическом аспекте [Хисамитдинова 2016] или наряду с поздними, иранскими названиями [Корусенко 2013; 2015]. Для обозначения центров духовной жизни человека, соответствующих русскому *душа*, используются такие общетюркские лексемы, как *күңел* ‘душа; настроение’, *йөрәк* ‘сердце’, *бауыр* ‘печень’ [Хабибуллина 2011; Абубакирова, Кульбердина 2015].

Лингвистических работ, посвященных номинациям «душ» в современных тюркских языках, не так много. Для якутского языка особенности употребления названий «душ» описаны в лингвокультурологическом и сопоставительном аспектах [Григорьева 2019]. На основе вербальных ассоциаций, полученных в результате ассоциативного эксперимента, проанализированы представления о *душе* и *духе* (якут. *кут* и *дууһа*) в языковом сознании носителей якутской, русской и английской культур [Потапова 2013].

В хакасском героическом эпосе лексемы *чула*, *хут*, *тын*, *сүне*, *сүрүн* и *үзүт* характеризуются как экзотизмы, обозначающие традиционные названия «душ» и не имеющие эквивалентов в переводе на русский язык [Абдина 2012].

В языках разных этнотерриториальных групп сибирских татар зафиксированы следы традиционных названий душ *тын*, *юло*, *кот* / *кут*, *сюне*. Лексема *йан* как обозначение основного жизненного и эмоционального центра является заимствованием из персидского языка [Валеев 1976; Файзуллина 1997; Корусенко 2013, 2015].

Некоторые исконные названия «душ» используются в тюркских языках Сибири в устойчивых сочетаниях, большинство из которых структурно и семантически одинаковы и находят соответствия в тюркских языках других регионов [Абубакирова, Кульбердина 2015]. Широко используются названия «душ» в составе фразеологизмов алтайского языка [Голикова 1999]. Разные наименования тюркских «душ» используются во фразеологизмах, описывающих физические и эмоциональные состояния, осознаваемые как близкие к смерти (сильный страх, ужас) [Тюнтешева 2006: 58].

Большое количество репрезентантов понятия «душа» выявлено в тувинском языке: *тын*, *сагыш*, *сеткил*, *сүнезин* – *кижиниң сүнезини* (букв.: человека душа) ‘главная душа человека’ и *кижиниң бора сүнезини* (букв.: человека серая душа, «которая оставалась в юрте после того, как в ней умер человек, потерявший главную душу») [Ондар 2004: 55]¹⁴. Наиболее широкую сочетаемость имеет лексема *сеткил*, связанная с описанием внутреннего мира человека. Дыхание (*тын*), говорение (голос), звучание (слух) воспринимаются тувинцами как взаимосвязанные явления, прямо соотносимые с мышлением: «в живом человеке дыхание-душа *тын* и мысль *сагыш* неразрывно связаны между собой, хотя и не составляют единого целого» [Там же]. В тувинской языковой картине мира понятие «душа как вместилище внутренней жизни человека» подразумевает также ментальную, интеллектуальную составляющую

¹⁴ Примеров с названиями разновидностей души-*сүнезин* в нашей выборке не встретилось.

щую, которая формируется под воздействием монгольских языков, где наименования «душ» пересекаются со словами ментальной сферы (*ум-душа*) [Пюрбеев, Турдуматова 2010; Бадмацыренова 2012; Сундуева 2018; Жанаев 2014].

Лексические средства, так или иначе связанные с номинациями «душ», соотносятся с духовной, интеллектуальной, эмотивной и физиологическими сферами. К духовной сфере относятся наименования «душ», для которых данное значение является первичным, основным, они отражают представления о жизни и смерти и о специфических субстанциях, являющихся носителями жизненной силы, энергии, обеспечивающих существование живых существ.

В языках коренных народов Сибири для обозначения «душ» могут употребляться также разнообразные лексемы в переносных значениях, исходная семантика которых связано с интеллектуальной, эмотивной и физиологической сферами. В этом состоит отличие сибирской системы именования «душ» от русского понятия *душа*, не связанного «непосредственно ни с физиологией, ни с деятельностью интеллекта» [Урысон 2003: 22], но является вместилищем разнообразных эмоций. В сибирских языках, наоборот, соответствующие лексемы ограничено употребляются для выражения чувств и эмоций, а в большей степени связаны с ментальной сферой, человеческим сознанием, умом и мышлением.

2.1. Лексика, репрезентирующая представления о «душе» в духовной сфере

Чаще других в рассматриваемых языках используются термины, относящиеся к традиционным религиозным представлениям тюркских народов Южной Сибири: *кут*, *сүне* ~ *сүнезин*, *тын*, реже *јула* ~ *чула*. При этом носители современных сибирских языков «главной», «собственно душой» считают *кут* или *сүне* ~ *сүнезин*. Остальные лексемы либо употребляются очень редко, либо в первую очередь ассоциируются с другими значениями.

Названия «душ» классифицируются в соответствии с жизненным циклом, с которым они соотносятся: рождение (душа, получаемая во время появления на свет) – жизнь (прижизненные души) – существование души после смерти на грани двух миров («пограничные» души) – уход в иной мир (посмертные души).

2.1.1. Прижизненные души

К прижизненным душам относятся:

кут – душа зародыша, изначальная душа, получаемая для зарождения жизни человека, становящаяся его жизненной силой;

тын – чаще всего ассоциируется с жизнью; данная лексема имеет разветвленную систему значений: ‘жизнь; душа; дыхание; жизненная сила; горло или другой жизненно важный орган’ и др.;

йан – заимствованное из иранских языков понятие, которое зафиксировано в хакасском и барабинско-татарском языках, обозначает отторгаемую материальную субстанцию, которая есть у всех живых существ и неживых предметов;

јула ~ *чула* – наименование одной из разновидностей душ, представленное только в сибирских тюркских языках,

а также хак. *ымай* и алт. *сус*.

Все эти «души» объединяет то, что они присущи человеку, пока он жив.

Кут

Лексема *кут* ‘жизненная сила, душа; зародыш, эмбрион; счастье, удача; оберег, амулет’ в разных фонетических вариантах встречается в большинстве тюркских языков и в древнетюркских памятниках: др.-т. *qut*, алт., каз., ккал., кирг., кум., ног., тоф., тув., чалк., шор., як. *кут*, башк. *кот*, тат. *кот*, хак. *хут*. Это слово зафиксировано не только в тюркских, но также в монгольских и тунгусо-маньчжурских языках: монг. *хутаг* ‘счастье, благополучие, благоденствие, святость’ [БАМРС IV 2002: 174], тунг. *kutu* ‘счастье’, маньчж. *xutu* ‘душа умершего, дух’ [СИГТЯ 2006: 592]. Г. Рамстедт и Г. Дёрфер относят монгольское *xutag* к тюркским заимствованиям [ЭСТЯ 2000: 176].

В древнетюркских памятниках данная лексема зафиксирована в следующих значениях: *qut* I 1) душа; жизненная сила, дух; 2) календ. элемент; *qut* II 1) счастье, благо, благодать, благополучие; удача, успех; счастливый удел; 2) перен. достоинство, величие; 3) *рел.* состояние истинного бытия, блаженства (обычно о будде, архате), блаженство [ДТС 1969: 471]. В словаре Й. Вилькенса отмечены

также значения ‘харизма; дух-защитник; душа’ [НА: 428], важные для понимания развития значений этого слова в сибирских языках.

В сибирских тюркских языках слово *кут* сохранилось в основном в значении ‘душа, жизненная сила’. В хакасском, шорском, чалканском и якутском языках лексема *кут* ~ *хут* является основным, общим термином для обозначения «души». Это душа, которой обладает человек от рождения до смерти, она является необходимой составляющей полноценной личности – человека, здорового душой и телом:

хак. *Хут кізінің иді-ханының үчүн нандырча. Хазых кізі худы чох чуртап полбас* [Султреков 2010: 21] ‘Душа-хут отвечает за деятельность организма (букв.: тела-крови). Здоровый человек не сможет прожить без души-хут’; *Ипчилернің худын айландыр полбазар, чонның өзізі көрілбінче ... ипчинің худы сайбалбаан полза, пұун ир чон иди полбасчых* [Чебодаева 2011: 47] ‘Если не сможете вернуть душу женщины, не предвидится подъем народа... если бы не повредила душа женщины, сегодня мужчины не вели бы себя так’; *Пістің чонда ол тасты хыс кізінің худынаң палгалыстырчаң полтырлар* [Чебодаева 2011: 46] ‘Наш народ с этим камнем связывал, оказывается, девичью душу’.

1) Душа-кут как символ зарождения жизни

По верованиям сибирских народов, душа-кут присуща всем живым существам [Баскаков, Яимова 1993: 35], она посылается божеством человеку или другому живому существу перед его рождением «в виде материализованного зародыша изначальной жизненной силы» [Баскаков, Яимова 1993: 34], красного червяка (алт. *кызыл курт*):

алт. *Карында бала озо баштап, кут болуп кижиге кирер. Кудай (Жайаачы) берген кут болор. Кызыл учуктый, кичинек курттый ла болгон кийинде, бала тирү* [Жайзангын жаргы јангы 1996: 32] ‘Ребенок в животе сначала в виде кут входит в человека. Душа-кут, которую дал Кудай (Создатель). Как только станет как красная нить, как маленький червяк, ребенок жив’.

чалк. «*Аткан ок таштын ньанмас, ийген элиш пийдин ньанмас, алган кижим пала куды парва теп, камнат көр тептенде, келгем*» – *теди* ‘«Выстреленная пуля обратно не возвращается, гонец с пути не возвращается, жена отправила пошаманить, чтобы узнать, есть ли надежда иметь ребенка (букв.: кут ребенка)» – ответил’ [Кандаракова 1988: 45]; «*Анжа камнавидымминь*» – *теп орвозыны алалып, кам камнады, камнап токтаан соондо айтты: «Эжигинде өөр пажы сары пей пар полтыр, аны тайылга этсен, ол кыс куды полтыр»* ‘«Как будто столько не шаманил», – взяв бубен, стал шаманить, перестав шаманить, сказал: «Во дворе есть вожак табуна, желтая кобыла, ее в жертву принесешь, тогда будет кут дочери»’ [Кандаракова 1988: 47].

хак. *Пала чох сөбірелер пала худын сурынчаң орынзар чөрчең полтырлар* ‘Бездетные семьи ходили на место, где просили душу ребенка’; *Ибдегі мал-хустың худын тутхан кізі полтыр* [Султреков 2010: 209] ‘Оказывается, он был человеком, который держал душу домашней живности’ (имеется в виду, что у этого человека была способность держать домашний скот, вся жизненная сила животных зависела от него); *Төлнің худы мында, мыннаң пірілче төлнің худы чонга* [Чебодаева 2011: 138] ‘Душа потомков тут, отсюда дается душа потомков народу’.

В алтайском языке в системе значений лексемы *кут* представлено также значение ‘зародыш, эмбрион’ [Баскаков, Яимова 1993: 10]. В тувинском языке лексема *кут* часто обозначает душу ребенка. Этнографы отмечают, что с особенной бережностью нужно относиться к детской колыбели, нельзя её трясти, иначе душа ребенка *кут* может отойти. Тувинцы верили, что душа ребенка *уруг куду* находится в игрушках, поэтому их нельзя ломать и обзывать [Кенин-Лопсан 1994: 8–9]. В других языках лексема *кут* ~ *хут* также используется для обозначения души ребенка:

хак. *Чарылбаан чахайахта ах чарыхха төрібеен паланың худы* [Султреков 2010: 15] ‘В нераспустившемся цветке [находится] душа-хут не родившегося на белый свет ребенка’.

По представлениям якутов, если зола в камельке от сильной тяги завихряется, это играет душа ребенка, который вскоре может родиться в семье хозяев очага: як. *оҕо кута оонньуур* (букв.: играет кут ребенка) [БТСЯЯ IV 2007: 553]. Человек получает душу-кут от верховного божества, создателя мира Юрюн Айыы Тойона и богини плодородия Айыысыт.

При отсутствии детей, при падеже скота алтайцы, чалканцы, хакасы, шорцы, тувинцы, якуты проводили специальное камлание или обряд испрашивания *кута* детей, скота или урожая. По верованиям сагайцев шорского происхождения, *кут* на детей, скот, зверей, урожай можно получить у хозяина священной горы, а по верованиям тувинцев – у хозяина местности [Баскаков, Яимова 1993: 35].

В тюркских языках идея о том, что душа-*кут* связана с зарождением и развитием жизни, находит свое отражение в том числе в названиях мужского детородного органа [Бутанаев 1999: 197; Хисамитдинова 2016: 259].

Мифическая процедура получения зародыша носит у хакасов название *хут ур-* (букв.: *хут* вливать) или *омайны ур-* (букв.: *омай* вливать) [Бурнаков 2007: 155]. Жизненную силу можно влить также в человека, что передается сочетанием *хут ур-* (букв.: *хут* вливать): *хутты ай толы тузында урдырчалар* ‘жизненную силу вливают во время полнолуния’ [Бутанаев 1999: 197]. В этом прослеживается связь *кут* с водной стихией [Львова, Октябрьская, Сагалаев, Усманова 1989: 77], о чем свидетельствует сочетаемость данной лексики.

2) Расширение значения лексики *кут* (хак., шор.)

В хакасском и шорском языках значение данной лексики расширяется. В хакасском *хут* используется не только в качестве названия «души» живого человека, но имеет также значение ‘дух (умершего человека)’ [ХРС 2006: 869], «душа» умершего:

хак. *Ўреен кизиниң худы астап ала чоғар көдірілген полар чи... Іземнің худы тігі чирде астаң астап, сугдаң сухсап чөрбезін, – чоохтаныбысты ўреен ичиниң тун оолгы* [Султреков 2010: 211] ‘Видимо, **душа умершего человека** будет подниматься вверх голодной... Пусть **душа** матери моей на том свете не будет голодать, не будет испытывать жажду, – сказал старший сын умершей женщины’; *худы чөрче* ‘ходит его **хут** (призрак)’.

шор. *Чүтче ле полган полза, пис сени қарча айландыр полбас эдибис. Чақша, – тедир, – ол б́лген қарындаштарыңның қуттары полушты* [Арбачакова 2004: 100] ‘Еще немного, и мы бы тебя назад вернуть не смогли. Хорошо, что, – говорил, – **души твоих умерших родственников** помогли’ [Там же: 101].

Возможно, однако, что значение ‘дух’ сохраняется в данных языках как древнее, отмеченное в древнетюркских турфанских памятниках в сочетании *qut vaḥsik* ‘дух, мифическое существо’ [СИГТЯ 2006: 592]. Й. Вилькенс выделяет также значение ‘дух-защитник’ [НА: 428]. Ср. употребление *хут* как названия духов в хакасском языке:

хак. *Хакастарның иң киби́рліг кө́рістерінің тиліпчеткен чардыгы – и́біркі чир-чайааның хуттарына киртініс* [Султреков 2010: 139] ‘Самая традиционная развивающаяся часть направления хакасов – это вера в **духов** окружающего мира’.

В некоторых хакасских текстах *хут* употребляется для обозначения некой высшей сущности в человеке, связанной с Богом и противопоставленной телу. Возможно сочетание с глаголом *сагын-* ‘думать’, что свидетельствует о влиянии русского языка и христианских воззрений:

хак. *Пис сагам поэбыстың ит-ханыбыстаңар ла сагынчабыс, че худыбыстаңар нимес... Олох арада худыбыс арыг полардаңар нога-да сагынминчабыс...Пай стол кистінзер одырып, татхынның чиистің аймагын чіпчебіс, че худыбысты Худай сөзінең дее азырап саларга ундутчабыс* [Султреков 2010: 200] ‘Мы сейчас **думаем только о нашем теле, но не о душе...** Усаживаясь за богатый стол, едим разнообразную вкусную еду, но **душу** нашу даже забываем покормить словом божием’.

3) Парные слова с компонентом *кут*

В хакасском, тувинском и якутском языках лексема *хут* ~ *кут* встречается в составе парных слов: хак. *ис-хут* ‘рассудок-душа’, тув. *угаан-кут* ‘рассудок-душа’, як. *кут-сүр* ‘душа’, что демонстрирует соотносительность понятия «душа» в тюркской языковой картине мира с интеллектуальной сферой, связанной с «умом», «мыслью».

В якутском языке душа-*кут* (в парном употреблении *кут-сүр*) может определяться по национальному признаку, представляя внутреннюю суть, менталитет человека, особенности якутского мировоззрения и воспитания:

як. *Кырачаан киһи төрөөбүт төрүт буоруттан силис тардан, норуотун тылын-өһүн барба баайын, өбүгэтин үтүө үгэһин этигэр-хааныгар иҥэринэн, сахалы куттаах-сүрдээх киһи буола улаатара иитиититтэн тутулуктаах* [Яковлевские чтения 2022: 64] ‘То, каким человеком, пускающим корни от родной земли, впитывающим в тело несметные богатства народной молвы, добрые обычаи предков, **с якутской ли душой** станет малютка, когда вырастет, зависит от воспитания’.

В тувинских героических сказаниях лексема *кут* употребляется вместе с названием другой души – *сүнезин*; возможно, так передается собирательно-обобщенное значение, охватывающее разные души:

тув. *Муң илбини илбиленир, кулугур,
Авыяастап тургаштың,
Хамык кудумну,
Сүнезинимни өлүрген-дир сен!*
[Тувинские героические сказания 1997: 290]

Тысячью волшебствами владеешь, негодай,
В доверие влез
И **все мои души** (букв.: все мои *кут*, *сүнезин*)
Ты погубил!
[Там же: 293]

4) Представления о троичности души-кут (як., тув.)

По представлениям тувинцев и якутов, душа-кут включает в себя несколько субстанций.

В якутском языке различаются *буор кут* ‘земля-душа’, *салгын кут* ‘воздух-душа’ и *ийэ кут* ‘мать-душа’. Только при наличии всех трех элементов души человек чувствует себя здоровым, при временном отсутствии одного из них человек испытывает недомогание [Тэрис 1990: 7]. *Буор кут* ‘земля-душа’, одна из трех составляющих человеческого существа, представляет собой плоть, которая после смерти человека превращается в почву. *Ийэ кут* ‘мать-душа’ – основной элемент триады человеческого существа: считается, что при зачатии ребенка богиня Айыысыт внедряет в женщину *ийэ кут* ребенка, когда же человек умирает, *ийэ кут* отлетает в иной мир. *Салгын кут* ‘воздух-душа’ – составляющая человеческого существа, основа дыхания, а значит и жизни, после смерти человека она превращается в воздух [БТСЯ IV 2007: 557]. Совокупность трех элементов *кут* составляет основу жизнедеятельности человека – его способность к полноценному существованию, и, следовательно, отсутствие одного из них означает его неполноценность, в частности болезнь [Бравина 2000: 45].

Примером, иллюстрирующим представление о трех душах-кут, могут служить строки стихотворения И. Николаева-Уххан «Эдэр киһиэхэ» («Молодому человеку»). Поэт обращается к молодому поколению с просьбой всегда помнить о том, что у якутов все три души должны быть в целостности, и если хоть одна из них «пострадает», человека покинут жизненные силы, т. е. покинет душа:

як. *Салгын кутун сайаннабына,
Буор кутун буралыннабына,
Ийэ кутун илэһийдэбинэ,
Эдэр киһиэ, эн эстэбин.*
[Уххан 2004: 167]

Если растворится твой **воздух-душа**,
Если рассеется твоя **земля-душа**,
Если оставит тебя твоя **мать-душа**,
Тогда ты пропал, юный мой друг.

В тувинском языке на множественность *кут* указывают сочетания лексемы *кут* с числительным *үш* ‘три’ и со словом *хамык* ‘все’:

тув. *Үш кудун оскунган кижиги, та чүнү көргениң ол. Карааң саңзарын көрдүң ыйнаан* [Кудажы 1965: 14] ‘Ты человек, потерявший **три души-кут**, неизвестно, что ты видел. Наверное, видел слипшуюся грязь вокруг глаз’; *Багай кижиги болза, ооң төөрээнге үш кудун оскунуптуп болур турду* [Кудажы 1979: 61] ‘А плохой человек мог бы потерять **три** своих **души-кут** в его заблуждениях’; *Хамык кудун өлүрүп кагган туруп-тур* [Тувинские героические сказания 1997: 288] ‘Так **все души** [Кара-Когел-хана] он умертвил’ [Там же: 289].

5) Душа-кут как отторгаемая субстанция: возможность выхода души из тела от страха или сильного испуга

Кут является отторгаемой субстанцией, которая выходит во время сна или бодрствования человека. В нормальной ситуации она должна возвращаться к хозяину:

шор. «Андыг кижиниң **куду айланды, ээзинең ара-пере парбазын!**» – *теп. Ол кижиниң қырыйында төс артыс салча. «Ол кудун қадарзын!»* [Шорский фольклор 1940: 330] ‘(В то время, когда шаман дает душу, он говорит): «Такого-то человека **душа** вернулась, от **хозяина** (туда-сюда) **пусть не уходит**», – (так) говоря, кладет. Шаман около того человека оставляет духа, говоря: «Пусть ту душу (он) охраняет!»’ [Там же: 333].

Хакасы оставляли под воротником одежды и на манжетах рукавов незащищенные места – *хут сыынчан* [Бутанаев 2003: 86], что буквально означает ‘[место], где укрывается душа’.

В силу отторгаемости души-кут данная лексема сочетается с глаголами *пар-* ‘уйти’, *кел-* ‘прийти’, *айлан-* ‘вернуться’, чалк. *јас-* ‘потеряться’, *јиң-* ‘улететь’, як. *көт-* ‘летать’:

хак. *Хут парыбысса, кізінің иді-ханының тоғыз сайбалча, табырах майых парча, көңні чох чөрче* [Султреков 2010: 21] ‘Если душа-хут уйдет, то у человека нарушается деятельность организма, быстро устает, ходит без настроения’.

шор. *Э-эй, ақ қудумче қайдыг чергей айлан калган эм полды-на?* [Фольклор шорцев 2010: 382] ‘Э-эй, светлая душа, в какое место ты **вернулась**, где же это?’ [Там же: 383]; *А-эй, меең черимге келаар, / Ай-эй, айланып, келе берзин. / А-эй, қулағың шалыла перзем, ээзегиң терерим. / А-эй, саға келбип, келеберзин* [Там же: 382] ‘А-эй, в мою землю **вернись**, / Ай-эй, возвратившись, приди’ [Там же: 383].

чалк. *куды жаскан* ‘душа **потерялась**’; *Кижынын куды ұжикан* ‘Душа человека **улетела**’.

як. *кута-сүрә көпнүт* ‘падать духом в предчувствии смерти, терять интерес к жизни’ (букв.: душа-кут-сүр его **улетела**).

По воззрениям хакасов, человек сам может нечаянно оставить свою душу-хут; хут может находиться в каком-либо месте, у кого-либо:

хак. *Андада агаа чоохтап пиргем – пайаа, тың маңзырап, худың мында артыс салгазың тіпчем... Хайдар даа маңзырапчатсаң, ізкіті табырах чаппа, табырах ла сыға халзаң, иді-сөдгің парыбысча, худың мында халча. Хут чох син кізі нимессің, сөдктерің хогдырадып, ит-чааңны чайхап чөрчезің* [Султреков 2010: 203] ‘Тогда я ему рассказал: давеча, сильно торопясь, **душу** свою ты тут оставил, говорю... Хоть куда торопишься, двери быстро не закрывай, если же быстро выйдешь, тело твое уходит, **душа** тут остается. Без **души** ты не человек, костями своими гремя, телом качаясь, ходишь’.

Во всех рассматриваемых языках выход души-кут из тела связан с переживанием сильного страха, испуга. Лексема *кут* входит в состав фразеологизмов с глаголами алт. *чык-* ~ чалк. *цық-* ~ хак. *сых-*, тув. *үн-* ‘выходить’, хак. *чачыра-* ‘отскакивать’, чалк. *ўйц-* ‘улететь’, тув. *чайла-* ‘отходить’, алт. *куды чык-*, чалк. *куды цық-*, хак. *худы сых-*, *куду үн-* ‘сильно испугаться’ (букв.: *кут*=его выйти); чалк. *куды ўйц-* (букв. *кут*=его улететь); тув. *куду чайла-* (букв.: *кут*=его отойти)¹⁵; як. *кута ыстан-* ‘сильно испугаться, оцепенеть’ (букв.: *кут*=его отскочить – говорится о душе *салгын кут* ‘воздух-душа’). В тувинском языке в таких сочетаниях употребляются также глаголы *ышкын-* ‘ронять’, *чайыл-* ‘сваливаться’: *куду чайыл-* (букв.: *кут*=его свалиться), *кудун ышкын-* ‘терять голову, впадать в панику’ (букв.: *кут*=свой ронять). Использование глагола со значением ‘ронять’ можно связать с монгольским влиянием, так как для тюркских языков в качестве компонента подобных фразеологизмов он не характерен, но встречается в монгольском, например: *зүрх алдах* ‘робеть, трусить, терять присутствие духа’ (букв.: сердце ронять).

По представлениям чалканцев, *кут матап қортық* ‘кут очень пуглива’. Якуты верили, что если сильно испугать дитя, то мать-душа у него «отскакивает» (*кута ыстанар*, ср. с русск. *душа в пятки ушла*); от этого он на всю жизнь становится робким и болезненным [Кулаковский 1979: 59].

В тюркских языках за пределами Сибири также встречаются фразеологизмы с аналогичной структурой, включающие компонент *кут* в древнем значении ‘душа’. Но в них используются другие глаголы, обозначающие «уход» души: каз. *куты кет-* ‘сильно пугаться’ (букв.: *кут*=его уйти); *құты қаш-* ‘лица [на нем] нет, сам не свой; терять душевное равновесие’ (букв.: *кут*=его убежать); *құт=ы ұш-* ‘приходить в замешательство’ (букв.: *кут*=его улететь) [КРС 2008: 571]; башк. *кот ос-* ‘сильно испугаться’ (букв.: *кот* улететь) [БРС 1996: 374]. Из рассмотренных нами сибирских языков глагол со значением ‘улететь’ используется только в чалканском.

Значение ‘сильно испугаться’ передают хакаский и барабинско-татарский фразеологизмы: хак. *худы чарыл-* (букв.: *хут*=его лопнуть); ср. хак. *чүрек чарыл-* ‘жутко, боязно’ (букв.: сердце лопнуть) [ХРС 2006: 949]; б.-тат. *кут йарыл-* (букв.: *кут* лопнуть):

хак. *Хайдаг улуг ниг настыр килді тіп, сала худым чарыл парбады!* [Тинников 1982: 5] ‘Какой большой начальник подошел ко мне, подумав, чуть не испугался (букв.: чуть **душа** не **лопнула**)!’

При присоединении к глаголу аффикса понудительного залога образуется значение ‘напугать’:

хак. *Жанатастагы предпринимательлернің хуттарын сығар турганнар* ‘Они держали их в страхе (букв.: **хут=их заставляли выходить**) предпринимателей Жанатаса’ [Чертыкова, Цыденов, Каксин 2020: 65].

¹⁵ Ср. монг. с тем же глаголом, хотя и с другим названием души: *сүнс зайлах* (букв.: *сүнс*=его отойти) [БАМРС III 2001: 143].

В якутском языке *кут* сочетается с эмотивными глаголами *үргүт*- ‘напугать’, *долгуй*- ‘волноваться’: як. *кутун үргүт*- ‘внушать сильный страх, пугать’ (букв.: напугать его душу) [БТСЯЯ IV 2007: 557], *кута-сүрэ долгуйда* ‘сильно волноваться, тревожиться, беспокоиться, не находить себе места’ (букв.: душа-кут-сүр его волноваться) [БТСЯЯ V 2008: 558]. Связь *кут* со сферой эмоций прослеживается и во фразеологизмах *кута-сүрэ тохтообот* ‘душа не лежит к кому-либо, чему-либо’ (букв.: душа не останавливается) [Нелунов 1998: 253], *кутун тут*- ‘сильно понравиться кому-либо, завоевать чью-либо симпатию’ (букв.: держать его *кут*) [БТСЯЯ IV 2007: 556].

В киргизском языке *кут*, сочетаясь с эмотивными глаголами, также затрагивает сферу эмоций и этим более напоминает *душу* в русском языке:

кирг. *Атын атаса, куту сүйүнөт* (погов.) ‘Не женит отец – так хоть словом потешит’ (букв.: хотя бы (только) по имени назвали его, (только от этого) у него (уже) **душа радуется**; напр., ему не дали награды, а только добром упомянули его имя) [КиргРС I 1985].

В языках Сибири редко встречаются случаи употребления *кут* при описании эмоционального состояния. В основном это отмечается в хакасском:

хак. *Кізінің худында чил-пораан полбаза, ит-ханы хачан даа агырбинча тіпчелер* [Султреков 2010: 201] ‘Если в **душе** человека **не будет бури**, то его тело никогда не будет болеть’.

В хакасском примере *хут* выступает как вместилище эмоций, и здесь, вероятно, проявляется влияние русского языка.

6) Возможность воздействовать на душу, забрать ее и увести

Лексема *кут* может сочетаться с глаголами перемещения: алт., чалк., хак., шор. *апар*-, алт. *алып бар*- ‘уносить’, алт., чалк., хак., шор. *ал*- ‘брать, взять’, хак. *алдырт*- ‘забрать’, чалк. *қап*- ~ хак. *хап*- ‘схватить’, указывающими на то, что душа-кут испытывает воздействие со стороны злых сил, которые могут ее забрать, увести, оставить у себя. Эти глаголы подчеркивают материальность души-кут, которая может подвергаться воздействию извне:

алт. *Малдың кудын ұзұт апарды* ‘Силу плодородия (*кут*) скота **унесла** душа-ұзұт (умершего хозяина)’ [ОРС 2005: 97]; *Эрлик келип кирген болтыр, / Баланың кудын алып бартыр* ‘Оказывается, приходил Эрлик, / **Душу** ребёнка **унес**, оказывается’ [АРС 2018: 407].

чалк. ...*Азе кызынның кутыны тайгаа апарып сук салтар* [Баскаков 1985: 123] ‘Черт **душу** твоей дочери в тайгу **уташил** и спрятал’ [Там же: 171]; *Шорның қамы ажынның кудын қаван* ‘Шорский шаман **схватил душу** твоего брата’.

хак. *Кізілер аны нимее салбасха харассалар, суг ээзі андагларны суг алтынзар тарт парыбысчаң, худын алып алчаң* [Султреков 2010: 139] ‘Если люди старались её ни во что не ставить, хозяйка реки таких утягивала под воду, **забирала их хут** (душу)’; *Киртініс хоостыра, хара кўстер алай хам хутты апарыбысчалар* [Султреков 2010: 21] ‘По поверьям, **душу-хут** могут **увести** злые силы и шаманы’; *Піре-езінің худы чоғыл, парыбыстыр алай худын алдыртыбыстыр тіпчелер* [Султреков 2010: 21] ‘Говорят, у некоторых **души нет**, **ушла** или у него **забрали душу**’; *Хыстың худын таг кізілері апарыбыстыр...* *Паланың худы чиит оолның холында* [Султреков 2010: 186] ‘**Душу** девушки **забрали** горные люди... **Душа** ребёнка **в руках** молодого парня’; *Хыргыс сөбктерінде ибні турғус салза, хыргыс сүнезі пала хуттарын хаапча* ‘Если на кыргызских могилах поставит юрту, то умершая душа кыргызов будет **хватать души** детей’ [Бутанаев 1999: 124].

шор. *Пир тирде айналар өзере өчежижип қайдыг айна ол қудун алб-алганын, қайа, қайдыг черге апарыбысқанын қамға айда перчалар* [Шорский фольклор 1940: 330] ‘Иногда черти, мстя друг другу, говорят шаману, какой именно черт **взял душу** и куда, в какую землю **унес**’ [Там же: 331].

В барабинско-татарском языке следы таких представлений о душе-кут сохранились во фразеологизме *кутын алын*- ‘испугаться’ (букв.: душа-кут=его взята).

В тувинском языке отражается представление о том, что *душу-кут* можно убить (*өлүр*-):

тув. ...*Хамык кудумну, / Сүнезинимни өлүрген-дир сен!* [Тувинские героические сказания 1997: 290] ‘И все мои **души-кут**, / **Душу-сүнезин** мою ты **погубил!**’ [Там же: 293].

7) Возможность возвращения души-кут

При отсутствии *кут* человек (или скот) заболевает, сходит с ума или умирает. Чтобы предотвратить негативные последствия утраты души, необходима помощь шамана, который старается вовремя спасти, поймать, вернуть душу-кут. Действия шамана или его духов описываются глаголами: хак. *арачыла*- ‘спасать’, *айландыр*- ‘возвращать’; чалк. *қап*- ~ хак., *хап*- ~ шор. *кап*- ‘ловить’; чалк., хак. *тут*- ‘хватать, поймать, держать’; чалк. *тудал*- ~ хак. *тудып ал*- ~ шор. *тудуп ал*- ‘схватить, отнять’; чалк., шор. *тап*- ‘находить’; шор. *тиле*- ‘искать’, *айландыр*- ‘возвращать’:

чалк. *По ле по, қудын тавам, қавам, қудын тутсам, сөбқтөрнинг аразында тьоргын полтыр* ‘Вот же вот, нашла душу, поймала, держу; оказывается, среди могилек блуждала’.

хак. *Хыстың худын тағ кізілері апарыбыстыр... Аны нандыра айландырып аларға сидік полар, – пазын чайхапча хам* [Султреков 2010: 186] ‘Душу девушки забрали горные люди... Её трудно будет обратно вернуть, – качает головой шаман’; *Худы парыбысханын мының алнында кустіг хамнар айландыр тирчеңнер* [Султреков 2010: 22] ‘Раньше ушедший хут возвращали сильные шаманы’.

шор. *Кижі агрыбысқанда қамнатчалар. Қам агрыг кижинің қудун тилеп, позынуң төстерибе парча* ‘Когда болеет человек, заставляют шамана камлать. Шаман, ища душу заболевшего человека, со своими [собственными] духами (на поиски) отправляется’; *Мен төстериме сеең қудуңны тиле-тиле насийдың на таптыбыс* ‘Я со своими духами твою душу искали-искали, насилу нашли’; *Ылар қайа ээзинең сеең қудун қаба тартып, шағана чүгүргеннери, ылар писти таппаан қалдылар* ‘Они у духа пещеры твою душу вырвали, выбежали, но они нас не находили’ [Арбачакова 2004: 100–101]; *Қачан айна кут апарчытқанда қам сүрежүп, ырақ ыспаан тудуб-алғанда – агрыг кижі қапчылай казыл парча. Агрыбысқан соонда жүр полуп қамнатқанда анче айна кижинің қудун рак апарбысча, чер алтына эрликке акир перча. Анда қутту айландырағарға шедик полча* [Шорский фольклор 1940: 330] ‘Когда черт душу несет и шаман гонится за ним, он далеко не дает унести душу, он выхватывает ее – тогда заболевший человек скоро поправляется. Если, после того как человек заболевает, долго не камлают, черт человеческую душу далеко относит, под землю, к Эрлику уносит. Тогда душу возвратить трудно’ [Там же: 331].

Можно упрощать могущественные силы вернуть кут:

тув. *Оо, оран-теңгерлерим! Көөр карак көпте эвес. Уруувустуң куду-чамын ээртип, эгидип көрүңер* [Кудажы 1979: 58] ‘О, мои небеса. Видящих глаз не много. Верните душу нашей дочери!’

Лексема *кут* с глаголом ‘вернуть’ встречается и в современных поэтических текстах:

алт. *Сен бистерге арга-чагысты, тын-кудыбысты ойто такып жандыраарың* [АРС 2018: 407] ‘Ты [вода] снова возвратишь нам наши возможности, жизненные силы (букв.: души тын-кут наши)’.

У шорцев в процессе камлания шаман визуализирует кут больного человека в виде животного (например, зайца), найденную душу он вдует (үбүр-) или вкладывает (сук-) больному человеку в ухо:

шор. ...*кенетке Чылтыстың қулагынға кем-кем маттап тың үбүрүбисти... Чылтыс уқса, апиый қамның сарыны уғул қалды: «О-о, келеберзең, сеең қудуң тудубалчың мен поларым ... Сеең қудун мен сол қулагыңға үбүр перерим...»* [Арбачакова 2004: 100] ‘...вдруг в ухо Чылтыс (девушка) кто-то очень сильно дунул... Чылтыс услышала камлание шамана: «О-о, приди, твою душу я схвачу ... Твою душу я в твое левое ухо вдую»’; *Қачан қам айналардаң тудуп алып, Эрлик черинең қутту аккелип, агрыг кижинің қулагының кире суга перча* [Шорский фольклор 1940: 330] ‘Когда шаман, отняв от айна душу, ее из земли Эрлика принесет, (он ее) больному [человеку] через ухо вкладывает’ [Там же: 331].

В то же время в шорских текстах душа-кут предстает маленьким ребенком, который, побывав в другом мире, должен быть очищен. На это указывают действия шамана:

шор. *А-эй, углап келип, эй, айлан келзең, тен терерим! ... / А-эй, сейзең, сейзең... [Фольклор шорцев 2010: 379] ‘А-эй, плача, эй, вернись, прекрасных соберу! ... / а-эй, взглядишь, взглядишь...’ [Фольклор шорцев 2010: 382–383]; Пир пирде қамнар маңзырағ чоқта қутту Эрлик черинда айналардаң тудуп ал шығып, сүттүг көлге апар чунм-алып, үлген эжик алында парақ паштыг пай қазың алтына. Пай нежикке салып, чайкап құжсұн кирб-алып* [Шорский фольклор 1940: 330] ‘Иногда шаман, когда он не торопится, отняв душу от айна, находящегося в земле Эрлика, [поднявшись] к молочному озеру приносит; вымыв, перед дверью Ульгения, под развесистой березой, в богатую колыбель кладет и укачивает до тех пор, пока [она] не наберется сил’ [Там же: 333].

8) Характеристики души-кут

В хакасском языке слово *хут* сочетается с прилагательным *пик* ‘крепкий’, а также выступает объектом при глаголе *пикте-* ‘укреплять’. *Хут* человека, народа и его земли может укреплять определенное священное место или гора:

хак. *Йди полганы ла сурынып алган соонда, прайзы, пос чирінің худы пик ползын тіп, алданчаң полтырлар чирнің худын пиктечең, аарлачаң орында* [Чебодаева 2011: 154] ‘Придя туда, они вначале молились, чтобы у всего нашего народа была **крепкой душа-хут**... Так, после того как каждый помолится на том священном месте, где **укрепляли душу земли**, все просили, чтобы **душа** родной земли была **крепкой**’; *Ах тас ир кізінің худын тутча, аны пиктеңе тіп, исчең полган ол* [Чебодаева 2011: 12] ‘Она слышала о том, что гора Ах тас держит **душу** мужчины, его **укрепляет**’.

9) Перенос семантики в эмотивную сферу

Несмотря на то, что в целом для тюркских репрезентантов понятия «душа» перенос в эмотивную сферу не характерен, у лексемы *кут* неравномерно в разных языках развивается система метафорических значений, связанных со сферой чувств и эмоций. С одной стороны, в конструкциях с эмотивными глаголами передаются разнообразные положительные и отрицательные эмоции, с другой, сама лексема *кут* может употребляться в значении ‘счастье, благодать’.

В якутском языке лексема *кут* сочетается с эмотивными глаголами *долгуй-* ‘волноваться’, *үргүт-* ‘напугать’: *кута-сүрэ долгуйда* ‘сильно волноваться, тревожиться, беспокоиться, не находить себе места’ (букв.: душа-кут-сүр его волноваться) [БТСЯЯ V 2008: 558]; *кутун үргүт-* ‘внушать сильный страх, пугать’ (букв.: напугать его душу) [БТСЯЯ IV 2007: 557]. В составе фразеологизмов *кута-сүрэ тохтообот* ‘душа не лежит к кому-либо, чему-либо’ (букв.: душа=его не останавливается) [Нелунов 1998: 253], *кутун тут-* ‘сильно понравиться кому-либо, завоевать чью-либо симпатию’ (букв.: держать его кут) [БТСЯЯ IV 2007: 556] выражаются симпатии или антипатии субъекта.

Единичные примеры обозначения эмоций при помощи лексемы *кут* отмечаются в алтайском, хакасском и киргизском языках, в которых душа-кут выступает как вместилище эмоций:

алт. погов. *Адын адаза, куды сүүнер* ‘Если назвать его имя, душа-кут его **обрадуется**’.

хак. *Кізінің худында чил-пораан полбаза, ит-ханы хақан даа агырбинча тіпчелер* [Султреков 2010: 201] ‘Если **в душе** человека **не будет бури**, то его тело никогда не будет болеть’.

кирг. *Атын атаса, куту сүйүнөт* (погов.) ‘Не женит отец – так хоть словом потешит’ (букв.: хотя бы (только) по имени назвали его, (только от этого) у него (уже) **душа радуется**; напр., ему не дали награды, а только добром упомянули его имя) [КиргРС I 1985: 452].

Во многих современных тюркских языках (например, в киргизском, каракалпакском, татарском, башкирском) у лексемы *кут*, кроме устаревшего ‘дух, душа’, представлено значение ‘счастье, удача, успех; благо, благодать’:

кирг. *Конок бир консо – кут, эки консо – жут* ‘Если гость ночует раз – **счастье**, если ночует два раза – беда’ [КиргРС I 1985: 452].

В значении ‘счастье’ лексема *кут* используется в современном языке барабинских татар и зафиксирована в словаре [Тумашева 1992: 136], от нее образованы дериват *кутлы* ‘счастливый’ и сочетание *кутлы пол-* ‘стать счастливым, обрести счастье’ [Дмитриева 1981: 156]:

б.-тат. *Йадацы пабай: «Күнләриң кутлы полсын, Пүрүшим! Нэ истәй парасын?» – тәп сорады* ‘Старец-гадатель сказал: «**Пусть будут счастливы** дни твои, мой Пюрюш! В поисках чего ты идешь?» – спросил он’ [Там же: 66–67].

В киргизском, каракалпакском и башкирском языках, кроме значения ‘счастье’, это слово имеет семантику ‘оберег, охраняющий скот и человека’ [КиргРС I 1985: 452; К-Калп.РС 1958: 415], ‘талисман; оберег’ [БРС 1996: 373]; в башкирском отмечается также значение ‘одна из четырех душ человека’ [Хисамитдинова 2011: 259].

В сибирских тюркских языках, за исключением барабинско-татарского, лексема *кут* в значении ‘счастье’ не употребляется, однако связь с понятиями ‘счастье’, ‘благо’, ‘благодать’ (плодородие как «залог благополучия, удачи и счастья» [Львова, Октябрьская, Сагалаев, Усманова 1989: 79]) все же

прослеживается, ср.: алт. *Кутту бол!* 'Будь здоров!' (букв.: будь с *кут*, обладай *кут*). По представлениям хакасов, *хут* может находиться в пуговицах, воротнике, поэтому при продаже одежды пуговицы обязательно отпарывали, чтобы счастье не ушло. У якутов *кут* определяется как «сущность вещи» [Пекарский 1959: 1262]: без *кут* пища теряет вкус, а жилые и хозяйственные постройки утрачивают свое предназначение приносить людям счастье и благополучие [Бравина 2000: 42]. Видимо, именно как благодать, благополучие *кут* может принадлежать не только отдельному индивидууму, но и всему народу:

алт. *Албатыны корулап алган, / Алкыш-бийан јетирген, / Кудын тудуп курчаган, / Куруйлап алып корыган* [Алтай алкыштар 1993: 35] '[Алтай] народ защитил, / Благословение дал, / Его **кут** держа, оберегал, / Благословляя, охранял'.

хак. *Сиип парганнар олар полган на чонның хан-тамырына, аның өзенін, **худын** пиктеп* [Чебодаева 2011: 102] 'Всё это впиталось в кровь каждого народа, укрепляя его сердцевину, **душу**'; *Ол, прай тіріг ни-менің **худы** пар тіп чонны таңнатчатхан. Ага хоза, пістің чирде **чонның, чирнің худын** пиктең,* *аарлачаң чир пар тіп, чоохтаан* [Чебодаева 2011: 154] 'Он удивил народ тем, что, мол, у всего живого есть **душа**. К тому же еще сказал, что на нашей земле есть место, где укрепляют **душу народа, земли**'.

Таким образом, в тюркских языках Южной Сибири душа-*кут* предстает как отторгаемая материальная субстанция, которая:

- связана с зарождением и развитием жизни человека и животных (во всех языках);
- является благом и жизненной силой народа, земли (алт., хак.);
- связана с рассудком (хак., тув.);
- изначально имеет вид красного червяка (алт.);
- предстает маленьким ребенком (шор.);
- представляет умершего человека (хак., шор.);
- пуглива (чалк.); от страха может выйти вместе с рассудком (хак., тув.);
- может радоваться (алт., кирг.), волноваться (як.), испытывать положительные или отрицательные эмоции по отношению к кому-л.;
- на некоторое время может выйти из тела человека (во всех языках) / выскочить (як.) / отскочить (хак., як.) / отойти (тув.) / свалиться (тув.) / улететь (чалк.), в отличие от несибирских тюркских языков, в которых она представляется вылетающей, убегающей, уходящей.

Душу-*кут* можно:

- влить, чтобы женщина забеременела (хак.);
- вдуть или засунуть в ухо, чтобы вернуть ее больному хозяину (шор.);
- выронить (тув.), потерять (тув.);
- увести (алт.);
- убить (тув.);
- искать, найти, схватить, спасти, держать (во всех языках);
- напугать (як.).

В представлении якутов и тувинцев, у человека есть три души-*кут*.

В хакасском языке под влиянием русского языка и христианства намечается тенденция к употреблению *хут* как обозначения «главной», собственно *души* человека, связанной с Богом, о которой нужно *думать* и заботиться не менее, чем о теле. В чалканском *кут* также служит основным наименованием души.

Ымай (хак.)

По традиционным представлениям тюркских народов, беременных женщин и маленьких детей охраняет богиня *Умай* ~ *Ымай* ~ *Увай*.

В хакасском языке есть особое наименование для души грудного ребенка – *ымай*, самого ребенка называют *час ымай* 'молодая душа-ымай':

хак. *Паланан хада төрөпчен ниме **Ымай** полча* 'То, что рождается вместе с ребенком, называется **Ымай**' [Бурнаков 2003: 18].

Ср. чалк. *увай* 'послед', который «рождается» вместе с ребенком:

чалк. *Палынын **увайын** тын терен көмес* 'Детский **послед** очень глубоко не закапывать'.

Считалось, что *ымай* находится у пуповины или под родничком головы ребенка [Бутанаев 1984: 93–94]. Душа живого ребенка называется *ах ымай* (букв.: белая душа-*ымай*), а душа умершего, приносящая вред, – *хара ымай* (букв.: черная душа-*ымай*) [Бурнаков 2007: 155]. «После двух-трех лет *ымай*, в представлении хакасов, превращалась в *хут*» [Там же].

По верованиям хакасов, *ымай* ребенка может украсть шаман:

хак. *Тадар умайын айадым, хазах умайын таладым* ‘Я пожалел душу хакаского ребенка, я украл душу русского ребенка’ [Бутанаев 1999: 230].

Таким образом, в хакаском, в отличие от всех других рассмотренных языков, имеется особое название для души младенца.

Сус (алт.)

У алтайцев имеется еще одно название души – *сус*, по своей семантике близкое к *кут*, с которым оно часто встречается вместе:

алт. *Пала сузун бәрзін, мал кудун јајазын* ‘Пусть даст плодovitость на детей, сотворит счастье на скот’ [Потапов 1991: 62].

В настоящее время это слово употребляется редко, оно отсутствует в «Алтайско-русском словаре» [АРС 2018]. В «Ойротско-русском словаре» лексема *сус* приведена со значением ‘благо, удача’ [ОРС 1947: 133]. У В. И. Вербицкого *сузы* определено как ‘душа, свойственная человеку и скоту’ [Вербицкий 2005: 312], ‘сила, необходимая, чтобы быть здоровым, долговечным, как человеку, так и скоту’ [Вербицкий 1893: 98]. В примере, иллюстрирующем эту лексему, сочетание *малдын сузы* толкуется как ‘плодovitость скота’ (букв.: скота *сус*):

алт. *Малдын сузын ұзуттер алын парды* ‘Умершие увели души скота; плодovitость скота перевели к себе (в свои жилища)’ [Там же].

Представление о *сус* связано с понятием плодородия: с зародышем скота, рождаемостью детей, удачей в добыче на охоте: *малдын сузу* ‘*сус* на скот’ (букв.: скота *сус*), *кижинин сузу* ‘*сус* на детей’ (букв.: человека *сус*), *мылтыктын сузу* ‘*сус* на удачу в охоте’ (букв.: ружья *сус*) [Потапов 1991: 61]. Это слово используется в обращениях шаманов к божеству, в которых просят *сус* на детей и скот:

алт. *Карыларың тудаттан*
Пубаидың куду канді?
Чалырада чайкаірға
Чалтырак сузу канді?
Көндөк толо сайрға
Сүттүң сузу канді?

Если дашь *кут* на колыбель,
(То будем) держать, обнявши локтями.
Есть ли *сус* на шалтрак¹⁶,
Чтобы, бряцая, качать.
Есть ли *сус* на молоко,
Чтобы полным ведром доить? [Анохин 1924: 76]

Сус представляется в виде солнечного луча, «как средство передачи от божественного подателя жизни зародыша на детей», в шаманизме образ золотой блестящей нити связывает небеса с землей [Потапов 1991: 61].

Внутренняя форма слова *сус* указывает на «нечто жидкое, способное быть вычерпнутым», она мотивируется глаголом *сус-* ‘черпать’ [Вербицкий 1893: 98]. Несмотря на то, что некоторые исследователи считают такую этимологию несколько искусственной, они отмечают, что «нельзя не видеть, что понятие “*сузы*” все же тяготеет к образу жидкости, воды», что «представления о животворной силе воды легли в основу ряда фольклорных сюжетов» [Львова, Октябрьская, Сагалаев, Усманова 1989: 76].

Алтайский *сус* и хакаский *кут* представляются как жидкость, которую можно влить или, наоборот, вычерпать, что формирует общность языковых картин мира в этом отношении.

Тын

Общетюркская лексема *тын* зафиксирована в древнетюркских памятниках в значениях ‘дыхание; дух’ [ДТС 1969: 567]. Ее этимология «тесно связана с понятием “дух, дышать, дыхание, душа”, т. е. это слово является прямым аналогом русского слова “душа”», производного от корня *дых-*, *дух-* [Баскаков

¹⁶ *Шалтрак* – украшение на спинке традиционной одежды девочек, выполняющее функцию оберега.

1973: 109]. Связь души как главного носителя жизни человека с дыханием или их тождество сохранились во многих языках [Ондар 2004: 53] и является универсалией в традиционных представлениях многих народов, отразившейся и в языке. Например, в монгольских языках лексема *амь* (*амин*), как и в тюркских, обозначает ‘жизнь, жизненная сила, душа; сердце, дух; дыхание’ [БАМРС I 2001: 95–98], ср. монг. *амитан* ‘живые’: *ами(н)* ‘душа’ + *-тан* – аффикс, посредством которого от именных основ образуются существительные со значением сообщества [Гэрэлмаа 2016]. У мордвы также считалось, что душа непосредственно связана с дыханием и с прекращением дыхания покидает тело, превратившись в голубое облачко, пар или дым [Мордовская мифология 2020: 278]. В латинском языке у слова *spiritus* имелись значения ‘дуновение; струя воздуха; дыхание; душа; жизнь’.

1) Значение лексемы *тын* в разных языках

В современных тюркских языках лексема *тын* употребляется в значениях ‘жизнь; душа; дыхание; жизненная сила; горло или другой жизненно важный орган’ и др. В некоторых контекстах значения ‘душа’ и ‘жизнь’ разграничить сложно. В обывденной речи это слово скорее воспринимается в значении ‘жизнь’, однако значение ‘душа’ связано с сохранением традиционного мировоззрения носителей.

а) Значение ‘жизнь’. В алтайском, хакасском, тувинском и якутском языках лексема *тын* обычно воспринимается в значении ‘жизнь’:

алт. теленг. *Сен учун тыным да берерим* ‘За тебя и **жизнь** свою отдам’.

хак. «Нёёс ол тірілбес?» – *сагыссыраан Сергей, кўчўгеске тын кирерге кўстеніп* [Класста нимес хыгырыг 1995: 154] ‘«Неужели он не оживёт?» – переживал Сергей, стараясь вернуть **дыхание (жизнь)** щенку’.

тув. *Көрем, чүнү-даа болза ооң тыны дээш алыңар, бээр бис* [Ирбижей 2008: 121] ‘Смотри, берите, всё что угодно за его **жизнь** дадим’.

як. *Тыын тыынна харбас* ‘Живой стремится к **жизни**’ [ЯРС 1974: 422].

В чалканском языке лексема *тын* в значении ‘жизнь’ обычно не употребляется. Однако в примерах типа *Мен тыным ўзылтарим* ‘Моя жизнь заканчивается’ (букв.: моя **тын** обрывается) информанты переводят слово *тын* именно как ‘жизнь’. Объясняя разницу между *тын* и *кут*, они указывают на то, что жизнь может оборваться, а душа-кут нет.

Лексема *тын* употребляется в составе парных слов с общим значением ‘жизнь’, вторым компонентом которых является синонимическое обозначение жизни или души: алт. *тын-јүрүм*, хак. *тын-чуртас* (букв.: душа-жизнь), тув. *амы-тын* (букв.: жизнь-душа), например:

хак. *Чох, чох, паланың тынын-чуртазын ал халарга парчан кўс саларлар* [Султреков 2010: 186] ‘Нет, нет, все силы приложат, чтобы спасти **душу-жизнь** ребёнка своего’.

тув. фольк. *амы-тын оочулаар* ‘оставлять **живым**, сохранять **жизнь** кому-л.’.

Таким образом, *тын* является «частью жизненной силы, которая ассоциируется с дыханием», но, в отличие от понятия «душа» в русском языке, «это воплощение самой жизни» [Жанаев 2014: 102].

б) Значение ‘дыхание’ лексема *тын* имеет в хакасском, шорском, якутском и барабинско-татарском языках:

хак. *Табырах чўгўріс соонаң тыным читпинче* ‘После быстрого бега **дыхания** мне не хватает’.

шор. *Кижі пир тынга чўгўрча* ‘Человек бежит на одном **дыхании**’.

як. *оҕо сылаас тыына* ‘теплое **дыхание** ребенка’ [ЯРС 1974: 423].

б.-тат. *тын тут-* ‘задышаться’ (букв.: дыхание держать).

В других рассматриваемых языках слово *тын* в значении ‘дыхание’ не используется. В этом значении употребляются производные от *тын* лексемы: алт., чалк., тув. *тыныш*. В хакасском значение ‘дыхание’ выражают оба слова – *тын* и *тыныс*.

В значении ‘дыхание’ лексема *тын* употребляется в устойчивых сочетаниях и в составе аналитических глаголов со значением ‘дышать; перевести дыхание’ → ‘отдохнуть’: алт. *тын алын-* ‘собраться с духом; отдохнуть’ (букв.: *тын* взять себе) [ОРС 2005: 164], хак. *тын алын-* ‘перевести дыхание’ [ХРС 2006: 701], *тын хабын-* ‘перевести дыхание’ (букв.: дыхание хватать); ср. также кирг. *тын ал-* ‘перевести дух; отдыхать’; башк. *тын ал-* ‘дышать’. В чалканском языке произошло стяжение конструкции

и образовался единый глагол *тынанал* – ‘надышаться, перевести дыхание, собраться с духом, отдохнуть’.

хак. *Изебі чох Кўн Тўңис Хан Ўлбеен поэты, ўзўлбеен тыны, Тын хабынып, айлан турадыр* [Ай-Хуучын 1997: 382] ‘Могучий Кюн-Тёнгис-Хан, Еще живой, с неотошедшей душой, / Дышит, едва **дыхание переводя**’ [Там же: 383].

в) Значение ‘горло или другой жизненно важный орган’. В шорском и чалканском языках у существительного *тын* от значения ‘дыхание’ в результате метонимического переноса образовалось значение ‘горло’: чалк. *тыным агрыптыт* ‘у меня болит горло’. В чалканском эта лексема стала обозначать еще и шею целиком:

чалк. *Тынынде тьарааш тьыилим кўрыптыт* ‘У нее **на шее** виднеются красивые бусы’.

В якутском языке имеются устойчивые сочетания, в которых проявляется представление о *тын* как о материальном, телесном органе: *тыын сирэ* ‘жизненно важный орган (животного, редко – человека)’, *тыын сирин таарыйтарбыт* ‘быть смертельно раненым’ (букв.: у него задето жизненное место) [БТСЯЯ I 2004: 425]; *Тайах тыын сирин таарыйтарбыт* ‘Лось был смертельно ранен’.

г) Значение ‘сила’ фиксируется в алтайском языке: *колы-будында тын жок* ‘нет **силы** в руках и ногах’:

алт. *Суунан ичип ийерде, Аланнын тыны кире берди* ‘Когда выпил воды, у Алана возвратилась (букв.: вошла) **сила**’; *Кижинин тыны чыгар јер* ‘Место, где человек **обессиливает**’ (становится вялым, сонным, обессиленным; букв.: место, где *тын* выходит).

Итак, развитие значения лексемы *тын* в разных языках можно представить следующими типами:

дыхание → душа (алт., хак., чалк., шор., тув., б.-тат., як.);

дыхание-душа → жизнь (алт., хак., чалк., шор., тув., як.);

дыхание-душа → сила (алт.);

дыхание → горло (шор., чалк.) → шея (чалк.);

дыхание → жизненно важный орган (як.).

Одна линия развития семантики – это формирование абстрактных переносных значений на основе исходного значения ‘дыхание’ – ‘душа; жизнь; сила’. Другое направление – это установление связи с органом, обеспечивающим возможность дышать (горло, шея) или представляющимся как некое средоточие жизненной силы.

2) *Тын* как свойство всего живого

В отличие от русской души, которая является специфическим признаком человека, выделяющим его в окружающем мире, в тюркских языках Сибири душу-*тын* могут иметь также животные и растения.

Тын – это душа человека и животного, проявляющаяся в их способности дышать, это «жизненность, присущая как животному, так и растению» [Пекарский 1959: 2948]. «Дыхание понималось как наиболее явный и важный признак жизненного процесса. Между этими двумя понятиями мировоззрение ставило знак равенства» [Львова, Октябрьская, Сагалаев, Усманова 1989: 81].

Представление о душе-*тын* как о свойстве человека, животных и растений отмечается у тувинцев [Ондар 2004: 55], алтайцев [Вербицкий 1884: 393; Анохин 1924: 19], хакасов, шорцев, якутов. «В подобном мировоззрении не сформировалась дихотомия “человек – животное”, которая заменяется широкой категорией – “обладающие дыханием, жизнью”» [Жанаев 2014: 102]. Живые существа в хакасском и якутском языках объединяются под названием, буквально означающим ‘обладающий *тын*’ (*тын* + аффикс обладания =*лыг* / =*лаах*), ср. рус. *одушевленный*;

хак. *тынныг* ‘имеющий душу, одушевленный’ [ХРС 2006: 702], *тынныг агас* ‘растущее зеленое дерево’, *тынныг чир-чайаан* ‘живая природа’ [ХРС 2006: 702]:

хак. *Чир – сирерок осхас тынныг ние* [Чебодаева 2011: 36] ‘Земля – она, как и вы, **живая**’.

як. *тыыннаах* 1. *прил.* 1) такой, который дышит, живой; 2) находящийся в состоянии роста, цветения (о природе, растениях); 2. *сущ.* еще не умершее, живое существо [БТСЯЯ XI 2014: 431]; *тыыннаах*

кисі ‘живой человек’ [Пекарский 1959: 2951], *тыыннāх мас* ‘живое дерево, свежее, растущее (не засохшее, не срубленное)’ [Там же], *тыыннаах айылба* ‘живая природа’ [ЯРС 1972: 423], *тыыннаах сибэки* ‘живые цветы’ [Там же].

В алтайском, чалканском, тувинском, шорском, барабинско-татарском языках прилагательное *тынду* ~ *тынну* ~ *тынныг* (*тын* + аффикс обладания =*ду* / =*лыг*) также имеет значение ‘живой’:

алт. *тынду* 1. *прил.* живой; 2. *сущ.* животное [АРС 2018: 728]; *тынду агаи* ‘свежее, растущее дерево’, *тынду өлөн* ‘свежая трава’ [Вербицкий 2005: 393];

тув. *тынныг* ‘живой’;

б.-тат. *тынну* ‘оживленный, одушевленный, живой’ [Тумашева 1992: 222–223].

Однако сочетаемость этого слова в современных языках показывает, что с *тын* ассоциируется прежде всего душа человека и животных, например:

алт. *Тынду кижиканайдар – Тирүге чарчаар эмес* [Топчина 2015: 45] ‘Что с **живым** человеком случится – Заживо ведь не замёрзнет’ [АРС 2018: 678]; *Ийт – ирkit улуска агару тынду* [Акулова 2009: 190] ‘Собака для [людей из рода] *ирkit* священное **животное**’.

По-тувински нельзя сказать **тынныг ыаи* ‘живое (с душой-дыханием) дерево’, хотя возможно следующее утверждение, основанное на традиционном мировоззрении:

тув. *Ыаи база өлүр тынныг, өзөр назылыг* ‘Дерево тоже имеет смертную душу, время жизни, когда растёт’.

Таким образом, в одних современных языках (алт., тув.) к живым объектам, обладающим *тын*, относят человека и животных, в других (хак., як.) – человека, животных и растения.

Для обозначения живых существ используются также парные слова: алт. *тынар-тынду*: 1. *прил.* живой; 2. *сущ.* все живое, животные [АРС 2018: 728], як. *тынар-тыыннаах* ‘все живое: существа, растения’, буквально означающее ‘дышащие-обладающие *тын*’ (< *тын*- ~ *тыын*- ‘дышать’ + аффикс причастия -*ар* + *тын* ‘душа’ + аффикс обладания). В этом случае также сохраняются приведенные выше различия (обладание / необладание *тын* человеком, животным, растением):

алт. *Кара-Кула бастыра јер үстінде тынар-тындуныг јааны болгон ой болгон* [Алтай јан 1996: 110] ‘Было время, когда лев был главой **зверей** (букв.: дышащих-обладающих *тын*) на всей земле’.

як. *Былыр дьөөһөҕөй байбал кытытыгар ийэ-моҕой кыыл сытан эрэ сири сиэн, ууну иһэн, бэйэтэ-бэйтиттэн сиэмэлэнэн, хамныыр-харамайы, тынар-тыыннаабы үөскэппит эбит* [БТСЯЯ XI 2014: 431] ‘В давние времена Мать-Змея на берегу моря Джесегей, съев землю, испив воды, самооплодотворившись, дала начало **живым существам** (букв.: дышащим – обладающим *тын*)’.

В фольклоре тюркских народов Южной Сибири (алтайцев, хакасов, шорцев) признак ‘живой, обладающий *тын*’ приписывается также некоторым важным предметам, обычно оружию богатыря: алт. *тынду ок* ‘живая стрела’, *тынду кастак* ‘живой наконечник стрелы’ – «так в эпосе называют стрелу особого назначения: она уничтожает душу противника и возвращается обратно к хозяину-богатырю» [Алтай баатырлар 2016: 160], *тынду болот* ‘острый булат’ [Вербицкий 1884: 393]; шор. *тириг тынныг ок* ‘живая стрела’ (букв.: живая, обладающая *тын* стрела), *тириг тынныг қоста* ‘живой наконечник (стрелы)’ (букв.: живой, обладающий *тын* наконечник) – мифическая стрела, самостоятельно летающая и поражающая определенную цель. В богатырских сказаниях хакасов встречаются такие предметы: *тынныг чөме* ‘живая стрела (которая летит с большой скоростью)’ [ХРС 2006: 703], *тынныг хуях* ‘живой (одушевленный) щит’ [ХРС 2006: 703] и *тынныг хара молат* ‘живой черный меч’ – острый меч, «который горит огнем, светится и сам по себе может выскакивать из ножен» [Ай-Хуучин 1997: 439]. Такой меч упоминается и в «Нартах» осетин. По мнению В. Е. Майногашевой, употребление эпитета *тынныг* по отношению к предметам богатырского снаряжения, «по-видимому, восходит к эпической традиции скифо-иранских предков (алан-тагарцев) и связано с поэтизацией воинского доспеха» [Там же].

В значении ‘душа’ лексема *тын* встречается в основном в фольклорных текстах – шаманских песнопениях, мифах, героическом эпосе, а также в художественной литературе, в контекстах, связанных с традиционным мировоззрением.

В барабинско-татарском и в тюркских языках за пределами Сибири, например в киргизском, казахском и башкирском, где также имеется слово *тын* ~ *тыныс* ‘дыхание’, функциональным аналогом в данном случае выступает лексема *жан* ~ *йән* ‘душа’, заимствованная из персидского, где соответствующее слово *джан* также имеет значения ‘дыхание; душа; жизнь’: б.-тат. *йан чақ*- ‘умереть’ (букв.:

душа выйти), каз. *жаны шық* – ‘умереть’ (букв.: его душа-жан выйти). В следующем контексте из башкирского языка употребляются оба слова – *йән* и *тын*:

башк. *Көсө бөткәс, кешенең йәне озон тын булып сыга. Тыны акка сыкһын тип, үлә торған кешенең ауызын ак менән ябалар* [Хисамитдинова 2011: 337] ‘Обессилов, душа-йән человека покидает тело одним длинным дыханием (*тын*). Чтобы душа-тын / дыхание вышла на белое, рот умирающего человека накрывают белым [платком]’.

Об отголосках связи *жан* ~ *йән* с органами дыхания могут свидетельствовать фразеологизмы: каз. *жаны алқымға тығыл* – ‘обессилеть’ (букв.: душа=его в горло приткнулась); башк. *йән алксымра кил* – ‘быть в тяжелом состоянии (от переживаний, трудностей и т. п.)’ (букв.: душа в горло прийти), *йән өр* – ‘оживить, вернуть к жизни’ (букв.: душу дуть кому-л.) [Ураксин 2006: 160].

3) Происхождение души-тын

В мифах алтайцев божество подземного мира Эрлик через пуповину дал *тын* существам, сотворенным Кудаем – божеством верхнего мира, и таким образом оживил их [Львова, Октябрьская, Сагалаев, Усманова 1989: 80–81; Алтай жан 1996: 8]. Аналогичный миф имеется и у хакасов. Согласно другим алтайским и хакасским мифам, душу-тын передал людям бог *Кудай* (у алтайцев) и творец *Ах Худай* «от дуновения ветерка (*тан*)» (у хакасов) [Бурнаков 2006: 102]:

алт. *Эрлик-Бий кижининг тынын киндигинен кийдирип, ийтке жажына элебес тон берген* [Алтай жан 1996: 8] ‘Эрлик-Бий, введя душу-тын человека через пуповину, собаке дал никогда не изнашивающееся пальто’; *Алтай кеп-куучындарда айдылган эн жаан, төс шүүлте – ол Алтай, ар-бүткен, ак-айас, тирү, тынду, – ончо неме тынду деген сөс. Јер-алтайда ончо немени кудай јайаган, ончо немеге тын берген* [Алтай кеп-куучындар 1994: 3–4] ‘В алтайских преданиях самая большая, главная выраженная мысль – это то, что Алтай, природа, Вселенная живые, с душой – все живое. На земле все создал бог, всему дал жизнь / душу-тын’.

хак. *Худай ол кизе тын кир пирген* ¹⁷ ‘Бог тому человеку вдохнул (букв.: ввел) душу-тын’; кач. *Худай, агаа тын ағыларга парирып, чалаазох адайны хадартып салган ол кизіні* ¹⁸ ‘Бог, за душой-тын для него пойдя, голую собаку приставил охранять этого человека’.

В героическом эпосе якутов олонхо «Мүлдү Бөбө» герой был зачат от дыхания (*тыын*) богатыря верхних *абаасы* ¹⁹ Ураадылаана из племени Улуу Тойоно, который перед смертью произносит следующие слова: «Пусть черно-тяжелое дыхание мое в Среднем мире станет черным делом, пусть в молодую женщину или в старуху через их каменное тело впитывается-внедрится, и пусть знаменитый на многие годы богатырь родится!» [Емельянов 1983: 158].

В шорских фольклорных текстах создаваемые творцом люди сразу являются живыми – *тынныг*, с душой – жизненной силой *тын*:

шор. *Чер чайалган соонда, ар (арыг) тынныг небелер пүткен соонда кижилерге Ылген от пербеем полтур* [Шорский фольклор 1940: 285] ‘После того как сотворилась земля, после того как Улгень сотворил все существа, имеющие чистую душу, (он) людям огня не дал (оказывается)’ [Там же: 286].

Таким образом, в мифах в основном говорится о том, что душу-тын в человека вдохнуло или внедрило верховное божество. В то же время у алтайцев и хакасов есть мифы, в которых эту роль выполняло божество нижнего мира Эрлик.

4) Качества и свойства души-тын

Душе-тын приписывается признак ‘крепкая’. Лексемы хак. *пик*, алт. *бек* ‘крепкий’, як. *суон*, *халын* ‘толстый’ в сочетании со словом *тын* характеризуют человека, которого не могут одолеть болезни, жизненные трудности или даже смерть: хак. *тыны пик кизі* ‘живучий’ [Бутанаев 1999: 162] (букв.: *тын*=его крепкая человек); алт. *тыны бек* ‘крепкий человек’ (букв.: *тын*=его крепкая):

¹⁷ <https://khakas.altai.ru/corpus/>

¹⁸ <https://khakas.altai.ru/corpus/>

¹⁹ *Абаасы* – миф., фольк. злой дух (як.).

як. *Суон тыын толуга, халын тыын хардайа буол эрэ! Хара тыыммын Харыйдаан хаххалаа, Үрүҥ тыыммын өрүһүйэн өллөйдөө!* ‘Спасай меня от гибели, сохрани мою жизнь!’ (букв.: искупи мое **плотное дыхание**, заслони мое **черное дыхание**, защити мое белое дыхание) [Васильева, Николаева 2017: 41].

В тюркских языках Южной Сибири лексема *тын* часто сопровождается эпитетом *кызыл* ‘красный’ – *кызыл тын* ‘красная душа’:

алт. *Бот эмди сенин кызыл тынын кыйарга улустар жеткилеп келгенин билерин бе?* [Төлөсөв 1987: 237] ‘Вот знаешь, что сейчас люди пришли, чтобы прикончить тебя (букв.: оборвать красную душу-тын=твою)?’

тув. *Кым деп экер үрөн келгеш, / Кызыл тыным камгалады...* [Серен-оол 1995: 173] ‘Что за добрый молодец пришел, / **Красную душу** мою спас...’

Понятие о смертности души-*тын* передается эпитетом тув. *өлүр* ‘смертная’ (букв.: умирающая – причастная форма от глагола *өл-* ‘умирать’):

тув. *Чүү-даа чүве өлүр тынныг, өзер назылыг болзун – мөңгө назын турбазын!* [Сарыг-оол 2008: 97] ‘Пусть всё на свете имеет **смертную душу**, растущую жизнь – пусть не будет вечной жизни!’

В алтайском, чалканском, хакасском и шорском языках глагол *өл-* ‘умирать’ используется в героическом эпосе, когда, напротив, говорится о необычности богатырской силы героя (героини), о том, что его (ее) невозможно убить, как простого человека. В таких высказываниях содержится отрицание наличия у него смертной души:

алт. *Кызарып агар каны жок, кыйылып өлөр тыны жок фольк* ‘Нет у него крови, которая текла бы, краснея, **нет** у него души-*тын*, которая бы, прервавшись, умерла’.

чалк. *Андын куртыйакка айтты: «Ол оолны кайдет сал парарвыс, аанг өлнартан тыны тьок, кызар актан каны тьок кижжи?» – теп* [Кандаракова 1988: 78] ‘Потом сказала старухе: «Если пойдем, то куда девать нам того парня, ведь у него **нет умирающей души**, нет крови, которая текла бы, краснея?»’

шор. *Сыр Олең қыстың өлерге тыны чоқ, түгүлерге қаны чоқ* [Шорский фольклор 1940: 212] ‘У девицы Сыр Олен **нет души**, которая могла бы умереть, нет крови, которая могла бы пролиться’ [Там же: 213].

В тувинском языке выражение *өлүр тын чок* ‘бессмертный’ (букв.: умирающей души-*тын* нет) употребляется для выражения идеи смелости и бесстрашия, порою бездумного и представляющего риск для жизни:

тув. *Өлүр тын чок кайгалыңны... шуглап каап көрөм* [Сарыг-оол 2008: 115] ‘Укрой-ка... своего **бессмертного** удальца’.

В якутском языке в этом случае употребляется отрицательная причастная форма *өлбөт* ‘не умирающий’ с глаголом *тыыннан-* ‘быть наделенным душой’, производным от *тыын*: *өлбөт тыыннан фольк.* ‘быть наделенным бессмертной (букв.: не умирающей) душой’ [ЯРС 1972: 423].

Смертность души-*тын*, отождествляемой с жизнью, предполагает ее особую ценность. В языке это выражается различными эпитетами: хак., шор. *арыг* ‘чистый’, алт. *агару* ‘светлый, чистый’, як. *сырдык* ‘светлый, чистый’:

хак. *арыг тыны үзүл парды* ‘чистая душа оборвалась’; *Пір холымда тутчатхан ник узун агасты ам даа тасталахпын, сүрісчөткеннерге удурлазарга, арыг тынным үчүн турызарга кирек полар тіп сагыныбохчам* [Султреков 2010: 114] ‘До сих пор не выбросил находящуюся в руках крепкую длинную палку, подумывая, [что] понадобится сопротивляться преследователям, заступиться за **чистую мою душу**’.

При этом *арыг тын* выступает как идеальная сущность, независимо от того, какими качествами обладает сам человек:

шор. *Қара Мүкүннің арыг тынга чет салганда албаныбысты сеең чериңе четтир перербис* [Шорский фольклор 1940: 104] ‘Теперь, когда ты **чистую душу** Кара Мюкю погубил (букв.: до чистой души-*тын* Кара Мюкю добрался), наш албан-дань в твою землю доставим!’ [Там же: 105] (Кара Мюкю – враг, отрицательный персонаж).

як. *сырдык тыным быстыар диэри* ‘до последнего вздоха’ (букв.: пока не прервется **светлое дыхание**); *сырдык тына быһынна* ‘умер, скончался’ (букв.: прервалось **светлое дыхание**) [БТСЯЯ IX 2012: 463]; *сырдык тынын быс* ‘лишать **светлой жизни**’ [БТСЯЯ II 2005: 750]; *сырдык тыннын тэскилэт* ‘спасаться бегством от беды, **смерти**’ [БТСЯЯ XI 2014: 428].

В якутском народном фольклоре со словом *тыын* употребляются эпитеты *үрүн* ‘белый, светлый, чистый’, *хара* ‘черный’ (в значении ‘бедный’): *үрүн тыыммын иһиллээри...* ‘чтобы убить меня...’ (букв.: чтобы прислушиваться к моему белому дыханию) [Ойуунускай 2003: 110]:

як. *Хара тыыммын Харыйдаан хаххалаа,
Үрүн тыыммын өрүһүэйэн өллөйдөө!*
[Ойуунускай 2003: 110]

Заслони мое **черное дыхание**,
Защити мое **белое дыхание**!

Ценность души-*тын*, жизни подчеркивается прилагательным тув. *чаңгыс* ‘одна, единственная’:

тув. *Эътти чаңгыс кезер, өлүр тын чаңгыс болгай, чоруур-дур* [Мифы, легенды 2010: 264–265] ‘Мясо режут один раз, **смертная душа одна** [у человека], поплывем!’

Используются также эпитет алт., чалк. *алтын* ~ тув. *алдын* ‘золотой’:

алт. *Эр бүткен Сокор-Каранын
Эне берген алтын тынын
Луу тужсында үзе согун,
Эрлик уурдап апарган эмтир*
[Алтай баатырлар 1972: 217]

Мужчиной родившегося Сокор-Кара
Золотую душу-тын его, матерью данную,
Во время войны оборвав,
Эрлик украв, увел, оказывается.

чалк. *Алтын тискин үзүлзе, тискин үзүлзин, алтын тыным кыйылза, тыным кыйылзын!* [Кандаракова 1988: 81] ‘Если золотой повод порвется, то пусть порвется, если **моя золотая душа погибнет** (букв.: **обрежется**), то пусть погибнет (букв.: **обрежется**)!’

тув. *Тын – алдын, / Хүн – күзел* (посл.) ‘**Жизнь – золото**, Мечта – солнце’.

5) Нить, волос как образ души-*тын*

У тюркских народов Сибири душа-*тын* представляется как цветная (красная) нить, которая обрывается в момент смерти и вылетает или выползает изо рта [Бурнаков 2003: 16; Алтай баатырлар 2016: 161].

Представление о душе-*тын* как о нити подчеркивается в алтайском, хакасском, якутском языках эпитетами *кыл* ‘волос’, *учук* ‘нитка’, *чип* ‘нитка’: алт., як. *кыл тын* ‘волосяная душа’, алт. *учук тын* ‘нитяная душа’, хак. *чипче тын* ‘душа с нитку’, шор. *чип тын* ‘нитяная душа’:

алт. *Кыл тынымды кыйбагар* ‘Не лишайте меня жизни’ (букв.: **волосяную душу** мою не перерезайте);
Учук тынымды пычып салган [Алтай баатырлар 2016: 161] ‘**Нитяную душу** мою выкроил’.

В хакасском, шорском и якутском языках сравнение души с ниткой или с волосом символизирует близость человека к смерти: хак. *чипче* ‘с нитку’, *чип ле* ‘лишь нитка’, як. *кыл саҕа* ‘как волос’, *кылча* ‘с волос’:

хак. *Чипче тыны халтыр, чибекче сыны халтыр* (букв.: **С нитку** душа=его осталась, с шелковинку рост (стан)=его остался) ‘Он сильно похудел’ [Бутанаев 1999: 218]; *Чипче позы халган хыс кизи, Чибекче тыны халган* [Ай-Хуучын 1997: 394] ‘Сама дева исхудала, стала как нить, Ее **душа** стала как шелковая нить’ [Там же: 395].

шор. *Чип ле тыны шыкпаандыр, чип ле позуның тыны қалған полтур* [Шорские героические сказания 1998: 402] ‘**На тоненькой нитке** душа держалась, **на тоненькой нитке** душа осталась, оказывается’ [Там же: 403].

як. *кыл бычык тыын* ‘дышать тяжело, с трудом, едва дышать (о тяжелобольном или находящемся при смерти человеке); дышать с трудом, запыхаться’ [БТСЯ V 2008: 199] (букв.: [как] волос понемногу дыхание); *Тыным тыһы кыл саҕа хаалла!* ‘дыхание мое (душа-*тыын*) с волос лишь осталось!’ [Пеккарский 1959: 1375]; *Кыл саҕа кылча тыына быстарыгар, / Үлкүлүүр үрүн тыына сүтэригэр тиийэн* [Слепцов 1993: 81] ‘Когда на тоненьком **волоске** душа (букв.: как волос с волосок душа) его держалась, Когда **белое дыхание** (душа-*тыын*) его почти прервалось...’

Тяжелое дыхание, которое вот-вот оборвется, ассоциируется также с быстрым бегом, шагом, торопливостью:

як. *Уруога эрэ бүттэр, дыэттигэр кыл тынынан тэбинэн кэлэр этэ* [Сивцев 1979: 204] ‘Сразу же после уроков он **торопливо** (букв.: с волосяной душой) возвращался домой’.

Ср. кирг. *кылча жан* ‘душа-жан с волос’, монг. *утсан амь* ‘жизнь’ (букв.: нить жизни (дыхание)) [БАМРС I 2001: 95].

6) Душа и кровь какместилища жизненности-тын

В устойчивых формулах героического эпоса регулярно сочетаются лексемы *тын* ‘душа, дыхание’ и *кан* ‘кровь’, что свидетельствует о связи души, дыхания с кровью «какместилищем жизненности» [Корусенко 2015: 82].

алт. фольк. *Кызарып агар каны жок, кыйылып өлөр тыны жок* ‘Нет у него **крови**, которая бы текла, краснея, нет у него **души-тын**, которая бы, прервавшись, умерла’.

алт. *Козын-Эркеш баатыр кўлүктин
Кызыл канын тōгўп койдым,
Кыл тынын ўзўп салдым...*
[Алтай баатырлар 2016: 332]

Козын-Эркеш-баатыра удалца
Красную **кровь** [я] пролил,
С волосинку **душу** его [я] оборвал...

чалк. фольк. *...Кыйыл парар тынары тьок, кызар агар каннары тьок...* [Кандаракова 2016: 75] ‘...Нет у них **душ**, которые могут быть обрезаны, нет у них **крови**, которая вытекла бы, краснея’; *Кызымнын тыны ўзўлип ле барайт* [Баскаков 1985: 123] ‘**Душа** (жизнь) моей дочери уже **обрывается**’.

хак. *Андартын сых полбин, тыны ўзилгенче, чирни прай хара тобырах иде хас салтыр, тўңдере чатханыңох ла тоозылытыр* [Костяков 1989: 172] ‘Не сумев оттуда вылезти, оказывается, [он] землю до черноты раскопал, пока не **покинула его душа**, также лёжа лицом вниз и скончался’.

шор. фольк. *Ўзўлвесте тын пол, Каан Перген, / Тōгўлвесте қан пол...* ‘Кан Перген, пусть **душа-тын** (дыхание) твое никогда не прервется, / Пусть **кровь** твоя никогда не прольется!’ [Арбачакова 2001: 97]; фольк. *«Ўспес тынныг пол, Алтын Сырык, / Тōгўбес қанныг пол», – теп, қыйғылаштылар* [Шорские героические сказания 1998: 241] ‘«Будь с **душой**, которую не оборвать, Алтын Сырык, / Будь с **кровью**, которую не пролить», – кричали’ [Там же: 313].

тув. *Шет кеспес – чаитың тыны ўстур дижир* [Кенин-Лопсан 2000: 263] ‘Нельзя срезать молодое хвойное дерево – **душа-тын** (жизнь) ребенка **прервется**, говорят’.

Таким образом, в разных языках формируется общая модель метафорического переноса: ‘оборваться; быть обрезанным’ (о душе-тын) → ‘умереть’; ‘оборвать; обрезать’ (душу-тын) → ‘убить’. Ср. монг. *амь таслах* ‘убивать’ (букв.: отрывать; разрывая; прерывая душу-амь) [БАМРС III 2001: 198].

По представлениям монголов и тувинцев Эрзинского района, дыхание (душа) «прикреплено» к жиле (аорте) – монг. *гол* ~ тув. *кол*. Когда она разрывается, дыхание прекращается [Львова, Октябрьская, Сагалаев, Усманова 1989: 86]. Традиционный способ закалывания животного – разрыв аорты: бурят. *голын татажа* – *амишень таһалха* ‘оборвав аорту, остановить дыхание (прервать жизнь)’. По свидетельству этнографов, «мотив рассечения горла, чтобы вышла кровь и с ней – душа, широко распространен в представлениях сибирских татар о смерти человека». Поскольку у сибирских татар распространен ислам, считается, что в момент смерти «горло человеку перерезает ангел Израил (Азраил)» [Цыденова 2009: 52].

7) Отношение человека к душе-тын

Человек может не жалеть свою жизнь ради чего-то еще более ценного в силу своего бесстрашия или безрассудства, поэтому слово *тын* сочетается с глаголами в отрицательной форме со значением ‘не жалеть; не щадить’: тув. *харамнанма*-, алт. *кысканба*- ‘не жалеть’, хак. *айаба*- ‘не жалеть, не щадить’:

тув. *Чоп кончуг өлүр тынын харамнанмас мелегей сен* [Сарыг-оол 1987: 41] ‘Что ты за дурак, что **не жалеешь** своей смертной души’.

алт. *тынын кысканба*- ‘не щадить жизни’.

хак. *тын айаба*- ‘не жалеть, не щадить жизни’; ср. башк. *йәнде аяма*- ‘не щадить себя’ (в бою, в труде) (букв.: душу-йән не жалеть).

Напротив, опасение за свою жизнь в якутском языке вербализуется сочетанием *тыынын кэтэнэр* (*мананар*) (букв.: дыхание свое караулить) ‘лишь бы не погибнуть, только бы не пропасть; опасаться за свою жизнь (говорится в особо опасных ситуациях)’ [Нелунов 2002: 247].

як. *тынынын тыыннаныма* ‘не подвергай себя смертельной опасности, не рискуй (из-за пустяка)’; *тыын тыынна харбас* ‘идти на все ради спасения своей **жизни**’ [БТСЯЯ XI 2014: 426]; *тыынын былдыһар* ‘бороться против кого-л. не щадя себя, чтобы остаться в живых’ [ТСЯЯ II: 703]; *тыыммар өһүм суох* (букв.: я не враг своей душе) ‘я не хочу умереть; я не пойду на смертельный риск’ [БТСЯЯ XI 2014: 424].

Не пожалев, *тын* можно ‘отдать’ (*бер-*), ‘обменять’ (тув. *сам-*): алт. *тынын бер-* ‘отдать жизнь, пожертвовать жизнью’, хак. *тын пир-* ‘отдать жизнь, пожертвовать жизнью’, як. *тыыннын толук уу-рар* ‘отдавать свою жизнь за кого- что-л., поступаться кем-чем-л. ради кого-чего-л., жертвовать’ [БТСЯЯ X 2013: 440], тув. *тынын бер-* ‘отдать свою жизнь’, тув. *тынын сам-* ‘рисковать жизнью; пожертвовать собою; крепко любить кого-л., что-л.’ (букв.: продавать (обменять) свою жизнь; возможно, калька с монг. *амиа арилжих* ‘сражаться насмерть; жертвовать жизнью’ > *арилжих* ‘менять, обменивать; вести меновую торговлю’). Хотя *тын* здесь, вероятнее всего, выступает уже в значении ‘жизнь’, эпитет ‘чистый’ используется и в этом случае:

хак. *Хачан Тасха Матыр ханныг чаалазыгда арыг тынын пир салганда, анын хайхастыг үннig чадыганы хуюда халтыр* [Султреков 2010: 196] ‘Когда Тасха Матыр отдал свою **чистую жизнь** (душу) в кровавой схватке, его *чатхан*²⁰, имеющий удивительное звучание, остался в пещере’.

алт. *Эн баалу, эн агару тын-јүрүмин Төрöли учун, сен учун береле, јүргүлјиге јоголып калган!* [Эл-Алтай 2019: 44] ‘Самую ценную, самую священную **душу-жизнь** свою за Родину, за тебя **отдав**, навеки ушел (букв.: исчез)’.

8) Смерть как обрыв души-*тын*

В языке образ нити отражается в сочетаниях существительного *тын* с глаголами алт., чалк. *јүзүл-* ~ хак. *јүзүл-* ~ тув. *үзүл-* ‘оборваться’, чалк., хак. *јс-* ‘оборвать’, алт., чалк. *кыйыл-* ~ хак. *хыйыл-* ‘прерваться; быть обрезанным’, *кый-* ~ хак. *хый-*, як. *быһын-* ‘быть обрезанным’, *быс-* ‘обрезать’:

алт., чалк. *тыны јүзүл-* ‘умирать’ (букв.: его душа-*тын* оборваться); хак. *тыны јүзүл-* ‘прерваться дыханию; перен. груб. подохнуть’ [ХРС 2006: 701]; тув. *тыны үзүл-* ‘умереть’; ср. каз. *жаны үзіл-* ‘умереть’ (букв.: его душа-*жан* оборваться); башк. *йәнде өз-* ‘убить’ (букв.: душу-*йән* оборвать) [БРС 1996: 251];

алт., чалк. *тыны кыйыл-*, хак. *тыны хыйыл-* ‘умереть’ (букв.: его душа-*тын* прерваться); як. *тыына быһын-* ‘умирать’ (букв.: его дыхание обрезаться);

алт. *тынын кый-*, хак. *тынын хый-* ‘убить’ (букв.: его душу-*тын* обрезать); як. *тыынын быс-* ‘лишать жизни кого-либо, убивать кого-либо’ (букв.: его дыхание обрезать).

9) Смерть как выход души-*тын* из тела

Представление о смерти как о выходе души-дыхания из тела человека реализуется в языке через пространственную метафору, описывающую переход в другое состояние. Фразеологизмы с компонентом *тын* и глаголом *чык-* ~ *сых-* ~ *шық-* ‘выходить’ отражают веру в то, что во время смерти душа выходит вместе с дыханием: алт. *тыны чык-* ‘умереть; становиться вялым, обессиленным’, шор. *тыны шық-* ‘умереть; терять сознание’ (видимо, осознавалось как временная смерть), сиб.-тат. *тын цык-* ‘умереть’ [Корусенко 2013: 58], як. *тыына табыста* ‘испустил дух, отлетела душа’ (букв.: душа его вышла) [Васильева, Николаева 2017: 45].

алт. теленг. *Өрөкөн үч күн шыралаган, бүгүн тыны чыкты* ‘Бедняга (о пожилом человеке) три дня мучился, сегодня **умер** (букв.: душа вышла)’.

шор. *Алып тузан Қан Қарааң арыг тыны шыгып өлтүр* [Шорский фольклор 1940: 114] ‘Чистая душа у рожденного быть богатырем Кан Кара **вышла**, (и он) **умер**’; *Қара Молоттын сыны сынмаан / арыг тынны ақсынаң шацрап кел, шыгывыскан полган полтур* [Шорские героические сказания 1998: 229] ‘У Кара Молота не сломан хребет – Чистая душа **через рот** с дыханием **ушла**’ [Там же: 310].

Ср. идентичный фразеологизм с близкой по семантической структуре лексемой монг. *амь гарах* ‘испускать дух, умереть, лишиться жизни’ (букв.: душа-*амь* (дыхание) выйти) [БАМРС I 2001: 96]; ср. также рус. *испустить дух, дух вон*.

²⁰ *Чатхан* – многострунный щипковый музыкальный инструмент хакасов типа цитры.

В хакасском языке сочетание *тын* с глаголом *сых-* ‘выходить’ в форме каузативного залога имеет значение ‘убить, лишать жизни’: *тын сыгар-* (букв.: душу-*тын* заставить выйти / дыхание выпустить); ср. также шор. *тын шыгара шап-* ‘вышибить душу’ (< *шык-* ‘выходить’ в форме каузативного залога (*шыгар-*) + аффикс деепричастия *-а* и *шап-* ‘бить, ударять’):

хак. *Че андаг даа полза, көк пуға сала тіріг харбас парир хара абанаң. Анаң, кил, азыр хылыс мүўзіне ілдір киліп, хара абаның тынын сыгарганох* (Хара Паар) ‘Несмотря на это, синий бык, едва живой, продолжает бороться с чёрным медведем. Затем, подцепив своим извилистым острым рогом, **убил** и медведя (букв.: медведя душу-*тын* выпустил)’ [Боргоякова 1996: 90].

шор. «Ўжўнчизин шапсам, – тедир, – **тыныңны шыгара шабызам**» [Фольклор шорцев 2010: 92] ‘Если в третий раз ударю, – [светло-каурый конь] говорил, – душу-*тын* твою **вышибу**’.

Таким образом, душа-*тын* покидает тело только в момент смерти, т. е. является неотторгаемой:

алт. *Айрылбас тын жаҗаҗан,
Астыкпас тын бычыҗан!*

Неотделяющуюся душу-*тын* создал,
Неблуждающую душу-*тын* выкроил.
[Анохин 1924: 100]

В то же время в алтайском героическом эпосе души-*тын* богатырей могут быть спрятаны вне тела, например:

алт. ...Ўч кара җылан экелип берди.
Онызы ўч баатырдың **тыны** эмтир.
[Алтай баатырлар 1972: 99]

...Трёх черных змей принес.
Это трёх батыров души-*тын*, оказывается.

алт. ...Ол эки койонның ичине
Чотпо-Күрен ле Патпа-Күрен
Бойларының **тындарын** –
Эки кара җыланды –
Сукканын билеле
[Алтай баатырлар 1972: 29]

...Внутри тех двух зайцев
Чотпо-Курен и Патпа-Курен
Свои души-*тын* –
Две черные змеи –
Запратали, узнав...

10) Возвращение души-*тын* в тело

По древним представлениям, в результате магических действий душу-*тын* можно вернуть, и тогда человек оживает. Для описания этого процесса используются фразеологизмы, в которых реализуется аналогичная пространственная метафора: душа входит в тело человека → человек возвращается к жизни.

По верованиям теленгитов, душу-*тын* может вернуть человеку шаман:

алт. теленг. *Кам ўч кўн камдарда, көөркийдин тыны ойто киргйн* ‘Когда шаман камлал три дня, у бедной душа-*тын* **возвратилась** (букв.: снова вошла)’.

Значение ‘ожить; очнуться’ передают фразеологические единицы с глаголом алт., чалк. *кир-* ~ хак. *кёр-* ‘входить’, антонимичные *чык-* со значением ‘умереть; обессилеть’: алт. *тыны кир-* ‘ожить’ (букв.: душа-*тын* его войти); ср. б.-тат. *йан кер-* ‘ожить’ (букв.: душа-*йан* войти):

алт. *Je салымыла божобогон, јеткер-јелбиске алдырткан кижининг тыны ойто кирип келетен јангы бар, ненин учун дезе 3 кўннинг туркунына кижи чала тынду болордон айабас* [Тырысова 2008: 168] ‘У человека, который умер не своей смертью, а в результате несчастного случая, душа-*тын* **может обратно возвратиться** (букв.: снова войти), так как в течение трёх дней человек может быть **полуживым**’.

чалк. *Тьелвенер суг ижал тынары кирип...* ‘Тьелвены, напившись воды, **ожив...**’ [Кандаракова 1988: 119].

Для описания процесса возвращения души-*тын* используются каузативные конструкции, в которых лексема *тын* выполняет роль прямого объекта.

В якутском языке в составе фразеологизма *тыын киллэрдэ* (букв.: впустить дыхание) используется глагол *киллэр-* ‘вводить; впускать’: 1) пришел в сознание; очнулся; пришел в чувство; 2) успокоился; отдышался [Нелунов 2002: 242], при котором *тыын* является прямым объектом, т. е. с душой производятся определенные действия, которые возвращают ее на место.

алт. *Je Козын-Эркеш баатырга / **Тын кийдирер** арга јок* [Алтай баатырлар 2016: 340] ‘Но в батыра Козын-Эркеш / Не было способа **душу-тын** вселить’.

11) Смерть как изъятие души-*тын*

чалк. *Туваннуг тьерге тођжонзен*, ***Тынын алқалырзын*** ‘Утаишься в туманном месте, жизнь свою спасешь’ [Кандаракова 2017: 72].

шор. *Суң ээзиниң оглунуң тынын сен ал қалғанзың* [Шорский фольклор 1940: 238] ‘Ты **жизнь** (душу) сына
хозяина воды **спас**’ [Там же: 239].

У алтайского фразеологизма есть также значение ‘убивать’: алт. *тынын ал* – ‘спасать от смерти; спастись от смерти; убивать’ (букв.: жизнь брать). Если *жан* является в некоторой степени функциональным аналогом *тын* в несибирских тюркских языках, можно провести параллель между вышеприведенными фразеологизмами и каз. *жан ал* – ‘убить; сильно напугать’ (при таком употреблении *жан* сближается с другими душами); башк. *йәнде ал* – ‘лишать жизни, убивать; выматывать душу, надоедать’. Значение ‘спасать жизнь’ в этих языках отсутствует, в то время как в языках Сибири и монгольском оно отмечается. Это позволяет предположить в данном случае монгольское влияние на сибирские тюркские языки.

шор. *Көк Қартыга ақ чазыга одуруп, үйшүр келип, **тын алынды**, сығыр келип, сағыш алынды* [Шорский фольклор 1940: 224] ‘Кёк Картыга, сидя в чистой степи, глубоко вздохнул, **в себя пришел** (букв.: душу-*тын* назад себе взял), засвистал, разум назад взял (в сознание пришел)’ [Там же: 225].

В шорском фольклоре сочетание *тынын ал*- может пониматься буквально:

шор. *Мен перген аң-құжумну аңчыларба үлешпезең, **тыныңны алб-алып, тагына пектеп саларым. Анда***
өл парзың! [Шорский фольклор 1940: 296] ‘Зверем-птицей, мною данными, если с товарищами не по-
 делишься, я **душу твою возьму** (и) **в гору запру!** Тогда умрешь!’ [Там же: 297].

алт. ...Эне берген алтын тынын
 Жуу тужында үзе согуп,
 Эрлик **уурдан апарган** эмтир
 [Алтай баатырлар 1972: 217].

12) Возможность физического воздействия на душу-тын

38

‘убить, погубить’ используется также фразеологизм *тынын бас-* (букв.: *тын* его раздавить (ногой)), сочетание *тынын жоголт-* (*тын*=его уничтожить):

алт. *Канча баатырдың тынын баскан / Казыры коркуш каан эмтир* [Алтай баатырлар 2016: 72] ‘Сколько батыров **погубил** / Очень жестокий каан, оказывается’.

Следует отметить употребление в алтайском языке фразеологизма со значением ‘убить, погубить’ с компонентом *баиш* ‘голова’, который представляет собой еще один жизненный центр: *бажын бас-* (букв.: голову его раздавить (ногой)).

алт. **Бажымды** менинг *баспа*,
Мал кўдўчизи болойын мен,
Тынымды менинг *жоголтпо*,
Эжигинге кул болойын мен
[Алтай баатырлар 2016: 138].

Жизнь мою не губи,
Табунщиком [твоим] я буду,
Душу мою не уничтожай,
Рабом у твоих дверей я буду.

Тын требуется защита в силу ее уязвимости, на что указывают в якутском языке сочетания лексемы *тыын* со словами *өллөйө* ‘защита’, *өллөйдөө-* ‘беречь’, *харыстаа-* ‘беречь; хранить; защищать’: *үрүг тыын өллөйө* ‘защита, спасение светлой души (от смерти, гибели)’ [БТСЯ VII 2010: 423]; *хара тыыммын харыстаа, үрүг тыыммын өллөйдөө!* ‘защищать, спасти кого-либо от смерти, гибели’ (букв.: бедную душу-*тыын* мою защитить, белое дыхание (душу-*тыын*) береги) [БТСЯ XI 2014: 429].

13) Возможность добраться до души-*тын*

Как основа жизни человека, *тын* является уязвимой частью, запрятанной в теле, до которой может добраться другой человек: алт. *тынына јет-*, чалк. *тынына тьет-*, шор. *тынына чет-*, тув. *тынынга чет-* ‘убить’ (до *тын*=его добраться):

алт. теленг. *Кижидин тынына јетпәзин калак?* ‘Как бы до [моей] души (жизни) **не добрался?**’

чалк. *Сен тынынга тьедырым* ‘Доберусь до твоей жизни’.

шор. *Аары тыныңа чедерге келдим* [Шорские героические сказания 1998: 330] ‘Сюда до твоей души **добраться** (т. е. убить) пришла я’.

хак. *тынга чит-* ‘надоедать, изводить, не давать жизни’ (букв.: до души дойти).

як. *тыныңгар тиий-* ‘лишить жизни, убить’ (букв.: до *тын* добраться) [Нелунов 2002: 244].

Хакасский фразеологизм обозначает скорее доведение до определенного эмоционального состояния. В хакасском языке отмечается употребление слова *тын* в более широком контексте: как и русское *душа*, хотя и гораздо более ограниченно, оно используется для описания эмоциональной сферы: *тынына кір-* ‘надоедать, доводить’ (букв.: в душу лезть); *палазына тыны ла* ‘в своем ребенке души не чаёт’ (букв.: к ребенку душа ее только); саг. *тынына тудын-* ‘сильно дорожить кем-л.’ (букв.: за душу=его держаться) [ХРС 2006: 701]. Есть такие примеры и в шорском языке:

шор. *Меең қарағымнаң кўн чоқ пол парза, қарашқы тынымны қыза пазыбызар* ‘Если из глаз моих свет (букв.: солнце) исчезнет, темнота **душу мою придавит**’ [Тудегешева 2000: 152].

В этом примере, взятом из поэтического текста, *тын* понимается уже как центр внутренней жизни человека, т. е. близко к русскому *душа*. Якутский фразеологизм *тынынын таһаар-* ‘давать выход эмоциям, разряжаться’ (букв.: душу=свою выносить, выводить) возник, скорее всего, под русским влиянием, ср. *изливать душу*.

Кроме того, в хакасском языке *тын* выступает как обращение: *тыным минің* ‘душа моя, любимый’ (букв.: душа-*тын* моя). Вероятно, в качестве обращения *тын* употребляется по аналогии с *чан* ‘душа’ (в эмоциональной сфере): ср. *чаным* ‘душа моя’, а также *чанына чит-* ‘надоесть’ (до души-*чан* добраться).

В якутском языке *тыын* встречается в сочетании со словом *быар* ‘печень’, которое обозначает важнейший центр эмоциональной жизни человека: як. *тыын-быар* (букв.: дыхание (душа-*тыын*)-печень); як. *тыына-быара хаайтарар* ‘испытывать чувство тоски; испытывать душевное томление (например, от безделья)’; *тыына-быара ыгыллар* ‘волноваться; возбуждаться, будоражиться; испытывать душевное смятение’ [Нелунов 2002: 241]; *тыына-быара ыксыыр* ‘изнемогать (например, от болезни, жары)’ [БТСЯ XI 2014: 423].

Таким образом, душа-*тын* в языковой картине мира тюркских народов Сибири имеет следующие характерные черты:

- она предстает как материальная субстанция, которая неразрывно связана с дыханием и жизнью живых существ: человека, животных, растений (хак., якут.) / только человека и животных (алт., чалк., тув., шор.);

- ею могут обладать также некоторые предметы вооружения богатыря, в этом случае они живые помощники своего хозяина: стрела (алт., хак., шор.), щит, меч (хак.);

- душу-*тын* внедряет в существ верховное божество или божество Нижнего мира Эрлик. Оба этих варианта мифа о сотворении людей есть у алтайцев и хакасов;

- душа-*тын* соответствует возрасту человека: молода у молодых людей и стара у стариков (як.). Дыхание молодых представлялось легким, воздушным, а у стариков – тяжелым: як. *эдэр тыыннаах уолаттар* (букв.: парни с молодым дыханием);

- душа-*тын* представляется как красная нить, она может оборваться, тогда человек умирает;

- если нить очень тонкая, как волосок, человек близок к смерти, так как нить может оборваться в любой момент. Если она толстая и крепкая, человека не могут одолеть ни болезни, ни жизненные трудности. У сильных богатырей душа-*тын* не может быть перерезана, они наделены не умирающей душой (як.);

- у обычных людей *тын* смертна (тув.);

- душа-*тын* находится в аорте, до нее можно добраться, извлечь, оборвать или обрезать и тем самым убить человека;

- душу-*тын* могут украсть, забрать (алт., шор.), что приводит к смерти человека;

- душа-*тын* богатыря может быть спрятана в каком-либо предмете или животном (алтайский эпос);

- душа-*тын* связана с силой, жизненной энергией (алт., хак.); если она выходит, человек слабеет, входит – силы возвращаются (алт.);

- душа-*тын* выходит в момент смерти человека, ее можно спасти, если взять ее в тот момент, когда она уходит от человека или кто-то пытается забрать ее. По представлениям теленгитов, шаман может вернуть душу-*тын*, когда она выходит, заставив снова войти;

- чистота *тын* для человека не зависит от его собственных качеств;

- душа-*тын* как жизнь единственна (тув.), светла (як.), дорога (алт.), золотá (алт., чалк., тув.). Поэтому можно назвать так любимого человека (хак.), чувствовать, как будто собственная душа-*тын* находится в другом человеке (хак.), обменять ее за любовь (тув.);

- человек может отдать жизнь-*тын* в бою за что-то более ценное (за Родину, за какого-либо человека);

- вместе с печенью, важным эмоциональным центром человека, *тыын* может испытывать различные душевные переживания (як.). Если добраться до души-*тын*, можно вызвать у человека раздражение (хак.).

Йан

Название души *йан* ~ *чан*, являющееся иранским заимствованием, зафиксировано среди сибирских тюркских народов только у барабинских татар и хакасов.

Употребление лексемы *чан* ‘душа’ в хакасском языке близко к аналогичному заимствованию в несибирских тюркских языках, где оно получило широкое распространение (каз., кирг. *жан*, башк. *йән*, тур. *can*):

хак. *посл. Хыйганың хылыгы амыр, чаны чохтың сагызы чабал* ‘У умного характер покладистый, у бездушного (человека) мысли дурные’ [ХРС 2006: 938].

Для этого слова характерно использование в функции обращения: *чан* ‘душа, дух’; форма обращения *чаным* ‘душа моя’: фольк. *о, чаным, Чанар Хус* ‘о, душа моя, Чанар Хус’ [ХРС 2006: 938]. Из рассматриваемых названий душ только *чан* может употребляться в форме обращения. Лексема *чан* встречается в основном в художественной литературе и фольклоре, чаще всего как компонент устойчивых сочетаний, например: *чанына чит* – ‘мотать кому-л. душу’ (букв.: до души добраться), *чанына кір* – ‘мотать кому-л. душу’ (букв.: в душу=его входить), *чанын чарыт* – ‘вдохновлять’ (букв.: освещать душу).

Йан (фонетический вариант *чан*) – основная лексема, репрезентирующая понятие «душа» у барабinceв:

б.-тат. *Чан (йан) ийәзин сақлы, ол чан (йан), кижги құрмәсә тә, қабырғә биргә кирәгәли* ‘Душа находится со своим телом, эта душа, если даже люди ее не видят, в могилу заходит вместе (с телом)’ [Юсупов и др. 2013: 484–485].

Заимствование, видимо, пришло к сибирским татарам вместе с новой религией. В этом термине слились традиционные верования и представления, связанные с исламом. *Йан* является только прижизненной силой, хотя после смерти неприкаянная душа может скитаться по свету, мешая живым. Душу *йан* имеют как живые существа, так и предметы, поэтому с вещами нужно обращаться бережно, чтобы не ранить их душу. Животные, растения также имеют душу *йан*. Во время охоты или жертвоприношения животным перерезают горло, чтобы душа вышла из тела. К рыбам это не относится, поскольку считается, что у них уже есть прорези у горла – жабры, и душа может выйти сама [Селезнев, Селезнева 2004: 32].

Душа *йан* соотносится с представлениями о жизненности и проявлениях жизни в человеке: работа сердца, дыхание, а также рост волос, ногтей. У барабинцев сохраняется убеждение, характерное и для других народов Сибири, что нельзя стричь ногти и волосы в чужом месте, выбрасывать их: нечистая сила может похитить через них душу человека. Из разбросанных волос вьет гнездо шайтан. Поэтому волосы и состриженные ногти нужно сжигать.

Когда человек умирает, его душа *йан* отделяется от тела. Согласно представлениям части опрошенных респондентов, это происходит сразу после смерти, по мнению других, только на 40-й день. По общему мнению, первые 40 дней душа *йан* находится близко, она «бродит по дому», приходит к родным. Считается, что умирающего нельзя оставлять одного: в момент смерти его душу может похитить черт (шайтан), и тогда душа обречена скитаться по земле вместе с нечистой силой и портить жизнь живущим.

Кроме того, душу-*йан* может похитить злой человек – *қара тышлу кижги* ‘человек с черной душой’ (букв.: с мякотью), тот, кто наделен определенной силой и знает соответствующие заклинания. Вернуть такую душу очень сложно. В давние времена это мог сделать только очень сильный лекарь *имче*. Про людей, у которых украли душу, говорят *тыны йоқ кижги* ‘человек без души’ (букв.: без дыхания). Такие люди без души перестают жить полной жизнью и превращаются в подобие «зомби».

Иное понимание души существует у носителей языка – представителей мусульманского официального духовенства. Зарождение жизни описывается ими как сложный процесс: первые 40 дней есть только «семя», в следующие 40 дней появляется «кровь», в последние 40 дней нарастает «мясо», и наконец на 120-й день прилетает ангел и вдувает в человека жизнь, тогда же ему записывается его судьба. Человек предстает как единство двух субстанций – идеальной души (*йан*) и отрицательных характеристик души, жизненных страстей (*нафс*). Душа не может быть одна, без плоти, но задача человека – не позволять плотскому брать верх. «Поставить на место», подавить, привести к смирению *нафса* может только истинная вера.

Своеобразие данного термина, по сравнению с традиционными названиями душ тюркских народов Сибири, состоит и в том, что посредством этого слова могут описываться эмоции человека.

Душа *йан* может болеть – *йан аўра*, выйти – *йан чақ-*; душу можно продать – *йан сат-*, убить – *йан ал-*, забрать – *йаны ал-*, тревожить – *йаны қайнатма-* ‘душу не тревожить’ (букв.: не кипятить). С лексемой *йан* связаны эвфемизмы, обозначающие смерть: *йан бер-* ‘умереть’ (букв.: отдать душу). И наоборот, *йан кер-* ‘ожить’ (букв.: душа войти).

б.-тат. *Йанын бирсәй, аны оронға йатқырғалы гәрәк тийләр* ‘Когда душа покидает тело (букв.: когда душу=свою отдает), говорят, нужно уложить его на специальное место’ [Юсупов и др. 2013: 486–488] ²¹.

Душа человека может быть злой и доброй, наделенной разными способностями или недостатками, поэтому часто существительное *йан* сочетается с качественными прилагательными: *йақши йан* ‘хорошая, добрая душа’, *йан ачу* ‘обиженный в душе’, *қара йан* ‘черная душа’, *йаман йан* ‘злая душа’, *йунуш йан* ‘мягкая душа’, *йиңель йан* ‘легкая, воздушная душа’. С понятием «черной души» связано представление о порче, сглазе *йарат тышлу*, среди которых самым опасным является *цыган тыш* ‘порча’, от которой невозможно исцелиться. При разговоре со злым человеком на душе становится тяжело: *йанңа таи йаттердиң* ‘камень на душу лег’; и напротив, после общения с хорошим человеком чувствуется облегчение: *йанңа таи тишитиң* ‘камень с души упал’, *йаным гайалын булдә* ‘на душе стало

²¹ В примерах из фольклорной литературы сохранена орфография источника.

хорошо'. Что-то можно делать от всей души, с большим желанием: *Йырлан тәсәм йан йырлайым...* 'Если просите, /то/ спою с душой' [Дмитриева 1981: 105].

Слово *йан* в притяжательной форме 1-го л. ед. ч. может выступать как ласковое обращение: *йаным туганым* 'дорогой (букв.: душа=моя) мой родственник'. В фольклорных произведениях *йан* в разных формах используется как ласковое обращение к девушке, к любимой:

б.-тат. *Бир йақиш ла бирләң, ай, бир йаман,
Ай, йанықай баным сылуым,
Шатлық илә қомыр остыра.*

С одной хорошей, о, с другой плохой,
О, **душечка моя**, прекрасная моя,
Радостно жизнь проходит
[Юсупов и др. 2013: 265].

б.-тат. *Туғайлаосы туғай таллар өйскән.
Қомлана дыр Иртыш йелләр ескәч.
Ай хайлә йандым көз йәш төктим,
Чан (йан) Батышым сендин кеткәч.*

Луга, луга заросли тальником.
Мутнеет Иртыш, лишь только подует ветер,
Ой, сильно горел, слезы я лил,
Душевная моя Батыш, лишь только ушел от тебя
[Юсупов и др. 2013: 261–262].

б.-тат. *И ... йасқы ла қырау көскилә қырау –
Тармақлу пойын алған сырау;
Сен йанқайны ойлы-ойлы
Есән тә гинәй пашым полты сырқау.*

'О, и весенние заморозки, и осенние заморозки.
Вокруг Тармакуля намело сугробы.
О тебе долго думая, **душечка**,
Здоровая моя головушка стала больной
[Дмитриева 1981: 74–75].

Наши информанты такого обращения не используют, вместо него часто встречается *йорақ май* 'душенька' (букв.: масло моего сердца).

Близким понятию души *йан* в языке выступает сердце *йорақ*; *йақиш йорақ* 'доброе сердце' синонимично *йақиш йан* 'добрая душа'. Как и душа, *йорақ* может болеть: *йан аўрады ~ йорақ аўрады*.

Таким образом, душа-*йан* у барабинских татар обозначает отторгаемую материальную субстанцию, которая:

- присутствует у всех живых и неживых предметов на земле;
- присутствует у человека при жизни и может бродить после его смерти;
- может выйти, улететь, уйти, отправиться в рай, покидать или не покидать своих родных;
- является двойником человека, и поэтому ей присущи человеческие эмоции и действия: болеть, тянуть;
- душу-*йан* могут унести, увести, забрать, похитить злые силы.

Јула ~ чула

Наименование души *јула ~ чула* представлено только у тюркских народов Южной Сибири – алтайцев, чалканцев, хакасов и сибирских татар в разных фонетических вариантах: алт. *јула* ~ чалк. *тѣула* ~ хак. *чула* ~ сиб.-тат. *юло*. За пределами Сибири оно не встречается.

По поводу этимологии лексемы алт. *јула* ~ хак. *чула* Н. А. Баскаков и Н. А. Яимова вслед за В. И. Вербицким [Вербицкий 1893: 98–99] высказали предположение, что она «может быть связана с общетюркским глаголом *jul-* – “вырывать, выдергивать, спасать, освобождать” или с монгольским *julex* – “переливать”» [Баскаков, Яимова 1993: 11]. Мы склоняемся к мнению авторов монографии «Мировоззрение тюрков Южной Сибири», которые соотносят представление о *јула ~ чула* со светильником: «Образ “души” – светильника / светоча / свечи был одной из составляющих мифопоэтической концепции человека у тюрков Южной Сибири» [Львова, Октябрьская, Сагалаев, Усманова 1989: 98]. Они приводят алтайскую «легенду, в которой “душа” выходит из человека в виде двух маленьких свечек» [Там же]. Можно предположить связь *јула ~ чула* с древнетюркским (древнеуйгурским) *jula* 'факел, светильник' и монгольским *зул* 'лампадка, жировая лампа'; ср. тув. *чула* 'лампада' [Clauson 1972: 919].

В алтайской и хакасской литературе данное слово используется редко, его можно встретить только в специфических текстах. Л. П. Потапов считал, что именно с этим термином «у большинства алтае-саянских народов связаны понятия о механизме камлания шамана и жертвоприношения божествам», и он «выражал наиболее яркую и специфическую черту алтайского шаманизма» [Потапов 1991: 46]. Так, «во время камлания к духам и божествам ходит не *кам*²², а его *јула* и духи помощники», и они

²² *Кам* – шаман.

ведут с собой *јула* жертвенного животного [Там же: 48]. С. Д. Майнагашев указывал на то, что у хакасов «под таким названием шаман возвращает ушедшую душу больному» [Майнагашев 1915: 278].

Информанты-чалканцы в настоящее время не узнают данную лексему, но в работах Г. Б. Сыченко *јула* описывается как жизненная субстанция. Название души *јула* зафиксировано автором во время обряда «ловили души» у чалканского шамана ²³.

В хакасско-русском словаре слово *чула* определяется как ‘душа, душа-двойник человека (*который может покинуть тело при жизни*)’ [ХРС 2006: 1003]. Такое же толкование дается в алтайско-русском словаре [АРС 2018: 211]. В. Я. Бутанаев приводит следующее значение *чула* в хакасском языке, уточняя место ее расположения: ‘душа, астральное тело человека (находящаяся в зрачках глаз)’: *чула харах одынаң сыхча* ‘душа-чула выходит из глаз’ [Бутанаев 1999: 223].

Информанты-хакасы объясняют, что такое *чула*, следующим образом:

хак. *Чула* – *кізінің көңілін-чаанын паза иді-ханын піріктіреткен* ниме. *Киртініс хоостыра – чула пістің ікінші чардыгыбыс (двойник)*. *Хазых таа полза, ол парыбызарга айабас. Пілдіри хоостыра чула хутха чагын*. «*Кізіні чулазы хайраллапча*» тидірлер. *Харах оды ус парган кізінің чулазы парыбысхан* поладыр. «*Харах одын пір чирде тутпинча*» – психиказын сайбал парган кізідеңер піди тіпчелер. *Чула хут парын алай чоғын көзітче* [Султреков 2010: 21–22] ‘*Чула* – нечто (букв.: вещь), объединяющее человеческую душу и тело. По верованиям, *чула* – это наш двойник. Даже если здоров, она может уйти. По представлениям, *чула* близка хут. «Человека охраняет хут его», – говорят. У человека, у которого погас *огонь глаз*, *чула* его *ушла*, значит. «Взгляд на одном месте не держит», – говорят о человеке, у которого повредились психика. *Чула* показывает, имеется или не имеется *хут*’.

В этом тексте представлены практически все важные составляющие данного понятия.

Огонь глаз – отличительная особенность живого, здорового человека. По словам информантов-хакасов, «по внешнему облику призрак (*сюрюн*) ничем не отличается от живого человека. Одежда на нем обычная, как и у всех людей, но глаза без “живого огня”, излучают грусть и печаль» [Бурнаков 2007: 156]. *Јула* ~ *чула* может покидать человека при жизни, например во время сна, обморока или при сильном испуге [Потапов 1991: 48]. Ночью душа-*чула* может покинуть спящего человека и, приняв его облик, способна путешествовать по округе. Запрещалось ложиться спать с грязным лицом, так как гуляющая душа по возвращении, увидев неумытое лицо, в страхе может покинуть хозяина. Отсюда происходит потеря зрения и здоровья, поскольку зрение человека зависит от светящейся души *чула* ²⁴. Потеря *јула* может даже приводить к смерти.

алт. *Ох, дьулам дьок* ‘Ах, душеньки моей нет’ (возглас, например, во время тяжелой болезни) [ОРС 1947: 58]; *јулазы јок кижі* ‘человек безжизненный, сонный, апатичный, без жизненного тонуса, слабый, угасающий’ (букв.: *јула*=его нет человек); *Јула јүр калза, канча да күн бар, ол ойдо јулань бурубазь, кижі бар јат, божоп јат* ‘Когда уходит *јула*, сколько-то дней есть [срока], если в то время *јула* не вернуть, человек уходит, умирает’.

По словам информантов, «словом *чула* можно назвать душу, которая может покинуть человека при жизни, например во время сильной болезни или в состоянии сильного опьянения, но затем вернуться, либо душу умершего человека» [Абдина 2012: 4].

В хакасском героическом эпосе говорится, что *чула* может быть где-то спрятана, чтобы ее не нашли враги и не одолели богатыря:

хак. *Арыг тының, арыг чулаң / Позыңда ба? – тіп турадыр* [Алтын Арыг 1987] ‘Твоя чистая душа-*тын*, чистая душа-*чула* / При тебе ли? – спрашивает’.

хак. *Минің арыг тынным, чулам*
Пу чирде чоғыл
Арыг тынным, арыг чулама
Аран-чула ат чит полбас,
Арыг тынным, чуламны
Улуг алып таап полбас
[Алтын-Арыг 1987].

Моей чистой души-*тын*, *чула*
На этой земле нет,
До чистой души-*тын* моей,
Чистой души-*чула* моей
И скакун не доскачет,
Мою чистую душу-*тын*, *чула*
И большой богатырь не найдет.

²³ <https://www.culture.ru/objects/414/kompleks-shamanskikh-mifologicheskikh-predstavlenii-u-chalkancev-s-suranashturochakskogo-raiona-respubliki-altai>

²⁴ <https://askizon.ru>

Как видно из примера, *чула* употребляется здесь вместе с *тын*, что, видимо, обозначает совокупность душ – жизненных сил героини, а также сопровождается эпитетом *арыг* ‘чистый’.

Л. П. Потапов в примере камлания шамана приводит строки, в которых *јула* выступает в парном сочетании с *кут*: *Ак Лайыкка кут-јулазы курчалзын* [Потапов 1991: 62] ‘Пусть священным Дьайыком **кут-јула** охраняются’. Г. Б. Сыченко указывает на представления чалканцев о том, что сначала у человека имеется душа *кут*, которая потом становится жизненной субстанцией *јула*. В обрядовых текстах для обозначения данного феномена часто используется парное название *кут-јула* ²⁵.

Ср. также приведенные выше высказывания: хак. *чула хутха чагын ‘чула близка хут’, чула хут на-рын алай чогын көзітче ‘чула показывает, имеется или не имеется хут’*.

Как и другие души, *чула* можно похитить: хак. *чулазын алдыртыбысхан* ‘[его] душа похищена’ [ХРС 2006: 1003]. Сибирские татары считали *юло* и принадлежностью живого человека, и призраком. Они связывали *юло* «с обликом, образом человека, не всегда видимым, но который можно отделить от него, украсть и т. д.» [Корусенко 2013: 58–59]. Так, *юло* может похитить *куремце* ‘знахарь, ворожея, гадалка’: «...завернет *юло* в платок, спрячет где-нибудь...». Человек, у которого похитили душу *юло*, может заболеть, умереть или приобрести увечье, повторяющее, например, скорченное положение похищенной души. В такой ситуации душу можно обнаружить по тоненькому писку, который она может издавать» [Корусенко 2015: 82].

Особенностью *чула* является то, что, в представлении хакасов, она является хозяином человека [Арчимачева 2011: 15], *көңнін-чаанын паза иди-ханын піріктірчеткен нима* ‘нечто, объединяющее человеческую душу и тело’ ²⁶. Она защищает человека, удерживает его равновесие: *кізіні чулазы хайраллапча* ‘человека душа охраняет’ [ХРС 2006: 1003]; *кізінің чулазы насты тутча* ‘душа-хозяин (душа-чула) человека держит равновесие (тела)’ [Бутанаев 1999: 223].

Душу-чула, по представлениям хакасов, может иметь не только человек, но и животные. В хакасском героическом эпосе «Алтын Арыг» *чула* есть у коня:

хак. *Алтын Көбөктің сол пазы Ах сабдар аттың чулазы, – теен* ‘Левая голова Золотой Кукушки – [Это] душа Бело-игренивого коня, – она сказала’ [Алтын Арыг 1987].

Јула ~ *чула* понимается и в более широком плане – как родовая, коллективная душа:

алт. *Мындый јерлерис алтай јоннын јулазын туткан тазылдар* [Маскина 2020:179] ‘Такие наши земли – корни, которые держат душу алтайского народа’.

хак. *сөбк чулазы*, которую олицетворяло дерево определенного вида: *Аргыннарның сөбк чулазы – тыт* ‘Родовая душа аргынов’ ²⁷ – лиственница’ [Бутанаев 1999: 223]; *Хазың ағачы хазах чулазы* ‘Береза – душа русских’ [Там же].

Јула ~ *чула* используется в значении ‘душа, сущность, суть какого-либо жизненного пространства человека’:

алт. *Албатымның кожонғында / Алтайымның јулазын эм сескем* [Ердеев 2009: 30] ‘В песне моего народа / Душу моего Алтая теперь я почувствовал’.

хак. *Аарлыг чурттың чулазы пол!* ‘Стань душой дорогого жилища!’

Таким образом, *јула* ~ *чула*, по данным языков Южной Сибири (алт., хак., сиб.-тат.), характеризуется следующим образом:

- имеется у человека, животных (хак.);
- связана со светом, огнем глаз, зрением (хак.);
- охраняет человека (хак.), держит равновесие его тела (хак.);
- может покидать человека при его жизни, что приводит к болезни (у всех южносибирских народов), потере зрения (хак.);
- выступает также хранителем жизненного пространства человека (алт., хак.); хранителем народа (алт.), хранителем рода в виде определенного родового дерева (хак.).

²⁵ <https://www.culture.ru/objects/414/kompleks-shamanskikh-mifologicheskikh-predstavlenii-u-chalkancev-s-surash-turochakskogo-raiona-respubliki-altai>

²⁶ *Көңнін-чаанын* ‘душу и тело’: *көңні* и *чаан* – души, которые представляют собственно внутренний мир человека, средоточие его мыслей и переживаний. О них сказано далее.

²⁷ *Аргын* – название одного из родов кызыльцев (этнической группы хакасов) [Бутанаев 1999: 26].

Итак, все прижизненные души связаны с такими характеристиками живого человека, как дыхание, зрение, сила, энергия, способность к продолжению рода. Эти души выступают не только хранителями человека, но и его жизненного пространства, рода, народа.

2.1.2. «Пограничные» души

По традиционным представлениям тюрков Сибири, некоторые души относятся как прижизненным, так и к посмертным. Есть души, которые «переходят» границу жизни и смерти и существуют определенное время между двумя мирами. Такие души, которые после смерти находятся на грани двух миров, определены нами как «пограничные». Смерть человека в представлении тюркских народов Сибири сопровождается гибелью или трансформацией его прижизненных душ. «Переход в иное бытие всячески отдалается, растягиваясь во времени, о чем свидетельствует долгий и сложный путь переселения души в мир мертвых и вера в то, что человек может умереть несколько раз. В большинстве случаев в течение сорока дней умерший уже лишился основных признаков жизни, таких как телесной плоти и видимого облика, и оказывался в области, предназначенной для умерших» [Арчимачева 2011: 15]. Момент перехода крайне тяжел и опасен как для самого человека (вернее, его посмертных душ), так и для его близких.

К «пограничным» душам относятся *сүне* ~ *сүнезин* и *сүр* ~ *сур* ~ *сүрүн*. В разных языках толкования этих лексем различаются, общим является представление о том, что эти «души» отделяются после смерти человека.

Сүне ~ сүнезин

Термин *сүне* ~ *сүнезин*, в отличие от *тын* и *кут*, встречается только в алтайском, хакасском, тувинском и тофаларском языках: алт. *сүне* ‘душа человека, призрак (умершего человека)’ [АРС 2018: 617], ‘душа человека, по поверью, выходящая в момент смерти и остающаяся некоторое время около умершего в виде ветра, воздуха, пара’ [ОРС 1947: 134]; хак. *сүне* ‘душа человека (отделившаяся от тела после смерти); призрак умершего человека’ [ХРС 2006: 530]; тув. *сүнезин* ‘бессмертное начало живого существа (душа), которое остается даже после смерти’ [ТСТЯ II 2011: 764]’; тоф. *сүнэ* ‘душа’ [Рассадин 2016: 372]; тоф. *сүнэсин* [тоф. *сүнэсини*] *устар. рел.* ‘душа, дух (человека)’. Лексема имеет монгольское происхождение: монг. *сүнс(эн)* ‘душа, дух; сущность, истинный смысл’ [БАМРС III 2001: 143].

Таким образом, *сүне* ~ *сүнезин* обозначает как прижизненную душу, так и посмертную:

алт. *Энирде, тўнде ай эскиде кижі арчуул, бөрүк жок чыкпас. Кижининг бажы байлу. Сүнези башта жүрер* [Алтай јан 1996: 16] ‘Вечером, ночью, когда луна старая, человеку нельзя выходить [на улицу] без платка, без шапки. Голова человека – особое место²⁸. Его душа находится в голове’; *Эмди, айса болзо, олор экўнин сўнелери... Туку тенгериде, кўк-айаста...* (Каинчин) ‘Теперь, может быть, души этих двоих... Вон на небе, во вселенной...’ [АРС 2018: 617]; ...*Учурдын кайра јанар аргазы јок. Божогон. Бери јангыс сўнези айланып келерден башка...* [Укачин 1981: 293] ‘У Учура нет возможности вернуться обратно. Умер. Сюда только его душа может вернуться, наверное’.

тув. *Эки кижиниң сүнезини арга-арыг иштинге, бедик дагларга, көк дээрге ужуп чоруур* [Кенин-Лопсан 2000: 135] ‘Душа-сүнезин хорошего человека в лесах, в высоких горах, в голубом небе летает’.

хак. «*Кізі сўнезі чөрче*» *тіпчелер, хачан ўреп парган кізінің сўнезі чөрчетсе. Ниске сөдкитіг кізіні иди-ханы чох, сўне осхас тидірлер чон аразында* [Султреков 2010: 21] ‘«Ходит сүне человека», – говорят, когда ходит сүне умершего человека. Про человека, у которого слишком худые кости, в народе говорят, [что] у него нет мяса-крови, словно сүне’; *Улуг частыг кізі ирінің сўнезінең сала даа хорыхпинча, тіріг ле кізінең чили чоохтас турча...* [Султреков 2010: 173–174] ‘Пожилей человек совсем не боится призрака мужа, как с живым человеком разговаривая, стоит...’

М. Ю. Арчимачева определяет *сүне* у хакасов «как пограничную ситуацию между жизнью и смертью: это и двойник живого человека, но в отличие от жизненной силы несет в себе злые черты, которые способны навредить живым людям, и двойник умершего человека, но не достигшего своей обители» [Арчимачева 2011: 15]; хак. *хара сўне саап парган* ‘сильно исхудал, у него остались кожа да

²⁸ *Байлу* ‘священный, сакральный (по отношению к которому требуется совершать определенные действия или соблюдать запреты)’, в данном случае голову как часть тела, в которой находится *сүне* и которая воспринимается как носитель жизни, человек должен оберегать определенным образом для сохранения жизни, здоровья и благополучия.

кости' (букв.: черная душа ударила [его]) [Бутанаев 1999: 124]. Однако имеются примеры, которые позволяют предположить, что *сүне* может быть и прижизненной душой. На это указывает парное сочетание с *хут*: *хут-сүне* или *сүнези-худы*, *сүне-чула*:

хак. *Частыхтың пулиин тартхлап, хут-сүнелер орнынзар айланзыннар тiп сурынчабыс* [Султреков 2010: 22] 'Подёргивая угол постели, просим мы, [чтобы] **хут-сюне** на место вернулись'; *Пуўнгi кўнде хайдаг синде сүне-чулаларыбыс, андаг синде полар тўлленнiң чаны паза ханы* [Султреков 2010: 22] 'На сегодняшней день на каком уровне наши **сюне-чула**, на таком уровне будет *чан*²⁹ и кровь потомков'; *Хам, андаг кiзiнiң сүнези-худы соонча чўрiп, оларны пiрiктiр пирче* [Султреков 2010: 22] 'Шаман, пойдя вслед за **сюне-хут** такого человека, их объединял'.

Возможно, это сочетание служит объединяющим для всех душ, от рождения (*хут*) до смерти человека (*сүне*).

На основании того, что у алтайцев *сүне* обозначает как прижизненную, так и посмертную душу, Н. А. Баскаков и Н. А. Яимова считали лексему *сүне* обобщающим понятием души в алтайском языке, а все остальные названия для души – ее конкретными преобразованиями [Баскаков, Яимова 1993: 9].

По верованиям алтайцев и хакасов, эта душа, в отличие от *тын* и *хут*, присуща только человеку³⁰. Различается и место пребывания «душ»:

алт. *Кижининг сүнези бажында жүрет, ол төбөбөнг кирип ле чыгат, кут киндигинен кирип ле чыгат, суузыны тумчуктан ла оостон тын ажыра кирет ле чыгат* [Тырысова 2008: 104] 'У человека душа-**сюне** живёт в голове, она может выходить и заходить через макушку, душа-**хут** выходит и заходит через пупок, **суузын** с дыханием выходит и заходит через рот и нос'.

У тувинцев считается, что *сүнезин*, так же как *тын* и *хут*, бывает у людей, животных и растений:

тув. *Бурун өгбелерниң ёзузунда болза кижиде-даа, мал-даа, аң-даа, куш-даа, ыяш-даа, чечек-даа сүнезинниң болур, кызым* [Кенин-Лопсан 2000: 135] 'В древних традициях предков человек, скот, зверь, птица, дерево и цветок имеют душу-**сюнезин**, дочь моя'.

Тувинцы верят также, что *сүнезин* может находиться под ногтями и в волосах человека, в связи с этим запрещали стричь ногти и волосы после заката солнца. Кроме того, *сүнезин* человека может быть в животных, насекомых или в вещах, окружающих его, и всегда сопровождает своего хозяина. С этим поверьем тувинцев связан запрет на беспричинное убийство любого живого существа, что находится рядом с человеком.

По верованиям алтайцев и хакасов, после смерти человека *сүне* может сохранять свою «связь с материальным миром, но уже в иной, преображенной форме», приняв образ птицы, облака, ветра, пара и др. [ОРС 2005: 134; Бурнаков 2007: 156; Тадина 2009: 70; Арчимачева 2011: 16]:

алт. *Бир келин ондый санг-башка кушкашты качан да көрбөгөм деп, кайкап куучындады. Байла, ол кайчынын сүнези болбой, өдүп жаткан байрамды жарадып, көрүнгени ол болбой* [Эл-Алтай 2019: 31] 'Одна женщина, удивляясь, рассказывала, что никогда еще не видела такой странной птицы. Наверное, это **душа** того сказителя, это, наверное, то, что он появился, одобряя проходящий праздник'.

Призраку, душе-*сүне*, приписываются все действия человека, так как она является его двойником:

алт. *Байла сүнези ыйлап турган болбой кайтсын...* [Чунижеков 2013: 46] 'Наверное, его душа-**сюне** плачет'; *Баламнын сүнези тўнгей ле алтайынын ару сындарында каткырып жүрер* [Төлбсөв 1987: 155] 'Душа моего ребенка все равно будет **жить, смеяться**, в чистых горах родной земли'; *Түшите дезе качан анай угул турза, айдар керек: «Мен мында» – деп. Кижининг сүнези может базеерге. Түшите айтпазан, может таппай кайдөбөн дө жүрерге, блуждать эди* 'А днем, когда так слышится [зов], нужно говорить: «Я здесь». [Это] душа-**сюне** человека **может ходить**. Если днем не сказать, [она] может, не найдя [человека], куда-нибудь **уйти, блуждать**'.

В представлениях алтайцев различаются *агару тын сүне* (букв.: чистая *тын сүне*), которая создана Эрликом и после смерти становится *јүзүт*, проходит мир предков, небо и в конце концов снова спускается в средний мир, а также *тенибер сүне* (странствующая *сүне*) и *сөдк сакычы сүне* (*сүне* – сторож могилы и останков человека), оберегающая останки, могилу человека, пока его душа не вернется в подлунно-солнечный мир [Муйтуева 2004: 123–124]. *Тенибер сүне* является двойником человека, может уходить на время, например, туда, куда стремится человек:

²⁹ *Чан* – душа, связанная с внутренним, эмоциональным миром человека.

³⁰ А. В. Анохин описывает *сүне* как присущую человеку и животным [Анохин 1924: 19].

алт. *Мен сени бүгүн тўжсенгем, байла сенин сўнен айылга жет келен* ‘Я тебя сегодня во сне видела, наверное, твоя **душа** до дому **добралась**’; *Тышкары адамнын ўни угулды, чыгып келзем – кижжи жок. Адамнын сўнези болгон эмтир* ‘На улице послышался голос отца, выхожу – никого нет. **Душа** отца **была**, оказывается’ (перед тем, как вернулся отец).

алт. – *Бу сен бе, Токна?*

– *Жок, мен кўрмѳс.*

– *Жок, чын ла сен эмежсин бе, Токна?*

– *Сўнези, былар, сўнези*

[Тѳлѳсѳв 1987: 15]

– Это ты, Токна?

– Нет, я чѳрт.

– Нет, действительно ты, Токна?

– Его **душа**, уважаемая, его **душа**.

В данных примерах название *тенибер сўне* не используется. Считается хорошим знаком, если *сўне* человека приходит прежде него: человек здоров, бодр, так как бодра его душа. Если *сўне* приходит позже, это показывает, что она слаба или ее уже нет на месте. В этом случае человек может умереть. Без *сўне* слабый человек может прожить год, сильный живет до трех лет.

По поверьям алтайцев, *сўне* может загрязниться:

алт. *Јаан кижининг алдын кечтес. Алдын кечсе, сўнези быртып калар. Онон улам карган кижжи сырынгытып оорып јўрер, кўчи чыгар. Карган кижининг сўнези алдында јўрер* [Алтай јан 1996: 82] ‘Пожилему человеку нельзя переходить дорогу. Если перейти, его душа-сўне **загрязнится**. Из-за этого человек будет болеть, сила его уйдет. У пожилого человека душа-сўне **впереди него ходит**’.

Тувинцы верят в существование двух *сўнезин*, которые при жизни человека являются одним целым и разделяются после смерти: *арыг сўнезин* ‘чистая, светлая *сўнезин*’ уходит в верхний мир, а *бора сўнезин* ‘серая *сўнезин*’ остается на могиле:

тув. ...ѳлген кижиниң *арыг сўнезини* чоруптар. *Бора сўнезини* ѳлген кижиниң хѳѳрўнге артып калыр. Ынчан кижиниң *сўнезини* ийи аңгы болу бээр. ‘...у умершего человека **светлая душа** уходит. **Серая душа** умершего человека на его могиле остается. Вот так **душа** человека надвое разделяется’ [Мифы, легенды... 2010: 170–171].

Сўне может на время покидать человека при его жизни, иногда при испуге или внезапном пробуждении ото сна. Если она долго не возвращается, заблудившись или будучи украдена чужим шаманом, враждебными силами, человек лишается памяти, сознания, заболевает и умирает. В силу того, что *сўне* ~ *сўнезин* является отделяемой и может покидать человека при жизни и после смерти, данная лексема употребляется в конструкциях с глаголами движения (алт. *чык-* ‘выходить’, *кир-* ‘входить’, *јет-* ‘достигать’; хак. *чѳр-* ‘ходить’; тув. *чор-* ‘уходить’, *ырава-* ‘не покидать’) и в пространственно-бытийных конструкциях, которые указывают местонахождение души. В последнем случае также могут использоваться глаголы движения, например: алт. *јўр-* ‘ходить’, тув. *уш-* ‘летать’:

алт. *Кижининг сўнези бажында јўрет, ол тѳбѳнѳн кирип ле чыгат* ‘У человека душа-сўне **живѳт в голове**, она может **выходить** и **заходить** через макушку’.

«По представлениям саяно-алтайских народов, “суне”, выйдя из тела, блуждает по местам, к которым привыкла» [Арчимачева 2011: 15], посещает «тех людей, которых умерший вспоминал в последние минуты своей жизни»:

алт. *Сўнелери кижидинг тирўде кѳп сабада јўрген јерлеринде јўретен неме ошкош не* [Эл-Алтай 2019: 115] ‘**Души** их, кажется, нечто, что ходит в тех местах, где в основном бывал человек при жизни’.

тув. *Мѳчѳэн кижиниң сўнезини чеди хонгаши, аал-чуртун эргип келир дијир* [Кенин-Лопсан 2000: 132–133] ‘Душа-сўнезин покойника **возвращается** на седьмой день, чтобы **обойти родные места**’.

Поскольку *сўне* ~ *сўнезин* является двойником человека, то ей приписываются и другие человеческие действия, в том числе эмоции: алт. *ыла-* ~ тув. *ыгла-* ‘плакать’; алт. *кородо-* ‘скорбеть’; тув. *ырла-* ‘петь’, *кыйгыр-* ‘звать’, *чугаала-* ‘разговаривать’, *халакта-* ‘сожалеть’ и др.:

алт. *Онын учун јаш сўнелери эмдиге јетире кородоп, тўндер сайын ылажып јўретени ол деп...* [Эл-Алтай 2019: 123] ‘Поэтому их молодые души-сўне, до сих пор **скорбя**, каждую ночь **плачут**...’; *Бу ѳйдѳ онын сени санап калган сўнези сеге једип келетен болор бо?* [Эл-Алтай 2019: 44] ‘**Не дошла** ли в это время до тебя его **душа** [человека], который соскучился по тебе?’

тув. *ѳлген кижиниң сўнезинин хам, ламага ѳѳрѳэлин номчудуп, бурган оранынче ѳдѳдип, оруун айтырбас болза, оѳ сўнезини ол тооваан тѳрѳлдериниң аал-чуртундан ыравас. Оларны долганып, оларның*

дөгере өлүп, аңаа эш боорун **манап**, кижги караанга **көзүлбейн**, **ыглап**, **ырлап**, **кыйгырып**, **чугаалап**, **халактап** чорууру ол-дур [Сарыг-оол 2008: 39–40] ‘Если шаман, лама не прочитают напутствие, не проводят в верхний мир, не укажут дорогу душе-сүнезин покойника, (то) его душа-сүнезин **не покинет** места проживания родственников. **Обходит**, **ждёт**, пока все они умрут, станут ей спутником, **не попадает** на глаза, **плачет**, **поет**, **зовет**, **разговаривает**, **сожалеет** ведь’.

В тувинском эпосе сүнезин может умереть, причем у богатыря их несколько (или же сүнезин является здесь собирательным названием для всех душ):

тув. **Ынча сүнезинимниң**
Чаңгызы-даа өлбейн баар болза,
Чүс сөөгүм
Тутчун-даа турар,
Эддимни кезип-даа турар болза,
Өлүр ужур чок мен
 [Тувинские героические сказания 1997: 287].

Если **из всех** моих душ-сүнезин
Хотя бы одна не умрет,
 [Все] мои сто костей
 Срастутся,
 И хоть изрежешь мое тело,
 Я не умру.

По представлениям алтайцев, душу-сүне, как и другие души, могут похитить злые силы или чужие шаманы. Случайно вылетевшую при чихании сүне могут схватить и унести в иной мир *кара неме* ‘черное нечто’ или *көрмөс* ‘невидимый’. В следующем примере душа ребенка представляется как драгоценность, которую похищают:

алт. *Слердин карган көрмөзөөр... кече энгиргери тўн баланын алтындый суркураган сүнезин койнына сугуп алала, өзөкти өрө жүгүрип брааткан...* [Каинчин 1984: 121] ‘Ваш старый черт... вчера к вечеру, **сунув** за пазуху сверкающую, словно золото, **душу** ребенка, бежал вверх по долине’.

Чтобы защитить душу ребенка, используют обереги:

алт. *Бала чыкса, балага јаман неме јууктабазын деп, сүнезин эжин ал сокпозын деп, ого элден ле озо айунын, тырмакту аннын тырмактардан шалтырак јазайла кабайга илкүй тран* [Тырысова 2008: 102] ‘[Когда] ребенок родится, чтобы к ребенку не приблизилось плохое, чтобы не **забрали** его **душу-сүне**, прежде всего сделав ему *шалтырак* ³¹ из когтей медведя, когтистого зверя, вешают на колыбель’.

Тувинцы после внезапной кончины человека говорят, что в последнее время он изменился, и это свидетельствует о том, что его души уже не было на месте: *сүнезини аппарган* ‘сүнезин его унесли’.

В тувинских героических сказаниях встречается также парное слово *сүү-сүнезин* ‘заветные души’, являющееся, видимо, собирательным названием для «душ» в человеке, а также *күчү-сүнезин*, *сүлде-сүнезин* ‘душа жизненной силы’ (< монг. *Сүлд* ‘духовная мощь, жизненная сила; дух, интеллект; душа; счастье, на роду «написанное счастье»’ [БАМРС III 2001: 141]):

тув. *Силерниң өлүр тыныңар,*
Сүү-сүнезиниңер,
Сүлде-сагызыныңар
Чүде болур чүмел?
 [Тувинские героические сказания 1997: 284]

Ваши смертные души,
Заветные души,
 Хранители вашей жизненной силы
 В чем находятся?
 [Там же: 285]

Души могут находиться вне тела богатыря:

тув. *Бир күчү-сүнезиним –*
Кадыг-кара чамның
Бир ужунда чүме – дээн иргин. –
Бир сүлде-сүнезиним –
Кара саар
Кадыг идишмиң
Улдуңунуң аразында
Сарыг болат бар –
Деп турган иргин. –
Бир сүлде-сүнезиним –

Одна **душа моей жизненной силы** –
 На одном конце
 Моего тугого-крепкого лука, –
 говорит.
 Одна **душа моей жизненной силы** –
 В блестящем булате, [хранящемся]
 В прослойке подошв
 Моих прочных *идиков* ³²
 Из черной юфти, –
 Говорит. –

³¹ *Шалтырак* – оберег, сделанный из когтей диких животных.

³² *Идик* – обувь.

Чиге соңгу чүкте
 Үш сарала мыйгактың
 Инггинде чоруур
 Чаъс хааржактың иштинде
 Мөңгүн хааржак,
 Мөңгүн хааржактың иштинде
 Алдын хааржак бар...
 [Тувинские героические сказания 1997: 284]

Одна душа моей жизненной силы –
 В семи осах
 Внутри золотого ларца;
 Золотой же ларец –
 Внутри серебряного ларца;
 Серебряный ларец –
 Внутри мельхиорового ларца...
 [Там же: 287]

Таким образом, *сүне* ~ *сүнезин* в тюркских языках Южной Сибири обозначает отторгаемую материальную субстанцию, которая:

- присуща только человеку (алт., хак.) или всему живому (тув.). Она может предстать в облике животного, птицы, облака и др. (алт., хак.). Она может находиться в живой природе, окружающей человека (тув.);

- присутствует у человека при жизни и продолжает жить после его смерти (алт., тув.) или как помертвая душа существует в течение 40 дней или года (хак.), 49 дней (тув.) после смерти человека. Ее можно услышать и иногда увидеть как призрака;

- может выйти, войти, прийти куда-либо, куда человек стремится (при жизни), или бывать там, где часто бывал умерший (алт., хак.); может уйти, отправиться в рай, покидать или не покидать своих родных (тув.);

- является двойником человека, и поэтому ей присущи человеческие эмоции и действия: она может плакать (алт., тув.), сожалеть (тув.), разговаривать, петь, звать (тув.);

- может быть спрятана в каких-либо предметах (тув. героические сказания);

- ее могут унести, увести (алт., тув.) или уничтожить (тув.) злые силы.

Существуют разные названия душ, составной частью которых является компонент *сүне* ~ *сүнезин*: так называемая «чистая» алт. *агару сүне* ~ тув. *арыг сүнезин* (перерождающаяся душа), алт. *тенибер сүне* (странствующий *сүне*) и алт. *сёёк сакычы сүне*, тув. *бора сүнезин*, которые привязаны к телу человека и остаются на его могиле.

Сүнезин в тувинском языке представляет жизненные силы человека, парные сочетания с этим словом могут обозначать все души, имеющиеся у человека.

Сүр ~ сүр ~ сүрүн

Этнографы и лингвисты отмечают синкретизм понятий *сүне* и *сүр* ~ *сүрүн* у тюрков Южной Сибири [Львова, Октябрьская, Сагалаев, Усманова 1989; Арчимачева 2011; Бураков 2007]. Как и в случае с *сүне*, в рассматриваемых языках есть различия в понимании *сүр* ~ *сүрүн* как души живого и умершего или только умершего человека.

В хакасско-русском словаре даются следующие значения этой лексемы: *сүрүн* I 1) дух, душа; жизненная сила; 2) дух, призрак (по суеверным представлениям, души человека во время сна); 3) душа, дух (умершего); как омоним указывается *сүрүн* II 'облик, лицо' [ХРС 2006: 534]. В. Я. Бутанаев приводит значения, которые в целом совпадают с толкованиями словаря: 'поминальная часть души умершего; образ покойного; психика, моральное состояние; характер; образ, вид' [Бутанаев 1999: 125]. *Сүр* отражается в хакасском языке как присущая и человеку, и животным сущность: *Пуул мал сүрни майың* 'Нынче скот слабый (слабая жизненная сила)' [ХРС 2006: 534].

В якутско-русском словаре лексема *сүр* обозначена как 'душа (олицетворение живого начала)'; производное от *сүр* слово *сүргэ* имеет значение 'дух, душевное состояние (человека)' [ЯРС 1972: 350]. Э. К. Пекарский так определяет *сүр*: «олицетворение энергии и силы воли, вообще психики в человеке, высшая степень чего-л., душа у человека и у животных, даже у рыб, психическая жизнь» [Пекарский 1959: 2402]. У якутов *сүр* понималась, видимо, также как некая сущность любого предмета, о чем говорят примеры, приведенные в словаре Э. К. Пекарского: *Аңардас саңараргыттан арыы (ас) сүрү кётөн халар* 'От одних твоих разговоров душа масла (пищи) улетучивается', т. е. масло (пища) утрачивает вкус, становится непитательным [Там же: 2402].

В алтайском языке Н. А. Баскаков и Н. А. Яимова относили *сүр* к прижизненным душам. В «Ойротско-русском словаре» под редакцией Н. А. Баскакова слово *сүр* зафиксировано в значениях 'изображение, рисунок, портрет, картина; образ, вид, лицо; красота, солидность; миф. душа человека, по поверью, отделяющаяся при его жизни; миф. душа животного, по поверью, отделяющаяся во время смерти

(при жертвоприношении животного жертвовали только *сүр*, а не мясо); призрак' [ОРС 2005: 134]. Как видим, здесь дается и значение 'призрак'. В «Алтайско-русском словаре» значение 'душа' не приводится, перечисляются только значения 'изображение, рисунок, портрет; образ, вид, лицо'. Но следы употребления *сүр* как вербализатора понятия 'душа' прослеживаются во фразеологизме *сүри чыгар (түжер)* 'испытывать слабость, подавленность' (букв.: его энергия вышла, подавлена) [АРС 2018: 617]. Возможно, это говорит о том, что данное слово в значении 'душа' редко употребляется в современном алтайском языке, обычно используется *сүне*. Хотя слово *сүр* узнается информантами-телеутами, сохранилось в их памяти, оно находится «на периферии языкового сознания» и они не могут уточнить значение этого слова, т. е. «значение (пропозиция), равно как и пропозициональная структура, утратились» [Араева и др. 2016: 58].

В чалканском языке лексема *сүр* имеет значения 'душа прижизненная и посмертная; облик, образ':

чалк. *Тирү кижынын сүрин көргынде, ньеменге, ол кижге агрып цыгара может* 'Если увидеть душу-сюр живого человека, это к плохому, тот человек может заболеть'; *Кижге өлқанде, ан сүри сөёктырде тыорттыт* 'Когда человек умирает, его душа-сюр ходит на могилках'.

В шорском языке слово *сүрүн* обозначает 'душу умершего человека' [Шорский фольклор 1940: 330–336].

Исследователи подчеркивают наличие у лексемы *сүр ~ сүрүн* значения 'облик, образ', делая вывод о том, что *сүр ~ сур ~ сүрүн*, как и *сүне*, «отражает понимание целостности внешнего облика и психической организации человека» [Львова, Октябрьская, Сагалаев, Усманова 1989: 125]. Особенно четко это прослеживается в определении хакасского слова *сүрүн*, а также в таких сочетаниях, как *сүрні пасха кизи* 'человек другого склада' [Бутанаев 1999: 125], *хатыг сүрүнниг* 'с твердым характером', *чиит сүрүнниг* 'человек, выглядящий моложе своих лет' (букв.: с молодым обликом) [Там же].

В алтайском сказании «Ак Бий ле онын билези» («Ак-Бий и его семья») облик героя передается *шулмусам*³³ посредством овладения его *сүр*:

алт. *Корон-сары үч шулмус*
Коркышту мени кинчектеди.
Озо баштап сүримди јуткан.
Онын кийнинде сөёктөрим јуткан.
Онын учун үч шулмус
Мен кебердү болгон
[Эр-Самыр 1986: 200].

Ядовито-желтые три шулмуса
Сильно мучили меня.
Сначала проглотили мой сүр.
Затем проглотили мои кости.
Поэтому три шулмуса
стали похожими на меня.

Происхождение слова *сүр ~ сур ~ сүрүн* до сих пор остается неясным. Н. А. Баскаков предположил возможность его заимствования из арабского языка, от *sür(ät)* 'вид, образ, изображение' [Баскаков, Яимова 1993: 12]. В киргизском и казахском языках имеется лексема *сур* 'дух, душа' ~ *сүр* 'вид, облик' [КРС 1989: 302], 'вид; форма; внешность' [КРС 2008: 740]; *суру качты* (букв.: *сур*=его убежал) или *суру кетти* (*сур*=его ушел) 'он испугался; у него душа в пятки ушла; он опустил, перестал заботиться о своём внешнем виде и пал духом; у него жалкий вид' [КиргРС II 1985: 166]; каз. *сұры қашты* 'выглядеть болезненно' (букв.: *сур*=его убежал).

В словаре В. И. Вербицкого, кроме значений 'образ, изображение; лицо; призрак, привидение; красота; душа, свойственная человеку и скоту', имеется значение 'величие, солидность; вид' [Вербицкий 2005: 316], которое соотносится с монг. *сүр* 'величие, благолепие и недостижимость могущественного величия; авторитет; импозантность; сила, мощь': *сүр сүлд* 'духовная мощь' [БАМРС III 2001: 141]. На это монгольское слово указывают и Н. А. Баскаков и Н. А. Яимова [Баскаков, Яимова 1993: 12]. Слово *сур* с данной семантикой встречается также в киргизском: *сур* 'грозный, важный вид' [КиргРС II 1985: 166]. Возможно, есть историческая связь между словами кирг. и монг. *сур* и кирг. *сур* 'дух, душа', так же, как и между словами алт. *сүр* 'душа' и кирг. *сур* 'дух, душа': ср. кирг. *сүрүн суук салды* 'он очень грозно посмотрел' [КиргРС II 1985: 166] (букв.: грозный вид=свой холодно положил) и *сур сал* 'смотреть или относиться холодно, недружелюбно, враждебно' (**сур* (возможно, то же, что и *сүр*) положить).

Душа *сүр ~ сүрүн* предстает как двойник человека (или животного), и ей приписываются действия и эмоции, которые свойственны человеку. Она разговаривает, прощается, общается с шаманом, умоляет, тоскует, плачет:

³³ *Шулмусы* – мифические существа.

хак. *Ўттиг тасты ѓтсѓк, сѓрни паза пу чирзер айланмас* [Бутанаев 1999: 125] ‘Как только сквозь [скалу] Юттиг-гас пройдет, душа умершего снова в этот мир не вернется’; *Позы, тізең, чахсы пілче, аның ирі ўреен, нес хыринда сѓрўні одырча, тамкы тартаачых полча... Агаа ўндескен чіли, ўреен ирінің сѓрўні Хызымайзар кѓрібізіп, пазын аях-самнах салылглан ілгѓрзер икїпче... Мына нога аның ирінің сѓрўні іди табырах чїде халган – пїтук табызы аны чочыдыбысты* [Султреков 2010: 173–174] ‘Сама же хорошо понимает, её муж умер, около печи сидит призрак, делает вид, что курит... Словно откликаясь ей, призрак умершего мужа, посмотрев на Хызымай, кивает головой в сторону полки для посуды, где были разложены тарелки-ложки... Вот почему призрак её умершего мужа так быстро исчез – крик петуха его испугал’.

шор. *Қара кўндўс ѓлген кижиниң туганнары мақаныш эрбектешкеннерде – сѓрўне ол эрбектерди тооза уқча. Пир нирде қараа эмде от кѓйчўтқанда козўнектең кел кѓрча, эжик тегин қағдыратча. Кескен тон-азақтарын силгинча* [Шорский фольклор 1940: 334] ‘Когда днем и ночью родственники умершего человека об умершем говорят, сожалея, горя о нем, душа весь тот разговор слышит. Иногда ночью, когда в доме горит огонь, придя, (душа) через окно смотрит, крючок двери шевелит. Одежду, которую носил, шевелит’ [Там же: 335]; *Ол сѓрўне қол алыжып эзенешича. Ол қам аға қол ордуна озуп, малта перча* [Шорский фольклор 1940: 332] ‘Та душа рукопожатием обменивается – прощается. Тот шаман ей вместо руки дает озуп³⁴ (или) топор’ [Там же: 335]; *Сѓрўне пазоқ чооқтанча: «По мосталарба кезерге сугга тўш парым теп, қорұқчам!»* [Шорский фольклор 1940: 334] ‘Душа снова говорит: «Я боюсь, что, переходя, упаду!»’ [Там же: 334].

По верованиям сибирских тюркских народов, сѓне рыдает о том, что человек уже не может вернуться к жизни, что показывает ценность последней:

алт. *Сѓр сыгырып јат* ‘Душа умершего воет’ (не желая расстаться с теми предметами, с которыми роднилась, живя в теле) [Вербицкий 2005: 316].

шор. *Ааң соонда айланмазын пилгенде [душа] тағ аразыба қуқтап ала, суг иштибе сықтап ала, раққа-раққа парбысча. Ўнў ўжўлўп, чолу тақтал қалча* [Шорский фольклор 1940: 334] ‘Когда душа узнает о том, что она больше в этот дом не вернется, она, среди гор перекликаясь сама с собой, по воде, рыдая, далеко-далеко отправляется. Голос ее прерывается, а следы исчезают’ [Там же: 335].

Живой душе сѓр ~ сѓр ~ сѓрўн угрожают те же опасности, что и другим душам. Когда душа-сѓр отдалается от человека, он слабеет (алт.) или оказывается при смерти (як.). Если ее не вернуть, человек лишается памяти, сознания, будет чахнуть и умереть: алт. *сѓри чык- (тўш-)* ‘испытывать слабость, подавленность’ (букв.: душа-сѓр=его выйти) [АРС 2018: 617], *сѓри тўш-* (букв.: душа-сѓр его упасть) с тем же значением, *сѓр јок эмтир* ‘сѓр нет, оказывается’ – говорится о человеке, который выглядит уставшим, болезненным, когда сильно болеет; як. *сѓрэ кѓппўт* ‘лежит при смерти’ (букв.: душа-сѓр=его улетела) [ЯРС 1972: 350]:

алт. *Кижиниң сѓрў десе ѓлѓрдѓн озо јўр кал јат. Кийнинен ары ѓл јат* ‘А душа-сѓр человека перед тем, как он умрет, уходит. Потом он умирает’; *Оорып-эштеп сѓрў јўререн болзо, ол камдар алдырала камдадып јат. Кам камдайла, ол кижиниң сѓрин ойто эжел јат, канча да јылды сурайла кайра эжел бер јат* ‘[Человек] болеет, если душа-сѓр его ушла, он, вызвав шамана, просит камлать. Шаман, покамлав, душу-сѓр того человека снова приносит, сколько-то лет просит [для человека] [и] обратно [человеку] приносит’.

Отсутствие сѓр проявляется в изменении облика. Изменение облика, его «исчезновение», разрушение связаны с изменением физического и душевного состояния человека. В подобных фразеологизмах встречаются и другие компоненты – названия лиц в тюркских языках, в частности сибирских: ср. алт. *чырайы кир кал-* ‘выглядеть выздоровевшим, похорошевшим’ (букв.: лицо=ее войти), *чырайы чык кал-* ‘выглядеть больным или бледным, изнуренным’ (например, после смерти близкого человека) (букв.: лицо=его выйти); чалк. *кевы цық-* ‘плохо выглядеть’ (букв.: лицо выйти); хак. *сырай ирт-* ‘осунуться, похудеть’ (букв.: лицо проходить) [Тюнтешева 2006: 75].

Такие примеры имеются и в монгольских языках: бурят. *шэгээ алдаха* ‘похудеть’ [Щыденжапов 1992: 131] (букв.: лицо уронить, потерять, упустить); ср. также рус. *лица нет, спасть с лица*.

В якутском языке фразеологизм с глаголом *кѓт-* ‘лететь’ с аффиксом понудительного залога обозначает состояние страха, расцениваемое как близкое к смерти (ср. фразеологизмы с *кут*).

³⁴ *Озуп* – инструмент, с помощью которого выкапывают съедобные корни.

Поскольку понятие *сүр* ~ *сүр* ~ *сүрүн* включает и психику человека, сочетания этой лексемы с глаголами обозначают состояния души под внешним воздействием, описывают в том числе и эмоциональное состояние человека. Используется глагол хак. *пас* = 'давить' (при обозначении как физического, так и душевного состояния), глаголы с аффиксом понудительного залога: алт. *бастыр* - 'быть придавленным', як. *баттат* - 'быть придавленным', хак. *сүрүн пас* - 'подавлять морально кого-л.', *сүрүн пас* - 'давить на психику' [Бутанаев 1999: 125], *сүрүн настыр* - 'подавляться морально' [ХРС 2006: 534], як. *сүргүн баттат* - 'испытывать, чувствовать неловкость, стесненность (от присутствия кого-л. более старшего, солидного)':

алт. *Сүрүм настырдым* 'Я побежден' (букв.: *сүр* = мой придавлен) [Вербицкий 2005: 316].

хак. *Аба тойында кізі узубысса, өдірген аба кізі сүрүн пасча* 'Если на медвежьем празднике человек уснет, то убитый медведь **душу** человека **задавит**' (физическое уничтожение *сүр*, приводящее к тяжелому физическому состоянию человека) [Бутанаев 1999: 125]; *Ирі пасха хаттарнаң чөрчетсе, ипчизінің сүрүн пасча* 'Если муж ходит с другими женщинами, то он **действует на психику** своей жены' [Бутанаев 1999: 125].

У хакасов считалось, что подавленное состояние от измены мужа или жены губит душу супруги или супруга, что приводит к скорой смерти [Бутанаев 1999: 125].

В якутском языке имеются также сочетания с глаголом 'ломать', посредством которого *сүр* представляется как твердый объект: *сүрүн тоһут* - 'сбить спесь с кого-л.'; ср. кирг. *сурун кес* - 'сбить спесь с кого-л.' (букв.: *сүр* = его резать) [КиргРС II 1985: 166]; *сүрэ тостобут* 'у него подавленное состояние' [ЯРС 1972: 350], *сүрэ тостубут* 'у него (больного) сломлены все жизненные силы и энергия' [Пекарский 1959: 2402]. Примеры хак. *сүрүн пас* - и як. *сүрэ тостубут* свидетельствуют, видимо, о том, что сначала такие сочетания понимались буквально и обозначали физическое состояние, а в современном языке стали фразеологизмами, описывающими душевное состояние человека.

Таким образом, душа-*сүр* ~ *сүр* ~ *сүрүн* по данным языка имеет следующие отличительные признаки:

- это материальная субстанция, присущая человеку и животным (в якутском языке она также составляет сущность предметов);
- это двойник человека, сохраняющий его облик и свойства его личности. Все действия и эмоции души умершего такие же, как и у человека (она слышит, говорит, плачет, прощается с родными, испытывает страх, сожаление и др.);
- при жизни может отдалиться от человека, что приводит к слабости, болезни (алт., хак., як.);
- эту душу можно задавить (хак., як.), сломать (як.).

В хакасском и якутском языках устойчивые сочетания с *сүр* ~ *сүрүн* описывают эмоциональное состояние человека. По своим признакам *сүр* ~ *сүрүн* похожа на *сүне*.

Таким образом, «пограничные» души, при жизни давая человеку силы, переходят с ним на некоторое время и в иное состояние. Они являются двойниками человека, воспроизводя его облик.

2.1.3. Посмертные души

Если термины, обозначающие прижизненные души, являются общими для всех сибирских языков или хотя бы для части этих языков, то среди наименований посмертных душ, образующихся в результате трансформации пограничных душ, встречается больше специфических, характерных для конкретных языков терминов. В некоторых языках представлены сложные системы посмертных душ.

Единственным общим названием для посмертных душ в хакасском, алтайском, чалканском и шорском языках является *үзүт*. Наряду с ним в каждом из языков представлены и другие индивидуальные наименования для посмертных душ, выполняющих разные функции.

Үзүт (хак., алт., чалк., шор.)

В хакасско-русском словаре *үзүт* определяется как «*миф.* душа, дух умершего человека (по суеверным представлениям); *үзүт оды* 'блуждающие огоньки' (на кладбище); *бран.* злой дух; болячки на губах (выступающие от простуды, которые якобы появляются от поцелуя умершего)» [ХРС 2006: 749].

В. Я. Бутанаев описывает *үзүт* как «душу умершего, полностью отделившуюся от нашего мира и приносящую людям несчастье» [Бутанаев 1999: 166].

Хакасы различают *ах үзүт* ‘добрая (букв.: светлая, белая) душа умершего’ и *хара үзүт* ‘злая (букв.: черная) душа умершего’ (приносящая вред) [ХРС 2006: 749]. *Үзүт* может проявиться в среднем мире людей внезапным сильным ветром или в виде блуждающих огоньков (хак. *үзүт оды*). По поверью хакасов, душа умершего превращается в ночную бабочку – *үзүт хубаганы* [ХРС 2006: 856] (букв.: бабочка *үзүт*’а).

В алтайском языке у лексемы *үзүт* выделяются следующие значения: 1) *миф.* душа, дух умершего человека; материальное вещество души (по суеверным представлениям); *кижисинин үзүди* ‘душа умершего человека’; 2) привидение; *Куйруктарын мингилеп алган, таакылары эмдиге түлөбеген, ач-жулангы үзүттер болды* (Каинчин) ‘[Это] были жадные и прожорливые привидения, которые сидели верхом на своих хвостах, шерсть которых до сих пор не вылиняла’; 3) *бран.* чёрт, дьявол, негодник (ругательное обращение к кому-л.); *Көзнөктөрдү не оодып жадын, үзүт?* (Ередеев) ‘Что ты, негодник, разбиваешь окна?’ [АРС 2018: 757]. Описание особенностей *үзүт* дается и в «Ойротско-русском словаре»: *миф.* душа, дух умершего человека в виде ветра, воздуха, пара; материальное вещество души, видимое человеком и животными (*напр.*, собакой); привидение; *сүненин үзүди* ‘материальное вещество души’ [ОРС 2005: 171]. Как и у хакасов, алтайские *көспөкчи* (‘видящие’) видят *үзүт* как голубую бабочку.

Подобная семантическая структура наблюдается и у чалканского *үзүт*: ‘злой дух’ [Басакаов 1985: 218], ‘душа, дух умершего человека, нечистая сила, привидение, черт’; *бран.* ‘чёрт, дьявол, негодник’ (ругательное обращение к кому-л.)’.

В шорском языке у слова *үзүт* отмечаются аналогичные значения: ‘душа умершего человека; злой дух’ [Шорский фольклор 1940: 440].

В словарях по алтайскому языку дается отсылка к *сүне*, так как *сүне* является той душой, которая существует при жизни человека, а затем в течение определенного периода после его смерти и через какое-то время становится *үзүт*, уходя в мир предков. Ср. также хак. *үзүт чирі* ‘страна умерших душ’. «Все остальные духовные субстанции уходят в верхний или нижние миры, где они были созданы, и придут обратно на землю в положенное время, тогда родится человек» [Муйтуева 2006: 8].

Үзүт «считалась душой окончательно умершего человека, приобщившейся к невидимому миру духов». Именно через обозначение разрыва с миром людей объясняется исследователями этимология этого слова: *үзүт* < *үс*- ‘обрывать’ + аффикс понудительного залога *-т* (пермиссив ‘допустить обрыв’), ср. *тыны үзүл*- ‘умереть’ (душа-тын=его оборваться) [Басакаов 1947: 111–112].

Тюркские народы Сибири верили, что в мире *үзүт* души умерших живут так же, как люди, и им приписывали действия, характерные для живых людей:

чалк. *Үзүтүр кежген секырыцтынеры, көргын ползар* ‘Как вчера **черти** (нечистая сила) танцевали, видели бы’.

шор. *Кижилердин үзүттери палық аңнапчалар* ‘Души умерших людей рыбу ловят’; *Үзүттери аңнар сүрүшчалар* ‘Их *үзүт*’ы за зверями гонятся (охотятся)’; *Үзүттер ажып-алып, сарнашчалар, қайлышчалар, урушгылапчалар* [Шорский фольклор 1940: 336] ‘*Үзүт*’ы, (*абыртку*³⁵) выпив, поют, поют горловым пением, дерутся’ [Там же: 337]; *Үзүттер чооктажып қыңыр-қаңғыр пол, эрт нарчалар* [Шорский фольклор 1940: 330] ‘Разговаривая между собой, *үзүт*’ы с шумом-шушуканьем проходят’ [Там же: 331].

Они также совершают действия, характерные для злых мифических существ, могут украсть и удерживать у себя душу-*кут* человека, не позволяя шаману забрать ее:

шор. *Эрлик черинде айналар, қары үзүттер наа келген қутту апарарға қамға пербеенчалыр* [Шорский фольклор 1940: 332] ‘В земле Эрлика айна, старые *үзүт*’ы, **не дают** шаману **унести** новопришедшую душу’ [Там же: 333].

Считается, что присутствие *үзүт* среди людей опасно для последних. Встретившись с *үзүт*, человек может заболеть:

хак. *үзүт уруныбысты* ‘внезапно заболел’ (букв.: *үзүт* наткнулся, встретился).

шор. *үзүт урунган кижі агры-берча* ‘человек, на которого напал *үзүт*, заболевает’ [Шорский фольклор 1940: 332–333].

³⁵ *Абыртка* – напиток, который получают из ячменя путем брожения.

Человек может подвергнуться вредоносным действиям со стороны *үзүт* ('поцеловать; напасть'):

чакл. *Пес тўн үзүтүрны уккым, тевыныц тьоргыныр, уйтире первеныр* 'Всю ночь слушала **чертей**, бегали, спать не давали'.

хак. *ирніне үзүт одырыбысхан* 'у него появилась болячка на губе' (якобы от поцелуя *үзүт*, букв.: на губу *үзүт* сел), *үзүт охсанган* 'обветрило губы' (букв.: душа-*үзүт* поцеловала) [Бутанаев 1999: 166].

шор. *Үзүттер кижиге урунчалар* [Шорский фольклор 1940: 336] '*Үзүт*'ы на людей нападают' [Там же: 337].

Прогнать *үзүт* может шаман: шор. *үзүт шыгар-* 'изгнание *үзүт*'а' – шаманский обряд при лечении больного (букв.: *үзүт* выводить):

шор. *Анаң қам үзүттү мостаба акеишеен, кебелерибе акеишча* [Шорский фольклор 1940: 334] 'Потом шаман не переводит *үзүт*'а по мосту, [а] перевозит на лодке' [Там же: 335].

Слово *үзүт* выступает в атрибутивных конструкциях, которые указывают на объекты, принадлежащие *үзүт*: хак. *үзүт чирі* ~ шор. *үзүт чери* (фольк.) 'потусторонний мир' (букв.: земля *үзүт*'а), *үзүттердиң суу* 'река *үзүт*'ов' [Шорский фольклор 1940: 332–333]. Согласно поверьям, *үзүт*'ам принадлежат некоторые виды деревьев, ягод, по отношению к которым соблюдались различные запреты. *Үзүт* входит в состав фитонимов: хак. *үзүт агазы* 'ольха', *үзүт талы* 'вид тальника', *үзүт чистегі* 'название ягоды' [Бутанаев 2003: 96–97]; алт. *үзүт-аажы* 'купена душистая', *үзүт-агаиш* 'дёрн белый', *үзүт-јишлек* 'волчья ягода' и др.

Таким образом, душа-*үзүт* представлена в языках тюркских народов Южной Сибири – алтайцев, чалканцев, хакасов, шорцев:

- как материальная посмертная субстанция, разорвавшая уже связь с миром людей;
- как злая, темная душа, которая вредит людям, отчего те заболевают; может дотронуться до них (поцеловать) (хак.), нанеся тем самым вред; вывести ее из мира людей может шаман;
- как сущность, которая может предстать в виде ночной бабочки (хак.), голубой бабочки (алт.), блуждающих огоньков (хак.), в виде ветра, воздуха, пара.

Жел-салкын (алт.)

По поверьям алтайцев, душа добродетельного человека преобразуется в душу *жел-салкын* (букв.: легкий ветерок). Жизнь ее в том мире похожа на жизнь в мире людей. Это, видимо, единственное название «доброй» посмертной души. Остальные наименования посмертных душ в сибирских тюркских языках считаются частью темного потустороннего мира, который может навредить живым.

Үөр (як.)

У якутов душа умершего носит название *үөр* 'злой дух; душа покойника' [ЯРС 1972: 454]. Э. К. Пекарский характеризует особенности этой души следующим образом: 1) душа покойника, почему-либо не нашедшая успокоения и причиняющая оставшимся в живых различные беспокойства; дух, наводящий на людей всякие несчастья и болезни; существо, появляющееся после чьей-л. смерти и выдающее себя за умершего человека, за его душу (*кут*); 2) изображения умерших предков, делаемые из бересты или ровдуги [Пекарский 1959: 3146–3147]. По верованиям якутов, *үөр* является двойником человека, отсюда фразеологизм *тыыннаах үөр* 'паразитально похож на родителя или родственника' [ЯРС 1972: 454]. Представления об этой посмертной душе, которая может навредить живым, в целом похожи на южносибирские.

Өöp, харазы / харан, ибiртiг / ибiрткi, аан, хубай (хак.)

Наиболее детально тема посмертных душ разработана у хакасов. По данным В. Я. Бутанаева, душа умершего человека у кызыльцев называется *ööp* (ср. тоф. *хээн*). После смерти она разделяется на три сущности: *ööp* остается в теле умершего, черная часть души *харазы*, или *харан*, остается на месте, где умер человек, *ибiртiг* / *ибiрткi* обходит до 40-го дня все те места, где при жизни бывал умерший [Бутанаев 1988: 107; 2005: 134]. Соответственно, наименование *ööp* относится к телесной части души.

Понятия *харан* или *харазы* (< *хара* 'черный') связаны с темным, злым, потусторонним началом, которое поселялось в доме умершего человека и тревожило его родственников [Львова, Октябрьская, Сагалаев, Усманова 1989: 104–105; Арчимачева 2011: 15–16]. *Харан* давит (*нас-* 'давить') человека,

вызывает болезни: *харанга пастыр*- ‘испытывать давление темной силы; утомляться, испытывать тяжесть’ (букв.: *харан* быть подавленным) [ХРС 2006: 809]; *харан кізіні ағыртыпча* [Бутанаев 1999: 180] ‘*харан* человека заставляет болеть’. *Харан* как название злого воплощения души умершего, связанной с тьмой, тенью [Львова, Октябрьская, Сагалаев, Усманова 1989: 105], вошло в состав наименований смертельных болезней: *харан* ‘тиф; оспа’ [ХРС 2006: 809], *сарыг харан* ‘желтуха’ (букв.: желтая *харан*), *харан аалчы* ‘чума’ (букв.: *харан* гость).

Ибирткі (< *ибір*- обходить) имеет вид вихря. Столкнувшись в пути с вихрем, следует плевать на него, защищаться палкой или ножом. Однако во время поминок *ибирткі* необходимо задобрить, покормить: «...мнение, что в виде вихря летают души умерших, является настолько укоренившимся в сознании минусинских тюрок, что, умирая, они дают наказы остающейся семье. Так, один сагаец, умирая, говорил, что он не будет много беспокоить своих близких, только раз прилетит, вихрем даст знать о себе» [Майнагашев 1915: 285; цит. по: Арчимачева 2011: 15–16].

У хакасов выделяют еще три названия посмертных душ: *аан*, *хубай* и *үзүт*.

Аан (возможно, восходит к др.-тюрк. *ауан* ‘покаяние’ [ДТС 1968: 17]) – мстительная душа, душа загубленного, не родившегося ребенка или душа загубленных и замученных животных.

Хубай ‘злой дух; душа’ – неприкаянная душа погибшего вдали от родного дома человека, не находящая покоя и продолжающая бродить на месте гибели. Она преследует путников в образе желтой собаки. «Термин “хубай” (хуби, хубу), по всей видимости, происходит от монгольского “хувь” – часть, доля, судьба, участь, и имел первоначальный смысл “жизненная доля”» [Бутанаев 1999: 192].

Все эти злые души может прогнать шаман, поэтому данные лексемы, выступая в функции прямого объекта, сочетаются с глаголами *сыгар*- ‘выводить’, *сүр*- ‘прогонять’, например:

хак. *Хам кізі ибде халган өдбін «сөдгіңе пар» тін сыгарча* [Бутанаев 1999: 78] ‘Шаман оставшуюся в юрте душу-*өдб* человека **выгоняет**, говоря: «Иди к своему мертвому телу (букв.: к костям=твоим)»»; *Иб харанын хам Пулан тага сүрче* [Бутанаев 1999: 180] ‘Оставшуюся дома *харан* шаман **гонит** к горе Пулан’.

Рух, эрвах (б.-тат.)

У сибирских татар представления о загробном мире предопределяются религиозными воззрениями, исламом, поэтому наименования посмертных душ существенно отличаются от других сибирских тюркских языков.

Только у сибирских татар для обозначения посмертной души зафиксирована лексема *рух*. Она имеет заимствованное происхождение: от араб. *рух* ‘дух; душа; призрак; жизнь’. Значение этого слова с трудом поддается интерпретации, поскольку даже носители языка затрудняются дать четкое определение этой разновидности души. По этнографическим данным, *рух* можно трактовать и как посмертную сущность человека, и как ‘дух’ в современном понимании [Селезнев, Селезнева 2004: 35; Корусенко 2015]. Термин *рух* (*эрвах*, *аурак*, *аврак*) связан с представлением о внетелесном материализованном двойнике человека. Он появляется за 3–4 дня до смерти и обходит те места, где человек бывал при жизни. *Аурак* имеет сходство с хозяином, он бесплотен, однако способен передвигать предметы. Его могут видеть обычные люди, иногда можно увидеть и свой собственный *аурак* [Селезнев, Селезнева 2004: 35].

По экспедиционным лингвистическим данным Т. Р. Рыжиковой и Е. А. Либерт, понятие *рух* отражает более поздние представления, принесенные исламом, вероятно, поэтому они обладают меньшей устойчивостью: одни говорящие считают, что *рух* – это «та же душа, душевное состояние», которое есть у любого живого человека, другие полагают, что это дух умершего. В отличие от лексемы *йан*, которая функционирует в языке более активно, образуя устойчивые словосочетания и выражения, *рух* не имеет такой продуктивности, а в толковании этого понятия у говорящих наблюдаются затруднения и расхождения.

Другое наименование посмертной души, также пришедшее к тюркским народам с исламом, – это заимствованная из арабского лексема *эрвах* (*эрвах* ‘дух; душа; призрак; жизнь’ [Рустемов 1989: 31–32]). В Сибири это слово имеется только у барабинских татар. Оно обладает малой функциональной нагруженностью. *Эрвах* (часто во множественном числе – *эрвахлар*) – это чаще всего тело умершего человека, труп. В более широком значении – умершие люди, покойники либо души умерших (обычно родственников). С представлением об *эрвах* в сознании носителей языка часто связано поминание усопших во время молитвы, которую произносит мулла.

В этнографических материалах также нет определенности в интерпретации этой ипостаси: дух покойного [Селезнев, Селезнева 2004: 35], посмертная ипостась человека [Корусенко 2013: 58], форма инобытия [Корусенко 2015: 85]. Кроме того, возможна некоторая путаница в терминах из-за обилия производных вариантов.

Таким образом, в подробной разработке системы посмертных душ проявились некоторые жизненные установки и запреты в традиционном обществе: нельзя губить нерожденных детей, нельзя мучить животных; лучше смерть на родине, чем далеко от нее, и др. В них также отразились страхи людей: страх смерти (страх, что злые силы схватят душу и погубят человека), тяжелой болезни.

2.2. Лексемы со вторичным значением, указывающим на центр духовной жизни человека

В тюркское семантическое поле «душа» могут втягиваться лексемы с общей семантикой «средоточие внутреннего мира человека», для которых первичными являются значения ‘ум, мысль’ (интеллектуальная сфера), ‘желание, настроение’ (эмотивная сфера), ‘нутро; область, находящаяся внутри человека’ (физиологическая сфера). В переносных значениях они ассоциируются с представлениями о «душе» как о нематериальной субстанции. Для всех лексем, входящих в данное поле, характерно одно и то же направление метафорического переноса: из сферы-источника (интеллектуальной, эмотивной или физиологической) в духовную сферу, где разные лексемы приобретают сходное значение, в той или иной мере соотносимое с русским понятием *душа*.

2.2.1. Лексика интеллектуальной и эмотивной сфер, репрезентирующая представления о «душе»

Для обозначения понятия «душа» могут использоваться лексемы, прямое значение которых лежит в плоскости интеллектуальной или эмотивной деятельности человека. Это характерно в первую очередь для тувинского языка, в котором слово *сагыш* (‘память, сохранение в сознании происходящего, ум; настроение, душевное состояние; желание; мечта; нечто кажущееся, воображаемое, грёза; намерение, умысел’ [ТСТЯ II 2011: 606–607]) употребляется в значении ‘душа’ при описании внутреннего эмоционального состояния человека:

тув. *Сени дээш сагыжым аарып чор, сеңээ кандыг-даа дузаны чедиреринге белен мен* [Кудажы 1965: 92] ‘За тебя у меня **душа** болит (букв.: душа=моя болит), я готова оказать тебе любую помощь’; *Соктаяк шинелин ужулгаш, чуък кырынга чыып кааш, сагыш амыр улуг тынган* [Чадамба 1972: 33] ‘Соктаяк, сняв шинель, собрав (ее) на выюке, со спокойной **душой** (букв.: душа спокойна) глубоко вздохнул’.

Слово *saqıŋ* ‘счет, число; счисление’ зафиксировано в древнетюркских памятниках. Оно присутствует в алтайском, чалканском и хакасском языках: алт. *сагыш* ‘ум; мысль; память’ [АРС 2018: 558]; хак. *сагыс* ‘ум, рассудок; память; мысль, дума; намерение, замысел; забота, беспокойство; тоска’ [ХРС 2006: 428]. Но в значении ‘душа’ в этих языках лексема *сагыш* ~ *сагыс* не употребляется или встречается крайне редко, в основном во фразеологических единицах, характеризующих человека и его эмоциональное состояние: алт. *сагыжы жарыган* ‘почувствовал облегчение’ (букв.: мысли=его посветлели / душа=его посветлела) [АРФС 2005: 230]; хак. *азых сагыстыг* ‘душа нараспашку, с открытой душой’ (о человеке) (букв.: с открытыми мыслями (с открытой душой)).

Среди фразеологизмов с этим компонентом выявляются параллели в южносибирских тюркских языках: алт. *ак сагышту* ‘доброжелательный’ (о человеке) [АРФС 2005: 31] (букв.: с белой мыслью) ~ чалк. *ақ сагышту*; *кара сагышту* ‘недоброжелательный’ (о человеке) [АРФС 2005: 128] (букв.: с черной мыслью) ~ чалк. *қара сагышту*; хак. *ах сагыстыг* ‘добрая душа, доброжелательный’ (о человеке; букв.: с белой мыслью); хак. *хара сагыстыг* (букв.: с черными мыслями) ‘черная душа, зложелательный’ (о человеке); тув. *ак сагыштыг* ‘доброжелательный, отзывчивый’ (букв.: с белым умыслом / с белой душой). Лексема *сагыш* ~ *сагыш* ~ *сагыс* встречается во фразеологизмах, обозначающих страх; при этом структура и семантика таких сочетаний идентичны структуре и семантике фразеологизмов с компонентом *кут*: алт. *сагыжы чык-* ~ чалк. *сагыжы шық-* ‘испугаться’ [АРФС 2005: 224] (букв.: ум=его выйти); хак. *сагыс сых-* ‘утрачивать способность соображать; сильно перепугаться’ [ХРС 2006: 428] (букв.: ум выйти).

В подобном значении в тувинском языке употребляется также лексема *сеткил* ‘мысль, дума; чувство, душа’ (< монг. *сэтгэл* ‘мысль, дума, размышление; мнение; настроение; намерение, склонность, влечение; сердце; душа; психика’):

тув. *А ам хулүмзүрүг долган шырайны көргөш, харын-даа сеткилиниң ханызындан өөрүй берген* [Байсалова 1997: 150] ‘А сейчас, увидев улыбающееся лицо, даже обрадовалась **от всей души** (букв.: из глубины души)’; *...сөөлгү өйдө Намгайның сеткили чырып, ишти-баары куюмзуп турар апарган* [Тока 1970: 3] ‘...в последнее время у Намгая **в душе** посветлело (букв.: душа=его посветлела), внутри его стало беспокойно’.

В других рассматриваемых языках эта лексема отсутствует.

Тувинское парное слово *сагыш-сеткил* ‘мысль, дума; дух, настроение’ также употребляется в значении ‘душа, внутренний мир’:

тув. *...ону кижиниң эң-не хайыралыг ыдыктарының бирээзи кылдыр сагыш-сеткилинге арттырып ап, аажок хүндүлөп, шыдавыже ооң чамдык сагылдарын бодунуу-биле күүседип-даа чораан* [Куулар 2010: 93] ‘...храня её [веру] **в душе** как одну из драгоценных святынь, чтил, как мог, по-своему даже соблюдал некоторые его обеты’; *Ооң сагыш-сеткили ырлап чораан* [Кудажы 1988: 78] ‘Его **душа** пела (букв.: душа=его пела)’; *Ооң чүлдү-чүрээ, сеткил-сагыжы Агылыгда чыдып калган ышкаш болган. Көскү-хөрөөн сактырга, ишти куруг, хос аптара-ла* [Кудажы 1965: 97] ‘Его **сердце, душа** будто остались в Агылыг. Казалось, в груди пусто, будто пустой сундук’.

Как видно из примеров, данные лексемы в значении ‘душа’ сохраняют связь с интеллектуальной деятельностью человека.

Местом расположения *сагыш-сеткил* является, по-видимому, грудная клетка, в которой, по представлениям тувинцев, хранятся мысли:

тув. *Хөрээмде (сагыжымда) бодалдарымны шыгжап чор мен* ‘В **груди моей (в душе моей)** мысли мои храню’.

В алтайском языке слово *көгүс* с основным значением ‘грудь’ также может сближаться с понятием ‘душа’ (ср. др.-т. *köküz* ~ *kögüz*):

алт. *...Алтай јоннын канча-канча јүйеге энчилеп артырып келген көгүс байлыгы алтай сөскө салынган* [Маскина 2020: 175] ‘В алтайское слово вложено передаваемое из поколения в поколение **духовное** богатство алтайского народа’; *Көп билердин көкси бийик, / Ас билердин бажы бийик* ‘Кто много знает, у того **душа** высоко, / Кто мало знает, у того голова высоко’ [Ойоткинова 2010: 64–65].

Для обозначения понятия ‘душа’ может использоваться лексема *күүн* ~ *көңнi* ~ *хөңнү* ‘желание; настроение’, основное значение которой реализуется в эмотивной сфере.

В древнетюркских памятниках слово *köñül* зафиксировано в значениях ‘сердце; желание; чувство; мысль’. С этой семантикой оно сохранилось в современных тюркских языках. В алтайско-русском словаре приводятся следующие значения лексемы *күүн*: ‘желание, охота; чувство, влечение’ [АРС 2018: 425], но это слово употребляется также в значениях ‘настроение’ и ‘душа’. Последнее происходит, вероятно, от значения ‘сердце’ (как средоточие внутренней эмоциональной жизни человека), отмеченного в текстах древнетюркской письменности и в современных тюркских языках, например в казахском и киргизском, где лексема *көңiл* ~ *көңүл* имеет значение ‘душа’:

др.-т. *söz köñülkä siñdi* ‘слово дошло до **сердца** (букв.: впиталось в сердце)’; *el künlärniñ köñülläridä kör telim boldı qajıı* ‘в **сердцах** людей стало много печали’ [ДТС 1969: 315].

Примеры показывают достаточно широкую сочетаемость алтайской лексемы *күүн* в значении ‘душа’:

алт. *Күүнзектин күўни јыланаш* [Ойоткинова 2010: 24–25] ‘У доброго **душа** обнаженная’; *Ару күўним сатпазым* [Маскина 2020: 13] ‘Чистую **душу** свою не продам’; *Сүўш кижинин күўн күчин де, иштеер күчин де коркышту алып јат* [Маскина 2020: 118] ‘Любовь забирает у человека много и **душевных** сил, и физических сил’.

Хакасская лексема *көңнi* имеет значения ‘желание, стремление, воля; настроение; душа, сердце’: *көңнiне кiр-* (букв.: **в душу** входить) ‘понравиться’; *көңнiм чатпинча* (букв.: **душа**=моя не лежит) ‘мне не нравится, мне не по душе’. Последний пример, вероятно, является калькой с русского *душа не лежит*:

хак. *Ол ибiре турган агастарның сiли аның кöңнiн чазап полбааннар* [Костяков 1989: 51] ‘Красота вокруг стоящих деревьев не смогла успокоить ее **душу**’; – *Кöңнiңер нiме таллап алды? – айланган ол кiзi, ах чызынчахты иңнiңең арта тастап салып* [Костяков 1989: 70]) ‘Что [вы] выбрали (букв.: ваша **душа** что выбрала)? – обратился тот человек, набросив через плечо белую салфетку’.

В тувинском языке лексема *хөңнү* (*хөөн*) ‘настроение’ также употребляется в значении ‘душа’:

тув. *Мээң хөңнүм билир кижи чүгле сен сен* [Серен-оол 1995: 135] ‘Только ты знаешь мою **душу** (то, что у меня в душе)’; *Кара бөрт барда, ажырбас оң деп, хөңнүмнү чазамыктап хүнзедим* [Кудажы 1984: 165] ‘Если есть черная шапка, то еще ничего, – так утешая свою **душу**, я провел весь день’.

В тюркских языках Сибири лексемы, репрезентирующие внутренний мир человека, часто совмещают значения, относящиеся к интеллектуальной и эмотивной сферам. В этом состоит отличие от русского понятия *душа*, которая, помимо духовной составляющей, является также средоточием эмоций и не связана с умственной деятельностью, тогда как в тюркских языках эмоции локализируются не в «душе», а в определенных органах человеческого тела, таких как *буур* ~ *баар* ~ *паар* ‘печень’ и *жүрек* ~ *төүрек* ~ *чүрек* ~ *чүрек* ‘сердце’, которые являются важными центрами эмоциональной жизни человека. Печень чаще всего выступает как средоточие добрых чувств и связывается с родством, с детьми:

хак. *Харындас паары хатпаан, хадох полып одырааңар, туган паары тунмаан, хадох полып одырааңар* [Шулбаева 1997: 23] ‘У брата **душа** не зачерствела (букв.: печень не затвердела), давайте вместе же посидим, **душа** (букв.: печень) родственника не оглохла, давайте же вместе побудем’; *Пала паарга ла тох полчаң* [Шулбаева 1997: 38] ‘Ребенок только для **души** (букв.: насыщает только печень)’.

Хотя в некоторых контекстах эти слова переводятся на русский язык словом ‘душа’, мы считаем, что лексемы ‘печень’ и ‘сердце’, имеющие специфическую семантику в рассматриваемых языках, не являются аналогами русского слова ‘душа’.

Таким образом, в тюркской языковой картине мира эмоции теснее связаны с физиологией человека, чем в русском языке, а интеллектуальная и эмотивная сферы тесно переплетаются между собой.

2.2.2. Лексика физиологической сферы, репрезентирующая представления о «душе»

Во всех рассматриваемых тюркских языках Сибири представлены лексемы, соотносимые с русским словом *душа* в значении ‘средоточие внутренней жизни человека’: алт. *ич* ~ чалк. *иц* ‘живот, нутро; нутро, внутренность, внутренняя часть чего-л.; изнанка, подкладка’ [АРС 2018: 238]; хак. *істі* ‘внутренность’ [ХРС 2006: 146]; тув. *ижин* ‘живот; желудок; внутренности; мысль, душа’ [ТСТЯ I 2003: 580]:

алт. *Онын жүрген жүрүмин көргөмдө, мениң ичим ачып жат* [Кокрышев 1990: 172] ‘Когда смотрю на его жизнь, у меня **душа** болит (букв.: нутро=мое болит)’; *Алла сүрекей жакшы бала, је онын кылык-жангында та не де мениң ичиме кирбей жат* [Кокрышев 1990: 67] ‘Алла очень хорошая девушка, но в ее характере мне что-то не нравится (букв.: в мое **нутро** не входит)’.

чалк. *Палынын углаптыны көргымде, ижым агрыптыт* ‘Когда смотрю, как плачет ребенок, **душа** (букв.: живот) болит’.

хак. *Істіне, көксіне өрініс тол парған, улуг тынып, өрчiлiг ле узубысхан* [Костяков 1989: 10] ‘Ее **нутро**, **грудь** наполнила радость, глубоко вздохнув, она радостно уснула’.

В последнем примере представлены два слова, близкие по употреблению к слову ‘душа’ – *істі* ‘нутро’ и *көгiс* ‘грудь’.

В тувинском языке значение слова *ишти* в большинстве случаев понимается как некое потаенное, сокровенное внутреннее ментальное и эмоциональное пространство человека (на русский язык можно перевести как *про себя* или *в душе*):

тув. *...оозу-биле кижи ышкаш чугаалажыр боорга, иштимде бүдүү чаптап, өскээр көрнүп алгаиш бүдүүлөп шаамга киир каттырып чор мен* [Кудажы 1984: 154] ‘...из-за того, что он разговаривал с ним как с человеком, я, тайно **в душе** (про себя) умиляясь, отвернувшись, скрывая, смеялся что есть мочи’; *...Чараштаа иштинде чалбарааш, элээн билдинип келген иштиниң кырынга холун салган* [Куулар 2010: 1939] ‘Чараштаа, помолвившись **в душе**, положила руку на проявившийся **живот**’.

В последнем примере слово *ишти* употребляется как в переносном, так и в прямом значении ‘живот’.

Общетюркская лексема *özek* ~ *özök* и однокоренная ей *öz* отмечены в древнетюркских памятниках: др.-т. *öz* ‘сердцевина, нутро’ [ДТС 1969: 395]. В «Алтайско-русском словаре» выделяются следующие значения слова *özök*: 1) нутро, утроба, живот, чрево; 2) *перен.* нутро; 3) *прям. и перен.* сердцевина, ядро; 4) *перен.* глубь, глубина; 5) центр, середина; 6) основа юрты [АРС 2018: 516]. По употреблению слово *özök* частично совпадает со словом *душа* в русском языке. *Özök* выступает:

– как эмоциональный центр:

алт. *Örökönning öžöгине Сөстин улу учуры өтпöйтир...* [Маскина 2020: 11] ‘Великий смысл Слова не проник в **душу** старика (не тронул ее)’; *Түнгей ле билезине јана берер деп санаа öžöгилди өртöp јат* [Маскина 2020: 130] ‘Мысль о том, что он все равно вернется в свою семью, сжигает **мою душу**’;

– как духовная основа, стержень человека (ср. во многих тюркских языках *öz* ‘сам’, например хак. саг. *ös*):

алт. *...Бойы бичикке үренеле, бичик билбес ас јонын билерге, албатынын öžöгин билерге деремнелер сайын, турлулар сайын јүрген* [Маскина 2020: 161] ‘Сам получив образование, чтобы понять свой неграмотный маленький народ, чтобы понять **душу** народа, ездил по деревням и стоянкам’; *Олор бойынын јерине канча-канча үйеге тазылданып öžölö, бир öžöктү албаты болуп бүдүп калган* [Маскина 2020: 170] ‘Они из поколения в поколение, пуская корни и вырастая на своей земле, сформировались единым (букв.: с одним **нутром**) народом’.

В тувинском языке данная лексема в значении ‘душа’ не используется: *өзек* ‘сердцевина; мед. стержень; ось, стержень; центр, ядро; фитиль’ [ТРС 1968: 333]. Однако в тувинском песенном фольклоре встречается парное *өзүм-баарым* (букв.: аорта=моя-печень=моя) в значении ‘душа’:

тув. *Өске кижээ барзымза-даа, өзүм-баарым сеңээ чорзун* ‘За другого даже если выйду замуж, **душа моя** с тобой пусть будет’.

Таким образом, в рассматриваемых языках выделяется группа лексем со вторичным значением ‘душа как центр духовной жизни человека’. Прямые их значения связаны в основном с интеллектуальной сферой и отчасти с физиологической. Последняя обозначает, скорее, область внутри человека. Прослеживается связь внутреннего, духовного мира человека с интеллектуальной сферой, которая представлена еще в древнетюркских памятниках и отражена также в современных тюркских языках, особенно отчетливо и последовательно в тувинском языке. Такая специфика тувинского языка связана с монгольским влиянием, которое послужило развитию названной тенденции.

2.3. Понятие «душа» в переводной религиозной литературе

При переводе религиозной литературы на языки народов Сибири используются традиционные названия «душ» в качестве эквивалентов для христианского понятия «душа», несмотря на то, что христианское представление о душе как о единой бессмертной сущности, имеющей божественную природу, принципиально отличается от представлений коренных народов Сибири о множественности и разнообразных функциях «душ», о наличии «души» у животных, растений в окружающем человека мире.

Русское понятие «душа» переводится несколькими лексемами, разными в разных языках. В языках, представители которых приняли ислам (сибирские татары), соответствующая терминология была заимствована и собственные названия «душ» были вытеснены.

Анализ христианских переводных текстов на материале алтайского, хакасского и тувинского языков показал разные подходы к использованию традиционных терминов в каждом конкретном языке. В Таблице 1 показаны разные варианты передачи понятия «душа» в самых поздних переводах «Евангелия от Матфея» на алтайский, тувинский и хакасский языки. Все три языка сближает употребление лексем со значением ‘жизнь’ вместо русского *душа*: алт. *јүрүм*, тув. *амыдырал*, хак. *чуртас*, а также одного из традиционных названий: алт., хак. *тын*, тув. *амы-тын*. Различие составляет использование лексем алт. *јула*, тув. *сеткил* и хак. *хут* (см. табл. 1 на с. 60).

**Перевод понятия «душа» на южносибирские тюркские языки
в «Евангелии от Матфея»**

Русский текст	Алтайский	Тувинский	Хакасский
Почему говорю вам: не заботьтесь для души вашей, что вам есть и что пить, ни для тела вашего, во что одеться. Душа не больше ли пищи, и тело – одежды?	<i>Онын учун айдып турум слерге: јјрүмгерди кичееп, нени јиирис, нени ичерис, эди-каныгарды кичееп, нени кийерис де-бегер. Курсак јјрүмнег баалу болгон бо, кеп эт-каннан баалу болгон бо? [Яңы Кереес 2017: 35].</i>	<i>Ынчангаи силерге чугаалап тур мен: амыдыраар дизе – чүнү ижер-чиирил деп; мага-бодуңарга – чүнү кедерил деп сагыи човаваңар. Амыдырал чүгле аъи-чемден ха-маарышпас, а мага-боттуң чаагай чоруу чүгле хептен ха-маарышпас [Ыдыктыг Библия 2011: 1335–1336].</i>	<i>Аннаңар тiпчем сiрерге: чiчең-iсчең ни-медеңер, кисчең кип-азахтаңар сагыссыра-баңар. Сiрернiң чурта-зыңар ас-тамахтаң артых нимес не зе, идиңер, тiзең, – кип-азахтаң [Наа Молчағ 2011: 39–35].</i>
И не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить; а бойтесь более того, кто может и душу , и тело погубить в геенне.	<i>Кижинин эди-канын өлтүрүп, јулазын дезе өлтүрүп болбос улустан коркыбагар. Кижинин эди-канын да, јулазын да таамыда өлтүрер арга-лудан коркыгар [Яңы Кереес 2017: 52–53].</i>	<i>Кижилерден кортпаңар: олар мага-ботту өлүрзе-даа, сет-килиңерни өлүрүп шыдавас. Сеткилиңерни-даа, мага-бодуңарны-даа тамыже киир октааи, узуткап шыдаар Бургандан коргуңар [Ыдыктыг Библия 2011: 1342].</i>	<i>Сiренi өдiрчеткен, че худыңарны өдiр пол-бинчатхан кiзидең хор-ыхпаңар. Че кем сiрернi дее, көңнiңернi дее көйчеткен көлде чох идер, Анзынаң тың хорыгыңар [Наа Молчағ 2011: 58–59].</i>
Сберегший душу свою потеряет ее, а потерявший душу свою ради Меня сбережет ее.	<i>Тынын чеберлегенi анызын өлтiрер; Менiң учуй тынын өлтiргенi тынын аргалаiр [Евангелие от Матфея 1878: 24].</i>	<i>Бодунуң амы-тынын камгалап алыксаан кижи амы-тынын ышкынып алыр. Ынчаарга амы-тынын Мен дээш ышкынар кижи амы-тынын тып алыр [Ыдыктыг Библия 2011: 1342].</i>	<i>Кем поэның тынын ал халарга күстенер, ол аны чидiрер, кем Миннең үчүн поэның тынын чидiрер, ол аны ал халар [Наа Молчағ 2011: 58–59].</i>
Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит? Или какой выкуп даст человек за душу свою?	<i>Кiжi јер үстүндегi не бардын ончозын табала, сүнезiнiне јаман етсе, аа не туза болор? Кiжi боiнын сүнезiнiн учун не толу берер? [Евангелие от Матфея 1878: 41].</i>	<i>Бүгү делегейни холунга киирип-даа алгаи, амы-тынын оскунар болза, ооң ол кижиге ажыы чул? Амы-тынын де-дир эгидер дээш, ол кижи чүнүң-биле төлээрил? [Ыдыктыг Библия 2011: 1354].</i>	<i>Кiзее, прай чир үстүн холга алып алып, че поэның тынын чох ит салза, туза полар ни? Кiзi, поэның тынын хатап алып алар үчүн, нима пир полар? [Наа Молчағ 2011: 92–93].</i>

В тувинском переводе Библии «Ыдыктыг Библия» 2011 г. для понятия «душа живого человека» использована лексема *амы-тын* ‘жизнь (физиологическое существование человека)’; иногда оно заменяется лексемой *амыдырал* ‘жизнь (существование, бытие)’. Для понятия души-призрака использовано парное слово *хей-сүнезин*, состоящее из *хей* ‘газ, воздух’ и *сүнезин* ‘душа’ в религиозном понимании. Слово *хей-сүнезин* является искусственным образованием, скорее всего, оно представляет собой переводческий прием или словотворчество, чтобы избежать коннотации *сүнезин* как души, связанной с традиционным верованием (шаманизмом). Лексема *сүнезин* является также компонентом таких новых образований в переводе Библии, как *каржы сүнезин* ‘злой дух’ (в то время как традиционные наименования злых духов – *аза* и *четкер*) и *сүлде-сүнезин* ‘дух’.

В алтайском языке в текстах XIX в. при переводе понятия «душа» использовались термины *тын* «о состоянии души живого человека» и *сүне* «о посмертном ее состоянии». В современных религиоз-

ных текстах для обозначения души живого человека также употребляется слово *тын*, а для обозначения души покойного – неоднозначное слово *јула* [Тадышева 2010]. Кроме слова *тын*, применительно к душе живого человека используется лексема *јүрүм* ‘жизнь’. В Таблице 2 приведены примеры из двух переводов «Евангелия от Матфея» на алтайский язык 1878 и 2017 гг.

Таблица 2

**Понятие «душа» в алтайских переводах «Евангелия от Матфея»
1878 и 2017 гг.**

«Евангелие от Матфея»	Перевод 1878 г.	Перевод 2017 г.
И не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить; а бойтесь более того, кто может и душу , и тело погубить в геенне.	<i>Кіжінін едін өлтіріп, сүнезіне чыдабас кіжілерден корукпагар; едін сүнезінін, жалыган отту јерге тўжүрерден коркугар</i> [С. 23].	<i>Кижинин эди-канын өлтүрүп, јулазын дезе өлтүрүп болбос улустан коркыбагар. Кижинин эди-канын да, јулазын да таапыда өлтүрер аргалудан коркыгар</i> [С. 52–53].
...ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее, а кто потеряет душу свою ради Меня, тот обретет ее.	<i>Поінын тынын чеберленеін тегені, тынын үрөп ійіп калар; тынын үрөп ійгені, тынын чеберлен алар</i> [С. 41].	<i>Јүрүмин аргадайын дегени, онызын јылыйттар. Је Меге болуп јүрүмин јылыйтканы, онызын таап алар</i> [С. 82–83].
Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит? Или какой выкуп даст человек за душу свою?	<i>Кіжі јер үстүндегі не бардын ончозын табала, сүнезініне јаман етсе, аа не туза болор? Кіжі боінын сүнезінін учун не толү берер?</i> [С. 41].	<i>Јер-телекейде бар немени ончозын табала, је јүрүмин јылыйтса, кижиге кандый туза? Эмезе кижі бойынын јүрүминин ордына нени берер?</i> [С. 82–83].

Некоторые исследователи отмечают, что использование разных наименований для прижизненного и посмертного состояния души в христианской литературе является характерной особенностью рассматриваемых языков [Тадышева 2010; Гусейнова 2019]. В хакасских переводных текстах обозначение этих двух состояний распределяется между терминами *тын* и *хут*, в тувинском – между *амы-тын* (*амы* ‘жизнь’ + *тын* ‘жизнь; душа’) и *хей-сүнезин* (*хей* ‘газ, воздух’ + *сүнезин* ‘душа’). Если для христианского учения принципиально важными являются такие свойства души, как целостность и вечность, то в переводных текстах на исследуемых языках отразилось традиционное деление душ на прижизненные и посмертные. Но при этом в контексте новой религии они приобретают другие свойства. Это характерно для терминов, обозначающих посмертное состояние души. Так, в традиционном мировоззрении хакасов *хут* считается принадлежностью живого человека, в то время как в христианских текстах этот термин выступает как наименование души умершего, полностью меняя свое значение на противоположное. В тувинском языке было образовано новое слово, чтобы избежать коннотаций *сүнезин*, связанных с традиционными религиозными представлениями.

В современных переводах христианских текстов русское слово *душа* в ситуациях, когда речь идет о живом человеке, заменяется лексемами со значением ‘жизнь’ (алт. *јүрүм*, тув. *амыдырал*, хакаск. *чуртас*). Кроме того, в хакасском переводном тексте встречается лексема *көңні* ‘настроение, желание’ для выражения средоточия чувств и бытия человека [Гусейнова 2019: 57–58].

Как отмечают этнографы, «под влиянием православия произошла трансформация хакасских представлений о душе» [Бурнаков 2006: 109]. «Не без воздействия православного вероучения хакасские души теряли свой материальный характер, изменились представления о них как об органах человеческого тела (*хут* – сердце) или функциях человеческого организма (*тын*-дыхание) и связанных с ними специфических свойствах этих “душ”» [Шибаетов 1979: 190–191].

3. Репрезентанты понятия «душа» в ульчском языке

В одном из тунгусо-маньчжурских языков Дальнего Востока – ульчском представлена картина, во многом совпадающая с системой, описанной для тюркских языков. Для наименования духовных сущностей наиболее регулярно используется лексема *пан'ан*, для которой значение 'душа' является вторичным: исходный лексико-семантический вариант обозначает 'тень' – аналогичная схема семантической трансформации присутствует в большинстве тунгусо-маньчжурских языков. В ряде языков трансформация осложняется дополнительным этапом – вторичным значением 'отражение', однако в ульчской лексической системе оно не представлено. Тем не менее понимание души как неосязаемой копии телесной оболочки человека реализуется в словообразовании: производными от слова *пан'ан* являются лексемы *пан'аку* 'зеркало', *пан'ачуву* 'смотреться в зеркало'.

Другой словообразовательный вектор *пан'ан* > *пан'ау* эксплицирует одну из определяющих черт души – способность перманентно отделяться – и указывает на ее принадлежность к пограничному и посмертному типам. Словом *пан'ау* в ульчском именуются «временные оболочки», которые занимает человеческая душа в период между смертью и большими поминками, в ходе которых шаман провожает душу в загробный мир. Как правило, в роли вместилища выступают живая собака или медвежонок, но может использоваться и деревянная фигурка. Готовя душу к переходу от пограничного состояния к посмертному существованию, шаман создаёт для неё новую антропоморфную оболочку, без которой невозможна жизнь в загробном мире:

«Ты остался без глаз, я поправляю тебе глаза, чтобы ты видел. Ты спал без внутренностей, я пою, чтобы у тебя стали внутренности. У тебя нет глаз, для тебя делают глаза из синих бус. Я хочу сделать твои глаза яркими, как лазурь, и прозрачными, как янтарь. Глаза у тебя станут. Лица людей, все ты будешь видеть. Ты был без внутренностей, я тебе вставлю их из деревянных цепочек. Ты был без языка, ты не умел говорить, я сделаю, чтобы ты говорил. У тебя не было языка – я сделаю тебе язык из мухала³⁶. Я кукую, я кукую, чтобы у тебя выросли кости, мясо, жир. Я тебе всё создал вновь, соберись с мужеством, заговори со мной, заговори с нами, стань человеком!» [Золотарев 1939: 160].

В приведенном отрывке проявляется характерное и для тюркских языков представление о душе-двойнике: посмертная душа имеет структуру, идентичную телесному строению живого человека. Тело описывается не как внешний объект, выступающий в качестве вместилища для духовного начала, а скорее как нечто органически принадлежащее последнему, необходимое для функционирования и временно утраченное в процессе перехода. Таким образом, душа предстает, с одной стороны, менее уязвимой и более постоянной, чем плоть, так как сохраняется и при жизни, и после смерти человека, а с другой – неразрывно соединенной с антропоморфной оболочкой на всём протяжении своего земного и загробного существования. В процессе шаманского камлания на поминках посмертная душа также постепенно приобретает свойства, сближающие ее с живым человеком: способность говорить, пить, есть, одеваться.

Временное отделение и автономное пребывание души возможно, в том числе и при жизни (например, тяжелая болезнь объясняется похищением души, которую должен найти и вернуть шаман), однако это приводит к тяжелым последствиям и связывается с идеей общего неблагополучия.

ульч. Пиктэс *паңамбани* тэмун амбани луңбэхэни, горози бими акази. Экэл гороти олбиндидуни заразум тэң айя [Петрова 1936: 79] 'Вашего ребенка *душу* водяной дух целиком проглотил, пока далеко не утащил, вернуть надо'.

Также в качестве обозначения души в отдельных фольклорных текстах используется лексема *эргэн*, для которой данное значение также является вторичным и, вероятно, в силу меньшей регулярности употребления не находит отражения в словарных материалах. Исходные значения слова связаны с реализациями концепта *ЖИЗНЬ*: *эргэ(н)*: 1) дыхание; 2) жизнь; 3) легкие [ССТМЯ 1 1975: 464]; 'дыхание, существование, жизнь, бытие, судьба' [Суник 1985: 262]. Можно предположить, что в контекстах, где появляется душа-*эргэн*, она понимается именно как прижизненное духовное начало, источник или средоточие жизненной энергии, утрата которой ведет к гибели:

ульч. Гэ, элэ, мэргэ, би эси будийи. Тэң зуэлзи эргэнзи бийи би. Син иңдазиси сорум, ум эргэм хэтизэхэ, эс симбэ олбим, ум эргэмби хэтизэхэ 'Ну, хватит, молодец, я теперь умираю. Только с двумя душами

³⁶ *Мухал* – ульчский музыкальный инструмент.

я живу. С твоими собаками борясь, одну душу оборвал, а сейчас, когда тебя вез, другую душу оборвал' [Сунник 1985: 65].

Из-за ограниченного объема материалов сложно определить, является ли представление о множественности душ фольклорным мотивом или образом, указывающим на предельность действия. Отметим, что деструктивное действие, несущее смерть, обозначается глаголом *хэтизэ*- 'оборвать', эквиваленты которого также применяются в тюркских языках в метафорических сочетаниях, описывающих прекращение жизни.

Сказанное позволяет заключить, что представление о душах у ульчей в основе своей совпадает с верованиями других народов Сибири: в ульчской картине мира противопоставляются две разновидности души – прижизненная *эргэн* и пограничная / посмертная *пан'ан*; души предстают как отделяемые сущности, длительное отсутствие или утрата которых имеют тяжелые последствия для человека; образ души антропоморфен и обнаруживает прямую связь с понятиями жизни и дыхания.

4. Репрезентанты понятия «душа» в хантыйском языке

В хантыйском языке, принадлежащем обско-угорской группе финно-угорской семьи языков, основные принципы, структурирующие семантическое поле «душа», в целом совпадают с тюркскими и тунгусо-маньчжурскими: человек является носителем нескольких «душ», «душой» обладает не только человек, но и животные, растения, некоторые предметы. Весь мир, окружающий человека, одухотворяется и наделяется жизненной силой, в этом смысле человек не выделяется из природы, а является одной из ее составных частей наряду с прочими.

Несмотря на наличие обширной этнографической литературы, в которой описываются религиозные представления хантов о нематериальном мире в целом и о душе в частности³⁷, целостную картину выстроить сложно, поскольку данная тема является сакральной, а языковых материалов недостаточно. Начиная с известной работы К. Ф. Карьялайнена «Религия югорских народов» все исследователи утверждают, что у мужчин насчитывается пять душ, а у женщин – четыре. При этом для каждого диалекта приводятся значительно различающиеся списки, включающие разное количество наименований «душ», в которых не для каждой «души» дается хантыйское название, а описания бывают противоречивыми и скудными, в них не всегда отмечается, о какой именно «душе» идет речь. Подробные обзоры имеющейся литературы по данному вопросу сделаны в недавних работах [Волдина 2016 а; Сподина 2017]. Мы остановимся на характеристике собственно языковых признаков лексем, являющихся репрезентантами понятия «душа» в казымском диалекте хантыйского языка, и через особенности их сочетаемости и употребления постараемся реконструировать представления хантыйского народа в данной области.

Во всех имеющихся описаниях регулярно упоминаются два названия: *лыл*, *лылы* 'дыхание', 'дух', 'жизнь', 'жизненная энергия' и *ис*, *ис-хур* 'душа-тень', которые являются основными репрезентантами понятия «душа».

Остальные разновидности «душ» фиксируются в единичных случаях для разных диалектов, к ним относятся: вост.-хант. *ilt* 'тень', *iles ~ ilas* 'тень', *jipəl ~ jəpəl* 'тень (оттиск тела)', *jis* 'плач, скорбь, печаль', *üləp* 'вид, образ, обличье', *käji* 'комар', *samsaj* (< *сем сай*) 'заглазный, находящийся в недостижимом для зрения месте', *urt* 'душа, покинувшая своего хозяина, рассерженная душа', *potas* 'ум', ирт. *pit* 'способность, хитрость'.

Лыл

Существительное *лыл* родственно глаголу *лапты* 'дышать'. В словаре В. Штейница для лексемы *лй* отмечены значения 'дыхание, дух, душа': *лйет јѳхэ-јертас* 'мое дыхание остановилось' (букв.: внутрь застряло); *лй-хорэј wqñ'а'man tɒp pitsəm* 'я едва спас свою жизнь (например, во время шторма)' [DEWOS: 749].

³⁷ [Чернецов 1959; Соколова 1971; Кулемзин 1984; Карьялайнен 1995; Зенько 1997, 2000; Мартынова 1998; Лукина 2005, 2009–2010; Петрухин 2005; Рутткай-Миклиан 2005; Талигина 2005; Мифология хантов 2009; Слепенкова 2008, 2017; Волдина 2010, 2014, 2015, 2016 а, 2016 б, 2017 в, 2018 г, 2021; Сподина 2012, 2017, 2020; Пятникова 2015, 2019; Пятникова, Слепенкова, Каксина 2015; Каксина 2018, 2019 а, 2019 б, 2020; Ойноткинова, Гриневич, Голованева 2020; и др.].

В словаре В. Н. Соловар значение ‘дух’ не отмечено, зато в качестве самостоятельного указано значение ‘жизнь’, которое в словаре В. Штейница отдельно не выделено, но по примерам может быть учтено:

– ‘дыхание’:

хант. *Љүв вон җылән лаләл* ‘Он тяжело (букв.: большим **дыханием**) дышит’ [Соловар 2020: 285]; *хйw айп лаләтi* [DEWOS: 750] ‘глубоко (букв.: долгим **дыханием**) вздохнуть’; *Турән җыләл, варәс җыләл лавәлҗәлҗә* [Касәм йох путрәт, арәт 2014: 119] ‘**Дыхание** травы, **дыхание** тростинки сдерживает’ (т. е. дышит чуть слышно); *Щи эвәлт җүв еңәл, җыләл щи сүхәнәл, тәм сүхәнәл* [Там же 2014: 17] ‘Оказывается, он стонет, дыхание его вот-вот прервётся’ [Там же: 23]; *Җыләл ул* ‘Дышит’ (букв.: дыхание=его есть).

В значении ‘дыхание’ существительное *җыл* употребляется в составе фразеологизма *Җылән етәс* [Соловар 2020: 285] ‘Ты выжил’ (букв.: дыхание=твое вышло), который указывает на возможность выдохнуть как способность к поддержанию жизни. Этот образ противоположен русскому *испустить дух*, ассоциирующемуся со смертью. Ср. обозначение обратного процесса: *Җыләл җыпийа йис* ‘Она очень больна’ (букв.: **дыхание** внутрь стало) [Там же: 285];

– жизнь:

хант. *Хәннәхө җыл тащ киңәца лутәу* ‘**Жизнь** человека ценнее, чем богатство’; *Тәм ма пухийем җыләл щи мәнәл* ‘Мой сынок умирает’ (букв.: **жизнь**=его уходит); *Җыл вүйәм сүхәл* ‘Одежда, в которой умер’ (букв.: **жизнь** взявшая одежда); *Ханты пухәнән җыләм щи вўлы* ‘Сын человека погубит мою **жизнь**’ (букв.: Человеческим сыном моя жизнь будет взята) [Там же: 285];

– ‘душа’:

хант. *фразеол. Хуйат хуца җыләл таләсыйәл* ‘Он думает о ком-то’ (букв.: у кого-то **душа**=его таскается) [Там же: 520].

Данная лексема употребляется в составе парных слов: тр.-юг. *ай-милет* ‘пар, выходящий из рта в мороз; «видимое» дыхание’; казым. *ай-šiw* ‘вдох и выдох’, *ай-šiwәл* ‘способный сильно дуть’ [DEWOS: 749]; шур. *җыл-иүв* ‘дыхание’ (от *иүв* ‘воздух, туман, дым, пар’); казым. *җыл-иив* ‘пар, выходящий из рта в мороз’, *җыл-хөр* ‘душа’ (от *хөр* ‘промежуток’):

хант. *Мува рохһамтәс па җыл иүвәл лүттәсәлү* ‘На землю свалился и умер’ (букв.: дыхание=его упущено) [Лельхова 2012: 151]; *Ин Йәлаң ики җыләл-хөрәл төп щи вөңәлсәлҗә* ‘Ялаң с трудом защитил свою жизнь’ [Соловар 2020: 77]; *Җыл хөрәм етәс* ‘Я выжил’ (букв.: **душа-промежуток** вышла).

Лексема *җыл* встречается в конструкциях с параллелизмом:

хант. *Щи вўи, нәң мин сәй җыл – пүт җыл олуемән әл вўйә* ‘Все, ты нашу жизнь (букв.: конец песчаной души, черной души) не отнимай’ [Там же: 659].

Жизнь является ценностью, поэтому ее берегут, защищают и спасают:

хант. *Турән җыләл, варәс җыләл хәһатләлә. Аңт хән пәл пўни эвәлт* ‘Конечно, боится медведя. Бережет свою **жизнь**, хрупкую, как трава, как куст’ [Там же: 542–543]; *Щиты-хулты җылән лавәлән* ‘Как-нибудь так **жизни** свои берегите’ [Там же: 256]; *Җыләм этәлтымен урәүән, щи ловат нәңен ун пума-щипа йастыләм, мўва-йиңка аңт ләплү* ‘За то, что ты спас мне **жизнь**, я тебе такое большое спасибо говорю, на земле, в воде не умещается’.

Душа человека может быть похищена существами иного мира, наиболее уязвимой она становится в промежутке между днем и ночью, поэтому во время захода солнца запрещается лежать, спать, отправляться в дорогу, шуметь, колоть дрова, сквернословить, поминать плохих духов [Сподина 2017: 341]:

хант. *šiški-lil ālḡəl ɥèlt.ši uisēm* [Osztyák Hősének 1944: 473] ‘Конец его воробыиной **души** я отнял у него сразу’.

Состояние непосредственно перед смертью описывается сочетанием *шума җылән* ‘на последнем дыхании’ [Каксина 2019 б: 214], где наречие *шума* обозначает ‘отвесно, прямо вверх, вертикально; прямо вниз’ [Соловар 2020: 649], что символизирует, вероятно, переход в иной мир. Умиравшего переключают с постели на пол, на старую оленью шкуру, чтобы он не забрал с этой постели следующую жизнь – *җылән әл вўлы* (букв.: ‘чтобы жизнь не взять’) [Каксина 2019 б: 214].

Жизнь может продлить *Ас тый ики* – Мужчина истока Оби, младший сын верховного бога Торума, одно из центральных божеств в хантыйском пантеоне:

хант. *Ас тый ики вөл ки, **лыл** олты хө, эви **лыл**, пух **лыл** олты хө лөлән **лылэм** ат стәс. Нән хулты вөлән лөлн, мәнн ат, ат нөтлән лөлән* [Сказки Вандымовой 2012: 30] ‘Ас тый ики! **Дыхание** девочек продлевающий мужчина, **дыхание** мальчиков продлевающий мужчина, помоги мне выжить, ты бы поднял меня’ [Там же: 31]; *Түв ин на **лыл олты** хөйа аццәлы, ин Кәлтац имән на ици һаврема **лылэмәты** **лыл** мӓты неһа мӓсы* [Там же: 36] ‘Ас тый ики называют мужчиной, продлевающим **жизнь**. А Калтац – женщина, дающая **жизнь** детям’ [Там же: 37]; *Тӓмән, Ас тый икән вера мөһа, кӓшыйа питлән, на ици Ас тый икән пойәклән, лүв ыта **лылән** ици олја* [Там же: 36] ‘Если ты сильно заболеешь, то молишься Ас тый ики. Он продлевает **жизнь**, исцеляет от болезни’ [Там же: 37]; *Йӓлаһ Ики нӓлән сува пӓтыйа павтыләм не-хө **лыл** йӓллы пужәтсәлэ, йӓллы хүватсәлэ* ‘Он продлил (букв.: вперед подул, вперед растянул) **жизнь** женщин-мужчин, попадавших на дно жадного желудка Яланя’ [Соловар 2020: 395].

Душа может состоять из отдельных частей – *lil šuk* ‘часть, кусочек души’, у нее есть конец:

хант. *Imöltina aj sort etäs, tup-tup lil šukəl täjlallı* ‘Вдруг маленькая шука появилась, еле-еле душа (букв.: кусочек души) держится’ [Шиянова 2015: 52]; *šiški-lil ǎñn̄n šıDı ǎt mǎnl, ıǎräs-lil ǎñn̄n šıDı ǎt mǎnl* [Osztyák Hősénekek 1944: 77] ‘Пусть будет спасен (букв.: пусть так идет) конец твоей воробыиной души, пусть будет спасен (букв.: пусть так идет) конец твоей ястребиной души’.

Душа-*лыл* может быть большой:

хант. *ıelDı-moltı xö-kı ıösen, mıj ıon lil tajsan-löln* [Osztyák Hősénekek 1944: 77] ‘Если бы ты был человек, которого надо убить, какую большую душу ты бы имел’.

Если человек лишается души-*лыл*, он умирает. В казымском и шурышкарском диалектах существительное *лыл* сочетается с разнообразными глаголами, которые передают значение ‘умереть’: *лыл сухәнты* (букв.: дыханию кончиться) [Соловар 2020: 503], *lil toxantı* (букв.: дыханию порваться), *lil xurläti* (букв.: жизни погаснуть); *lil mǎn-* (букв.: душе уйти), *lil luttä-* (букв.: дыхание потерять)’ [Нахрачева 2016: 156–157], *lil taräptä-* (букв. потерять, выронить душу) [Там же: 145]:

хант. *Питәм щирәлән **лыл**әл на сүхнәс* ‘Как упал он, жизнь кончилась’ (букв.: **дыхание** оборвалось) [Соловар 2020: 503]; *Siti lilal toxnäs, päräs* ‘Так **жизнь** оборвалась (букв.: порвалась), умер’ [Нахрачева 2016: 41]; *Lilal xurläs* ‘Умер’ (букв.: душа=его погасла) [Там же: 40].

Подобные сочетания указывают на представления о душе как о материальном предмете, который может отделяться от человека, что приводит к его смерти. Душа способна к самостоятельному перемещению, человек может утратить контроль над своей душой, выронить ее или потерять. Глагол ‘погаснуть’ указывает на то, что душа может восприниматься как светящийся предмет. Глаголы ‘порваться’, ‘оборваться’ создают образ жизни как нити, которую можно оборвать,

Нить является атрибутом похоронного обряда: «По представлениям хантов, усопший после смерти продолжает жизнь в Нижнем мире, и, отправляя его туда, собирали самые необходимые принадлежности, которые пригодятся ему для продолжения жизни там. В одну ладонь клали деньги, чтобы он не бедствовал в том мире, в другую руку – катушку ниток, конец ниточки должен выглядывать из гроба наружу. По поверьям хантов, усопший, когда будет пересекать море, то будет держаться за эту нитку, которая укажет правильную дорогу и послужит переправой через водное пространство» [Каксина 2019 б: 217].

По представлениям хантов, душа-*лыл* есть у всего – у человека, зверя, дерева, воды, огня, грома. Весной береза дает сок – это ее *lil*; если кору снять, *lil* уйдет и дерево засохнет [Мифология хантов 2000: 66]. Душа-*лыл* есть у оленя, лося, медведя. Во время жертвоприношения душа оленя отправляется к Торуму. Душа лося имеет образ жука-бронзовки или червяка (личинки майского жука) и обычно находится недалеко от своего хозяина. Если мужчина случайно находил такую личинку, он немедленно брал лук или ружье и уходил на поиск лося [Там же: 81]. Во время медвежьих игрищ исполняются специальные ритуалы, отправляющие душу медведя на небо:

хант. *Мун пүнэв тӓм хӓтәл ици пӓратлэв* ‘Мы сегодня отправим [душу] медведя [на небо]’ [Соловар 2020: 420].

Души есть и у духов: «Душа *Ягун ики* живет на небе. У всех идолов души живут на небе» [Лукина 2009–2010: 115]; «*Пужос анки* – главная женщина. Все ханты ее почитают. Живет *Пужос анки* на небе,

ее душа на небе живет» [Там же: 112]; «Метеорит летит – это душа какого-нибудь *лунга* (духа)» [Там же: 106].

Живые предметы могут дышать, двигаться, расти, издавать звуки, видоизменяться. К живым предметам, по представления хантов, относятся «человек, животное, деревья, вода (в реке), снег (падающий), гром (это рябчик, у которого замерзло горло), огонь (это невидимая женщина в красной одежде), ветер, бубен (потрескивает, реагируя на изменения температуры) и т. д. Все невидимые духи-хозяева, а также их изображения являются живыми существами. Предметы, не обладающие перечисленными признаками, относятся к разряду неживых (*əntə liləŋki*), т. е. не имеющих *lil*. Таковыми являются упавший снег, вода в посуде или дождевая вода (*lawət jəŋk*), кусок земли, пень. Неживые предметы могут переходить в разряд живых, если они проявляют способность к движению, какому-либо изменению и обратят на себя внимание животного, человека. Камень, доселе лежавший, был неживым, но вдруг скатился с горы – стал живым. ... Смерть одного предмета дает начало другому: жизнь и смерть – это бесконечное чередование состояний. Снег (падающий) живой, но, ложась, умирает; вода в реке – живая, но умирает, превращаясь в лед; лед живой (трещит), но умирает, превращаясь в воду (стоячую). Туман живой и, поднимаясь, умирает, превращаясь в тучу, туча умирает, рассеиваясь каплями дождя» [Мифология хантов 2000: 72–73]. У неодушевленных предметов имеется лишь тень *is* [Там же: 69].

Душа-*лыл* может реинкарнировать [Талигина 2005; Рутткаи-Миклиан 2005]. До сих пор сильны традиционные представления о реинкарнации души и возрождении человека после смерти во вновь родившемся ребенке. Для обозначения этого явления используется глагол *лаксыты* ‘передать душу вновь родившемуся ребенку, реинкарнировать, возродиться’:

хант. *Ма щаксыма лаксысам* ‘Душа бабушки **перешла** в меня’ [Соловар 2020: 251]; *Өволэу куртэу йох йаха лаксыт* ‘Все жители деревни Оволингорт **реинкарнируют** (возрождаются) друг в друге’ [Лельхова 2012: 88].

При рождении ребенка проводится специальный обряд *лаксам*, целью которого является выяснение, кто из умерших родственников возродился в новорожденном [Талигина 2015: 99–101].

Однако мнения по поводу того, какая именно душа реинкарнирует, различаются. Э. Рутткаи-Миклиан указывает, что у сыньских хантов в реинкарнации участвует душа *ис-хёр* [Рутткаи-Миклиан 2005], тогда как в работах К. Ф. Карьялайнена, В. Н. Чернецова и др. реинкарнирующей считается душа-*лыл* [Карьялайнен 1995; Чернецов 1959].

У некоторых групп хантов после смерти изготавливается фигурка, символизирующая умершего человека – *иттарма*, в которую вселяется душа-*лыл* [Мартынова 1998: 135], для нее шьют одежду, кормят, мужчинам кладут табак.

Подобно воззрениям тюркских народов, эта душа связана с головой, волосами: если волосы постричь, душа будет уничтожена. Этим же объясняется обычай скальпирования врагов [Сподина 2017: 86].

Душа-*лыл* невидима, она подобна дыханию, пару, вселяется в тело человека при рождении. При смерти душа точно так же сама уходит. При обмороке она уходит, но может вернуться [Мифология хантов 2000: 66], после смерти она уходит в Верхний мир к Торуму [Там же: 69], что соответствует представлению о том, что данная душа находится в волосах, на голове человека, т. е. связана с верхним миром.

В хантыйской мифологии душа-*лыл* предстает в образе птицы или другого крылатого существа. В эпическом произведении *jeli-waş ar* ‘Песня города Ели’ [Osztják Hősénekek 1944] регулярно воспроизводится фольклорная формула, в которой наименование души-*лыл* сопровождается эпитетами *соколиная, ястребиная, воробьиная*. Это связано с представлениями о том, что после смерти душа покидает тело человека в образе птицы, а птицы являются медиаторами между средним и верхним миром:

хант. *siski-lil əlŋəm nəŋ əl ɯiŋ, ɯāras-lil əlŋəm nəŋ əl ɣorDɪ!* [Osztják Hősénekek 1944: 419, 421] ‘Не забирай у меня конец моей **воробьиной души**, не отбирай у меня конец моей **соколиной души**’.

От существительного *лыл* образуется прилагательное *лылэу* ‘живой (о человеке, животном); свежий (о рыбе, мясе)’ [Соловар 2020: 286]. В словаре В. Штейница отмечено еще одно значение этого прилагательного – ‘блестящий’ (о пере птиц): *лылэу нүн* ‘блестящее перо’ [DEWOS: 750]. Система этих значений свидетельствует о том, что подобные предметы воспринимаются как наделенные жизненной силой:

хант. *Љүв хуты щартәү хә вәлмај пәта **лыјәү** хәйцәс* ‘Он остался в **живых**, потому что был шаманом’ [Сказки народа ханты 1995: 39]; *Ма на хұләт киньца щимурт йорәм вөн щи. Ухәм атәлта эвәтја, ма хулна **лыјәү**. И пелкәм нух вулы, јујәү хұла верја, и пелкәм хулна **лыјәү*** [Өхәт йухан арәү ими 2014: 49] ‘Моя сила мощнее других рыб. Голову мою отдельно отрежут, я все **живая**. Одну сторону полностью разделают, другая сторона моя все еще **живая**’ [Там же: 50]; *Катра йисән әнт рәхәс јеваса йунтты рүщ кұклайән. Вантә, рүщ кұклайән тәйәс сәм, пәј, нұј, өпәт, нюр иса немасыяа хәнты **лыјәү** һаврәм иты. Төп јыл әнт тәйәј* [Невероятные истории 2018: 50] ‘В старину детям не разрешали играть «русскими» куклами. Видишь ли, у нее есть глаза, нос, уши, волосы, и кукла очень похожа на **живого** ребёнка. Только не дышит (букв.: только души у нее нет)’ [Там же: 51].

От данного существительного образуются также глаголы *лыјәүләты* ‘ожить’, *лыјәүлты* ‘оживать’, *лыјәүлатты* ‘оживить’ [Соловар 2020: 285]:

хант. *Ин утәв нух **лыјәүләс*** ‘Этот человек (букв.: вещь) **ожил**’ [Там же: 350]; *Анкәј хуты питәм йүх иты питәс, на әнт потја, на нух әнт **лыјәүләј**. Щиты щи ул, мет әј ул вуйәмтәм ут иты* ‘Мать ведь упала, как упавшее дерево, и не остывает, и не **оживает**. Так и лежит, как просто уснувшая’ [Там же: 170].

В приведенных примерах по отношению к покойнику, который возвращается или, наоборот, не возвращается к жизни, используется слово *ут* ‘вещь, предмет’, поскольку он лишился души-*лыј* и не может больше называться человеком, он переходит в другую категорию объектов окружающего мира, имеющих *ис*, но не имеющих *лыј*.

Таким образом, в прилагательных и глаголах, образованных от существительного *лыј*, из всех трех значений (‘дыхание’, ‘душа’, ‘жизнь’) актуализируется только значение ‘жизнь’.

Ис

Вторая душа, которая упоминается во всех без исключения источниках, – это душа-*ис* ‘тень’. В отличие от живых существ, обладающих душой-*лыј*, неодушевленные предметы имеют лишь тень *ис* [Мифология хантов 2000: 69].

В словаре В. Штейница для этой лексемы приводится большое количество разнообразных значений по разным диалектам: ‘тень, которая есть у каждого человека’, ‘имеет вид ласточки’, ‘душа’, ‘жизнь’, ‘вид бутона на стебле’, ‘ягода осенью, из которой в следующем году вырастает цветок, а затем ягода’, ‘вид мелких птиц’, ‘кровь медведя’ [DEWOS: 187–188].

Благодаря наличию эвфемистического значения ‘кровь медведя’ устанавливается параллелизм души и крови, подобный тому, который наблюдается также и в тюркских языках:

хант. *Сәхәј **ис** эвәлт нух јәщита* ‘Шкуру медведя очисти от **крови**’ [Соловар 2020: 120].

Душу-*ис* дает богиня *Кәјтац* – центральное женское божество в хантыйском пантеоне, связанное с землей, плодородием:

хант. *aj ewə ~ aj pəx **is** katlman šata sməstəm* [DEWOS: 188] ‘Держа души-*ис* маленьких девочек, маленьких мальчиков, я [богиня *Кәјтац*] там сижу’.

Душа-*ис* материальна, ее можно увидеть, она предстает в облике человека, птицы или насекомого (жука, комара – *кәйни*), может покидать тело хозяина на длительное время во сне, в результате обморока или испуга, не обязательно вызывая при этом болезнь или смерть. После смерти отправляется вниз по реке в загробный мир, встречая на пути препятствия и преграды, защищаясь от собак. Е. П. Мартынова указывает, что конечным пунктом путешествия является морская страна *Чорас* – водное пространство, лежащее за устьем Оби на севере [Мартынова 1998: 123, 133]. Слово *Чорас* является, очевидно, искаженным *щорәс* ‘море’, которым обозначается Обская губа и Ледовитый океан. Душа-*ис* живет в загробном мире столько же, сколько прожил человек на земле, но в обратном порядке, человек молодеет, пока не исчезнет совсем. Она может оставаться с покойником на кладбище, где мертвецы живут так же, как привыкли жить при жизни, испытывая голод, холод, страдания из-за разрыва с прежним миром. Живые люди становятся для них невидимыми духами. По мере того как тело в могиле истлевает, происходит трансформация души-*ис*: она превращается в жука, пока не исчезнет совсем. Человек должен взять с собой на тот свет свои ногти и волосы, иначе ему их не хватит для загробной жизни и он вынужден будет отправиться на их поиски в мир живых, стать злым духом [Петрухин 2005: 416–417].

Если душа-*ис* уходит насовсем, человек умирает:

хант. *Śi jǔpiian isəl mǎnəl* ‘После этого мужчина умирает’ (букв.: душа уходит) [Нахрачева 2016: 42].

Предвестниками смерти считаются птицы – *ис тəты войат* [Соловар 2020: 538] (букв.: душу уносящие звери). По обычаю, перед смертью могли наносить татуировку в виде птички, которая должна была помочь ослабевшей душе переправиться в загробный мир. Изображения птички символизируют душу усопшего [Молданова 2005: 62]. Образом души-*ис* является трясогузка:

хант. *Вўрцэкэт ис тəты войа аццəсыйэт на ела йавəтсыйэт мəш катəлты пəта* ‘Трясогузку называли птицей, несущей душу, и делали татуировку на тело, чтобы не болеть’ [Соловар 2020: 93].

Как орган, отвечающий за жизнь человека, душа нуждается в регулярном питании. Недокормленная душа худеет, ссыхается, и, как следствие, слабеет и сам хозяин [Пятникова 2015: 219]. Чтобы излечить человека, проводятся специальные обряды, призванные вернуть ушедшую в виде птички душу: «Перед обрядом мой платок положили на ящики с прикладами для духов-покровителей в молельном углу. Женщина читала заговор, просила: “Ел рəкнум вой ки тəйлум, кўншəн акəмн тыв ат тəлй”. “Если у меня “тень” в образе птички ушла, то когтистый дядя пусть сюда принесёт” (имеется в виду медведь – в его образе представлялся Вежакарский дух-покровитель, считается, что он находит и возвращает ушедшую душу-“тень” человека)» [Пятникова 2019: 250].

В погребальном обряде существуют специальные процедуры, призванные оградить людей от вредоносного влияния души-*ис*. Так, у верхнекалымских хантов, перед тем как положить покойника в гроб, душу *ис* выносят – *ис ким тəты* (букв.: душу покойника на улицу вынести). «По поверьям, это делается для того, чтобы в гроб не заселились души других ранее ушедших покойников, а также, чтобы там не остались души живых людей, которые занимались изготовлением гроба³⁸. Берут кустарниковые веточки, несколько игл с ниткой (если умерла женщина – четыре, мужчина – пять). В иголку нитка вдевается без узлов, её прикрепляют к веточке острым концом вперёд. Обряд исполняет обычно старшая из женщин, проводит веткой по внутренней части и по крышке гроба против солнца, губами создавая звук посвистывания. Атрибуты данного обряда выносятся за дверь дома, затем эти предметы уносят в лес вместе с одеждой, постелью покойника, в которых он умер (*лўл вўйəм утлəл тилə*)» [Каксина 2019 б: 216], т. е. вместе с вещами, «взявшими душу-*лўл*». Е. П. Мартынова описывает аналогичный обряд по отношению к душе *ис-хур* (см. ниже).

Душа-*ис* ассоциируется также с костром, догорающий костер – это догорающая жизнь [Молданова 2010: 287].

Обозначения «душ» крайне редко сочетаются с определениями. В наших материалах отмечаются лишь отдельные случаи, когда характеристика душам дается по их «размеру»: в материалах В. Н. Чернецова по мансийскому языку встречается наименование *тап is* ‘маленькая душа’. Ср. пример выше, в котором наименование души-*лўл* сочетается с прилагательным ‘большой’. Ханты Нижней Оби полагают, что у человека бывает *вəн ис* ‘большая душа’ и *ай ис* ‘маленькая душа’. Большая душа живет снаружи, на плечах, она как тень, а маленькая – в голове, она переходит от умершего в новорожденного и остается в этом же роду [Мифология хантов 2000: 69].

Душа-*ис* может отделяться от человека, тогда ее могут поймать злые духи. Если шаман не сможет ее вернуть, потерявший душу человек заболевает и умирает [Там же: 66–67]. Для обозначения этого события используются разнообразные выражения и глаголы со значением ‘взять’, ‘унести’, ‘сцарапать’ (ханты верили, что ногтями можно отцарапать душу-*ис* человека [Сподина 2017: 87]):

хант. *Ислəл вўсыйэт* ‘Сглазили’ (букв.: души взяли; человек при этом сильно болеет); *Ис войлəл тəсыйэт* ‘Человек находится при смерти’ (букв.: звери, [уносящие] души, унесли; имеются в виду птицы – предвестники смерти) [Соловар 2020: 538]; *Лўв ислəл кўншисыйэт* ‘Его сглазили’ (букв.: его души сцарапали) [Там же: 119].

Характерно употребление лексемы *ис* в лично-притяжательной форме, указывающей на мн. ч.: *ис=лəл* ‘его многие души’ (душа=POSS.3Pl.Sg), а не *ис=əл* ‘его душа’ (душа=POSS.3Sg.Sg). О такой же

³⁸ «Когда мертвых в гроб кладут, веником шиповника над ним машут, чтобы душу какого-нибудь живого человека в гробу не заколотили. Могилу, перед тем как засыпать, тоже вениками шиповника обмахивают – души оттуда выгоняют. Люди, которые могилу копают, свои следы, оставшиеся в могиле, должны стереть, чтобы душа покойника за ними не гонялась. Если придут люди на могилки помянуть умершего, то вокруг того места, где они сидят, ножи кладут, чтобы души других покойников не подходили» [Лукина 2009–2010: 159].

форме множественного числа в языке тегинских хантов сообщала М. А. Лапина [Волдина 2016 а: 87]. Показатель множественности может символизировать полноту охвата данного воздействия. Однако в этом видится также параллель с тувинским и якутским языками, в которых некоторые типы душ представлены несколькими разновидностями. Возможно, на множественность душ-ис указывает и терминология, приводимая в ряде этнографических работ, где наряду с душой-ис называются также души ис-хур ‘душа-образ’, ис-хөс ‘душа-звезда’ и уләм ис ‘душа сна’. О существовании нескольких душ-те-ней упоминается в работе [Пятникова 2019: 249], хотя не исключено, что это образные обозначения одной и той же души.

Уләм ис

По этнографическим данным, душа уләм ис ‘сонная душа; душа сна’ имеет вид глухарки и после смерти продолжает жить в одежде покойного (*лыл вүйөм сук* ‘дыхание забравшая одежда’), которую уносят в лес (на «чистое место»), вешают на дерево и объявляют её «местом обитания ис» [Молданова 2012: 174–175]. Характерно противопоставление терминов *лыл* (обозначение души живого человека) и *ис* (обозначение души мертвого).

В. Н. Чернецов отмечает, что «с ветром и дождём эта душа исчезает (кончается)» [Чернецов 1959: 137]. Изображения этой души наносят на верхнюю часть спинки детских колыбелей в изголовье. Считалось, что изображение птицы служит вместилищем души и удерживает её от желания покидать тело. Обские угры верили, что «сон – это тоже состояние смерти, поскольку во время сна одна из четырёх-пяти душ человека открепляется от тела и путешествует» [Попова 2003: 132]. При этом состояние сна интерпретируется также и как одна из форм жизни человека, видения во сне – это прожитая жизнь [Молданова 2010: 287].

Ис-хур

Лексема *ис* часто употребляется в составе парного слова ис-хур ‘душа-тень’ (от *хур* ‘образ, фигура, тень, контур, отражение, снимок’):

хант. *Муи йиис хурэн кайшман яхлән* [Пятникова 2015: 223] ‘Что ты **тень-душу** ища ходишь’.

В словаре В. Штейница для этого сочетания приводятся также следующие значения: ‘свободная душа’, ‘облик человека, который скоро умрет’, ‘призрак’, ‘посмертное изображение человека в виде куклы’, а также сочетания: *is-xör-akañ* ‘кукла – изображение умершего человека’, *is-xör-põx* ‘сын души-тени’ (ругательство), *vör is-xör*, *vör is-xör iga* ‘обманщик’ (ругательство) [DEWOS: 188]. В восточных диалектах словом *kor* называется отражение в зеркале или в воде [Мифология хантов 2000: 68].

От парного слова ис-хур образуется прилагательное *исәу-хурәу* ‘душу имеющий, образ имеющий’ [Соловар 2020: 120]:

хант. *isәu-xörәu тел* ‘одежда’ [DEWOS: 188]; *Һаврәм исәу-хурәу сук леваса йәл мәты ән рәхәл* ‘Одежду ребенка с его **душой-обликом** нельзя отдавать ненадежному человеку’ [Соловар 2020: 120].

Душа ис-хур может мыслиться как принадлежащая не только одному человеку, но и целому роду:

хант. *Немасыйа ши лын нух еләмийәлсәнән, лавләпсыйа, вантэ, мулты хәннөхөлө ис хур ат хәцәл* ‘Они поднимались специально, для защиты, видишь ли, чтобы **род** человеческий остался’ [Соловар 2020: 368].

Душа ис-хур может отделяться при жизни человека, ее могут забрать злые силы:

Щит ма йивләнәм ики, ныйәм ики, лүв Пим хө, мосәу, лыв ширәлән щит вантты ант рәхәл. Щимәщ мулты мутиәсы ки, лупла, имухты, сөм йира каремәлы. Ин ши пәта па ши ширән ишпа, пәпайән ванәлтыләс, хәннөхө ис-хур ши төс. Лүв ши йүпийән, ол па ант вөс, мөшән па ши катләмса [Невероятные истории 2018: 19] ‘Мой родственник, муж моей тёти, он родом с реки Пим, может, в соответствии с представлениями [этой группы хантов], нельзя смотреть на силуэт появившегося существа. Если оно вдруг появляется, то сразу нужно отвести глаза. Поэтому, очевидно, появилось пугающее существо, оно и унесло **тень** человека. После этого случая он даже года не прожил, заболел и умер’ [Там же: 20].

Если душа ис-хур отделилась, она становится уязвимой для внешнего воздействия. В связи с этим существуют определенные запреты: «Детям зимой запрещалось валяться на снегу, чтобы не оставлять свою тень на снегу. Дети, играя, падали на снег, вставали и смотрели, у кого какой остался след

на снегу. В таком случае взрослые говорили: “**Исхурлән** пэрәнтадн, щиты ал хәйдн. Ант рәхл” ‘Затопчьте свою тень, не оставляйте так. Нельзя’». Говорили, что кто-то будет топтать вашу тень, и вы заболаете. Или, нечистая сила может забрать тени детей, впоследствии дети заболеют и могут умереть» [Слепенкова 2017: 198]

В. Н. Чернецов называет *ис-хур* «могильной душой», поскольку после смерти человека она следует за ним в могилу, находится рядом с усопшим до исчезновения мяса и костей, а затем превращается в жука. Со смертью насекомого могильная душа исчезает навсегда. Во время посещения кладбища соблюдаются определенные ритуалы, направленные на то, чтобы «могильные души» не покидали пределов кладбища: дорогу на кладбище преграждают прутиками, раскладывают ножи и т. д. Чтобы *ис-хур* не задержалась в доме, проводится обряд ее изгнания. Старая женщина с помощью иглолки и нитки, беличьего хвоста и прутика 4-5 раз протягивала нитку над гробом и «выносила» душу за дверь [Мартынова 1998: 133].

Возможно, душу *ис-хур* можно интерпретировать как «пограничную» душу, которая существует в течение определенного времени после смерти человека и остается вместе с телом покойника на месте его захоронения.

Ис-хөс

Встречается также другое парное слово с компонентом *ис* – *ис-хөс* (букв.: душа-звезда), потеря которой также приводит к болезни. Это может произойти от сильного испуга, тогда говорят: *йисла-хөсла* *мәйнәт* ‘тени-звезды ушли’. Чтобы их найти и вернуть, в ночное время суток в «темном доме» *пәтләм хот* проводится обряд гадания [Пятникова 2019: 249].

хант. *Па ци йүпийән тум ин йөш күтәпән исәл вантәм икән әнтөма па ци йүвмәл. Ици сырыйа ци исәл-хөсәл мәйнәс* [Невероятные истории 2018: 25] ‘После этого мужчина, который явился в дороге в виде призрака, умер. Получается, что тогда еще его душа ушла на север [в мир мертвых]’ [Там же: 26].

– *Нәу па муй, муй шепан вөсән, муй тарна-хөлта мәйнәм ут вөсән? Муй ма сөхмәм, ма нөптәм һәйрәләман йәпләмәлән? – лупийәл. – Тәм немасыяа лылән вүрас, мәнәма ыһа иципа, йәм әнтө.*

Щиты мулты хуват омәссәт нөмән, вантә, вэвлы питәм йох, оләмлы-ициллы хөн пәкәт, па ци илы һорцәсәт. Щәлта па, таһа, цих ци вуйәмсайәт. Нух верләмәлән, хәтләл кәрца ци йүвмәл. Ци йүпийән, ин тум, мултыйән хойльәм икәл сүс вөнта төп вөс, па әнтөма ци йис. Йис йасәү: «Щирән лүв, тум икән йисәл-хөсәл ци төсы» [Там же: 15].

‘– Ты кто тут, существо, поедающее души людей, может, ты душа трагически ушедшего человека? Ты приходил мои шаги, мою жизнь отнять? – говорит. – Это настоящая живая порча, меня, наверное, ждет плохое, это к несчастью.

Так долго ли они сидели, видишь ли, очень устали с дороги, без сна, без отдыха не выдержат, легли. Затем они, видно, и уснули за смертью. Когда проснулись, солнце уже было высоко. После этого случая потревоженный существом мужчина дожил только до осени и умер. Согласно древнему поверью, вот тогда у мужчины и унесли его душу’ [Там же: 16–17].

Илт и иләс

В словаре В. Штейница описание душ *ilt* и *iläs* дается в одной словарной статье [DEWOS: 86–87]. Для слова *ilt* приводится перевод ‘тень (есть у каждого человека)’, она предстает в виде комара или другого животного, может ненадолго покидать тело человека, но без нее человек не может жить долго. Приводятся такие выражения с этим словом: юг. *ilsem mən, rəkən* ‘я очень напуган’, тр.-юг. *ilsele kälitörma mən* ‘он умер’ (букв.: к крови, к Торуму ушел), вас. *käsi-iläs* ‘тень человека’, *kat-iläs* ‘тень от дома’; казым. *ilsi* ‘дурак, говорить не умеет, на человека не походит (например, пьяный)’, *шунгыт ильси* ‘деревянная фигурка умершего человека’, *oxla ilsi, kurla ilsi* ‘болван без головы, без ноги’ [Там же: 86]. Для ваховского и васюганского диалектов в той же словарной статье приводится слово *ilt* с тем же значением ‘тень (человека и животных; то же, что *iläs*), персонифицированное благополучие, здоровье; душа человека’. Выражение *iltäl mənäs* переводится как ‘он перепугался’ (букв.: душа его ушла) [Там же: 87]. Как видим, уход души-*ilt* в хантыйском языке, как и уход некоторых душ в тюркских языках, связан с сильным испугом, для описания одной и той же эмоции используются аналогичные фразеологические средства.

В представлениях ваховских хантов, душа-*ilt* находится рядом с человеком после смерти, но, когда он сгинет через три года, она умрет. Она является хозяином человека, находится внутри него. Похожа на человека, но невидима. Ничего не может сделать, только уйти. Когда снится сон, это ходит *ilt*.

Человек проснулся – *ilt* пришла [Мифология хантов 2000: 66]. Если ты сидишь рядом с мертвым, он может взять твой *ilt*, и ты будешь болеть [Там же: 67]. Такое описание функций души-*ilt* роднит ее с посмертной душой *ис*, однако в других работах встречается описание таких свойств этой души, которые, наоборот, позволяют считать ее одной из прижизненных душ. У северных хантов душу *ilt* дает человеку Пугос Анки ('Мать'), которая помещается в стороне восходящего солнца. Считается, что от неё зависит зачатие ребёнка. Она посылает новорожденному душу *ilt* на кончике солнечного луча и определяет продолжительность жизни каждого человека, покровительствует людям [Карьяланен 1995: 226–227; Сподина 2009: 79]. Внутри каждой женщины есть другая женщина – *анки*, она и дает *ilt* родившемуся человеку. У человека сразу две матери: та, которая его родила, и та, которая дала *ilt*. У деревьев, гор, омутов нет *ilt*, но, если они священны и могут действовать, там живет *лунк*, который имеет *ilt* [Мифология хантов 2000: 67]. При такой трактовке *ilt* можно рассматривать как одну из прижизненных душ или как душу ребенка, подобно тому, как в тюркских языках у человека различается несколько прижизненных «душ». Возможно, ей присущи признаки «пограничной» души, существующей при жизни человека и некоторое время после его смерти.

У александровских хантов словом *lil* называлась та духовная сущность, которая находится внутри тела, а внешность, тень – *ilt* [Там же: 67].

В описаниях восточных диалектов говорится о том, что жизненная сила сосредоточена в *ил'эс*: вас. у меня есть *ilsəl* – я жив; я погиб, и *ilsəl* сразу погибла, *ilsəl* всегда с человеком. Тень *ilsəl* есть и у животных, находится в шкуре с головой, лапами, когтями, копытами, гривой, хвостом; такую шкуру отдают в подарок духам [Мифология хантов 2000: 66].

Юганские ханты считали, что *ил'эс* – это тень, внешность, живая, как и сам человек [Там же: 67]. В юганских материалах Н. В. Лукиной содержатся следующие сведения о душах, записанные от информантов: «Тень – *йипэл*. Душа – *ил'эс*. Человек умрет – душа его уходит. Если по болезни умрет человек, то *ил'эс* пойдет под землю. Если человека убьют, то *ил'эс* вверх пойдет» [Лукина 2009–2010: 110]; «*Кынь-ики* собирает души всех умерших. *Ил'эс кул'эс* – душа мертвого. Души умерших – злые. Они становятся маячками (*ил'эс-кантаг-от*). Они людей пугают» [Там же: 112–113]. Душа *ил'эс* есть и у маленького ребенка, хотя его не считают человеком до тех пор, пока он не начнет видеть людей. Души умерших (маячки) воруют у людей душу-*ил'эс*. Еще душу называют *кэйиу* 'комар'. «Человек спит – душа у него уходит. Сны видит – это его душа по земле ходит» [Там же: 118]. Ханты говорят: «Человек сон видит – это комар летает» [Мифология хантов 2000: 67].

«Когда шаман шаманит, душа его улетает вверх к духам. Он сам сидит молча, в *наркас юз* играет и сильно выдыхает воздух – это его душа вылетает. Когда кончит ворожить, говорит, какому духу надо подарок сделать» [Там же: 158]. «*Ил'эс* шамана (*тирта ку*) может уходить от него. Когда шаман ворожит, то его душа улетает к Торуму. Он сам молчит. Сидит только и играет в *наркас юз*. Потом душа возвращается, и *тирта ку* скажет, будет тебе удача или нет» [Лукина 2009–2010: 158].

Тень человека похожа на человека, тень зверя – на зверя. При этом она не обязательно похожа на того, в ком живет. Может являться в облике ящерицы, комара, паука. Ее может видеть шаман. Эта душа управляет человеком и является его хозяином. Если человек повесился или утонул, то это она его заставила, а сам человек ни в чем не виноват. После смерти эта душа бродит вокруг дома, а потом улетает навсегда [Мифология хантов 2000: 66–67].

Urt

По материалам восточнохантыйских диалектов выделяется еще одна душа – *urt*: *лiləŋ urt* 'душа-тень' (если ее увидеть, человек скоро умрет), 'призрак'; *ürtət jänχət* 'призраки ходят', *ürtət titəmtək jänχot* 'его душа живой ходила', *χətaj-ürt-wojə* 'летучая мышь' (букв.: мертвой души животное) [DEWOS 179]. Она предстает в облике кукушки, глухарки, птицы, которая своим криком предвещает смерть. Она живет независимо от человека и может отделяться от тела во время сна, странствовать в образе кукушки, глухарки и других птиц, которые прилетают к человеку во время сна. Во время странствий ее могут подстергать злые духи, пожиратели душ, которые охотятся за душами, ловят их, варят и едят. Если с человеком такое случилось, он болеет и умирает – спасти его может только шаман, возвращающий душу в тело [Петрухин 2005: 417]. В. Н. Чернецов называет ее «рассерженная душа». Она наиболее страшна и опасна, так как уводит с собой души живых – как тех, кому она враждебна, так и близких ей, а также случайно попавшихся на дороге.

Йәпәл

Еще одна духовная сущность – это *jəpəl* ~ *jipəl*, тень, которая падает от человека, отделимая и отдельная от тела. На тень нельзя наступать ногами, рубить топором, иначе скоро умрешь [Мифология хантов 2000: 67, 68].

Другие наименования душ

Некоторые из этих названий являются, по-видимому, заместителями прямых именовании души. Так, наименование *kājji* ‘комар’ может употребляться вместо наименования одной из душ (возможно, *iles* ‘души-тени’), которая покидает тело во время сна в виде птицы или какого-либо другого существа, имеющего крылья, например комара.

Слово, записанное этнографами как *samsaj* ‘заглазный, находящийся в недостижимом для зрения месте’, представляет собой, скорее всего, описательный оборот, состоящий из двух слов: существительного *сәм* ‘глаз’ и основы послелого *сай* ‘за, позади’, ср.: *сәм сайа вәлты* ‘быть невидимкой’ (букв.: за глазом быть), *сәм сайа питты* ‘исчезнуть’ (букв.: за глазом стать), который не носит терминологического характера. Возможно, это другое название *ис-хур* ‘души-тени’.

Поскольку контекстов употребления этих слов в этнографической литературе не приводится, а достаточных по объему коллекций текстов для соответствующих диалектов не существует, трудно судить о лексическом значении многих из перечисленных здесь слов.

Лексемы со вторичным значением, указывающим на центр духовной жизни человека

С описанием внутреннего мира человека связаны также лексемы *лыпи* ‘внутренность’, *вөнтәр* ‘таз, кишечник; брюшная полость’, с одной стороны, относящиеся к физиологической сфере, и *нумәс* ‘ум, мысль, память’ и *пиш* ‘хитрость, смекалка’, с другой, принадлежащие интеллектуальной сфере.

Лыпи и вөнтәр

Слово *лыпи* имеет значение ‘внутренность, внутренняя часть чего-либо / кого-либо; нутро (о душе)’ [Соловар 2020: 287]. В своем прямом значении данная лексема относится к физиологической сфере, обозначая внутреннюю часть телесной оболочки человека:

хант. *Каврум шайн лыпем хошмәлүм* ‘Горячим чаем **нутро** (душу) согрею’ [Пятникова 2015: 222].

В переносном значении она связана с психической сферой, в которой происходит обработка информации органами чувств – при помощи зрения, слуха, обоняния, осязания, общего чувственного восприятия:

хант. *Вөн хуйат, вантэ, лыпэлән ши күй алъя, атәм вәр ши тывәс* [Невероятные истории 2018: 33] ‘Пожилой человек, видно, в **душе** чувствует, что пришла беда’ [Там же: 36]; *лыпән алъяюм* ‘Душа подсказывает’, ‘нутром чую’ [Пятникова 2015: 223].

Возможен также перенос в эмотивную сферу, в которой данная лексема описывает положительные и отрицательные эмоции человека:

хант. *Ши арәт эвәлт лыпән лүлал* ‘От этих песен **душа** тает’ [Соловар 2020: 287]; *Муйкәм вәл, щикәм вәра лыпэл кавәрәл* ‘Сколько живет, все больше **внутри** кипит’ [Там же: 287]; *Лірет malī wöllī šākās* ‘**Настроение**=мое испортилось’ (букв.: душа=моя испортилась) [Нахрачева 2016: 121]; *лыпән йермата ши йис* ‘**внутри** тесно стало, душе тесно’ (о выражении недовольства, возмущения) [Пятникова 2015: 222].

Прямое значение лексемы *вөнтәр* ‘таз, брюшная полость; кишечник, мочевой пузырь’ непосредственно связано с описанием физиологического состояния. При этом метафорический перенос осуществляется в эмотивную, интеллектуальную и духовную сферы:

хант. *Вөнтрәм йертса* ‘У меня запор’ (букв.: мои **внутренности** перегородило, удерживает) [Соловар 2020: 86]; *Ма вөнтрема ләнтулсән* ‘В моё **нутро** залезал’ (откуда ты знаешь, что у меня в душе) [Пятникова 2015: 222]; *Вөнтрән тәкнәс* ‘Человек в стрессовом состоянии’ (букв.: **брюшная полость** наполнилась) [Соловар 2020: 86]; – *Йа ши, эвийэ, – лупәл, – олән вәрсән, ши киньца мәнә, – лупәл, –*

хулта нумсэн питэл, цив мйна, хулта **вонрэн** питэл, цив мйна [Сказки Иныревой 2016: 18] ‘– Ох, ченька, – говорит, – натворила ты дел, я думаю, тебе надо уходить. Иди туда, куда мысль позовет, иди туда, куда **душа** захочет’ [Там же: 19].

Таким образом, лексемы *лыпи* и *вонтэр* соотносятся с представлениями о «душе» лишь косвенным образом, обозначая процессы, происходящие в сфере чувственного восприятия и эмоций.

Нумэс и пиц

Две другие лексемы – *нумэс* ‘ум, мысль, идея, память’ и *пиц* ‘хитрость, смекалка’ – также упоминаются в работах разных ученых в связи с описанием «души».

Для восточных диалектов указывается возможность употребления слова *pātmas* ~ *pōtmas* ‘разум, ум’ в значении ‘душа’: «На Тром-Агане внутреннюю жизненную силу также называли *potas*. Если ум ушел, значит, умер человек: он делает все неправильно и сам себя убьет» [Мифология хантов 2000: 67]. Если *нумэс* ушел, человек сходит с ума. Когда человек дрожит от испуга, это стучит его *нумэс* [Там же]. «Ханты реки Пим отождествляли ум – *potas* и душу – *lil*. По их мнению, душа есть только у предметов, имеющих рот» [Там же: 68].

Однако для казымского диалекта примеров употребления слова *нумэс* ‘ум, мысль, идея, память’ в значении ‘душа’ пока не обнаружено. Во всех случаях событие, описываемое при помощи лексемы *нумэс*, не выходит за пределы интеллектуальной сферы и связано с ментальной деятельностью:

хант. *Нумсэл дэрийэс* ‘Он постоянно думал’ (букв.: **мысль**=его кружилась); *Нумсем цив мнэмэс* ‘Я подумала’ (букв.: **мысль**=моя туда ушла); *Нумсэн ци йухэтса* ‘Пришла **мысль**’; *Имэжтэйэн ай эвэл нумсэн питса* ‘Наконец он **задумался** о младшей дочери’; *Вона йитэв йүпийэн, ханнэхэ дүвэт тайэм анкэл нумсэн ци тайлэлэ* ‘После того, как вырастет, человек думает (букв.: **мысль** держит) о матери, вырастившей его’; фолькл. *Шош ики нумсэлэн имэл шалытсэлэ* ‘Селезень **мысленно** жалел жену’; *Там вөлсмэн, нумсем ци: төрэм вүтат, мўв вүтат* ‘Вот живу сейчас, моя **мысль**: шириной с небо, шириной с землю’; *Нумсэн йухэтсайэм* ‘У меня идея’ (букв.: я **мыслью** приходим) [Соловар 2020: 340].

Метафорический перенос осуществляется в эмотивную сферу для описания смены настроения, выражения желания:

хант. *Нумсем шйкэс* ‘**Настроение** испортилось’; *Нумсэл вана йис* ‘**Настроение** испортилось’ (букв.: коротким стало); *Нумсэн дэрниэл* ‘**Настроение** улучшится’ (букв.: мысль расправится, развернется); *Нумсэл йам* ‘**Настроение**=его хорошее’; *Мўн эвэлтава нумэс ат этэл, омэсты муй ант омэсты ци завод* ‘Мы должны выразить **желание**: хотим или не хотим построить этот завод’; *Дүв рүтицэты нумэс тайэс* ‘Он **намеревался** (букв.: мысль имел) отдохнуть’ [Там же: 340–341].

В словаре В. Штейница значение ‘душа’ приписывается также лексеме *пиц* ‘хитрость, смекалка; проделки; выдумка; чудо’; ‘возможность, способность’. Она иллюстрируется единственным примером из кондинского диалекта: *pit’atūt itpənə tənət* ‘душа ушла (в тело мужчины) вперед’ [DEWOS: 1252]. В производном от него прилагательном *пицэу* ‘сообразительный; мудрый’ актуализируется значение, связанное с интеллектуальной сферой ‘ум’. Это, пожалуй, единственный для хантыйского языка пример, в котором прослеживается пересечение духовной и интеллектуальной сфер, хотя текстовых примеров, подтверждающих такое употребление, в нашем распоряжении не имеется.

Таким образом, в казымском диалекте хантыйского языка достаточно отчетливо противопоставляются друг другу две основные души – прижизненная неотторгаемая невидимая душа-*лыл* и посмертная отторгаемая материальная душа-*ис*. Душу-*лыл* дает человеку божество верхнего мира *Ас тый ики*, после смерти она возвращается в верхний мир и может возрождаться. Душу-*ис* дает человеку богиня *Кялташ*, эта душа уходит в нижний мир. По-видимому, человек обладает несколькими душами-*ис*, которые можно интерпретировать как «пограничные» (*ис-хур*, *ис-хөс*, *улэм ис*), однако этот вопрос требует уточнения.

Духовная сфера в хантыйском языке является замкнутой, все лексемы со значением «душа» по большей части употребляются в своих прямых значениях. В нее практически не попадают языковые средства, функционирующие в других сферах. Исключение составляют лексемы *лыпи* и *вонтэр*, обозначающие внутренности человека, значение которых переносится из физиологической сферы в духовную, символизируя не только внутренние органы, но и нематериальное содержимое телесной оболочки че-

ловека, его внутренний мир. Связь духовной и интеллектуальной сфер на материале казымского диалекта фактически не прослеживается, хотя в других диалектах картина может быть иной. Возможно, упоминание слов со значением 'ум, мысль' в контексте описания «души» связано с противопоставлением материального мира нематериальному, к которому, помимо духовной сферы, относятся также интеллектуальная, эмотивная и психическая, но, по всей видимости, в хантыйском языке они довольно строго разграничены и языковые средства, функционирующие в каждой из этих сфер, специализированы по семантике и назначению и не развивают широкой метафорики.

5. Универсальные и специфичные черты понятия «душа» в языках Сибири

Для рассмотренных нами языков коренных народов Сибири характерно общее представление о множественности «душ», которые являются неотъемлемой принадлежностью не только человека, но и окружающего его мира: животных, а в ряде случаев также растений и даже предметов. В этом состоит принципиальное отличие от христианской картины мира, в которой душа предстает как единая божественная бессмертная сущность, свойственная только человеку и противопоставленная смертному телу.

Применительно к языкам Сибири термин «душа» многими исследователями признается неудачным. Множество наименований разнообразных «душ» обозначают некие материальные, но невидимые субстанции, необходимые составляющие человека, которые, тем не менее, могут какое-то время существовать автономно. Данные человеку от рождения, некоторые из них переходят границу жизни и смерти, находясь в пограничном состоянии определенное время. В результате трансформации они окончательно отрываются от этого мира и переходят в мир мертвых. Таким образом, традиционные термины, обозначающие «души» в тюркских языках, мы подразделяем на прижизненные (*тын, кут, ымай, жула ~ чула, йан*), пограничные (*сүне ~ сүнезин, сүр ~ сүрүн*) и посмертные (*үзүт, үөр, жел-салкын, өөн, харазы / харан, ибiртiг / ибiрткi, аан, хубай, рух, эрвах*). Прижизненные «души» определяются как 'дыхание', 'жизнь', 'жизненная сила, энергия'. Они даны при рождении божествами, их уход вызывает наступление смерти или болезни. Посмертные «души» предстают в большей мере как материальные сущности – антропоморфные двойники человека, его тени, образы, им присущи все те же свойства и качества, которыми обладает человек: они могут перемещаться в пространстве, болеть, пугаться и т. д., их повреждение вызывает ослабление жизненной силы человека, может привести к смерти. В каждом конкретном языке наблюдаются некоторые различия во внутренней организации системы «душ» по количеству ее компонентов, их характерным функциям и признакам. Однако в целом во всех рассматриваемых языках они обладают сходными чертами.

В названиях «душ» отражаются важнейшие признаки жизни и личности человека: дыхание, кровь, обладание обликом, огонь глаз, способность видеть, способность к продолжению рода, соединенное с понятием счастья. В них запечатлелись также страхи носителей данных лингвокультур, связанные со смертью, и представления о должном и недолжном (множественность названий посмертных «душ» и особые обозначения вредоносных «душ»).

В представлениях тюркских народов Сибири все «души» изначально принадлежали, видимо, всему живущему, а возможно, также составляли сущность и неживых предметов, как в якутском языке. Отголоски этих верований остались в названиях «живых» предметов – оружия богатырей в героическом эпосе. Однако во многих современных языках «души» присущи только человеку и животным, тогда как в хантыйском языке *душу-жул* могут иметь растения и предметы, наделенные жизненной силой, способные к перемещению в пространстве (падающий камень, льющаяся вода и др.).

В тюркских языках все названия «душ» (кроме *тын*) сочетаются с глаголами движения, в чем проявляется их способность выходить, отдаляться от своего обладателя, бродить.

Исследователи отмечают нематериальность некоторых «душ», однако все они имеют свой облик (например, душа-*тын* предстает в виде красной нити), их можно украсть, спрятать куда-то, увести, придавить и т. д. В героическом эпосе некоторые «души» можно поместить в предметы, в животных, чтобы уберечь их от недоброжелателей и сделать богатыря неуязвимым. Таким образом, «души» изображаются как предметы или двойники человека. Двойникам человека приписываются человеческие действия и эмоции (ходить, заблудиться, плакать, говорить, печалиться и др.). Однако в описании эмоционального состояния человека эти наименования практически не задействованы.

Несмотря на специфику традиционных названий «душ», миссионеры использовали некоторые из них для передачи термина «душа» в религиозном христианском понимании. При этом в христианских текстах отразились некоторые следы традиционного деления «душ» на прижизненные и посмертные.

В свою очередь, использованные таким образом термины претерпели определенную семантическую трансформацию. Кроме того, христианство оказало влияние на особенности употребления этих слов в современном хакасском и чалканском языках (*хут* ~ *кут*).

В духовной культуре барабинских татар, на которую оказал влияние ислам, ясно прослеживаются и древние пласты языческих представлений. Понимание души в сознании носителей барабинско-татарского языка существует как сложный комплекс, который включает в себя представление о жизненности, присущей как всему живому, так и некоему посмертному воплощению человека. Восходящие к язычеству народные верования соседствуют с доктринами, которые излагаются представителями официального духовенства. Эти представления часто не только сосуществуют, иногда отрывочно, но могут различаться среди носителей данной вербальной культуры.

Другая группа лексем, которые близки русскому понятию «душа как центр духовной жизни человека», характеризуется вторичностью этого значения. Значение «душа» сформировалось в них на базе таких значений, как «мысль», «желание; настроение», «нутро». Прослеживается тесная связь внутреннего, духовного мира человека с интеллектуальной сферой, сохраняющаяся еще со времен памятников древнетюркской письменности и особенно ярко представленная в тувинском языке, усиленная в нем монгольским влиянием.

Тюркская и обско-угорская системы наименования «душ» обладают принципиальным сходством, которое состоит в том, что грань между живыми и неживыми предметами подвижна, к одушевленному миру принадлежит не только человек, но и животные, растения, а также некоторые материальные предметы, наделяемые жизненной силой. Человек не выделяется из окружающего его мира, является его органичной частью. Во всех рассмотренных нами сибирских языках представлено по несколько наименований «душ» – прижизненных, пограничных и посмертных. Наблюдается довольно большое количество частных параллелей между тюркскими, ульчским и хантыйским языками: формирование фразеологизмов, описывающих состояние страха и испуга на основе выражений, описывающих выход души из тела, параллель между душой и кровью, наличие нескольких душ одного типа (в частности, посмертных) и т. д. Таким образом, ядро духовной сферы, к которой принадлежат все наименования «душ», устроено однотипно. Это связано с тем, что в языковой картине мира сибирских народов находят отражение языческие представления, отличные от христианского видения мира, в центре которого стоит человек, единственный из всех живых и неживых существ обладающий душой.

Различия наблюдаются в сфере формирования вторичных значений у лексем, которые могут втягиваться в семантическое поле «душа». Несмотря на то, что во всех языках наблюдаются проекции из интеллектуально-эмотивной и физиологической сфер в духовную, их значимость различна. В тюркских языках возможен метафорический перенос из интеллектуальной сферы в духовную, который сопровождается формированием переносного значения «душа» у лексем с прямым значением «ум, мысль». Для казымского диалекта хантыйского языка такой перенос не характерен. Зато слова, обозначающие «внутренность человека», связанные с физиологической сферой, могут употребляться в значении «душа», как и в тюркских языках Сибири. И в тюркских, и в хантыйском языке такие органы, как сердце и печень, являются средоточием эмоций. Несмотря на то, что в словарях и некоторых работах в качестве переносного у этих лексем приводится значение «душа», по нашему мнению, они не выступают выразителями данной семантики. Являясь средоточием эмоций, они не охватывают всех смыслов, которые связаны с духовным миром человека.

Модели метафорических переносов более или менее универсальны в языках разных систем, однако возможность их конкретной реализации различна. В отличие от хантыйского, для которого ведущим является перенос из физиологической сферы в духовную, для тюркских языков одинаково важным является перенос как из физиологической, так и из эмотивно-интеллектуальной сферы в духовную. Благодаря этому наполнение семантического поля «душа» обогащается за счет втягивания в него тюркских слов типа «ум», «мысль», «нутро», «сердцевина» и хантыйских типа «внутренность» в переносных значениях.

КОНЦЕПТЫ *ЖИЗНЬ* И *СМЕРТЬ* КАК ЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ УНИВЕРСАЛИИ

Концепты *ЖИЗНЬ* и *СМЕРТЬ*, как ключевые элементы языковой картины мира любого народа, активно разрабатываются в последние два десятилетия в отечественной лингвистике. Проблемное поле, которое на сегодняшний день представлено в научной литературе, широко: это не только структурирование и описание содержания концептов, но также анализ эволюции концептов в исторической перспективе [Деева 2011; Петрухина 2015], специфики их отражения в различных типах дискурса [Косинец 2015; Шустова 2018], вариативности по социокультурным параметрам [Бочарникова 2012], создание теоретической и методологической базы для исследований [Гамаева 2017; Гирнык 2011; Опрышко 2011; Скрипник 2013; Тетерина 2006] и т. д.

Языковое воплощение этнокультурных представлений о жизни и смерти также активно изучается в русле компаративистики. В силу того, что данные концепты связаны с фундаментальными для человеческого сознания категориями, осмысление которых составляет неотъемлемую часть интеллектуального и духовного опыта индивида и общества, в языковых картинах мира различных народов они представлены универсально. В современной научной литературе сопоставление русских концептов *ЖИЗНЬ* и *СМЕРТЬ* проводится с эквивалентами как из типологически близких славянских [Деева 2015; Седакова 2019] и германских [Айтекова 2015; Кузнецова 2010; Приходько 2010; Самородин 2019; Степанов 2011] языков, так и с аналогами из языков других семей [Бутешова 2012; Водясова 2011; Гончарова, Шушарина 2012; Магомедова 2013; Церцвадзе 2018].

Ядро концептуального поля *ЖИЗНЬ* представляет собой сложную структуру, отражающую многогранность понятия, его насыщенность смыслами, которые могут актуализироваться в сознании носителей этнокультуры. В качестве базовых, составляющих понятийную основу ментальной структуры, в работах выделяются следующие когнитивные признаки: 'физиологическое функционирование живого организма', 'социальная деятельность в различных сферах', 'форма бытия, существование, противоположность смерти', 'промежуток времени от рождения до смерти', 'набор происходящих событий в его целостности', 'реальность в противоположность вымыслу' [Антология... 2005], 'определенный тип существования человека, выделяющийся по какому-либо признаку' [Лоскутова 2009], 'оживление, проявление деятельности', 'живое существо' [Деева 2011; Петрухина 2013], 'загробное существование', 'имущество', 'самое дорогое, источник счастья' [Горшкова 2015]. Все эти смысловые компоненты находят отражение в единицах лексического и синтаксического уровней, причем основной репрезентант концепта – лексема *жизнь* – в наибольшей степени охватывает указанный семантический диапазон.

При вербальной репрезентации концепта *ЖИЗНЬ* некоторые когнитивные признаки проявляются особенно ярко, обладая широким кругом вербализаторов, получая регулярное выражение во фразеологизированных конструкциях и поговорках, оказывая влияние на синтагматические связи между лексемами. К ним относится, прежде всего, единичность: жизнь мыслится носителями языка как нечто однократное, не повторяющееся для каждого конкретного человека. Из этого вытекает представление об уникальности и предельно высокой ценности жизни.

Другим значимым признаком концепта является длительность в сочетании с дискретностью: жизнь имеет протяженность и определенную внутреннюю структуру. У нее есть этапы, а также временные пласты; в ней можно выделить конкретные периоды. Рефлексия, находящая отражение в языке, часто связана именно с темпоральным аспектом жизни, аксиологической интерпретацией различных ее периодов и длительности в целом.

Наконец, важной характеристикой жизни является ее вариативность по степени интенсивности протекания. Жизнь как в физиологическом, так и в социальном плане может проявляться в человеке слабо или сильно. То, в какой мере жизнь наполнена событиями, во многом определяет ее качественную оценку [Концептосфера... 2010].

Образная составляющая концептуального поля представлена многочисленными метафорами. Разнообразие ассоциативных связей показывает, насколько активно происходит развитие концепта *ЖИЗНЬ* в ментальном пространстве этноса, и служит одним из свидетельств его центральной позиции в картине мира. В языковом материале отмечаются такие метафоры, как 'жизнь – природная стихия', 'жизнь – источник света', 'жизнь – пространство', 'жизнь – транспортное средство', 'жизнь – сон', 'жизнь – цветок' [Концептосфера... 2010], 'жизнь – хрупкий объект', 'жизнь – конструкция', 'жизнь –

механизм', 'жизнь – произведение искусства', 'жизнь – собственность, ресурс' [Антология... 2005], 'жизнь – еда' [Опрышко 2012]. Ряд метафор, не связывая концепт *ЖИЗНЬ* с конкретными типами предметов или явлений, определяет ее через характеристики, свойственные материальным объектам: вес, форму, вкус [Концептосфера... 2010], визуальные признаки [Золотых, Бочарникова 2012; Хо 2001].

Отдельные образные представления обладают длительной историей функционирования в языке, высокой степенью закрепленности в духовной культуре. К ним относится, например, метафора 'жизнь – путь', возникновение которой исследователи относят к праславянскому периоду существования языка [Деева 2011: 88]. Другие метафоры отличаются многомерностью. Так, метафора 'жизнь – одушевленное существо' реализуется в широком круге вариаций, отражающих разнообразие субъективно-модальных оценок носителей культуры. Персонифицированная жизнь может выступать по отношению к человеку в роли агрессора, совершающего деструктивные действия, судьи, который воздаст по заслугам, учителя или доброжелателя, дающего нужные сведения или предоставляющего ресурсы, или же подчеркнуто автономной сущности, которая существует и действует независимо от своего субъекта [Антология... 2005; Концептосфера... 2010; Опрышко 2011; Золотых, Бочарникова 2012].

Богатый материал для лингвокультурного описания дают многочисленные паремии и фразеологизмы, в которых в концентрированном виде находят выражение ценностные установки, связанные с концептом *ЖИЗНЬ*. Исследователи отмечают антиномичную природу концепта, которая особенно рельефно выделяется в этих языковых единицах. Жизнь предстает в них способной сочетать в себе противоположные признаки: быстротечность и неподвижность, осмысленность и бессмысленность, желанность и нежеланность для субъекта [Золотых, Бочарникова 2012]. В русской лингвокультуре при оценке жизни в целом доминирует негативная окраска [Бочарникова 2013]: носители склонны воспринимать жизнь как сложную, тяжелую, полную препятствий [Золотых, Бочарникова 2012]; субъект, проживающий жизнь, мыслится как ее пассивный участник, вынужденный подчиниться ходу событий [Ипанова 2005]; собственная жизнь не принадлежит ему, а передается и отнимается чужой волей [Горшкова 2015]. Другой характерной чертой языковой картины мира русских является высокая значимость нравственного содержания жизни, которое определяет меру ее ценности [Логинова 2016; Горшкова, 2015; Хо 2001]. Только наличие духовного начала, соответствие моральным требованиям делает жизнь полноценной и осмысленной [Концептосфера... 2010].

Неразрывно связан с представлениями о жизни концепт *СМЕРТЬ*. Его ядро составляет когнитивный признак 'прекращение существования, жизнедеятельности' [Концептосфера... 2010], 'переход из состояния бытия в состояние небытия' [Антология... 2005], к которому примыкают второстепенные признаки, такие как 'причина смерти', 'осмысленная смерть (во имя чего-либо)', 'смерть определенного типа живых существ' [Салалыкина 2003], 'ритуалы, связанные со смертью', 'мертвое тело', 'высшая сила, отнимающая жизнь' [Косинец 2015]. На лексическом уровне находят отражение релевантные для носителей языка оппозиции: смерть может быть естественной или неестественной, насильственной или ненасильственной, своевременной и непредсказуемой или внезапной, моментальной или протяженной во времени. При этом идея неестественной, насильственной смерти вербализуется в русском языке более широко и разнообразно [Антология... 2005].

В ассоциативно-образном сегменте поля находит выражение двойственность в восприятии смерти представителями лингвокультуры. С одной стороны, смерть осознается как обязательный компонент фундаментального противопоставления бытия и небытия: она должна присутствовать в мироустройстве, и сам факт ее прихода для каждого живого существа предопределен и закономерен [Колкова 2008]. Отсюда возникает нейтральное восприятие смерти как этапа, естественным образом следующего за жизнью, и связанные с ним метафоры пути, перехода [Концептосфера... 2010; Салалыкина 2003]. С другой стороны, в коллективном сознании этноса эксплицируются такие характеристики смерти, как непредсказуемость и неконтролируемость. Под влиянием этого представления появляются метафоры, связанные с персонификацией: 'смерть – антропоморфизированная высшая сила', 'смерть – живое существо', 'смерть – гостья' [Концептосфера... 2010], 'смерть – сторож' [Колкова 2008], 'смерть – всадник' [Салалыкина 2003].

Другой пласт метафор строится на отождествлении смерти с прочими физиологическими состояниями, которые может переживать человек. В качестве релевантных параметров здесь выступают невосприимчивость и неспособность осуществлять какую-либо деятельность: 'смерть – сон', 'смерть – покой', 'смерть – забвение' [Концептосфера... 2010; Салалыкина, 2003].

Субъективно-модальные компоненты концепта связаны, прежде всего, с представлением о смерти как о негативном и нежелательном событии: она ассоциируется в сознании носителя лингвокультуры

с физическими и душевными страданиями, вызывает страх и желание ее избежать. В вербальных реализациях концепта прослеживаются проявления табуированности: так, во фразеологических единицах и паремиях смерть нередко обозначается косвенно, как отсутствие или утрата жизни или через сопряженность с некоторыми погребальными атрибутами [Горшкова 2015; Лоскутова 2010]. К другим способам избежать прямого именованного относятся метонимизация, эллипсис, прономинализация, замена на иноязычный эквивалент [Салалыкина 2003].

В паремиях активно репрезентируются модальность неизбежности и модальность внезапности, создающие общий образ смерти как явления, неподвластного воле человека [Колкова 2008; Логинова 2016]. В то же время темпоральный аспект концепта порождает амбивалентные оценки: готовность или неготовность к уходу из бытия во многом определяется условиями наступления смерти. Неожиданная или преждевременная гибель часто осмысливается как особенно тяжелое, несправедливое событие, в то время как при естественном ходе вещей смерть предстает в виде постепенного процесса, который позволяет заранее отметить признаки угасания [Концептосфера... 2010]. Несмотря на то, что ранний приход смерти нежелателен, слишком долго продолжающаяся жизнь также связана с негативными переживаниями. В некоторых случаях смерть может восприниматься как избавление, что коррелирует с характерным для русской языковой картины мира представлением о жизни как о тяжелом опыте, испытании [Логинова 2016].

Традиционные представления о жизни и смерти у сибирских тюрков отражены в обширной этнографической литературе [Дьяконова 1975; Львова, Октябрьская, Сагалаев, Усманова 1989; Алексеев 1992; Тадина 1994, 2009; Муйтуева 2004; Бутанаев, Монгуш 2005; Арчимачева 2011; Айыжы 2017; и др.].

Языковые средства репрезентации концептов *ЖИЗНЬ* и *СМЕРТЬ* в тюркских языках рассматриваются прежде всего на материале фразеологии [Хайруллина 1996, 1997, 2008; Бикмухаметова 2014; Байшукурова, Иргебаева 2018]. В башкирском языке жизнь предстает в таких образах, как 'вещь', 'нить', 'вода', 'ветер' [Бикмухаметова 2014: 118–119].

В якутском языке концепт *ЖИЗНЬ* рассматривается в тесной связи с концептом *СМЕРТЬ* на основе традиционных представлений и верований, а также на основе анализа репрезентантов разных частей речи [Готовцева и др. 2017]. Основными составляющими концепта *ЖИЗНЬ* являются: зарождение жизни, целостность жизни, традиционные представления якутского народа о жизнеустройстве, укладе, образе и условиях жизни. В тесной взаимосвязи с жизнью рассматриваются разные названия душ-субстанций – *кут*, *ийэ-кут* 'мать-душа', *салгын-кут* 'воздух-душа', *кюлюк* 'тень', *сюр*, *тыын* 'дыхание', а также *судьба* как основополагающая часть жизни человека [Бравина 2005]. Параллели между концептами *ЖИЗНЬ* и *СМЕРТЬ*, с одной стороны, и понятием «душа», с другой, устанавливаются применительно к древнетюркскому и казахскому языкам [Гусейнова 2015: 100; Байшукурова, Иргебаева 2018].

Концепт *СМЕРТЬ* с лингвистической точки зрения в большей степени описан на материале якутского языка [Бравина 2000, 2005, 2008; Слепцов 1989, 2006; Афанасьева 2013; Мыреева 2014; Николаева 2016, 2017; Готовцева и др. 2017; Скрыбина 2016; Тарабукина 2017; Васильева и др. 2017]. Авторы рассматривают данный концепт во взаимосвязи с такими базовыми культурными концептами, как *ЖИЗНЬ*, *ДОБРО*, *ЗЛО*, *СВОЙ*, *ЧУЖОЙ*. В этих работах проведен анализ понятийного содержания бинарных концептов как фрагментов языковой картины мира и выявлен набор их дифференциальных признаков.

Во всех языках высказывания о смерти сопровождаются эвфимизацией. Так, в тувинском языке эвфемизмы возникли на базе переносных значений базисной лексики, в них отражается речевой этикет, религиозные, традиционные воззрения тувинского народа, прослеживается влияние культур разных народов Центральной Азии [Ооржак 2019].

В нашем исследовании рассматриваются языковые средства, при помощи которых вербализуются концепты *ЖИЗНЬ* и *СМЕРТЬ* в ряде тюркских языках Сибири, и выявляются универсальные и этноспецифичные элементы содержания данных концептов.

1. Концепт *ЖИЗНЬ* и языковые средства его воплощения

В данном разделе представлена лексика древнетюркского языка, современных тюркских языков Сибири, а также ульчского и хантыйского языков, относящаяся к концептуальной сфере *ЖИЗНЬ*, охарактеризованы репрезентанты этого концепта, анализируется специфика их семантики и употребления в каждом языке.

1.1. Репрезентанты концепта *ЖИЗНЬ* в древнетюркском языке

В древнетюркской картине мира концепт *ЖИЗНЬ* является одним из центральных. Его особое положение проявляется в том, что он связан с целым рядом базовых концептов, репрезентанты которых нередко совмещают в одной лексеме составляющие как концепта *ЖИЗНЬ*, так и других концептуальных сфер (*ДУША*, *СМЕРТЬ* и т. д.). Поскольку описания ряда сопряженных концептов даются в отдельных разделах, ниже мы рассматриваем репрезентанты концепта *ЖИЗНЬ*, которые несут базовые признаки именно этого концепта в качестве центральных.

Древнетюркский язык, как и современные сибирские тюркские языки, имеет множество репрезентантов концепта *ЖИЗНЬ*. Типичной для него чертой является то, что многие именные и глагольные репрезентанты данного концепта связаны между собой деривационными связями.

Большинство репрезентантов являются общетюркскими лексемами, однако в текстах религиозного содержания используются заимствования из других языков для выражения постулатов той или иной религии. Учитывая то, что древнетюркские корпуса, особенно древнеуйгурский, содержат большое количество переводной религиозной литературы, частотность употребления таких терминов высока. Тем не менее мы концентрируемся в основном на репрезентантах, относящихся к общетюркскому лексическому составу.

1.1.1. Именные репрезентанты концепта *ЖИЗНЬ* в древнетюркском языке

В качестве репрезентантов концепта *ЖИЗНЬ* в древнетюркском языке могут выступать основы имен существительных и прилагательных.

1) Основы существительных. Ряд терминов, относящихся к концептуальной сфере *ДУША*, может репрезентировать также и концепт *ЖИЗНЬ*, что закономерно, поскольку живые существа считаются обладающими некоей нематериальной субстанцией, выражающей их психическую природу, например:

tin ‘дыхание, дух жизни, душа, вдох, жизнь’ (Atem, Lebensgeist, Seele, Atemzug, Leben) [HA];
tura ‘жизнь, дыхание, выдох’ (Leben, Atem, Ausatmung) [HA];
üzüt ‘душа, жизнь’ (Seele, Leben) [HA].

Далее мы рассматриваем термины, центральные именно для концепта *ЖИЗНЬ*.

Лексема *öz* ‘сущность; сам; свой, собственный; жизнь’ [ДТС: 394], ‘сам, собственный, жизнь, год жизни’ (selbst, eigen; Selbst, Leben, Lebensjahr) [HA: 545] выражает семантику жизни в результате метонимического переноса исходного значения ‘внутренность, сущность (человека), он сам’ на свойственное живому человеку состояние. Пожалуй, это наиболее абстрактное представление о жизни человека, которая равна ему самому:

др.-т. ...*özün uzun bolzun!* [ДТС 1969: 394]

<i>öz-ün</i>	<i>uzun</i>	<i>bol-zun</i>
жизнь-POSS2SG	долгий	быть-IMP3

‘... да будет долгой твоя жизнь!’

Данная лексема входит в состав парных слов и устойчивых выражений. Составной термин *ätöz* ‘тело’ (букв.: мясо-сам) обозначает тело человека: *ätözli isig özli* ‘тело и жизнь’ (букв.: тело и теплая сущность = он теплый сам) (Körper und Leben) [HA: 545], представляя основной признак живого человека – его теплое тело. Соответственно, наиболее типичным определением при данном термине является слово со значением ‘теплый’: *isig öz* ‘жизнь’ (букв.: теплая сущность); это также эквивалент скт. *jīvita* и *prāṇa* (Leben) [HA: 545].

Бином *öz yaş* ‘жизнь’ (букв.: жизнь жизнь / возраст) [ДТС 1969: 394] связывает жизнь человека с её временным признаком – возрастом, который, в свою очередь, воплощает пространственную метафору протяженности (длинная, т. е. долгая жизнь):

др.-т. *yağı yavlak bolmagay. Öz yaş uzun kutlug ülüglüg enç mänilig bolup, köni nom törö ükligäy asılgay.*

yağı	yavlak	bol-ma-gay	öz	yaş	uzun
враг	плохое	быть-NEG-FUT	жизнь	жизнь	долгий
kut-lug	ülüğ-lüg	enç	mäni-lig	bol-up	
удача-с	доля-с	спокойный	радость-с	быть-CV	
köni	nom	törö	ükli-gäy	asıl-gay	
истинный	учение	доктрина	множиться-FUT	расти-FUT	

‘Врагов и ничего плохого пусть не будет (в твоей жизни). Жизнь будет долгой, счастливой, удачливой, спокойной, радостной, а истинное учение будет множиться и расти.’

(Feinde (und) Schlechtes wird es nicht geben. Während das eigene Leben lang, glücklich (und) schicklich, ruhig (und) froh wird, wird die wahre Lehre (und) Doktrin zunehmen (und) gemehrt werden.)³⁹

В словарях отмечены два составных глагола с данным термином: *öz ötägçi bol-* ‘кому-то задолжать жизнь’ (тому, кого убил) (букв.: быть должником жизни) ((j-m, den man ermordet hat,) das Leben schulden); *öz yigid-* ‘жить, прожить жизнь’ (sein Leben bestreiten, sein Leben fristen) [HA: 545–546].

Данный термин стал мотивирующей основой для прилагательного *özlüg* ‘с жизнью, обладающий жизнью, имеющий возраст; живое существо’ [ДТС: 395], ‘живое существо; с годами жизни, обладающий жизнью’ (mit Leben, mit einer Lebenszeit, mit langer Lebenszeit): *özlüg ölü-* ‘убить живое существо’ (töten); *özlüg ölürgüçi* ‘убийца’ (Mörder); *özlüg ölürmäk* ‘убивание живого существа’; ср. скт. *prāṇātighāta* ‘(Töten von Lebewesen) [HA: 547].

Лексема *yaş* ‘год (о возрасте), жизнь’ [ДТС 1969: 245], ‘жизнь, время, время жизни, возраст, год жизни’ (Leben, Zeit, Lebenszeit, Alter, Lebensalter) [HA: 834] в своем первичном значении также относится к физиологическим признакам жизни и обозначает длительность и развитие во времени, старение, возраст:

др.-т. ... *yaşlıg kari kamag-nıñ bahşı ayağuluki ārdi.*

yaş-lıg	kari	kamag-nıñ	bahşı-sı	aya-guluk-ı	ār-d-i
год-с	старый	все-GEN	учитель-POSS3	почитать-EXP.PART-POSS3	быть-PST-3

‘Он был пожилой, в годах, учитель всех, которого все почитали.’

([Er] war der bejahrte, altehrwürdige Lehrer und Verehrte von allen.)⁴⁰

В приведенном выше примере этот термин употребляется в метафорическом пространственном значении, указывая на протяженность жизни: *yaş turkaru* ‘всю жизнь, на протяжении всей жизни’ (das ganze Leben hindurch, lebenslang); *uzun yaşlıg* ‘долгожитель, долго живущий’ (langlebig) [HA: 873].

Лексическая основа данного репрезентанта стала мотивирующей для целого ряда глаголов:

yaşa- ‘жить, быть в возрасте’ [ДТС 1969: 246];

yaş yaşa- ‘прожить ... лет’ (... Jahre leben) [HA: 843];

yaş yaşan- ‘жить’ (ein Leben leben) [HA: 843];

yaş kel- ‘становиться пожилым, быть «в годах»’ [ДТС 1969: 245].

Наиболее употребительным дериватом от данной основы является производное имя *yaşlıg* ‘имеющий жизнь, имеющий время жизни, имеющий протяженность жизни, имеющий возраст, в возрасте ... лет, пожилой, в годах’ (mit Leben, mit Lebenszeit, mit Lebensdauer, mit Alter; ... Jahre alt, im Alter von ..., betagt; alter Mann) [HA: 874].

Среди устойчивых выражений и биномов доминирующим является представление о времени жизни, старении, возрасте человека; исключение – более абстрактное словосочетание *yaş kutı* ‘жизненная сила’ (Lebenskraft):

yaş sıš ‘возраст, время жизни’ (Alter, Lebenszeit);

yaşlag sıslag ‘старый, в возрасте’ (alt, mit Alter);

yaşlıg kari ‘пожилой, старый человек’ (betagt; alter Mann);

yaşlıg üdlüg ‘имеющий годы жизни’ (mit Lebenszeit) [HA: 873].

В религиозных смыслах употребляется словосочетание *arig yaşlıg* ‘проживший чистую жизнь’ (букв.: с чистой жизнью); ср. скт. *Brahmāyus* (букв.: тот, кто с чистой жизнью), употребляющееся как одно из имен Будды (Der mit reinem Leben) [HA: 873].

³⁹ https://vatec2.fkidg1.uni-frankfurt.de/vatecasp/Altun_Yarok_P1.02.htm#78275

⁴⁰ https://vatec2.fkidg1.uni-frankfurt.de/vatecasp/Xuanzang-Biographie_III.htm#239616

Наиболее употребительными существительными, обозначающими понятие жизни в буддийской религии, являются заимствованные из иранских языков (нередко посредством тохарского) термины:

ažun < согд. 'zw'n ~ 'zw'n(h) ~ 'z'wn 'экзистенция, форма экзистенции, перерождение (скт. *gati*); жизнь, срок жизни, долгая жизнь' (Existenz, Existenzform, Daseinsform; Geburt, Wiedergeburt; Leben, Lebenszeit, langes Leben); *ažun ažu sayu* 'во всех перерождениях' (in allen Existenzen); *ažun ažuṇta* 'в каждом перерождении' (in jeder Existenz); *ažunlug* 'с существованием, с жизнью, имеющий перерождения' (mit Existenzform, mit Leben, Existenz(en)); *ažunlug taloy ügüz* 'океан-море форм перерождения' (Ozean der Existenzen) [HA: 94–95];

čarit < тох. В *carit* < скт. *carita* 'смена жизни, возрождение в новой экзистенции, изменение, жизнь, перерождение' (Wandel, Lebenswandel, Verhaltensweise; Leben, Wiedergeburt) [HA: 223].

2) Имена прилагательные. Термин *tirig* 'живой, живущий, полный жизненных сил, здоровый' (lebendig, lebend, vital, gesund) [HA] выражает концепт *ЖИЗНЬ* как атрибутивный признак живого существа в прямом значении. Он используется в ряде устойчивых выражений и биномов; во многих из них присутствуют и прилагательные, образованные от репрезентантов концепта *ЖИЗНЬ* – существительных:

tirig öz 'живой' (das lebendige Selbst);
tirig özlüg 'живое существо' (Lebewesen);
tirig suv (m) 'живая вода' (das Lebendige Wasser);
tirig turmak 'держание за жизнь' (das Lebendigbleiben);
tirig turug 'живой' (lebendig);
tirig üzütlüg 'живой' (lebendig);
tirigintä 'при его жизни' (zu seinen Lebzeiten) [HA: 721].

Данное прилагательное служит для образования новых глаголов, а также употребляется в составных глаголах, в которых реализуются различные переносные значения, прежде всего метафора положения в пространстве, движения, физического действия:

tirig bolmak 'жить, оставаться живым' (Leben, am Leben bleiben);
tirig id- 'давать жить' (leben lassen) [HA] с *id-* 'посылать, каузировать';
tirig tur- 'оставаться при жизни, продолжать жить' (am Leben bleiben, lebendig bleiben) [HA] с *tur-* 'стоять';
tirig yaša- 'жить здоровой жизнью' (gesund leben);
tirig yori- 'быть живым, сменять формы экзистенции' (lebendig wandeln, am Leben sein) с *yori-* 'ходить';
tirgür- 'оживить, вдохнуть жизнь' (beleben, Leben einhauchen);
tiril- 'ожить, оставаться живым, быть пробужденным к жизни' (sich wiederbeleben, belebt sein, am Leben bleiben) [HA: 721].

Среди прилагательных – репрезентантов концепта *ЖИЗНЬ* – особое место занимает слово *äsän* ~ (*ä*)s(*ä*)n 'здоровый, хорошо себя чувствующий, без проблем со здоровьем, полный жизненных сил, живой, существующий; здоровье, благополучие, сила жизни'; ср. монг. *esen* (wohl, gesund, wohlauf, wohlbehalten, unversehrt, heil, lebendig; existent; Gesundheit, Unversehrtheit; Lebendigkeit) [HA: 122]. Оно выражает важность для живых существ физического здоровья, которое является условием благополучия и достатка, что показывают и наиболее частотные биномы и устойчивые именные выражения с его участием:

äsän ädgü 'здоровый и благополучный' (gesund und gut);
äsän ärmäk 'пребывание в хорошем здравии' (Gesundsein);
äsän bay 'здоровый и благополучный (с достатком)' (wohlauf und gutsituiert);
äsän tükäl 'здоровый и невредимый (букв.: целый), в хорошем состоянии, в хорошем здравии и т. п.'; ср. монг. *esen tükel* (gesund und munter, heil und gesund, gesund und unversehrt, wohlbehalten, wohlauf, heil);
äsän tükäl bay 'здоровый, невредимый и богатый' (wohlauf und absolut gutsituiert) [HA: 122].

Многочисленные составные глаголы с данным термином выражают те же самые чаяния и стремления быть и оставаться здоровым в разных жизненных ситуациях:

äsän bol- 'быть здоровым' (unversehrt bleiben);
äsän oz- 'избежать (болезней и других опасностей) и оставаться здоровым' (heil davonkommen);
äsän öt- 'пройти (некие сложные жизненные ситуации) здоровым и невредимым' (wohlbehalten durchkommen);
äsän täg- 'достичь цели и вернуться здоровым' (heil ankommen, wohlbehalten erreichen);
äsän tur- 'выдержать (испытания и оставаться) здоровым' (unversehrt überstehen);

äsän tut- ‘(co)держать (кого-либо) в благополучии’ (wohl halten (jemanden));
äsän tükäl bar tur- ‘быть здоровым, невредимым и богатым’ (gesund und unverseht sein);
äsän tüš- ‘родиться здоровым’ (букв.: спуститься здоровым) (gesund zur Welt kommen);
äsän yan- ‘вернуться здоровым’ (wohlbehalten zurückkehren);
äsän y(a)rlika- ‘жить, соблаговолить пребывать живым (говорится о Будде)’ (am Leben sein, leben (gesagt von Buddha));
äsänin är- ‘быть в добром здравии’ (букв.: быть со здоровьем) (wohlbehalten sein);
äsänin bar- ‘прибыть здоровым’ (букв.: со здоровьем) (heil gehen);
äsänin käl- ‘прийти здоровым’ (букв.: со здоровьем) heil kommen [НА: 122].

Наши недавние исследования древнетюркской рунической традиции на Горном Алтае трехдимиональными методами позволили выявить интересное использование данного термина в недавно открытой надписи Кутту I. Она была найдена Б. М. Киндиковым и А. Г. Чекурашевым в 2016 г. у подножия горы Кутту вблизи деревни Бичиктуу-Боом. Сохранилось только начало трех строк. Мы прочитали её следующим образом [Nevskaya et al. 2019] (ниже приводится перевод, который нам представляется наиболее адекватным):

Транскрипция

- 1) (a)v (ä)čü : (ä)v(i)m (ä)vd(ä) (i)g: (ä)v(i)nki b ...
- 2) ürl(ü)g k(a)ya (ä)s(ä)n b(ä)ngü s(ä)n (a)l (ä)s(ä)n (ä)d : könd(ü)m ay(a) (ä)čim...
- 3) bāngü k(a)y(a) (ä)s(ä)n... (a)nč(a) (ä)s(ä)n kiši (a)y(a) (ä)či ...

Перевод

- 1) Предок / отец / бог-хранитель промысловых животных / охоты! : (Это) мой дом. В доме болезнь. Находящиеся в доме (дети?)...
- 2) (Это) долговечная скала. Ты – благополучная (= благословенная), вечная! Благословенная! Прими имущество (подношение)! Я согласен. Сохрани (моего) младшего брата ... !
- 3) Вечная скала! Пусть она будет благословенной! ... Так пусть она будет благословенной! Сохрани жену (?) Младшего брата (братьев) / младших родственников!

По нашим данным, эта надпись представляет собой обращение к духам природы. Этот тип был выделен И. Л. Кызласовым для енисейских надписей [Кызласов 1994: 180–203], но на Алтае таких надписей ранее не обнаруживали или интерпретировали их иначе.

Уже сейчас ясно, что данная надпись содержит важные контекстные маркеры надписей – молений духам природы, возможно, в рамках определенного ритуала: 1) прямое обращение к священной горе, реке и т. п. (формы императива 2-го л.); 2) восхваление и поклонение этим священным объектам природы (присутствие слова *äsän* ‘(быть) благополучным, благословенным’, которое в ней использовано как минимум четыре раза); 3) подчеркивание вечности природы (слова *bāngü* / *bāngü* ‘вечный’); 4) просьба сохранить от бед близких людей и т. п.

Семантический сдвиг у слова *äsän* от ‘здоровый’ к ‘благополучный, богатый’ произошел, видимо, уже в самом начале древнетюркского периода, так как оно представлено в этих значениях во всех подкорпусах текстов. В контексте обращения к священной скале и её восхваления наиболее адекватным переводом является ‘благословенный’.

1.1.2. Глагольные репрезентанты концепта **ЖИЗНЬ** в древнетюркском языке

Количество глагольных репрезентантов концепта **ЖИЗНЬ** в древнетюркском языке велико. Мы остановимся на основных из них.

К глаголам собственно существования относится многозначный глагол *är-* ‘быть, существовать, лежать, быть в наличии, находиться; происходить, случаться; находиться, жить’ (sein, liegen, existieren, vorhanden sein; sich befinden; geschehen, sich ereignen; sich aufhalten, verweilen, weilen, wohnen, ansässig sein, leben) [НА: 111], и это далеко не полный список всех возможных значений данной лексемы. Это наиболее абстрактный глагол существования и нахождения кого-либо или чего-либо в определенном месте. Для концепта **ЖИЗНЬ** актуальны производные от него слова *ärgülük oron* ‘место жительства’ (Wohnort) и составной глагол *bar är-* ‘быть живым, быть в наличии’ (vorhanden sein, am Leben sein) [НА: 111].

Глагол *yaša-* ‘жить, быть в возрасте ... лет’ (leben, im Alter von ... sein, ... Jahre alt sein) [НА: 874] образован от именной основы, рассмотренной выше. Он, как и мотивирующая основа, выражает и временной аспект жизни, и очень общее значение ‘жить’. От него произведены следующие слова и выражения:

yašaguluk isig öz ‘время жизни, которое (нам) отмерено’ (zu lebende Lebenszeit);
yašaguluk yaš ‘жизнь, которую следует прожить’ (zu lebendes Leben);
yašaglı ‘живое существо’ (Lebendiges, Lebewesen);
yašaglısız ‘без живых существ’ (ohne Lebendiges);
yašama ‘живой человек’ (lebende Person);
yašamak ‘жизнь’ (Leben);
uzun yaša- ‘жить долго’ (lange leben);
enčin äsänin yaša- ‘жить в мире и благополучии’ (in Frieden und Gesundheit leben);
yašan- ‘жить’;
yašat- ‘давать жить’ [НА: 874].

У целого ряда древнетюркских глаголов, выражающих позицию тела в пространстве и нецеленаправленное движение, развилась и экзистенциальная семантика.

Термин *tur-* ‘возникать, находиться, жить, стоять’ (Entstehung, Sicherheben; Verweilen, Leben, Stehen) используется в описании одной из фаз жизненного цикла: *tugmak*, *turmak*, *karımak* ‘родиться, жить, стареть’ (Geborenwerden, Leben und Altwerden). Его производное *turuš-* имеет семантику ‘жизнь’ и, как глагол, ‘жить’ [НА: 758].

Глагол *olur-* ‘сидеть, садиться, поселяться, сесть на место, править, жить’ (sitzen, sich setzen, sich niederlassen, Platz nehmen, residieren; herrschen; leben) [НА: 506] в одном из своих значений также является репрезентантом концепта **ЖИЗНЬ**.

Глагол *yori-* ‘ходить, гулять, шагать; жить’ (gehen, wandeln; schreiten; leben) [НА: 912] передает значение ‘жить’ в следующих контекстах: *y(a)lñusun yori-* ‘жить одиноко’, *ätöz s(ä)viginčä yori-* (m) ‘наслаждаться жизнью’ (букв.: жить для радости тела) (nach den Wünschen des Körpers leben); *k(ä)yik täg yulka täg yori-* ‘жить, как дикие звери и скот’ (wie wilde Tiere und Vieh leben) [НА: 912]. Явно ощущается негативное отношение к данной жизненной позиции, выраженной глаголом *yori-*, определяющее выбор сравнений (в паремиях).

В буддийской литературе используются глаголы, отражающие особенности религиозного мировоззрения и духовных практик.

Глагол *tug-* со значением ‘родиться’ и его производные выражают представления о колесе жизни, нескончаемом процессе перерождения и переселения душ:

tugmak tüšmāk ‘вновь родиться и упасть (из экзистенции более высокого ранга)’ (Wiedergeborenwerden und Herabfallen aus einer besseren Existenz);
tugmaklı ölmäklī tilgän ‘колесо смерти и возрождения’ (Rad (des) Geborenwerdens und Sterbens (= Samsāra));
tugmak ölmäklīg sansarlıg tägzinč ‘водоворот рождения и смерти’ (der Samsāra-Strudel von Geburt und Tod, Samsāra-Strudel);
tugmak ölmäklīg taloy ‘море рожденных и обреченных на смерть; море душ, скт. *saṃsāra*’ (das Meer von Geburt und Tod) [НА: 755].

В качестве первого шага на пути становления монахом нужно отказаться от имущества и богатства: *äv bark kod-* ‘отказаться от светской жизни’ (букв.: покинуть имущество и дом) (das weltliche Leben aufgeben, Mönch werden) [НА: 129].

В буддийских контекстах используется также глагол *akıl- ~ ak(i)l-* ‘вытекать, бить ключом, распространяться, являться, жить, перевоплощаться в разные формы жизни’ (ausfließen, hervorquellen; sich verbreiten; zum Vorschein kommen; leben, (im Samsāra) wandern, transmigrieren) [НА: 24].

Также для обозначения перерождения душ используется и глагол *ävrił-* ‘вращаться’, эквивалент скт. *pravṛt-* ‘обращаться, кружиться, развиваться, жить’ (sich drehen, kreisen; sich entwickeln; sich verhalten, leben) [НА: 131].

Таким образом, в древнетюркском языке имеется множество репрезентантов концепта **ЖИЗНЬ**, что свойственно и современному сибирскому тюркскому языку. Типичной для него чертой является то, что многие именные и глагольные репрезентанты данного концепта связаны между собой деривационными связями; большинство из них являются общетюркскими лексемами. Для многих репрезентантов концепта **ЖИЗНЬ** значение ‘существование, жизнь’ не является основным, оно развивается как результат пространственных метафор протяженности, положения или движения в пространстве.

1.2. Репрезентанты концепта *ЖИЗНЬ* в тюркских языках Сибири

В картине мира тюркских народов Сибири концепт *ЖИЗНЬ* имеет очень важное значение. Он связан со многими другими базовыми концептами – *СМЕРТЬ*, *ДУША*, *ЧЕЛОВЕК*, *ПРОСТРАНСТВО*, *ВРЕМЯ* и др. Особенностью тюркских языков является богатый набор репрезентантов концепта *ЖИЗНЬ* – как именных, так и глагольных. В некоторых языках представлено до семи именных репрезентантов, каждый из которых имеет широкую сочетаемость и высокую частотность употребления. Разнообразие репрезентантов и тонкие оттенки значений, на основе которых формируется и детализируется концептуальное поле, являются подтверждением высокой значимости данного концепта для языковой картины мира тюркских народов.

Именные репрезентанты концепта *ЖИЗНЬ* актуализируют представления о жизни как о свойстве всего живого, как об абстрактной сущности, связанной с идеей жизни вообще и жизни конкретного человека, как о предмете и антропоморфном существе. Глагольные репрезентанты связаны с трактовкой жизни как процесса, ее течением, разворачиванием во времени, ее делением на временные отрезки.

В тюркских языках одни и те же лексемы качественно-оценочной семантики сочетаются как с именами, так и с глаголами, деление на прилагательные и наречия выражено не так отчетливо, как в языках других систем, поэтому в дальнейшем изложении глагольные и именные репрезентанты, характеризующие одни и те же признаки концепта *ЖИЗНЬ*, рассматриваются вместе на основе близости их концептуальных признаков.

1.2.1. Именные репрезентанты концепта *ЖИЗНЬ* в тюркских языках Сибири

К именным репрезентантам концепта *ЖИЗНЬ* в исследуемых тюркских языках относятся следующие лексемы: алт. *jürüm* ~ хак. *чөрүм*, алт. *јадын* ~ чалк. *тьадын*, хак. *чуртас*, тув. *чуртталга*, хак. *хоных* ~ шор. *қонуқ* ~ чалк. *қоноқ*, тув. *амы*, *амыдырал*, *назы*, *назын*, хак. *күн*, *чурт*, *мөтем*, хак. *час* ~ шор. *чаи* ~ як. *саас*, шор. *чадыг*, алт., чалк., хак., шор., тув. *тын* ~ як. *тыын*, як. *олох*, б.-тат. *тормыш*, *ййиш* (*ййиши*), *гомер* / *бомер*, *тереклек* (см. табл. 3 на с. 85).

Большинство именных репрезентантов восходит к исконному пласту лексики. Общетюркская лексема *тын* ~ *тыын* имеется не только во всех сибирских тюркских языках, но также и в киргизском, башкирском, татарском, чувашском, уйгурском. Первичным ее значением является ‘дыхание; душа’, в переносном значении она обозначает жизнь как свойство всего живого – человека и многих явлений окружающего его мира. Посредством данной лексики устанавливаются системные связи между концептуальными полями ‘жизнь как свойство всего живого’ и ‘душа’. В этом прослеживается неразрывная связь между представлениями о душе, дыхании и жизни как о неотъемлемых составляющих бытия человека и окружающего его мира (см. глава 1). По этому признаку противопоставляются друг другу предметы живого и неживого мира. В современных тюркских языках лексема *тын* в значении ‘жизнь как свойство всего живого’ употребляется редко, но отмечается в фольклорных текстах, в устойчивых сочетаниях, где часто бывает сложно разделить два ее значения – ‘душа’ и ‘жизнь’. При этом производное от данной лексики прилагательное *тындуу* ~ *тынну* ~ *тынын* ‘живой’ (букв.: с душой) имеет свободное употребление.

Многие из репрезентантов концепта *ЖИЗНЬ* образованы от общетюркских глаголов движения и положения в пространстве: алт. *jürüm* и хак. *чөрүм* – от глагола алт. *jür-* ~ хак. *чөр-* ‘ходить’, алт. *јадын* ~ чалк. *тьадын*, шор. *чадыг* – от глагола алт. *јат-* ~ чалк. *тьат-* ~ шор. *чат-* ‘лежать’, як. *олох* – от глагола *олор-* ‘сидеть’, б.-тат. *тормыш* – от глагола *тур-* ‘стоять’ (см. табл. 4 на с. 85).

От общетюркских глагольных основ образованы также хак. *чуртас*, тув. *чуртталга* ‘жизнь’ (< *чурта-* ~ *чуртта-* ‘жить’ < *чурт* ‘стойбище, стоянка; жилище; жизнь’ + хак. аффикс *-с*, образующий имена; тув. аффикс *-лга* монгольского происхождения); хак. *хоных* ~ шор. *қонуқ* ~ чалк. *қоноқ* ‘ночевка; сутки; жизнь, семейная жизнь; хозяйство’ (< хак. *хон-* ~ чалк. *қон-* ‘ночевать; жить’); б.-тат. *ййиш* ‘жизнь’ (< *ййиш-* ‘жить’ < *ййиш* ‘возраст, годы жизни’).

Большинство перечисленных лексем являются южносибирскими. В несибирских тюркских языках из перечисленных наименований встречаются *тын*, *йөрөм* ‘жизнь, существование’ ~ *жүрим* ‘ход; жизнь’ и *тормыш* ~ *турмуш* ~ *тұрмыс* ‘жизнь; быт’.

Именные репрезентанты концепта **ЖИЗНЬ** в тюркских языках Сибири

Языки	Именные репрезентанты	Значение
алт.	<i>jürüm</i>	‘жизнь’
алт. ~ чалк.	<i>јадын ~ тьадын</i>	‘жизнь’
хак.	<i>чуртас</i>	‘жизнь’
тув.	<i>чуртталга</i>	‘жизнь, повседневная жизнь, образ жизни, деятельность’
шор.	<i>чадыг</i>	‘жизнь’
хак. ~ шор. ~ чалк.	<i>хоных ~ қонуқ ~ қоноқ</i>	‘сутки; жизнь’
хак.	<i>чөрім</i>	‘жизнь, существование; ход’
хак.	<i>күн</i>	‘солнце; день; жизнь’
хак.	<i>чурт</i>	‘стойбище, стоянка; жизнь’
хак.	<i>тус</i>	‘время; жизнь’
хак. ~ шор. ~ як.	<i>час ~ чаш ~ саас</i>	‘возраст; время жизни, отведенное человеку’
хак.	<i>мөтем</i>	‘хорошая, спокойная жизнь’
алт., чалк., хак., шор., тув. ~ як.	<i>тын ~ тыын</i>	‘душа; жизнь’
тув.	<i>амы</i>	‘жизнь’
тув.	<i>амыдырал</i>	‘жизнь, повседневная жизнь, образ жизни, деятельность’
тув.	<i>назы, назын</i>	‘возраст, прожитая жизнь’
як.	<i>олох</i>	‘жизнь’
б.-тат.	<i>тормыш</i>	‘жизнь’
б.-тат.	<i>йәшәү (йәши)</i>	‘жизнь, предопределенность, предначертанность жизни, жизненный век, судьба’
б.-тат.	<i>гомер / җомер</i>	‘жизнь, предопределенность, предначертанность жизни, жизненный век, судьба’
б.-тат.	<i>тереклек</i>	‘жизнь, живое состояние’

Таблица 4

Отглагольные существительные с общим значением ‘жизнь’

Языки	Лексема ‘жизнь’	Производящая основа	Семантика глаголов
алт. чалк. шор	<i>јадын тьадын чадыг</i>	<i>јат- тьат- чат-</i>	‘лежать’
алт. хак.	<i>jürüm чөрім</i>	<i>jür- чөр-</i>	‘ходить’
хак. тув.	<i>чуртас чуртталга</i>	<i>чурта- чуртта-</i>	‘жить’
як.	<i>олох</i>	<i>олор-</i>	‘сидеть’
б.-тат.	<i>тормыш</i>	<i>тур-</i>	‘стоять’

Лексема *jürüm* ~ *çörüm* в значении ‘жизнь’ отмечается, кроме алтайского и хакасского, также в языке казахов Алтая – как *жүрім* (с. Черный Ануй Усть-Канского района Республики Алтай), являясь, вероятно, заимствованием из алтайского [ПМ Октябрьской, Козырева, Тюттешевой]⁴¹; ср. каз. лит. *өмір* – заимствованная из арабского лексема, широко используемая в тюркских языках за пределами сибирского региона.

Лексема *йөрәм* ‘жизнь, существование’ ~ *жүрим* ‘ход; жизнь’ представлена в некоторых других кыпчакских языках – каракалпакском и башкирском [БРС 1996: 235; К-КРС 1958: 270].

Слово *тормыш* / *турмыш* ‘жизнь’ – основной носитель данного значения в барабинско-татарском – используется также и в татарском литературном (*тормыш* ‘жизнь; бытие, существование; быт’ [ТатРС 1966: 546]), башкирском (*тормош* ‘жизнь’ [БРС 1996: 622]), киргизском, казахском (*турмуш* ~ *тұрмыс* ‘быт; жизнь’ [КиргРС II 1985: 270; КРС 2008: 822]) и узбекском (*турмуш* 1) жизнь, существование, бытие; 2) быт; 3) совместная жизнь, супружество, брак [УРС 1988: 467]) языках.

К общетюркским относятся следующие слова:

алт., чалк., хак., шор. *тын* ~ *тыын*;

хак. *час* ~ шор. *чаиш* ~ чалк. *тьаиш* ~ як. *саас*, имеющее в рассматриваемых языках значения: 1. *прил.* молодой; 2. *сущ.* 1) возраст, летá; 2) жизнь, отмеренная человеку.

В тувинском и барабинско-татарском языках используются заимствованные лексемы.

В тувинском языке это слова монгольского происхождения:

тув. *амы* < монг. *амь* ‘жизнь; дыхание’, п.-монг. *ати(n)*; *амыдырал*; ср. монг. *amidural* / *амьдрал* ‘воскрешение, оживление’; ‘жизнь, существование’;

тув. *назы*, *назын* ‘возраст; жизнь’; ср. *пасу(n)* / *нас(ан)* ‘возраст; годы, лета’ [Татаринцев 2008: 227–228].

В барабинско-татарском отмечается арабское заимствование *гомер* / *бомер* ‘жизнь, предопределенность, предначертанность жизни, жизненный век, судьба’, проникшее, видимо, из татарского литературного языка.

В хакасском встречается уникальная лексема *мөтем* ‘хорошая, спокойная жизнь’ (< *мөте* – ‘жить в достатке’ < рус. *мёд*).

В каждом языке формируется собственная система наименований жизни, различающихся семантикой и употреблением.

У лексем со значением ‘жизнь’ выявляются следующие значения, которые в разных языках распределяются по-разному (в ряде языков они формируют систему одного многозначного слова, в других репрезентируются отдельными лексемами):

- 1) жизнь как свойство всего живого;
- 2) жизнь как сущность, имеющая различные характеристики:
 - а) основная жизнь;
 - б) семейно-бытовая жизнь;
- 3) жизнь как процесс, разворачивающийся во времени:
 - а) жизнь как время, отмеренное человеку;
 - б) прожитая жизнь (тув.) (см. табл. 5 на с. 87).

Основными репрезентантами концепта ‘жизнь’ в каждом из языков мы считаем лексемы, имеющие наиболее широкое значение и свободную сочетаемость: алт. *jürüm*, чалк. *тьядын*, хак. *чуртас*, шор. *чадыг*, тув. *чуртталга*, *амыдырал*, як. *олох*, б.-тат. *тормыш* / *турмыш*.

В алтайском языке основным репрезентантом концепта *ЖИЗНЬ* является слово *jürüm* ‘жизнь, существование’:

алт. *Арай ла jürүмин бычактын мизиле жыжылып өткөндий, өдүн жүрет* [Кензина 2020: 139] ‘[Человек] проживает свою **жизнь**, как будто, слегка скользя, проходит по лезвию ножа’.

⁴¹ Материалы экспедиции Института археологии и этнографии СО РАН под руководством д-ра ист. наук И. В. Октябрьской в 1998 г. в с. Черный Ануй и с. Турата Усть-Канского р-на Республики Алтай.

Значения лексемы 'жизнь'

Языки	Лексема	Жизнь как свойство всего живого	Жизнь как сущность	Семейно-бытовая жизнь	Жизнь как процесс (движение во времени)	Жизнь как процесс, разворачивающийся во времени	
						Жизнь как время, отмеренное человеку	Прожитая жизнь
алт.	<i>тын</i>	+					
	<i>јүрүм</i>	+	+		+		
	<i>јүрүм-салым / салым- јүрүм</i>					+	
	<i>јадын</i>			+			
	<i>јадын- јүрүм / јүрүм-јадын</i>			+			
	<i>конок</i>					+	
	<i>јаи</i>					+	
чалк.	<i>тын</i>	+					
	<i>тьядын</i>	+	+	+	+		
	<i>тьядын-конок</i>			+	+		
	<i>конок</i>			+	+	+	
	<i>тьядын-јүрүм</i>			+	+	+	
хак.	<i>тын</i>	+					
	<i>чуртас</i>	+	+	+	+		
	<i>чörim</i>					+	
	<i>чуртас-хоных</i>			+			
	<i>хоных</i>	+		+	+		
	<i>час</i>					+	
шор.	<i>тын</i>	+					
	<i>чадыг</i>	+	+	+	+		
	<i>чаи</i>				+	+	
тув.	<i>тын</i>	+					
	<i>амы</i>	+					
	<i>амы-тын</i>	+					
	<i>амыдырал</i>		+		+		
	<i>чуртталга</i>	+	+		+		
	<i>назын</i>					+	+
як.	<i>тыын</i>	+					
	<i>олох</i>	+	+	+	+		
	<i>саас</i>					+	
б.-тат.	<i>тормыш / турмыш</i>	+	+	+	+		
	<i>гомер / җомер</i>					+	

В хакасском языке аналогичная лексема *чөрім* используется редко, в большинстве случаев она употребляется в определенных контекстах, касающихся продолжительности жизни человека: *чөрімі чох кизи* ‘человек, который недолго проживет’ [ХРС 2006: 1000] (букв.: жизнь=его нет человек):

хак. *Чир алтында кизи чөрімі хыххаранча* [Балтыжаков 1964: 34] ‘Под землей у человека **жизнь** укорачивается’; *Чир алтында тогынза, чөрімі чох пол парар!* [Балтыжаков 1964: 30] ‘Если будет работать под землей, то **жизнь** её исчезнет’.

Для вербализации значения ‘жизнь’ в хакасском языке используется лексема *чуртас*:

хак. *Пис, алнындагы чуртазыбыстаңар чоохтазып, постарыбыс хада ла көрөңмис нize* [Языки и фольклор 2020: 183] ‘[Когда] мы говорили о нашей будущей **жизни**, только вместе нас видели’.

В чалканском и шорском языках основные лексемы для выражения понятия ‘жизнь’ – *тьадын, чадыг*, в то время как алтайское *ядын* употребляется для обозначения семейно-бытовой жизни:

чалк. *Ядын пыр қатап перилтинде, јатқаза ла керек* ‘Когда **жизнь** даётся человеку один раз, надо успевать пожить’ [Языки и фольклор 2020: 162].

шор. ...*мага қырық пол пар чөр, / сага – он пеш ле чаи пол парар; / истиң аразында – / туйуқ чадыг...* [Арбачакова 2001: 78–79] ‘...мне исполняется сорок, / тебе лишь пятнадцать будет / между нами – целая **жизнь**’.

В якутском языке понятие ‘жизнь’ в самом широком значении представлено лексемой *олох*:

як. *Бу манна уон абыстаах сааспар, оҕо төрөтө, олох олоро, кийиит буолан сүктэн кэлбит сириг этэ* [Софронов 1964: 142] ‘Это то место, в которое я в восемнадцать лет пришла, будучи невестой, рожать детей, проживать **жизнь**’.

Все эти лексемы являются многозначными, чаще всего они передают два или три значения: алтайское *јүрүм*, помимо значения ‘жизнь как свойство всего живого’, имеет также значения ‘жизнь как процесс’ и ‘жизнь как сущность’. В чалканском, хакасском, шорском и якутском языках основные лексемы *тьадын, чуртас, чадыг, олох* употребляются соответственно для наименования жизни как физиологического существования конкретного человека, жизни как процесса, движения во времени, жизни, определяемой различными бытовыми условиями, а также для обозначения семейно-бытовой жизни. В отличие от них, основная алтайская лексема *јүрүм* в значении ‘семейно-бытовая жизнь’ не употребляется. Для выражения этого понятия используется специальная лексема *ядын*. Рассматриваемые языки объединяет наличие лексем *јаиш ~ чаиш ~ час* и *конок ~ қоноқ ~ хоных* для выражения значения ‘жизнь как время, отмеренное человеку’. В одних языках эти лексемы в данном значении используются ограниченно, лишь в составе устойчивых сочетаний, в других – более широко.

В тувинском языке среди именных репрезентантов достаточно четко выделяются три группы: ‘жизнь как физиологическое существование’ (*тын, амы, амы-тын*), ‘жизнь как процесс, движение во времени’ (*амыдырал, чуртталга*) и ‘прожитая жизнь / отмеренная человеку жизнь’ (*назын*). В этом делении, на наш взгляд, отражаются такие характеристики жизни, как данность от рождения и качество всего живого, процесс проживания самой жизни со всеми свойствами и жизнь, рассмотренная в ретроспективе и в перспективе.

В качестве основных репрезентантов концепта *ЖИЗНЬ* в тувинском языке употребляются два слова – *амыдырал* и *чуртталга*. *Амыдырал* имеет следующие значения: 1) жизнь как форма существования материи; 2) повседневная жизнь; быт; 3) образ жизни; 4) деятельность; 5) оживление, проявление деятельности [ТСТЯ 2003: 125–126]. По мнению Б. И. Татаринцева, терминологизация слова *амыдырал*, то есть появление значений ‘быт; бытие’ на основе семантики типа ‘жизнь’, «осуществлено на почве заимствующего языка» [Татаринцев 2000: 110]:

тув. *Тайгада амыдырал кээргел чок* [Кудажы 1984: 131] ‘**Жизнь** в тайге беспощадная’.

Большинство употреблений данной лексемы связано с повседневной жизнью, образом жизни и способом выживания и существования (ср. однокоренной глагол *амыдыра-* ‘жить, существовать’).

Лексема *чуртталга* является относительно недавним образованием. Использование монгольских аффиксов, в том числе и аффикса *-лга*, связано с формированием тувинского литературного языка, начавшимся с 30-х гг. XX в. На основе данного слова по типу изафетной связи образованы понятия и словосочетания, связанные с описанием жилища и проживания в нем: *чуртталга айтыры* ‘жилищный вопрос’, *чуртталга бажыңнары* ‘жилые дома’, *чуртталга байдалы* ‘жилищные условия’ и др.

Появление таких понятий объясняется культурно-историческими изменениями в жизни тувинского общества, происходившими в середине XX в., и с переходом тувинцев с кочевого на сельский, а позже и на городской образ жизни.

В современном языке лексема *чуртталга* все больше употребляется в наиболее общем значении и занимает центральное положение среди вербализаторов концепта *ЖИЗНЬ*, обозначая ее и как абстрактное явление, и в ее конкретных проявлениях. Наблюдается тенденция к переходу к лексеме *чуртталга* значений и сочетаемости синонимичных лексем *амыдырал*, *амы*, *амы-тын*: *чуртталга-зындан чарлыр* ‘расстаться с жизнью’, *чуртталгазын ышкынар* ‘потерять жизнь’ (букв.: жизнь обречь).

От слов *амыдырал* и *амыдырал-чуртталга* с помощью аффикса обладания *-лыг* образуются имена со значением ‘живущий самостоятельно’ (букв.: с жизнью): *амыдыралдыг*, *амыдырал-чуртталгалыг*. Здесь реализуется значение ‘повседневная жизнь, быт’, т. е. жизнь предстает не как ‘жизнь, присущая всем живым существам’, а как приобретенный в процессе взросления статус:

тув. *Аңгы амыдыралдыг сени көөрү меңээ чүден-даа аар согуз болур* [Байсалова 1997: 37] ‘Для меня будет тяжелым ударом видеть тебя с отдельной [семейной] жизнью’.

В лексеме *чуртталгалыг* ‘имеющий семью’ (букв.: с жизнью) проявляется семантика общетюркского корня *jurt* ‘дом, владение, место жительства, земля, страна’ [ДТС 1969: 282], ср. *аал-чурт* ‘место жительства; семья, члены семьи’, *аал-чурттуг* ‘имеющий место жительства, семью’ [ТСТЯ 2003: 37].

Таким образом, в каждом из рассматриваемых языков представлено несколько именных репрезентантов концепта *ЖИЗНЬ*, которые по-разному членят соответствующее поле. При всей близости, материально соотносящиеся между собой слова имеют различный набор значений в разных языках.

1.2.2. Глагольные репрезентанты концепта *ЖИЗНЬ* в тюркских языках Сибири

Глагольные репрезентанты концепта *ЖИЗНЬ* многочисленны и разнообразны по семантике: помимо основного значения ‘жить, существовать’, они могут передавать также значения ‘жить где-либо, пребывать в каком-либо пространстве’, ‘жить с кем-либо, проживать совместно с кем-либо в социуме’, ‘жить как-либо, проводить жизнь каким-либо образом’ (см. табл. 6).

Таблица 6

Глагольные репрезентанты концепта *ЖИЗНЬ* в тюркских языках Сибири

Языки	Глагольные репрезентанты	Семантика
алт. ~ чалк. ~ хак., шор. ~ тув.	<i>јурта- ~ тьурта- ~ чурта- ~ чуртта-</i>	‘жить где-л., жить (как-л.), жить, проживать, обитать, сожительствовать’
алт. ~ чалк. ~ хак., шор. ~ тув.	<i>јүр- ~ тьор- ~ чөр- ~ чор-</i>	‘ходить; жить, существовать; проживать; жить с кем-то’
алт. ~ чалк. ~ шор.	<i>јат- ~ тьат- ~ чат-</i>	‘лежать; жить, существовать; проживать; жить с кем-то’
алт. теленг., хак., шор. ~ б.-тат.	<i>тур- ~ тор-</i>	‘стоять, жить, существовать; проживать; жить с кем-то, остаться в живых, выживать (о скоте, домашней птице)’
як. ~ алт., хак.	<i>олор- ~ отур- ~ одыр-</i>	‘сидеть, жить, существовать’; ‘проживать; жить с кем-то; поселяться, жить где-л., оседать где-л.’
алт. ~ хак. ~ шор. ~ б.-тат.	<i>јажа- ~ чаза- ~ чажса- ~ ййшй-</i>	‘жить, проживать (годы)’
тув.	<i>амыдыра-</i>	‘жить, существовать’
б.-тат.	<i>тормыш ет-</i>	‘жить вместе (как семья)’
б.-тат.	<i>бомер ет-</i>	‘жить вместе (как семья)’

В рассматриваемых тюркских языках Сибири встречаются в основном одни и те же глаголы, передающие общее значение ‘жить’. Но в качестве основного репрезентанта для каждого языка выступает какая-либо одна из этих лексем с наибольшим объемом значения. Широкая семантика этих глаголов вбирает в себя элементы смысла, которые распределяются по множеству других глаголов, неосновных репрезентантов, имеющих более ограниченное употребление.

Глагольные репрезентанты концепта *ЖИЗНЬ* являются как лексемами тюркского происхождения, так и заимствованиями из других языков. К общетюркским глаголам относятся: *jür- ~ тьор- ~ чөр- ~ чор-, jat- ~ тьат- ~ чат-, тур- ~ тор-, отур- ~ одыр- ~ олор-, јажа ~ чаза- ~ чажжа- ~ йäшä- ‘жить’*. Лексема *jурта- ~ тьурта- ~ чурта- ~ чуртта-*, имея тюркское происхождение (< общетюрк. *jurt ~ тьурт ~ чурт*, ср. д.-тюрк. *jurt* ‘дом, владение, место жительства, земля, страна’ [ДТС: 282] + глаголообразующий аффикс *-ла*), распространена на территории Южной Сибири.

Монгольские заимствования представлены в тувинском языке: тув. *амыдыра-* ‘жить, существовать’, а также ряд слов, выражающих семантику ‘жить как-то, каким-л. образом’, например: *борастан-* ‘жить в нужде’, *чырга-* ‘счастливо жить’ и др. В татарском языке имеется аналитический глагол *бомер ет-* ‘жить вместе (как семья)’ (букв.: жизнь делать), в состав которого входит компонент арабского происхождения *бомер*.

Таким образом, несмотря на сходство круга лексем со значением ‘жить’ в тюркских языках Сибири и общность их происхождения, наблюдаются различия в семантике и выборе лексем в качестве основных репрезентантов концепта *ЖИЗНЬ* в разных языках. Универсальным является отражение в семантике глаголов следующих аспектов человеческой жизни: жизнь как промежуток времени, жизненное пространство, жизнь в социуме (в первую очередь семейная жизнь), качество жизни человека, способ существования.

1.2.2.1. Основные глагольные репрезентанты концепта *ЖИЗНЬ* в тюркских языках Сибири

Основными репрезентантами концепта *ЖИЗНЬ* в рассматриваемых языках можно считать следующие глаголы, передающие общее значение ‘жить’: алт. *jür-* ‘ходить’, хак. *чурта- ~ тув. чуртта-* ‘жить’, чалк. *тьат- ~ шор. чат-* ‘лежать’, як. *олор-* ‘сидеть’, б.-тат. *йäшä-* ‘жить’. Эти глаголы соотносятся с именными репрезентантами, которые от них образованы (см. табл. 7).

Для основных глагольных репрезентантов концепта *ЖИЗНЬ* первичным является значение ‘жить, существовать’. Однако они могут использоваться и в контекстах, в которых актуализируется семантика ‘жить где-л., пребывать в каком-л. пространстве’, ‘жить с кем-л., проживать совместно с кем-л. в социуме’.

Таблица 7

Семантика, выражаемая основными глагольными репрезентантами концепта *ЖИЗНЬ*

Языки	Репрезентанты	Выражаемая семантика			
		‘жить, существовать’	‘жить, проживать где-либо’	‘жить с кем-л.’	‘жить каким-л. образом’
алт.	<i>jür-</i>	+	+(временно)		+
чалк.	<i>тьат-</i>	+	+	+	+
хак.	<i>чурта-</i>	+	+	+	+
шор.	<i>чат-</i>	+	+	+	+
тув.	<i>чуртта-</i>	+	+	+	+
як.	<i>олор-</i>	+	+	+	+
б.-тат.	<i>йäшä-</i>	+			+

1) 'Жить, существовать'

В алтайском языке основным выразителем семантики 'жить, существовать' является глагол *jür-*. Значение 'жить' отмечается у этого глагола и в древнеуйгурском, лобнорском, а также в диалектах уйгурского языка [ЭСТЯ 1989: 230].

алт. *Ол жүрер, өлөргө жетире эм де узак!* [Укачин 1985: 365] 'Он будет **жить**, до смерти еще далеко'; *Жүрүм берилген кийинде жүрүп алар керек...* [Укачин 1985: 255] 'Раз жизнь дана, надо **жить**...'

В хакасском и тувинском языках в качестве основной лексемы со значением 'жить' употребляется *чурта-* ~ *чуртта-*:

хак. *Пу адалган стихиялар чох тiрiг ниме чуртап полбасчых* [Султреков 2010: 14] 'Без всех этих названных стихий всё живое не смогло бы **жить**'; *чүс часха читiре чуртирга* 'жить до ста лет'.

тув. ... *ийи кырган-авам дыка үр чурттааннар-дыр ийин* [Кудажы 1984: 214] '...две мои бабушки очень долго **жили** ведь'.

В чалканском и шорском языках в значении 'жить' широко употребляется глагол *тьат-* ~ *чат-* 'лежать':

чалк. *Ўзүлварийтен шалгануглар / Қанжап үйүр тьатқайын?* 'Исчезающий народ чалканцев / Как долго **проживет**?' [Кандаракова 2013: 16].

шор. *Пир ле қада по чарықта чатчабыс, / Пир ле қада по черде көөленчабыс* [Арбачакова 2001: 82–83] 'Только раз мы **живем** на этом свете, / Только раз на этой земле любим'.

В якутском языке в качестве выразителя данной семантики используется глагол *олор-* 'сидеть'. В значении 'жить' он употребляется и в других тюркских, не сибирских языках (турк., тур., аз., сарыг-юг., лоб. [ЭСТЯ 1974: 490]):

як. *Билигин аны мин өйүм хамсаары гынна... Инники өттүгэр хайдах олорор дуу, туох буолар сордоохпунуй...* [Якутский 2001: 256] 'А сейчас я начинаю сходиться с ума... И что меня ждет в будущем, как я буду **жить**...'

В языке барабинских татар основной лексемой со значением 'жить, существовать' является *йәшә-* (*йәшибәле-*) 'жить' (др.-т. *jaša-* 'жить' (< *jaš* 'возраст; жизнь')) [ДТС 1969: 246, 245]):

б.-тат. *он йил йәшипйәт* 'живет 10 лет'; *Паллар йәшәгән йоқ* 'Дети их не **жили**' [Дмитриева 1981: 99–100]; *посл. Куп йәшәбән ни пелбән, куп курбән шул пелбән* 'Знает тот, кто много повидал, а не тот, кто много **прожил**' [Бакиева 2016: 16].

Этот глагол имеет широкую область применения и может использоваться по отношению как к человеку, так и к животному: *Мышақ йәшит и йәшит* 'Кошка живет и живет'; *имчәк йәшикет* 'корова живет'.

2) 'Жить где-л., пребывать в пространстве'

Актуализация семантики 'жить, проживать где-л., пребывать в каком-л. пространстве' у основных глагольных репрезентантов концепта *ЖИЗНЬ* может быть продемонстрирована следующими примерами:

чалк. *Анда тьадара санаптым* 'Там хочу **жить**' [Кандаракова 2017: 60]; *Толгойок пажында (Куруг Толыйда) Сакоштын анези тьатқан, апишия өлген соондо, а коже пир көш Туут ле Алдырвас Таймачев тьатқаныр* 'В верховьях реки Тулой (в Кру Тулой) жила мать Сакеша, когда умер ее муж, а рядом жила семья Туут и Алдырвас Таймачевых' [Кандаракова 2017: 87].

хак. фольк. *Халых албат чонга чуртирга чурт тар полчатхандаг* 'Народу доброму **жить** места мало-вато' [ХРС 2006: 1005]; *С. Е. Сизых Енисей губерниязына кірчеткен Канскай уездтегі Тасеево аалда чуртаан семьяда 1902 чылда төреен* [Патачаков 1990: 12] 'С. Е. Сизых родился в 1902 году в семье, проживавшей в деревне Тасеево, которая входила в состав Канского уезда Енисейской губернии'.

шор. *Ырақтаң-ырақ одучақ көйча. / Ырақтаң-ырақ эмигегим турча. / Оттаң ырақтаң-ырақ / пис чөрчабыс, / Эмнең ырақтаң-ырақ чатчабыс. / Ырақтаң-ырақ одучақ көйча. / Ырыстаң-ырақ эркейим чатча* [Арбачакова 2001: 118–119] 'Далеко-далеко огонек горит. / Далеко-далеко мой домик стоит. / От [того] огня **далеко-далеко** / мы живем, / От дома **далеко-далеко** мы живем. / Далеко-далеко огонек горит. / От счастья **далеко** мой милый **живет**'.

А. А. Монгуш и М. В. Бавуу-Сюрюн отмечают в фольклорных текстах случаи управления глагола *чуртта*- формой винительного падежа (а не местного или дательного). Учитывая семантику таких конструкций, они предполагают, что первоначально глагол *чуртта*- мог иметь значение ‘сделать местом жительства’ [Монгуш, Бавуу-Сюрюн 2002: 109]:

тув. *Чаңгыс дагның эдээн чурттаан, чаңгыс хемнің суун ишкен алышыктар бис* [Кудажы 1992: 180] ‘Мы братья, **жившие у подножия** (букв.: подножие=В.п.) одной горы, пившие воду одной реки’;
Сарыг-Хем=ни чурттаан ‘живущий на Сарыг-Хеме’ (букв.: Сарыг-Хем=Вин. п. живущий).

Алтайский глагол *јүр*- обозначает временное нахождение где-либо:

алт. *Мен Москвада јүрүм* ‘Я (в данный момент) **проживаю в Москве**’; *Айана Германияда бир жыл јүргөн* ‘Айана в Германии **прожила** год’.

Основные глаголы в значении ‘жить, проживать где-л.’ могут использоваться также по отношению к животным:

алт. *Бистинг тайгаларда кандый ла андар јүрөт* ‘В нашей тайге **обитают** разные звери’.

хак. *Пістің чирде ах киик агас чох тасхыл хабыргаларында чуртидыр* [Кильчичаков 1995: 6] ‘**На** нашей земле олень **живет на склонах** безлесных горных хребтов’; *Пора үгү тайгада чуртапча, че күскүзін чазызар сых килче* [Кильчичаков 1995: 47] ‘**Серая сова живет в тайге**, но осенью выходит в степь’.

тув. *Балыктар чер-чернің байдалдарынга таарыштыр чурттап турарлар* [Кудажы 1984: 87] ‘**Рыбы живут** в соответствии с условиями местности’.

Во всех подобных примерах сохраняется исходная пространственная семантика данных глаголов, они сочетаются с обстоятельствами места, обозначающими пространство, в котором протекает жизнь человека или другого существа.

3) ‘Жить с кем-л., проживать совместно с кем-л. в социуме’

В чалканском, хакасском и тувинском языках основные носители значения ‘жить, существовать’ могут употребляться в контекстах, актуализирующих семантику ‘жить с кем-л.’:

чалк. *Алтада эки кыс қарындаш тьатыр* ‘На Алтае **жили** две девушки, оказывается’ [Кандаракова 2014: 12]; *Тьоқтуғ-тьоқтуғ. салва-салва ашыыйақ-қуртыйақ тьатырлар* ‘Жили бедные-бедные, старые-старые старик и старуха’ [Кандаракова 2014: 50]; *Эме улар экеле тьатыр* ‘Теперь они **живут** вдвоем’.

хак. *Позына ипчі, чазызар сыгып, таап килтір. Амды чуртапчатхан охастар* [Костякова 2010: 13] ‘Себе нашел жену в степи. Теперь **живут вместе**, видимо’; *олар чуртап полбааннар* ‘[они] не смогли **жить** (разошлись)’; *кемнең чуртапчазың?* ‘кто твой муж или жена’ (букв.: с кем **живешь**)? [ХРС 2006: 1005]; *олар хачанох чуртап салганнар* ‘они давно **поженились**’.

тув. *Мен ооң-биле мынча хөй чыл кады чурттап келгеш, чүге билбээн кижии боор мен?* [Кудажы 1984: 144] ‘Я, **прожив** с ним столько лет вместе, почему не знал (об этом)’.

4) ‘Жить как-либо, проводить жизнь каким-л. образом’

Во всех рассматриваемых языках основные глаголы, выражающие значение ‘жизнь’ активно употребляются с обстоятельствами образа действия:

алт. *Је чочконың ла бойы сен. Јаңыс бойынның ла алдыңды тўртўп јўрўп јадын* [Төлөсөв 1987: 234] ‘Ты прямо как свинья. **Живешь** только ради себя’ (букв.: копая перед собой, живешь).

чалк. *Лар өскүс ада-адасы тьоқ тьатырлар* ‘Они, оказывается, **жили** сиротами, без отца и матери’ [Кандаракова 2014: 72].

хак. *Амды көрзебіс, нинче төлібіс талааны даа, үлүзі дее чох чуртап парча* [Султреков 2010: 18] ‘Если сейчас посмотрим: сколько наших потомков **живут** и без удачи, и без доли’.

тув. *Ында аныяк хойжу Чараш-оол чааскаан чурттап оар* [Байсалова 1997: 34] ‘Там молодой скотовод Чараш-оол один **живёт**’.

шор. *Улуг Чайачыдаң, чалган кел, сурапчам: / Меең қарындаштарымма аргыштарым / Чақшы ла абыр-қазық чат парзыннар!* ‘Молю я Бога-Творца: / Пусть родственники и друзья / Мирно, в здравии **живут**!’ [Арбачакова 2001: 72–73].

як. *Хаттаан төрүүрүм буоллар, хара ааньттан атыннык туттан олоруом этэ, кылгас үйэлээхпин өйдөөн, кими да кытта ииссибэккэ, кимизхэ даа куһаҕаны онгорбокко олоруом этэ. Киһи иккитэ төрүүр гына оноһуллубатаҕа куһаҕанын эбитин иһи* [Софронов 2005: 182] ‘Если бы заново родился, **жил бы** совсем по-другому. Зная, что человеческий век короток, **жил бы**, ни с кем не ссорясь, никому не делая зла. Как плохо, что человек не рождается во второй раз’.

сиб.-тат. *погов. Ерлап эшлэсэн, ширлэп йәшәрсән* ‘С песней работаешь, страдая **живешь**’ [Бакиева 2016: 16].

Как видно из примеров, основные глаголы со значением ‘жить’ выражают семантику ‘жить, существовать’, ‘жить как-либо, проводить жизнь каким-либо образом’, ‘жить, обитать (где-то)’, а хакасская и чалканская лексема также ‘жить с кем-л., жить в супружестве, семейной жизнью’. В алтайском языке глагол *jür-* с основным значением ‘жить, существовать’ в ситуации проживания субъекта где-либо обозначает его временное нахождение, краткосрочное пребывание в этом месте. В значении ‘жить, проживать’ употребляется другой глагол. В контекстах, где есть указание на соучастника действия (‘жить с кем-либо’), глагол *jür-* не используется. Подобная ситуация наблюдается в барабинско-татарском языке, где значения ‘жить, существовать’ и ‘жить, проживать где-либо’ принадлежат двум разным глаголам.

1.2.2.2. Неосновные глагольные репрезентанты концепта **ЖИЗНЬ** в тюркских языках Сибири

Неосновные глагольные репрезентанты концепта **ЖИЗНЬ** составляют большую и неоднородную группу. Все они имеют более узкое значение по сравнению с основными выразителями семантики ‘жить’. Среди них можно выделить следующие лексемы:

1) глаголы, которые в сочетании с обстоятельствами места, образа действия, времени выражают семантику ‘жить где-то’, ‘жить как-то’ и т. д. Часто одни и те же глаголы в разных языках имеют разный статус. Выступая основными выразителями значения ‘жить’ в одних языках, в других они являются лексемами, синонимичными основному глаголу с этой семантикой в определенных контекстах (см. табл. 8 на с. 93).

2) специализированные глаголы с инкорпорированными в их значения конкретизирующими семемами, указывающими на способ осуществления действия, образ, время его протекания (‘жить’ + ‘сезон’, ‘жить’ + ‘каким образом’ и др.).

На основе анализа сочетаемости данных глаголов нами выделены значения, представленные в общем виде как ‘жить, существовать’, ‘проживать где-либо; с кем-либо’, ‘жить как-либо, каким-л. образом’, ‘жить семейной жизнью’ (см. табл. 9 на с. 94–95).

1) ‘Жить, существовать’

В чалканском и хакасском языках глагол *тьор-* ~ *чөр-* ~ *чор-* передает значение ‘жить, существовать’, не относясь, в отличие от алтайского, к числу основных лексем:

чалк. *Поло тьоргон мен пойым / Қарып парза, өлқалар* ‘Я, живущая сегодня, / Состарюсь и умру’ [Кандаракова 2017: 56].

хак. *Чачам парасхан паза даа / Түрче чөрген полза, / Чахсы поларчых», – тiп турадыр* ‘«Старшая сестра, моя бедняжка, / Хотя немного бы ей еще пожить / Было бы хорошо», – говорит’ [Ай-Хуучын 1997: 318–319];

Прослеживается ассоциация «жить – двигаться, ходить»: долго не проходил, значит, долго не прожил.

хак. *үр чөрбеді* ‘он недолго прожил (прожил короткую жизнь)’; *Хара пазың хазарганча чөр* ‘Живи до седых волос (букв.: черная голова твоя побелеет пока ходи)’ [ХРС 2006: 999].

В рассматриваемых языках в качестве неосновного глагола с общим значением ‘жить’ используется еще один бытийный глагол *тур-* ~ *тор-* ‘стоять’. В хакасском языке он выражает значение ‘остаться в живых, выживать (о скоте, домашней птице)’:

хак. *Малыбыс таа хазых турбаан* [Тиников 1982: 21] ‘И скот наш **не выжил**’ (букв.: здоровым не стоял); *хас кізиде тилем тура чоғыл* ‘гуси не у всех могут **держаться (водиться)**’ [ХРС 2006: 678].

**Семантика, выражаемая неосновными глагольными репрезентантами
концепта *ЖИЗНЬ***

Языки	Репрезен- танты	Выражаемая семантика				
		‘жить, суще- ствовать’	‘проживать где-либо’	‘проживать (какое-л. время, годы)’	‘жить как- либо, каким- л. образом’	‘жить семейной жизнью’
алт.	<i>отур</i>				+	
	<i>тур-</i>		+		+ теленг. (этикет)	
	<i>јат-</i>		+		+	+
	<i>јажа-</i>			+		
	<i>јурта-</i>		+			+
чалк.	<i>тьор-</i>			+	+	
	<i>тьурта-</i>		+			
	<i>қон-</i>			+		+
хак.	<i>одыр-</i>		+			+
	<i>тур-</i>				+	
	<i>чӧр-</i>				+	
	<i>чаза-</i>			+		
	<i>чирлен-</i>		+			+
	<i>чат-</i> шор. диал.		+			+
	<i>хон-</i>				+	+
	<i>ирге-</i>	+ (фольк.)				+
шор.	<i>тур-</i>					
	<i>чажа-</i>	+		+		
	<i>чӧр-</i>		+			
	<i>чурта-</i>		+			
	<i>қон-</i>			+		+
тув.	<i>чор-</i>				+	
	<i>олур-</i>		+			+
	<i>тур-</i>				+	
	<i>амыдыра-</i>	+			+	
б.-тат.	<i>тур- / тор-</i>		+			+
	<i>тормыш ет-</i>					
	<i>җомер ет-</i>					+

**Специализированные глагольные репрезентанты концепта *ЖИЗНЬ*
с инкорпорированными в их значения конкретизирующими семами**

Языки	Репрезентанты	Выражаемая семантика				
		‘жить, существо- вать’	‘проживать где-либо’	‘проживать (какое-л. время, годы)’	‘жить как-либо, ка- ким-л. обра- зом’	‘жить семейной жизнью’
алт.	<i>кышта-</i>			+ зима		
	<i>јайла-</i>			+ лето		
	<i>азыран-</i>				+ своим трудом	
чалк.	<i>қышта-</i>			+ зима		
хак.	<i>чирлен-</i>		+ прижи- ваться			+
	<i>хыста-</i>			+ зима		
	<i>чайла-</i>			+ лето		
	<i>кўннен-</i>				+	
	<i>чырга-</i>				+	
	<i>мөте-</i>				+	
	<i>порастан-</i>				+	
	<i>чудан-</i>				+	
	<i>чобал-</i>				+ страдания	
	<i>иле-</i>				+ физические страдания	
	<i>харбалан-</i>				+	
	<i>тырбахтан-</i>				+ выживать	
	<i>ырга-</i>				+ своим трудом	
	<i>мооры-</i> шор. диал.				+	

**Специализированные глагольные репрезентанты концепта *ЖИЗНЬ*
с инкорпорированными в их значения конкретизирующими семами (продолжение)**

Языки	Репрезентанты	Выражаемая семантика				
		‘жить, существовать’	‘проживать где-либо’	‘проживать (какое-л. время, годы)’	‘жить как-либо, каким-л. образом’	‘жить семейной жизнью’
тув.	<i>борастан-</i>				+	
	<i>чырга-</i>				+	
	<i>күдээле-</i>					+ как зять
	<i>кыстын-</i>		+ рядом			
	<i>караңна-</i>		+ среди людей			
	<i>догунна-</i>		+ сосуществовать			
	<i>аайлан-баиштан-</i>		+ отдельно от родителей			
	<i>хос-</i>					+ не хотеть жить вместе
	<i>кышта-</i>			+ зима		
	<i>чайла-</i>			+ лето		
	<i>чаза-</i>			+ весна		
	<i>күзе-</i>			+ осень		
	<i>кыштагла-</i>		+ зимник	+		
	<i>чайлагла-</i>		+ летник	+		
	<i>күзегле-</i>		+ осеннее стойбище	+		
	<i>чазагла-</i>		+ весеннее стойбище	+		
	<i>аргалан- / аргастан-</i>				+	
	<i>борастан-</i>				+	
	<i>ажы төрү-</i>				+	
	<i>муңган-</i>				+	
	<i>азыран-</i>				+ своим трудом	
	<i>маңгыста-</i>				+ за чужой счет	
	<i>сыын-</i>				+ тайно	
	<i>сууржу-</i>		+ оседло			

В шорском языке встречается глагол *чажа* ~ б.-тат. *йәшә* (*йәшиҗәле*) ‘жить’ (др.-т. *jaša*- ‘жить’ < *jaš* ‘возраст; жизнь’) [ДТС 1969: 246, 245]:

шор. *Мага чегирбе пеш ле пол парды, / Кижичадыын чажан кел, / Орта ла чолды, пар, эрт пардым* [Арбачакова 2001: 36] ‘Мне лишь 25 исполнилось, / Жизнь человека **проживая**, / Уже половину пути (я) прошла’; *Арий чажарга кудай перген полза* ‘Немного бы бог дал пожить!’

У хакасского *хон*-, шорского и чалканского *қон*- ‘ночевать’ имеется значение ‘жить, существовать’:

чалк. *Қонорын қон алдым, тьадарын тьат алдым* ‘Я **пожил** на своем веку’ (букв.: Ночевание переночевал, проживание прожил) [Кандаракова 2008: 11].

шор. *Анаң соонда пир чарым чыл қонганда ол небелери тоозылып – үреп парган* [Шорский фольклор 1940: 266] ‘Когда затем полгода **прожил**, те вещи все пропали – тот человек обеднел’ [Там же: 267].

В хакасских фольклорных текстах встречается глагол *ирге*-, не употребляющийся в литературном языке:

хак. *Хадарган малнын ээзи, хоорай чахсы чонның пазы артых күстіг, погда төреен / Көчен хан иргептір* ‘Хозяин пасущегося скота, вождем славного народа хоорай, рожденный всесильным, крепким хан Кочен **жил**, оказывается’ [Тинникова 2011: 169].

У глаголов *хон*- ~ *қон*- и *ирге*- имеется также значение ‘жить в супружестве, семейной жизнью’, которое рассматривается ниже.

2) ‘Жить, проживать где-л., жить в социуме’

К данной группе относятся глаголы: алт. *јат*- ~ хак. шор. диалект *чат*-, хак. *одыр*-, б.-тат. *тур*- / *тор*-, алт. *јурта*-. Они выражают значения ‘жить, проживать, обитать где-л.; обосноваться, обжиться’ или ‘жить с кем-л.; жить семейной жизнью’, часто совмещая их. Так, алтайский глагол *јат*- употребляется во всех трех значениях:

алт. *Кижича бу суунын јарадына јатканда, озо ло баишап онын табыжына чаптыксынанатан эмей, а онын кийинде кандый да табышка үрене беретен эмтир* [Төлөсөв 1987: 228] ‘Когда человек **живет на берегу реки**, оказывается, поначалу начинает раздражаться на ее шум, а потом привыкает к любому шуму’; *Мен комнатада эки тыва кысла јадын јадым* ‘Я живу в комнате с двумя тувинскими девушками’; *Өгдөңиле кожо јирме јыл јаткан* ‘С мужем она **прожила** 20 лет’.

Ср. в шорском диалекте хакасского языка у глагола *чат*- имеется значение ‘жить где-л.’: *тайга чирде чат*- ‘жить в таёжной местности’; *хайда чатчазың?* ‘где [ты] живёшь?’ [ХРС 2006: 919].

Алтайский глагол *јурта*- используется в значении ‘жить в супружестве, семейной жизнью’, а также в значении ‘жить где-л.’:

алт. *Је Ольга Кармановна оныла кожо он сегис јаштан ала эмдиге јетире јуртап, ончозын билер эмей* [Укачин 1985: 39] ‘Но Ольга Кармановна с ним с восемнадцати лет до сегодняшнего дня **живет**, конечно, она все знает’; *Энем слерди алдында бу јерге јуртаган деп айткан эди* [Төлөсөв 1987: 216] ‘Моя мама говорила, что вы раньше **жили на этом месте**’.

В языке барабинских татар глагол *тор*- / *тур*- встречается в значениях ‘жить, выживать; жить, проживать где-л.; жить с кем-л.’:

б.-тат. *Паллары өйлә пашласа орын алыштырбаннар, Чөплигөл аўылы екинчи йәрғә отырбаннар паллары тормайды теп көчип кеткәннәр* ‘Аул Чёплигюль обосновался [уже] на втором месте, [потому что жители его] перекочевали, считая, что [на старом месте] **не жили** их дети’ [Дмитриева 1981: 99–100]; *Кетип-кетип пәринин торбан йәринә келип йетәти* ‘Шел он шел [и] доходит до места, где **живет** пери’ [Дмитриева 1981: 111, 113]; *Мышақ бистиң тура* ‘Кошка **живет с нами**’.

В алтайском языке этот глагол выражает семантику ‘обитать где-л.’ по отношению к скоту и человеку, временно находящемуся на стоянке со своим скотом:

алт. *Сенин малың кайда туруп јат?* ‘Где твой скот **обитает (стоит)?**’; *Мен Бекшпекте туруп јадым* ‘Я нахожусь [со скотом] в Бешпеке’; *Сен кайда туруп?* ‘Ты где находишься (со скотом)?’

За пределами Сибири глагол *тур*- используется в значениях ‘жить, проживать’ (тур., гаг., кум., каз.) и ‘жить в супружестве’ (башк., узб. и уйг.) [ЭСТЯ 1980: 297–298].

В хакасском литературном языке глагол *одыр-* употребляется в значении ‘поселиться, жить (временно); сидеть’:

хак. *Олар ол аалда одырганнар* ‘Они **поселились** в той деревне’; *Чай тооза тайгада одырчалар* ‘Все лето они **живут в тайге**’; *Агаа хоза, вертолет тузунда килбеше, азыхтаң астап, тайгада нинче кўн одырырга килзерин бир дее кизи пилбинче* [Татарова 1991: 9] ‘К тому же, если вертолет не прилетит вовремя, никто не знает, сколько придется **сидеть в тайге**, голодая без еды’.

Особенность глагола *одыр-* в хакасском языке – специализированное значение ‘давать согласие остаться жить с женихом (о похищенной девушке)’:

хак. *Одырарзың ма?* ‘Останешься (в доме жениха)?’ (так спрашивали братья невесты, приехавшие в погоню за девушкой) [ХРС 2006: 294]; *Тут килзе, ирик чох одырап, Эдөтнең чурттырга хайди даа чөпке кйрер* [Балтыжаков 1964: 9] ‘Если скарамчат⁴², куда денется, **останется**, хоть как согласится жить с Эдөтом’; *ирде одыр-* ‘жить в замужестве’ (букв.: у мужчины сидеть).

В тувинском языке глагол *олур-* ‘сидеть’ выражает также значения ‘жить, поселяться’ и ‘жить супружеской жизнью’:

тув. *...ынчан Агылыг аксының устүнде шыкка олуржук ийик бис чоп* [Кудажы 1965: 14] ‘...тогда мы **жили** ведь на лугу вверх по течению устья Агылыг’; *Оол кижии бооп төрүттүнгөн болзумза, бир дулгуяк кадайга барып олуруп алгаш, мал-маган азырап, думчук боралап чурттап оргай эртик мен* [Кенин-Лопсан 2000: 335] ‘Если бы я родился мужчиной, **жил бы совместно** с какой-нибудь вдовой, разводил бы скот, жил бы только для себя [довольствуясь тем, что есть]’.

В форме совместно-взаимного залога глагол *олур-уш-* имеет значения ‘совместно жить, жить одной семьей; вступать в брак’:

тув. *Сөөлүндө дыңнаарымга, ол кашкан кадай ашаа-биле катап олуржууп алган, ажы-төлүн азырап, ак өөн ээлеп чурттай берген дижир чораан* [Кенин-Лопсан 2000: 24] ‘После я слышал, что эта сбежавшая женщина снова **сошлась** (букв.: вместе села) с мужем, растили детей, начала хозяйничать в своей белой юрте’.

Семантика рассмотренных глаголов, указывая на жизненное пространство человека, предполагает его жизнь в определенном социуме, прежде всего в семье, в супружестве.

Следующие лексемы обозначают либо семейную жизнь, либо только место проживания:

хак. *хон-* ~ шор. ~ чалк. *қон-* ‘ночевать; жить; жить семейной жизнью; выйти замуж’:

хак. *сагыс чидізіп хон-* ‘жить душа в душу’ (букв: мысль достигая жить); *Хайди за, ооллар, Чнос, ипчизінең хада даа хонып албин, чаага парар ба?* [Костяков 1989: 97] ‘Как же, парни, Чнос, даже **не пожив со своей женой**, на войну пойдет’; *Піс Чораң хыстары ирге кўснеңөк хонгабыс. Син дее хонарзың* [Нербышев 1983: 53] ‘Мы, дочери Чорана, насильно **выданы замуж**. И ты так **выйдешь**’.

шор. *Апшый айтқан: «Мен сени алып, қайде қонарым?» теп* [Шорский фольклор 1940: 262] ‘Старик сказал: «Тебя взяв, как я **жить** буду?»’

чалк. *Ол қыс ол эрде қонқан* 1) ‘Эта девушка переночевала у этого мужчины’; 2) ‘Эта девушка вышла за этого мужчину замуж’.

хак. *ирге-* ‘жить; жить семейной жизнью’:

хак. *Аның ічезі Модардаң килген кизи иргептір* ‘Его мать **жила**, оказывается, **с человеком**, который был родом из модар’ [Тинникова 2011: 169].

хак. *чирлен-* (< *чир* ‘земля; место’) ‘обживать, обосновываться, приживаться где-л.’: *кизи чирінде чирлен-* ‘обживать на чужой стороне’; *саңай чирлен-* ‘прижиться в каком-л. месте насовсем’ [ХРС 2006: 971]:

хак. *{А}наң ары анда чирлеп, чуртап халханар* [Хакасские народные сказки 2014: 540] ‘Дальше они **там обосновались**, жить остались’.

В тувинском языке выделяется ряд глаголов, имеющих более сложную семантику, указывающую на жизнь в социуме и одновременно на отношения между его членами:

күдээле- ‘жить в семье будущей жены (на положении будущего зятя)’:

⁴² *Скарамчить* – похитить девушку с целью жениться на ней.

тув. *Буян ам Хурбе сугда шуут-ла кудээлеп туруп алган* [Кудажы 1996: 355] ‘Буян практически **стал жить** в семье Хурбе **на положении будущего зятя**’;

кыстын- 1) приткнуться, пристроиться, примоститься; 2) находиться недалеко, вблизи, словно приткнутый; 3) жить, трудиться, пользуясь тем, что находится рядом с кем-л., чем-л.:

тув. *Бо багай бажыңны ээлеп-ле алгай силер, мен канчаар мен, кыдыг, кыйыңарга кыстынын чораай-ла мен* [Саган-оол 1975: 55] ‘Вы поселитесь в этом доме, а я что буду делать, буду ведь **жить рядом** с вами (букв.: на вашем краю, боку)’;

караңна- 1) мелькать, промелькнуть (обычно о тёмном); 2) быстро бежать; 3) быстро сменять друг друга; 4) всё время пребывать среди людей, долго жить:

тув. *Мээң-биле канчап ажы-төл чок, кукун-сааскан дег, караңнын чоруур сен?* [Кудажы 1989: 44] ‘Как же ты со мной, без детей, словно ворон, **будешь жить** (букв.: чернеть) **среди людей**’;

догунна- 1) жить, существовать, бытовать; 2) успокаиваться, умиротвориться [ТРС 1968: 166]:

тув. *Амдызында чугле чаңгыс чүүлдү чайгылыш чок билип тур мен: кожа-хелбээ догуннаарындан өске кандыг-даа орук чок* [Кудажы 1984: 74] ‘Сейчас я только одну вещь без колебаний понимаю: нет никакого другого пути, как по-добрососедски **жить** (букв.: сосуществовать)’.

Б. И. Татаринцев выделяет следующие значения этого слова: ‘успокаиваться, умиротворяться; устанавливаться (о власти), наступать; существовать, бытовать’ [Татаринцев 2002: 174]. Такую последовательность автор обосновывает тем, что данное слово «первоначально имело значение вроде ‘успокаиваться (достигнув желаемого)’, а затем приобрело семантику ‘существовать; устанавливаться’ и т. п., характеризуемую наличием компонента стабильности» [Там же: 175]. Он приводит параллели из других тюркских языков: алт. *токуна*- ‘успокаивать, умирять’, алт. диал. *токына*- ~ *токкына*- ‘успокаиваться, успокаиваться после волнения’, уйг. *токуна*- ‘довольствоваться, достичь желаемого, успокоиться’, связанные, как и тувинское слово, с *to-q* ‘наедаться, насыщаться’. Б. И. Татаринцев объяснял монгольские соответствия (п.-монг. *toquni*-, монг. *тохних* ‘стихать, успокаиваться; устраиваться, быть мирным, спокойным’) предположительно тюркским влиянием на монгольский язык, но считал возможным влияние монгольского глагола на семантику тувинского «(в частности, категориальную, залоговую)» [Там же];

хос- 1) не подпускать; бросать, оставлять; отказываться; *инек бызаазын хозуп каапкан* ‘корова бросила своего телёнка’; 2) не хотеть жить вместе, не любить (о ком-л. из супружеской пары):

тув. *Бир катап беш уруглуг кадай ашаан хоскаш, аал-чуртундан кажып үнген деңер даан* [Кенин-Лопсан 2000: 224] ‘Однажды одна женщина с пятью детьми, **не захотев жить вместе** с мужем, сбежала из своего стойбища (семьи)’;

аайлан-баиштан- ‘жить отдельно от родителей’:

тув. *Улуг дыка ундараваңар, кат-ием, аныяктар боттары-ла аайланып-баиштанып чоруй баарлар болгай аан* [Кудажы 1971: 72] ‘Не расстраивайтесь так сильно, теща моя, молодые ведь сами [начнут] **жить отдельно, самостоятельно**’.

Данные глаголы составляют яркую специфику тувинского языка, отражая отношения в традиционном тувинском обществе.

3) ‘Проживать (какое-л. время, годы)’

В значении общетюркского глагола алт. *јажа* ‘проживать (годы)’ ~ хак. *чаза*- ~ шор. *чажса*- ‘жить’ (< алт. *јаш* ~ хак. *час* ~ *чаи* ‘год жизни; возраст’) при его сочетании со словами, связанными с какими-либо временными отрезками, активизируется представление о протяженности жизни во времени. В алтайском и хакасском языках эта лексема осталась только в сочетании *јаш јажа*- ~ *час чаза* ‘прожить жизнь; дожить до какого-л. возраста’. В шорском языке сочетаемость этого слова более широкая, но оно встречается в основном в фольклорных текстах и устойчивых формулах. Возможно, раньше оно имело более активное функционирование.

шор. *Шажын қырлаганче чажсап одураар!* ‘Живите, пока волосы не поседеют!’; *Арий чажарга қудай перген полза! Көп чоқ чажарга санапчам.* ‘Если бы дал бог немного пожить! Немного пожить хочу’.

Особняком стоят глаголы, обозначающие проживание в определенный период или в определенный период на определенном месте. Они связаны с перекочевкой, перегоном скота на места летних и зимних стоянок и характерны для рассматриваемых языков, носители которых являются представителями скотоводческой культуры. Есть два типа глаголов с подобным значением:

а) **Глаголы, образованные от названий времен года** путем прибавления глаголообразующего аффикса, имеющие более широкие значения: алт. *кышта-* ~ чалк. *қышта-* ~ хак. *хыста-* ‘зимовать, проводить зиму (где-л.)’ (< *кыш* ~ *хыс* ‘зима’ + глаголообразующий аффикс *-ла*), *жайла-* ~ *чайла-* ‘летовать, проводить лето (где-л.)’ (< *жай* ~ *чай* ‘лето’ + глаголообразующий аффикс *-ла*):

алт. *Колхозто эм тургуза кулур бар. Канайып та чеберлезе, је ыраак турлуда кыштаган пастухтарга нени де кысканбас керек* [Кокышев 1980: 270] ‘В колхозе пока есть мука. Как бы ни берегли, но пастухам, которые **зимуют на дальних стоянках**, ничего не надо жалеть’; *Тайгаларда жайлаган ак мал... кўркүреде өзөккө түшкүлөйт* [Төлөсөв 1987: 106] ‘Белый скот, который **провел лето в тайге**, с шумом спускается в долину’; *Койлорло кожо кыштан жүрүп, өзөгиме соок өткөн ошкош* [Кокышев 1980: 309] ‘**Зимуя** вместе с овцами, кажется, простудила свои легкие’.

В этих примерах глаголы *кышта-* и *жайла-* обозначают проживание в течение определенного периода.

хак. *Хураганнар хазых тиңгіңең, инелері дее саглыг хыстаңаң* [Тиников 1982: 67] ‘Ягнята здоровыми вырастали, и даже овцы упитанные **зимовали**’.

Особенно сложным периодом является зима, поэтому в контексте у лексем *кышта-* ~ *қышта-* ~ *хыста-* может появиться значение ‘пережить зиму’; ср. рус. *перезимовать*:

алт. *Ончозын кыштадып ла алзам, жайгыда балтырган да өзө берер, уй да сүттенне берер* [Кокышев 1980: 197] ‘Лишь бы все [мои дети] **зиму пережили** (букв.: чтобы всех перезимовать=заставить), летом и борщевик зацветёт, и у коровы будет много молока’.

В этом алтайском примере глагол *кышта-* выступает в форме повелительного залога (с аффиксом *-д*).

хак. *Пілчеңмін чыл хай син үр иртіпчеткенін: ам даа пір хысхыны хыстан парарга кирек* [Тиников 1982: 28] ‘Я знал, как долго проходит год: еще нужно одну зиму **перезимовать**’; *Хойлары прай хазых хыстан парган* [Тиников 1982: 70] ‘Овцы все здоровыми **перезимовали**’.

чалк. *По қышты қыштавизе ле тьақышы полыр* ‘Только бы эту зиму **перезимовать**, и будет хорошо’.

Традиционно оба глагола обозначают проведение времени года со скотом, но в современном алтайском и хакасском языках произошло расширение их значения – ‘провести зиму (где-л.); провести лето (где-л.)’:

алт. *Бистинг айылдажыс городто кыштан жат, жайгыда деремнеде жайлап жат* ‘Наша соседка **зимует в городе**, [а] летом **в деревне лето проводит**’; *Бу учуралдан улам городтогы больницада жайлаган: кол-буттан алдырышпаган, жаңыс баштан* [Маскина 2020: 207] ‘Из-за этого случая он **всё лето провёл в городской больнице**: конечности целы, только голова...’

чалк. *Пыс эме тьайгыде Байгоде тьатыс, а городте қыштантыс* ‘Мы теперь летом живем в Байголе, а **зимуем** в городе’.

хак. *Пістің олганнар аалда чайлапчалар* ‘Наши дети **лето проводят** в деревне’ [ХРС 2006: 927].

В тувинском языке такие глаголы образуются от названий всех времен года:

кышта- (*кыш* ‘зима’ + глаголообразующий аффикс *-ла*) 1) зимовать, проводить зиму где-л. или у кого-л.; 2) в сочетании с деепричастием на *-ып*: заниматься чем-л. или подвергаться чему-л. всю зиму; 3) после существительного с послелогом *-биле*: зимовать, питаясь чем-л. [ТРС 1968: 280; ТСТЯ 2011: 305]:

тув. *Бистиң кол-кол кыштаар черлеривис билдингир-ле болгай...* [Чадамба 1972: 102] ‘Наши основные места, где мы **зимуем**, известны ведь...’

чайла- (*чай* ‘весна’ + глаголообразующий аффикс *-ла*) 1) проводить лето на летнем стойбище; 2) проводить лето у кого-л., где-л.: *тайгага чайлаар* ‘провести лето в тайге’ [ТРС 1968: 511]:

тув. *Олар көвей хөлдөр шынаазынга чайлааннар деп дыңнаан мен* [Ирбижей 2008: 33] ‘Я слышал, что они **прожили лето в низине**, где много озер’.

чаза- (< час ‘весна’ + глаголообразующий аффикс -а) 1) проводить весну на весеннем стойбище; 2) проводить весну где-л. или у кого-л.:

тув. *Бо чылын Кызылга чазадым* ‘В этом году я провел весну в Кызыле’ [ТРС 1968: 509]: *Ану, ада-өгбеле-римниң (ам олар шагда-ла чок) чазан, чайлан чорааны эзир куштарлыг Кара-Суг бо-ла болгай!* [Ирбижей 2008: 86] ‘Ану, это ведь Кара-Суг с птицами орлами, где проводили весну на весеннем стойбище, лето на летнем стойбище мои предки (их давно нет)!’

күзе- (күс ‘осень’ + глаголообразующий аффикс -е) 1) провести всю осень где-л., у кого-л.: *төрелден күзедим* ‘я всю осень провел у родственников’; 2) быть всю осень к каком-л. состоянию: *ол аарын күзээн* ‘он всю осень болел’; 3) заниматься чем-л. всю осень:

тув. *Чаа номнар номчуп күзедим* ‘Я всю осень читал новые книги’ [ТРС 1968: 269].

б) Глаголы тувинского языка, образованные от названий сезонных стойбищ, обозначают в основном переезд и сезонное проживание на местах этих стоянок. Поэтому эти лексемы, строго говоря, относятся к группе глаголов с семантикой ‘жить, проживать где-л., жить в социуме’:

кыштагла- ‘зимовать; перекочевывать на зимнее стойбище’ [ТРС 1968: 280] (< *кыштаг* ‘зимнее стойбище’ + аффикс -ла):

тув. *Колхоз даргалай берзе-даа, Намзырайлар ам-даа суурже көшпейн, шаг-үеден өөрөнгөн чуртунга кыштаглап олурган* [Куулар 2010:41] ‘Даже когда он стал директором колхоза, семья Намзырай не переезжала в село, **зимовали** они в своей издавна привычной **стоянке**’;

чайлагла- ‘летовать; переселяться (перекочёвывать) на летнее стойбище (обычно в горах)’ [ТРС 1968: 511] (< *чайлаг* ‘летнее стойбище’ + аффикс -ла):

тув. *...ырак-узак хемнерге аңгы чайлаглаар Божа ашактың аалы турган* [Куулар 2010: 252–253] ‘...возле далеких-близких рек был у старика Божы аал⁴³, где он **проводил лето (располагался на летнее стойбище)**’; *Бичимде, ынчан дайын үезиниң чылдары чуве ийин, бистиң аалдарывыс Каък, Чээнек ол ынчаар чайлаглап турган* [Кудажы 1980: 298] ‘В детстве, тогда были годы войны, наши аалы **располагались на летнем стойбище** вблизи Кака, Чээнека’.

күзегле- ‘проводить осень на осеннем стойбище; перекочевывать на осеннее стойбище’ (*күзег* ‘осеннее стойбище’);

чазагла- ‘проводить весну на весеннем стойбище; перекочевывать на весеннее стойбище’ (*чазаг* ‘весеннее стойбище’):

тув. *Мал-маган эки-ле чазаглап тур* [Чамыяң 2002: 31] ‘Скот хорошо **проводит весну**’.

Дробное деление проживания и перекочевок по сезонным периодам в тувинском языке связано с традиционным способом ведения хозяйства, кочевым образом жизни тувинцев.

В тувинском языке воспроизводится монгольская система, где отмечается идентичная словообразовательная структура и семантика глаголов в названных двух группах, например: *өвөлжих* ‘проводить зиму, зимовать’ (< *өвөл* ‘зима’), *өвөлжөөлөх* ‘располагаться на зимовке; перекочевывать в зимник; жить в зимнике’ (< *өвөлжөөн* ‘зимовка, зимовье; зимник, зимняя стоянка, зимовник, зимнее кочевье, зимнее стойбище’) [БАМРС III 2001: 3]. Это связано со способом хозяйствования, с кочевым образом жизни монголов и тувинцев.

4) ‘Жить как-л., проводить жизнь каким-л. образом’

Глаголы, имеющие значение ‘жить, существовать’, чаще всего употребляются с обстоятельствами образа действия (‘жить как-л.’): чалк. *тьор-* ~ хак., шор. *чөр-* ~ тув. *чор-*, шор. *чажа-*, хак. *хон-*:

чалк. *тыақышты тьортын тужында* ‘когда хорошо жил’.

хак. *Хазых чөрчезиң ме?* ‘Как живешь (букв.: здоровым ходишь ли?)’; *чахсы чөр-* ‘он здоров’ (он долго живет) [ХРС 2006: 999].

шор. *Мен по чадыгды пилбеен қалчам: / Қайт Ылгенге теңе тўғұп (туғун), / Соонаң Эрликче пол чөрчабыс?* [Арбачакова 2001: 70–71] ‘Этой жизни не понимаю: / Почему, родившись, как Ульген (верховное

⁴³ Аал – селение, состоящее из одной или нескольких юрт и помещений для скота [ТСТЯ 2003: 36].

божество, тождественное идеальному), / Потом живем, как Эрлик (дьявол)?!'; *чараи чажарга* 'жить в согласии'.

тув. *тайбың / амыр-тайбың чор*- 'мирно, спокойно жить'.

Глагол *чөр*- в данном значении выступает в хакасском языке также как компонент фразеологизмов: *кiзiде чөр*- 'служить, работать, батрачить' (букв.: у человека ходить), *iткi-сасхыда чөр*- 'жить, испытывая унижение' (букв.: на толкании ходить):

хак. *Кiзi аразында iткi-сасхыда чөрерге килiспезiн* 'Среди людей как бы не пришлось тебе жить, испытывая унижения'.

В тувинском языке глагол *чор*- используется преимущественно в этикетных формулах – вопросе-ответе: *Кандыг чоруп тур сен?* 'Как поживаешь?' – *Эки чоруп тур мен* 'Хорошо поживаю'. В тувинской разговорной речи глагол *чор*- иногда заменяется на *тур*:- *Кандыг чоруп тур / тур силер?* 'Как поживаете?'.

Бытийные глаголы алт. *јат*-, *отур*-, *јүр*-, алт. теленг. *тур*- в значении 'жить' широко употребляются в алтайском языке в этикетных фразах (при встрече и прощании): алт. *Кандый јадар / отурап / јүрер?*; теленг. *Кандый турар?* 'Как поживаете?'; алт. *Јакишы јадар / отурап / јүрер*; теленг. *Јакишы турар* 'Живите хорошо'. Использование данных глаголов может различаться в разных районах, например, фраза 'Как поживаете?' в Кош-Агачском районе звучит как *Кандый турган?* (букв.: как стоите?), в Улаганском – *Кандый отурган?* (букв.: как сидите?), в Усть-Канском – *Кандый јаткан?* (букв.: как лежите?) [Муйтуева, Ойношев, Тадышева 2018: 64].

В шорском языке имеется глагол *чажа*- 'жить':

шор. *Часкы келгенде, / Кижи көөлениш кел, / Пир чадыгба қожанып, **чажанча*** [Арбачакова 2001: 94] 'Когда приходит весна, / Люди, влюбляясь, / Судьбы друг с другом соединяя, **живут**'.

Хакасский глагол *хон*- 'ночевать; жить; жить семейной жизнью' в сочетании с обстоятельствами образа действия сохраняется в настоящее время только в фольклоре и этикетной формуле:

хак. *Аннаң андар оолах, хан орнына хан турып, пик орнына пик турып, чакхсы хоныхха чидiп, чуртап мөтөн **хон** халганнар* 'Теперь паренёк, ханом вместо хана став, пигом ⁴⁴ вместо пига став, хорошей жизни достиг, так в довольствии **жить** и остался' [Хакасские народные сказки 2014: 532–533]; устойчивая этикетная формула: *Чакхсы хонып одырзар ба?* 'Благополучно ли **живете**?' [ХРС 2006: 842].

В тувинском и хакасском языках обнаруживается целый пласт глаголов с общей семантикой 'жить как-л., проводить жизнь каким-л. образом', характеризующих качество жизни человека. В подавляющем большинстве случаев они описывают тяжелую жизнь, характеризуют способы выживания и существования в трудных условиях:

тув. *аргалан*- / *аргастан*- 1) жить (существовать) кое-как; 2) справляться с чем-л. кое-как (< *арга* 'способ'; слово тюркского происхождения, заимствованное в монгольские языки, «но не исключена возможность повторного заимствования из монгольского источника, например, в сибирские тюркские языки» [Татаринцев 2000: 130]);

тув. *борастан*- 1) жить по своим возможностям; 2) делать, принимать меры по своим возможностям; 3) закусить, перекусить, поесть немного; (возвр. от *бораста*- 'делать что-л. небрежно (наспех, кое-как)') [ТСТЯ 2003: 288];

тув. *муңган*- 1) мучиться; томиться; маяться; 2) жить в нужде, нуждаться; жить в пределах своих возможностей [ТРС 1968: 303; ТСТЯ 2003: 373]:

тув. *Олар-биле аргаланып турдуvus* [Кудажы 2005: 168] 'Ими [зайцами] **жили, существовали как-то**'; *Ынчалзжок ыдык бурганга өлгүжеге бараан болур дээш, ажыт-чажыды-биле аргастанып чор бис* [Серен-оол 1995: 197] 'Всё-таки, чтобы до конца жизни служить святому богу, тайно живем, **существуем**'; *Ынчаар-ла амыдырап, бора-бүдүн борастанып чоруур амытаннар-дыр бис ийин* [Кудажы 1980: 216] 'Существа мы ведь, которые так вот существовали, небогато **жили по своим возможностям**'; ...чүгле чаңгыс бодум *муңганыр*, салымым ындыг болган кыс-тыр мен [Кенин-Лопсан 2000: 136] '...только я сама одна **живу, как могу**, я девушка с такой судьбой'; *Ийи буду шыырак болгаи ийи караа көскү болза ол кижии чүү-даа чүвеге муңганмас, чүү-даа чүвеге торулбас...* [Кенин-Лопсан 2000:

⁴⁴ *Пиг* – уст. 1. Чиновник; 2. Хан, господин, князь; 3. Начальник, высший чин.

364] ‘Если две ноги крепкие и два глаза зоркие, то тот человек **не будет жить в нужде**, ни перед какими препятствиями не остановится’.

Тувинский сложный глагол *ажы төрү-* ‘жить, существовать (о людях)’ является монгольским заимствованием (ср. п.-монг. *ају төрү-*, монг. *аж төрөх* ‘жить, существовать; иметь средства к жизни’; компонент *-аж* – деепричастная форма глагола бытия *а-*) [Татаринцев 2000: 69]:

тув. *Ада-иениң алыс ызыгууру ядыы болгаиш, аң-мең-биле ажы төрүп чораан* [ТСТЯ 2003: 73] ‘Поскольку происхождение родителей было бедное, **жили** (существовали) они охотой на зверя’.

В хакасском языке также представлено большое количество глаголов, в семантику которых инкорпорировано указание на жизненные трудности:

хак. *порастан-* 1) пачкаться, грязниться; 2) делать что-либо неуклюже, кое-как, не справляться с чем-либо; 3) жить, перебиваться (о пожилых людях) [ХРС 2006: 381];

хак. *харбалан-* 1) шупать, шарить, хватать кого-л., что-л. (в темноте, внутри чего-л.); 2) *перен.* существовать, перебиваться (больше о старых людях);

хак. *көр-* ‘видеть, смотреть’; ‘испытывать, переносить, претерпевать, переживать что-л.’;

хак. *учра-* ‘встретить кого-л., что-л.’; *перен.* ‘повидать в жизни, испытать что-л.’;

хак. *күннен-* ‘день проживать, существовать; проводить день, коротать время’;

хак. *чудан-* ‘бедствовать, испытывать нужду; жить, испытывая нужду’ (< *чуда-* 1) худеть, подвергаясь болезням; 2) становиться неряшливым, нечистоплотным);

хак. *чобал-* ‘жить в страданиях, мучениях’; *иле-* ‘жить, испытывая физические и нравственные страдания’;

хак. *харбалан-* ‘существовать, перебиваться (больше о старых людях)’ (возвр. от *харбал-* ‘ощупывать, шарить что-л.’) [ХРС 2006: 811];

хак. *тырбахтан-* 1) царапаться 2) *перен.* стараться выживать, цепляться, карабкаться (по жизни) [ХРС 2006: 705]:

хак. *Улуг иѐм чуртас тооза ирее көрген* ‘Моя бабушка всю жизнь **прожила несчастливо**’; *Мин чурта-зымда хайдаг нимее учрабаан полгам* ‘Что только я не **повидал** в своей жизни’; *От-пүрнең не порастанчабыс* [Татарова 1991: 183] ‘Только травой-листьями **живем-перебиваемся**’; *Сагамгы аалларда апсах-өрөкеннер сала-сула харбалан одырчалар* ‘В современных сёлах старики и старухи **кое-как перебиваются**’; *Апсах-иней оолларының улызынаң күнненчелер* [ТСХЯ 2020: 284] ‘Старик со старухой **живут** благодаря помощи своего сына’; *Пайларга пирбесчикпін, піди чуданмаан ползабыс* [Казачинова 1979: 23] ‘Не отдавала бы богачам, если бы [мы] так не **бедствовали**’; *Синің чобал чөрген киректерің мин прай пілчем, пір ние чоохтазам, поэыдарзың ма мині?* [Костякова 2010: 48] ‘Я знаю о том, как ты **живешь, страда**я, если одну вещь скажу, отпустишь ли меня?’; *Аннаңар Манидек сигіс палазын чаксы көр полбин иленче* [Тиников 1982: 72] ‘Поэтому Манидек **живет-страдает**, не в силах смотреть за семьей своими детьми’; *О, Мария, хайди амды чуртирзар, хайди тырбахтанарзар...* [Татарова 1991: 24] ‘О, Мария, как теперь будете жить, как будете **выживать**’.

В алтайском и чалканском языках такая семантика передается разными способами: деепричастной формой в сочетании с глаголами *јүр- ~ тьор, јат- ~ тьат-*, с наречиями, с существительными в падежных формах.

Подобные глаголы имеются также в монгольском языке, например: монг. *дөмөх* ‘влачить жалкое существование, жить кое-как, еле сводить концы с концами, жить без излишка’ [БАМРС II 2001: 62], *нолгорох* ‘жить в изобилии’ [БАМРС II 2001: 411], *салгалах* 1) дрожать, трястись; страдать дрожанием головы, рук и ног; 2) еле-еле существовать, жить кое-как [БАМРС III 2001: 78] и др.

Антонимичную группу составляют глаголы с общим значением ‘жить хорошо, в достатке’:

тув. *чырга-* 1) блаженствовать, благоденствовать; 2) счастливо жить; 3) *перен.* спокойно (сладко) спать (ср. монг. *јігүа-* ‘наслаждаться’) [Рассадин 1980: 40];

хак. *чырга-* 1) получать удовольствие, наслаждаться довольством, достатком; 2) угощаться, кормиться; 3) веселиться, ликовать, торжествовать; 4) жить в достатке [ХРС 2006: 1024];

хак. *мөте-* ‘жить в достатке’ (< рус. *мёд*);

хак. *чырга-мөте-* ‘жить в достатке и наслаждениях’;

хак. *чыргал чырга-* ‘жить весело’:

тув. *Силер чүгле хунун бодап чыргаан силер...* [Кенин-Лопсан 2000: 365] ‘Вы, думая только об (одном) дне, **счастливо пожили**...’

хак. *Агаа ниге, пиледе чыргачча, иртөк чадыбысча, майыхпинча, чада чипче* (Г. Каз.) ‘А ему что, **живет в достатке**, на готовом, рано ложится, не устает, лежа ест’ [Боргоякова 1996: 123]; *тогынмин даа чыргаччалар* ‘не работают, а **живут в достатке**’; *Конгыр сват городта палаларында чуртап-мөтен парча, а Икочаң тайың Пёкле көймнең хада аалда пүктелчелер* [Топоев 1997: 95] ‘Сват Конгыр в городе у детей **живет-блаженствует**, а дядя Иконча с тётей Пёкле погибают в деревне’; *Хадарган малдың санын алып, Алтын Арыг, / Халых шонга шаргы салып, / Кен шырғап, кен мөтеншадады* [Ай Салгынаң Кўн Салгы] ⁴⁵ ‘Имея несметное количество пасущегося скота, Алтын Арыг, / Главенствуя над народом, / Наслаждаясь, **живет в достатке**’.

В значение глагола может инкорпорироваться также сема ‘источник жизнеобеспечения’. Таким источником может быть собственный труд либо, наоборот, помощь других: алт., тув. *азыран-* ‘кормить себя, жить своим трудом’; хак. *ырга-* ‘жить своим трудом’; алт. *ан-кушла азыран-*, тув. *аң-мең кажыр-* ‘жить только за счет охоты’ (букв.: ходить за зверями); тув. *маңгыста-* 1) жрать, пожирать; 2) паразитировать, жить за чужой счёт, жить тунеядцем:

алт. *Энем көөркий зооветтехникумга кирип, жамандыра үренип алала, курсагын азыранып жүрү не* [Маскина 2020: 228] ‘Бедная моя мама, поступив в зооветтехникум, выучившись, **живёт своим трудом**’; *Кара-колымнын күчиле азыранадым ‘Живу своим трудом’* (букв.: силой своих чёрных рук).

тув. *Олар боттары азыраныр ужурлуг. Ажылдаар херек* [Кудажы 1996: 169] ‘Они сами должны **жить своим трудом**. Надо работать’.

хак. *Чуртас тооза ыргап, пайып таа полбаан* ‘Всю свою жизнь **живя своим трудом**, даже не разбогател’ [Тинникова 2011: 171].

Семантика глаголов может включать разнообразные семы, указывающие на образ жизни: хак. шор. диал. *мооры-* ‘жить в беспорядке, безалаберно’, тув. *сыын-* ‘жить где-л. тайно, быть в подполье’, тув. *сууржу-* ‘жить оседло’ (ср. монг. *суурийших* ‘жить оседло, вести оседлый образ жизни’ [Татаринцев 2018: 150]):

тув. *Шаг шаандан тура куй иштинге дургуннар чурттаар, оорлар сыңныр болгаш богда шажын чүдүлгелиг лама кижии сооттунуп өлүр дижир болгай* [Кенин-Лопсан 2000: 408] ‘Говорили ведь, что с давних пор в пещере жили беглые, **тайком жили** воры, ламы буддийской веры умирали, воздерживаясь от еды’; *Хамык аалдар каттыжып алгаш, сууржуй берген деп чугаалаан бис* [Кудажы 1980: 224] ‘Мы сказали, все аалы, объединившись, **начали жить оседло**’.

Таким образом, значение ‘жить’ развивается в тюркских языках у глаголов движения и положения в пространстве. В этом, по мнению исследователей, отражаются представления о непродолжительности жизни как местопребывания (‘сидеть’), устойчивости и постоянстве (‘стоять’), пассивной стабильности (‘лежать’). «Реализуемая в понятиях “лежать”, “стоять”, “сидеть” идея покоя», доминирующая в определениях жизни у тюрков Сибири, «подчеркнутое внимание к состоянию стабильности» присущи тюркскому мировидению в целом [Львова, Октябрьская, Сагалаев, Усманова 1989: 133–134]. Глагол движения *жүр-* ~ *чөр-* с основным значением ‘ходить’ связан в тюркской картине мира с осознанием движения как важнейшего проявления жизни (в отличие от неподвижности умершего) [Там же: 133].

В некоторой степени идея стабильности прослеживается в алт. *јат-* ‘лежать; жить, проживать где-л.’ (употребляется с локализатором, обозначающим место проживания), ср. *јүр-* ‘ходить’ с локализатором выражает семантику ‘жить где-л. временно’; хак. *одыр-* ‘сидеть; поселяться, жить где-л., оседать где-л.’; хак. *тур-* ‘стоять; остаться в живых, выживать (о скоте, домашней птице)’; алт. *јүр-* (‘жить’ как движение во времени и пространстве) ~ хак. *чөр-* (‘жить, пребывать в здравии’). Важность стабильности подчеркивается использованием этих глаголов в этикетных формулах.

Знаковыми составляющими жизни человека являются дом, семья, хозяйство, что отражают глаголы *чурта-* ~ *чуртта-* ~ *јурта-*, образованные от существительного со значением ‘дом; стоянка; семья’. Это проявляется также в совмещении значений ‘жить где-л.’ и ‘жить с кем-л.; жить семейной жизнью’ в семантической структуре глаголов. В тувинской языковой картине мира посредством специфических глаголов ярко представлены отношения в традиционной семье и в обществе в целом.

Отражается в специальных глаголах, образованных от названий времен года, и такой традиционный тип ведения хозяйства, как скотоводство.

⁴⁵ https://vk.com/tarhynhistory?w=wall-150865824_4835

Специальное языковое выражение получают в тувинском и хакасском языках качество жизни. В тувинском акцентируются способы выживания и существования в трудных условиях. В хакасском представлены два полюса: сложная жизнь, в особенности пожилых людей, и жизнь в достатке и благоденствии.

1.2.3. Представления о жизни и их отражение в тюркских языках Сибири

С особенностями семантики перечисленных выше лексем связаны различия в их сочетаемости с прилагательными, существительными и глаголами.

Объектом оценки может стать жизнь как свойство всего живого, жизнь как абстрактная сущность или процесс, жизнь конкретного человека, которая определяется либо его собственным образом действий, либо процессами, протекающими в обществе в целом и влияющими на качество жизни его представителей.

Признаки, приписываемые жизни, могут выражаться атрибутивно и предикативно: существительные с семантикой 'жизнь' сопровождаются прилагательными, образуя непредикативную атрибутивную конструкцию ADJ N, или употребляются в составе простых предложений характеристики, в которых качественное прилагательное занимает позицию предиката, образуя конструкцию N ADJ сор с обобщенным значением 'жизнь какова'. Кроме того, лексемы со значением 'жизнь' могут входить в состав глагольных сочетаний, обозначающих изменения самой жизни как субъекта описания, внешние воздействия на жизнь как на объект и т. п. Глаголы с семантикой 'жить' сочетаются также с лексемами качественной семантики, обозначающими свойства и качества жизни как процесса.

Признаки могут приписываться основным наименованиям жизни (передающим значения 'жизнь как свойство всего живого', 'жизнь как сущность / процесс') и обозначениям семейно-бытовой жизни. В зависимости от значений, которые выражают данные лексемы, смысл сочетания может быть разным: алт. *бай жүрүм* 'богатая (в духовном отношении) жизнь' – *бай жадын* 'богатая (в материальном плане) жизнь'; чалк. *тыадыны тыақышы* 'жизнь хороша (сама по себе)' – *қоноғы тыақышы* 'жизнь хороша (в семейно-бытовом плане)'. Если в алтайском языке прилагательное *бай* 'богатый' может указывать на богатство жизни и в духовном, и в материальном отношении, в хакасском языке для характеристики / описания духовной жизни используется та же лексема *пай*, но идея материального богатства выражается при помощи лексемы *пик*, например: *пай чуртас* 'богатая (в духовном отношении) жизнь' – *пик чуртас* 'богатая (в материальном отношении) жизнь', где *пай* 'богатый', *пик* 'крепкий'. При глаголе *чурта-* 'жить' обе лексемы-наречия указывают на материальное богатство: *пай чурта-* *пик чурта-* 'жить богато'. В чалканском языке предпочтение отдается глагольным сочетаниям: *пай тыат-* 'богато жить', но не **пай тыадын* 'богатая жизнь'.

Жизнь характеризуется с разных сторон. Прежде всего, ей дается общая аксиологическая оценка как хорошей или плохой. Частнооценочные значения представлены следующими разновидностями:

- оценки, связанные с духовно-нравственными понятиями: этическая (*священная жизнь*) и эстетическая (*красивая жизнь*) оценка;
- сенсорные оценки, которые зависят от ощущений, чувственного опыта субъекта – физического и психического: сенсорно-вкусовая (*горькая, тяжелая жизнь*), интеллектуальная (*интересная, скучная жизнь*), эмотивная (*счастливая, веселая, радостная жизнь*) оценка;
- рационалистические оценки, связанные с практической деятельностью субъекта, его повседневным опытом [Арутюнова 1988: 75–77].

1.2.3.1. Общая оценка жизни как хорошей или плохой

В именных сочетаниях «прилагательное + существительное» дается общая аксиологическая оценка жизни как хорошей или плохой. Они могут сочетаться с основными лексемами со значением 'жизнь' (алт. *жүрүм*, чалк. *тыадын*, хак. *чуртас*, шор. *чадыг*, тув. *амыдырал*, *чуртталга*, як. *олох*, б.-тат. *тормыш / турмыш*) и лексемами, обозначающими семейно-бытовую жизнь (алт. *жадын*, чалк. *қоноқ* ~ хак. *хоньх*, чалк. *тыадын-қоноқ*).

Понятие 'хорошая жизнь' в рассматриваемых языках передается прежде всего лексемами с общей положительной оценкой 'хороший': алт. *јақышы* ~ чалк. *тыақышы* ~ хак. *чахсы*, чалк. *кен*, тув. *эки*, як. *утүө* 'хороший', хак. *магат* 'хороший, отличный'; тув. *магалыг* 'хороший, прекрасный':

алт. *Карганак **јакишы** **жүрүм** жүрген деп айдарга жарар: уулдарын тойлоп салган, баркаларын көргөн, бойы да көп жаш жазган* ‘Можно сказать, что старик прожил **хорошую жизнь**: сыновей женил, внуков увидел и сам долго жил’; *Бийик тоомжы, мак, **јакишы жадын** оны түңгей ле жүрегинде сыс жок эдип койды эмеш пе?* [Укачин 1985: 22] ‘Наверное, высокое уважение, слава, **хорошая жизнь** все же убрали боль в ее сердце’; *Бу јиит улусты көрөргө дө јакишы: **жадындары јакишы**, мал-ашту, бала-баркалу* ‘На этих молодожёнов смотреть приятно: их **жизнь хорошая**, имеют скот, детей’; *Бу улустын **жадыны јакишы** эмтир* ‘У этих людей, оказывается, **жизнь хорошая**’.

чалк. *Тьядыны кен полтыр* ‘Оказывается, **жизнь** у него **хорошая**’; *Тьядын най тьякшы* ‘**Жизнь хороша**’; *Тьядын кен полтыр* ‘Оказывается, **жизнь хороша**’; *Пустогачевтенын қоноқтары тьякшы, пай тьатыр* ‘У Пустогачевых **жизнь** (в материальном плане) **хорошая**, богато живут’.

хак. *Анзы даа поларох, я, пістің арабыста ам даа андаг кізілер парлар, нооза, **чахсы чуртасха** істі чохтанып, чох таа ниме сағын таапчалар* [Кильчичаков 1961: 153] ‘И это тоже возможно, да, среди нас до сих пор имеются такие люди, завидуя **хорошей жизни**, напридумают того, чего нет’; *Пу абахай ирепчінің **чахсы хоньхтары** анаң андар ла парып одырзын* ‘Пусть у этой красивой семейной пары так и идет дальше **хорошая жизнь**’.

тув. ...социализмче хөгжүп кирген араттарның **магалыг амыдыралын** көргүзөр дээни ол ыйнаан [Кенин-Лопсан 1976: 191] ‘...наверное, он решил показать **хорошую жизнь** аратов⁴⁶, устремившихся в социализм’.

як. «*Үтүө олох* кэлэн, көңүл баран, абыраммыт оѳолоргут!» – *диэн баргыйбахтаан баран, ааһа турда* [Амма Аччыгыйа 1944: 211] ‘«Вы дети, получившие большую помощь после прихода **хорошей жизни** и свободы!» – прорычал он и пошел дальше’.

Для обозначения плохой жизни используются прилагательные, выражающие общую отрицательную оценку: алт. *коомой* ~ чалк. *қомой* ~ хак. *хоомай*, алт. *јаман*, чалк. *ньемен*, як. *куһаѳан* ‘плохой’, хак. *чабал* ‘очень плохой’:

алт. *Шак ол Јайлан өгөѳннинг **жүрүми** чын **коомой** болгон, төрөгөн-тууган да жок, айыл-јурт та жок, үстине карган-тижен болзын...* [Төлөсѳв 1987: 67] ‘Вот у этого старика по имени Дьайлан **жизнь** была на самом деле **плохой**, нет ни родственников, ни дома, к тому же старый’; *посл. Јакишы жүрүмнен карыбай жүрерин / Јаман жүрүмнен эрте барарын* [Ойноткинова 2010: 86] ‘От **хорошей жизни** не будешь стареть, от **плохой жизни** рано умрешь’; *Мындый јаман жадынанг арыдым* ‘Я устал от такой **плохой жизни**’; *Олордын жадыны коомой* ‘Их **жизнь** (бытовая) **плохая**’.

чалк. *По кижынын тьядыны ньемен полгын, тьу ле эткынде, пыр ниме келыцпес, ийде ле анале тьоргын* ‘У этого человека **жизнь плохой** была, что бы он ни делал, ничего не получалось, так и бродил’; *Тья тьатын палырнын қоноқтары най қомой, уруш ле тьатыр* ‘У только что начавших жить [семейной жизнью] детей **жизнь** совсем **плохая**, только дерутся’.

хак. *Ирге парганнаң неер Хызарай хоомай чуртас көрген* ‘С того времени как вышла замуж, Хызарай **видела плохую жизнь**’; *Пістің аалда чабал хоньхтыг ирепчілер парохтар* ‘В нашей деревне также имеются семейные пары, у которых **совсем плохая семейная жизнь**’.

як. *Аан дайды аймахтара сангарбытынан бардылар: «Батталаах дьаһал барда, **Куһаѳан олох** куотта, Саҥа олох арылынна», – дэстилэр* [Софронов 1965: 131] ‘Весь мир стал говорить: «Ушло притесняющее распоряжение, **Плохая жизнь** убежала, Новая жизнь открылась», – говорили все’.

В зависимости от контекста понятия ‘хорошая жизнь’ или ‘плохая жизнь’ могут выражать сочетания с указательными местоимениями: алт. *мындый* ~ чалк. *мынду* ~ хак. *мындаг* ~ як. *манньк*, чалк. *анду* ~ хак. *андаг* ‘такой, этакый’:

алт. *Бот **мындый жүрүм**, мындый шыра, жүрек өртѳѳр коркышту карыкчал* [Маскина 2020: 268] ‘Вот **такая жизнь**, такое мучение – это сильная печаль, которая жжет сердце’.

чалк. *Анду тьядын мен да тьядыр эдым* ‘**Такой (хорошей) жизнью** и я бы жил’; *Мынду тьядын тьаткынице тьатпыске да можно* ‘Чем проживать **такую (плохую) жизнь**, лучше не жить’.

шор. *От қазанда қайнарға / Пир да қорұқпаанчам, / **Андыг чадыгды** / По чарықты көрдим* [Арбачакова 2001: 56] ‘В котле на огне кипеть / Совсем (я) не боюсь, / **Такую жизнь** / (я) и на этом свете видела’.

⁴⁶ *Арат* (от монг. *ард* ‘трудящийся, народ’) – арат; скотовод; крестьянин (на территории Тувы) [ТСТЯ 2003: 147].

хак. *Мин андаг чуртас* көргөнгө ол парырбын [Кильчичаков 1961: 10] ‘Чем такую жизнь видеть, лучше я умру’; *Мындаг чуртасты* көргөнгө, тайгада аньнар аразында чуртирчыптын [Кильчичаков 1961: 17] ‘Чем такую жизнь видеть, лучше в тайге среди зверей жил бы’; *Андаг чуртаста* мин дее чуртирчыптын ‘В такой жизни и я жил бы’.

тув. *Энир Хендерге* хүрээзинге чорувуста, *амыдыралывыс мындыг* улус-тур бис деп Намбырал ирейге чугаалаан мен [Кудажы 1989: 44] ‘Когда в прошлом году мы были в храме Хендерге, я говорил старику Намбыралу, что у нас такая жизнь’.

як. *Дьинэ, Аанчык маннык олобу* бабарбатаба. Кини уу нуурал эйэлээх дьиз кэргэни тэринэн ийэ буолан оболорун биэбэйдийэн, кэргэнэ үлэлээн кэлэрин үөрэ көрсүөн бабарара ээ⁴⁷ ‘На самом деле Анчик не хотела такой жизни. Она хотела обзавестись тихой, мирной семьей, стать мамой и нянчить детей, радостно встречать мужа с работы’; *Маннык олоххо* сылдыар эрэйдээхтэр илин өттүлэригэр туюх эрэмнэлээх, туюх күүтүүлээх буолуохтарай [Мординов 1965: 87] ‘Какие могут быть надежды и ожидания на будущее у бедняг, живущих такой жизнью’.

В алтайском и чалканском языках указательное местоимение алт. *андый* ~ чалк. *анду* ‘такой’ в сочетании с частицей *ла, ле* подразумевает неблагополучную жизнь:

алт. *Сандрайдын жадыны андый ла* ‘Жизнь Сандрая так себе’.

чалк. *По апицацте анду ле тьадын* ‘У этого старика такая себе жизнь’.

Оценка жизни как хорошей или плохой может передаваться также глагольными сочетаниями «имя качественной семантики + глагол»: алт. *јакишы* ~ чалк. *тьяқишы*, хак. *чахсы*, чалк. *кеен*, тув. *эки* ‘хорошо’, хак. *иптиг* ‘очень хорошо, счастливо’, як. *быр-бааччы* ‘довольно хорошо’; алт. *јаман* ~ чалк. *ньемен*, алт. *коомой* ~ чалк. *қомой* ~ хак. *хомай* ‘плохо’:

алт. *Тайнам бу јүрүмде јакишы јүрген* ‘Моя бабушка в этой жизни жила хорошо’; *Олор јакишы јуртай бердилер* [Алтайские народные... 2002: 232] ‘Они стали хорошо жить’; *Бого көчүп келеле, ол јаман јүрген* ‘Переехав сюда, он плохо жил’.

чалк. *Петр ле Анна тьяқишы тьатқыныр* ‘Петр и Анна хорошо жили’; *Мынде улар қомой тьатқыныр, ан ужсын париныр* ‘Они здесь жили плохо, поэтому уехали’.

хак. *Сагаяковтар чай тооза тайгада иптиг ле чуртап* парчалар ‘Сагаяковы все лето счастливо проживают в тайге’; *Син мында, мин көргенде, угаа хомай чуртапчазың* ‘Ты здесь, как я вижу, очень плохо живешь’.

як. *Дьоллоох киһиэхэ булт тосхойон биэрэр, үчүгэй кэргэнгэ түбэхэр, оболонор-урууланар. Сааһын тухары ыалдьыбакка-сүппэккэ быр-бааччытык олорор* [Далан 1983: 286] ‘Счастливому человеку сопутствует удачная охота, ему попадаетеся хорошая жена, он обзаводится детьми. Живет довольно хорошо, не болея, не хвораю’.

Таким образом, общая оценка жизни как хорошей или плохой в именных конструкциях связана с представлениями о жизни как абстрактной сущности – жизни вообще или жизни конкретного человека, а в глагольных конструкциях актуализируется представление о жизни как процессе.

1.2.3.2. Характеристики жизни, связанные с духовно-нравственными понятиями

Эстетические и этические оценки непосредственно связаны с духовным миром человека, через них жизнь осмысливается в соответствии с чувством прекрасного и морально-нравственными нормами человеческого общества. В группу репрезентантов, получающих оценки такого типа, входят основные именные лексемы со значением ‘жизнь’: алт. *јүрүм*, чалк. *тьядын*, хак. *чуртас*, шор. *чадыг*, тув. *амыдырал*, *чуртталга*, як. *олох*.

В тюркской картине мира сама жизнь, независимо от того, как живет человек, предстает как безусловная ценность, ей приписываются характеристики, указывающие на ее уникальность, положительные свойства получают возвышенную окраску:

– ‘единственная’ (тув. *чаңгыс*), ‘одна’ (чалк. *пыр*, хак. *пир*), ‘данная один раз’ (алт. *јангыс катан берилген*, чалк. *пыр катан перылгын*, хак. *пир хати пирілген*, як. *бишрдэ бэриллибит*):

⁴⁷ <https://edersaas.ru/oloh-ochurdara/>

хак. *Пір чуртас* чуртап салзам, магаа пір чуртас читтин парар пос чирімнің сіліин тосханча оңнирга [Татарова 1991: 164] ‘Единственную жизнь проживу, мне одной жизни не хватит красоту своей земли досыта понять’; *Чуртазыңны хайралла* – ол кізее *пір ле хати пирілче* [Торосов 2013: 17] ‘Жизнь свою береги – она человеку дается только один раз’.

як. *Биирдэ бэриллибит олоххо* дынгнээх тапталы билбэккэ суох буолуу – сор [Хотугу сулус 1983: 41] ‘Скончаться, не познав настоящей любви в единственной жизни, – несчастье’.

– ‘ценный подарок’:

алт. ...*Јүрүм* – ол эн јаан ырыс, кижиге *берилген* эн улу *сый!* [Укачин 1985: 22] ‘Жизнь – это самое большое счастье, самый большой подарок, данный человеку’; *Јүрүм берилген* кийинде *јүрүп алар керек...* [Укачин 1985: 255] ‘Раз дана жизнь, надо пожить’.

хак. *Кізі чуртазы* – ол *Тигір сыйи*, ол иң аарлыг ние [Торосов 2013: 17] ‘Жизнь человека – это подарок неба, она самая дорогая вещь’.

– ‘красивая’ (алт. *јараиш* ~ чалк. *тьараиш*, хак. *өкер* ‘красивый’):

алт. *Јүрүм јараиш* – *јүрерге* кўч ‘Жизнь красива, но прожить нелегко’.

хак. *Өкер чуртас* өңенді [Тиников 1982: 31] ‘Красивая жизнь расцвела’.

– ‘священная’ (алт. *агару*); отмечается только в алтайском, в других рассматриваемых языках данная характеристика не зафиксирована:

алт. *Олордын алдында јараиш ла кеен, чындык ла агару бұткұл јүрүм* (Бельчекова) ‘Перед ними целая жизнь, красивая и просторная, праведная и священная’ [АРС 2018: 861]; *Агару јүрүмге ачылган эжиги* [Кензина 2020: 68] ‘Его дверь, которая открылась к священной жизни’.

– ‘гармоничная’. Для культуры всех тюркских народов Сибири характерно представление о том, что во всем нужно знать меру, жить в гармонии с людьми и природой, со всеми мирами, вести правильный образ жизни. Однако только в алтайском и тувинском языках это представление вербализуется в соответствующих эпитетах:

алт. *Кижинин јүрүми аайлу-башту, өйлү-кемдү болор учурлу* [Тюхтенева 2009: 446] ‘Жизнь человека должна быть гармоничной (букв.: с порядком, со временем и мерой)’.

тув. *Өртемчейге өйлүг амыдыралдың чаяакчыларының бирээзи* – *Чылыгның үнер дөзү Оттан ойлаар, чайлаар шаавыс чок* [Куулар 2010: 388] ‘У нас нет возможности избежать в этом мире одного из творцов гармоничной (букв.: имеющей меру) жизни – Огня – источника тепла’.

– ‘светлая’: данная характеристика связана с представлением о жизни как о белом свете, светлом мире:

хак. *Пу чарых чуртаста* јр чуртап полбин салганың піске хомзыныстыг [Тиников 1982: 66] ‘Нам горестно, что ты в этой светлой жизни недолго мог прожить’; *Көдлбек чуртастыг пу чирні / Хара чобага пастырба* [Тиников 1982: 42] ‘Эту землю с щедрой жизнью / Черным горем не придави’.

тув. *Меңээ база чылыг хун, чырык амыдырал херек...* [Байсалова 1997: 4] ‘Мне тоже нужны теплое солнце, светлая жизнь...’

як. *Аја дойдуну көмүскүүр Улуу сэриигэ Горнай оройуонуттан 886 киһи ыңгырыллыбыттан 480-на бу сырдык олох иһин бэйэлэрин тыыннарын толук уурбуттара* [Мин тыыннаахпын билэбин 1995: 5] ‘В Великую Отечественную войну из Горного района из 886 призывников 480 отдали свои жизни (тыын) за эту светлую жизнь (олох)’.

При этом жизнь конкретного человека может характеризоваться по его поведению, образу жизни с точки зрения ее соответствия или несоответствия этическим нормам, принятым в сообществе: алт. *тоомјылу*, хак. *турыстыг* ‘достойный’; алт. *куру* ‘пустой’; алт. *кей, кей-кебизин* ‘легкомысленный’; тув. *хөлес*, алт. *јыргалду* ‘праздный’; алт. *кинчектү*, хак. *чазыхтыг*, шор. *қыйал* ‘грешный’; алт. *балыр* хак. *сайбах* ‘распутный, беспутный’; тув. *яңган, чаңган* ‘развратный’:

алт. *Кей-кебизин јүрүмдү* кыс ‘Девушка с легкомысленным образом жизни (с легкомысленной жизнью)’; *Балыр јүрүм башка једер* [Ойноткинова 2010: 86] ‘Беспутная жизнь до добра не доведет (букв.: до головы доберется)’.

хак. *Синиң турыстыг чуртазың магаа көзидім полар* ‘Твоя достойная жизнь будет мне примером’; *Пуўнги сайбаг чуртасха амгы чииттер саңай пиринчелер* ‘Современная молодежь совсем отдалась **распутной жизни**’.

тув. *Яңган амыдыралың чоктай бердиң бе?! [Байсалова 1997: 127]* ‘Соскучилась ты по своей **развратной жизни**?!’

шор. *Абамның қыйал чадыйы / Тебир элчирге черге пасча. / Ичемнің ақ чадыйы / Алтын чипче тегриге тартылча* ‘Грешная жизнь моего отца / Железной цепью к земле клонит. / Светлая жизнь моей матери / Золотой нитью к небу тянет’ [Арбачакова 2001: 66].

як. *Омоллоон олобо, Дьэргэстэй ыһаба* ‘неожиданная пожива и удача; пир горой; веселая и расточительная жизнь’ (букв.: жизнь Омоллоона, ысыах Джэргэстэя⁴⁸) [Нелунов 2002: 45]; *Кини Омоллоон олобунаан олорор* ‘Он живет **веселой расточительной жизнью**’ (букв.: он живет жизнью Омоллоона); *Оболоргор – олох учуутала буолабын бири өйдүөххэ наада: олохпун ыраас, дьоллоох, үөрүүлээх, ситиһиһилээх, алгыстаах буолара бэйэбит эрэ сүрэхпититтэн тутулуктаах. Эн инники көлүөнэлэргэр, дьоллоох, үөрүүлээх, сөптөөх олох алгыһа буолабын* [Еремеев 2010] ‘Для своих детей ты – учитель жизни, нужно понять одно: чистота, счастье, радость, успех, благо нашей жизни зависит только от нашего трудолюбия. Ты являешься благословением счастливой, радостной, **правильной жизни** для будущих поколений’.

Жизнь человека получает характеристику с точки зрения его поведения, образа жизни при помощи глагольных сочетаний с лексемами качественной семантики: тув. *төлөптиг* ‘достойно (в уважении, в служении людям)’; тув. *буянный* ‘добродетельно, благородно, благостно, милосердно’; алт. *тегин* ~ чалк. *теген* ‘просто так’:

алт. ...*Теп ле тегин не жүрер. Мында тегин жүргени* кандый, *жердин алдында жатканы* кандый [Маскина 2020: 31] ‘Зачем просто так жить. Что здесь **живешь просто так**, что лежишь в земле’.

чалк. *Артур по тьер сыртынде теген ле тьатыт, пыр ниме этпит* ‘Артур на этой земле **просто так (бессмысленно) живет**, ничего не делает’.

хак. *Пістің ада-ағаларыбыс пу ах чарыхта турыстыг чуртап салганнар* ‘Наши отцы и деды на этом белом свете **достойно прожили**’.

тув. *Чону мактап, чазаа шаңнап, хүндүткелге ол төлөптиг чурттап чораан* [Танова 2008: 3] ‘Народ его хвалил, правительство удостоивало наград, **жил он достойно уважения**’; ...*буянный чурттап чораан болгаи, буянный төрө-аралчааны ол-дур дишкен* [Кудажы 1992: 294] ‘...сказали, что, поскольку он **благодетельно прожил** и благостно переменял родство [умер]’.

В алтайском языке с глаголом *жүр-* часто употребляются существительные в местном падеже, например: *тоомҗыда* ‘в достоинстве, достойно’, *жыргалда* ‘праздно’, *аракыда* ‘в пьянстве’, *ачуда* ‘в несчастьях’ и др. Такие сочетания имеются и в хакасском: *аарласта чөр-* ‘в уважении жить’.

алт. *Јамы да, јан да јок болзо, је тўнгей ле јаан тоомҗыда жүрўп јат* [Укачин 1985: 293] ‘Хотя у него нет ни чина, ни власти, но все равно он **живет в большом уважении**’; *Кёёркийдин јангыс уулы аракыда ла јыргалда жүрўп јат* ‘У бедной единственный сын **живет в праздности и в пьянстве**’; *Бу ёрёкөн ачуда ла жүрген* ‘Этот старик **прожил в одних несчастьях**’.

хак. *Миниң ічем чуртас тооза улуг аарласта чөрген* ‘Моя мама всю жизнь **прожила в большом уважении**’.

В чалканском языке характеристика жизни по поведению человека передается деепричастной формой и глаголами *тьор-* ‘ходить’ или *тьат-* ‘лежать’ в значении ‘жить’:

чалк. *Аралып ле тьортъыт / тьатыт* ‘Он живет в пьянстве’; *Куртан ле тьортын / тьатын қат* ‘Девушка, которая **живет легкомысленно**’.

Для характеристики качества и образа жизни человека широко используются фразеологизмы:

хак. *күн иртір-* (букв.: день провести); *чуртасты тик пирбеске* ‘не прожить бесцельно’ (букв.: жизнь даром не отдать).

⁴⁸ *Омоллоон* – прародитель распространенного во многих местах Якутии рода омоллонцев. *Дьэргэстэй* – герой многих преданий. *Ысыах* – якутский весенне-летний праздник.

тув. *хүнүн бода*- ‘жить одним днем’ (букв.: о дне думать); *Хүнүн бодаар* *кижи хулге боражыр дээр* [Кенин-Лопсан 2000: 365] ‘Говорят, тот, кто **живет одним днем**, испачкается золой’.

алт. *алды-кийнин санан-* / *сананба-* ‘не жить одним днем / жить одним днем’ (букв.: о том, что впереди-сзади, думать / не думать); *кара кардын* / *ичин санан-* ‘жить только для себя’ (букв.: думать только о своем животе); *груб. кара кӧдӧнин санан-* ‘жить только для себя’ (букв.: думать только о своей заднице).

тув. *думчуун боралан-* ‘думать (заботиться) только о себе, жить только для себя [не стремясь к лучшему, не прикладывая дополнительных усилий, довольствуясь тем, что есть]’ (букв.: нос=свой мазать): *Оол кижии бооп төрүттүнгөн болзумза, бир дулгуяк кадайга барып олуруп алгаи, мал-маган азырап, думчук боралап чурттап оргай эртик мен* [Кенин-Лопсан 2000: 335] ‘Если бы я родился мужчиной, жил бы совместно с какой-нибудь вдовой, разводил бы скот, **жил бы только для себя** [довольствуясь тем, что есть]’.

Приведенные выше фразеологизмы показывают разные типы образного осмысления эгоизма как жизненной стратегии у языковых коллективов: с акцентом на пропитании (живот, задница) или на том, что ближе всего к человеку (нос).

1.2.3.3. Сенсорные и вкусовые характеристики жизни

Посредством сенсорных и вкусовых характеристик жизнь описывается подобно предмету, который имеет физические характеристики размера, веса, обладает теми или иными вкусовыми и другими чувственно воспринимаемыми качествами и свойствами.

1) Большая / маленькая жизнь

В алтайском языке жизнь как сущность может получать характеристику по пространственным параметрам: алт. *јаан* ‘большой’, *элбек* ‘широкий, просторный’; *учы-түби жок* ‘бескрайний’ (букв.: конца-дна нет):

алт. *Эмил Эдискиновичке бу јаан жүрүмнин база бир жажыды, база бир ачу кыбы бүгүн жангы ла ачылды* [Укачин 1985: 22] ‘Для Эмиля Эдискиновича сегодня только что открылась еще одна тайна этой **огромной** (букв.: большой) **жизни**, еще одна ее горькая комната’; *Бу јаан, элбек жүрүмде...* [Тӧлӧсӧв 1987: 5] ‘В этой **большой, просторной жизни**’; *Бу учы-түби жок жүрүмде мен кайылып каларым. Мени кем де билбес. Ле жүрүмде изимди түңгей ле артызып саларга албаданарым* [Коқышев 1990: 141] ‘В этой **бескрайней жизни** я расту. Меня никто не знает. Но все равно буду стараться в этой жизни оставить свой след’.

Представления о «большом» или «маленьком» размере жизни характерны не для всех тюркских языков. В хакасском языке сочетания *ӧӧн чуртас* ‘основная жизнь’ или *улуз чуртас*, *улуз хоных* ‘большая жизнь’ используются для описания активного образа жизни, который оценивается положительно, в отличие от *кічіг чуртас* ‘маленькая жизнь’ – медленной, размеренной жизни, бедной на события, которые по большей части протекают где-то в стороне от говорящего:

хак. *Че чох, агаа даа чахсы пу ӧӧн чуртастаң тастыхти орных парган турлагда: іче-адазы, оогас туңмалары* [Хан тигір 1993: 25] ‘Но нет, ему тоже хорошо на этом расположенном отдельно от **основной жизни** стойбище: родители, младшие братья-сестры’; *Мындаг санныг ла сӧстерде піс улуз чуртас кӧрчетчеңміс: пабам чааласча, аргыстары кӧп* [Хан тигір 1993: 7] ‘В этих единичных словах мы видели **большую жизнь**: отец мой воюет, друзей у него много’; *Минің кічицек чуртазымны сининенъ піріктірібіссе, пір улуз чуртас пол парарчых* [Кильчичаков 1961: 112] ‘Если объединить мою **маленькую жизнь** с твоей, получилась бы одна **большая жизнь**’; *Улуз хоных чуртап салган апсах кізінің ӧтіг чоогын тыңнап, піснең хада Шурочка одырчатхан* [Татарова 1991: 222] ‘С нами сидела Шурочка, слушающая пронзительный рассказ старика, который прожил **большую жизнь**’.

2) Тяжелая / легкая жизнь (плохая / хорошая)

Жизни может приписываться характеристика по весу, который как бы ощущает на себе человек: жизнь может быть ‘тяжелой’, придавливая желания и устремления человека, что ассоциируется с представлениями о «плохой» жизни, а может быть легкой, т. е. «хорошей». В этом значении тюркские лексемы с общим значением ‘жизнь’ сочетаются с прилагательными типа ‘тяжелый’ и ‘легкий’, которые совместно с именами предметной семантики в прямом значении обозначают вес предмета: алт. *уур* ~ чалк., *ар* ~ хак. *аар* ~ як. *ыар*, *ыарахан*, тув. *аар-берге* ‘тяжелый-сложный’, *чуртталганың аар чүгү*

‘тяжелый груз жизни’; алт. *јенгил* ~ чалк. *тьенгыл* ~ *ньенгыл*, чалк. *тьеек* ~ хак. *ниик* ‘легкий’. Например: алт. *уур таи* ‘тяжелый камень’, *јенгил кош* ‘легкий груз’; чалк. *ар / кўш палте* ‘тяжелый топор’, *ньенгыл стал* ‘легкий стол’, хак. *аар тартынчах* ‘тяжелый груз’, *ниик артынчах* ‘легкая ноша’:

алт. *Сеге јенгил јўрўм керек болгон* [Кокышев 1971: 176] ‘Тебе нужна была **легкая жизнь**’; *Албаты-јоннын уур јўрўмин мен кожо јўргем* [Кокышев 1990: 140] ‘Я вместе прожил **тяжелую жизнь** народа’.

чалк. *Пыстын тьадынарыс матап ар* ‘Наша жизнь очень тяжелая’; *Тьадыны экеле тьатқавыста, / Тьадын тьеек онотқон* ‘Когда проживали **жизнь** вдвоем, / **Жизнь** казалась **легкой**’ [Кандаракова 2017: 53].

хак. *Чон чуртазы аар* [Хан тигір 1993: 20] ‘**Жизнь** народа **тяжела**’; *Че амды ол ниик чуртас көрген* [Тиников 1982: 98] ‘Но сейчас у нее **легкая жизнь**’.

тув. *Човалаңныг салым-чолумну кымга-даа чарбывайн, чуртталгамның аар чўгун сөөртүп алгаи, чўну кылырын бодум шиитпирлеп, чўрээм саргып, силерниң сооңарны көөр мен* [Саая 2005: 89] ‘Никому не жалуясь на свою несчастную судьбу, неся **тяжелый груз своей жизни**, решу сам, что делать, сердце мое ноет, увижу ваш конец’.

як. *Талааннаах суруйааччы Семен Маисов сэрии кэминээби ыар олобу, оччотообу кэмнэ олорбут дьону аабааччыга олус тиийимтиэ гына ойуулаан суруйар* [БТСЯЯ 2016: 342] ‘Талантливый писатель Семен Маисов очень доступно описывает читателю **тяжелую жизнь** военного времени и живших в то время людей’.

При помощи глагольных сочетаний описывается переход из одного состояния в другое:

алт. *Јўрўмди јенгилтердин, јарандырадың ордына, там ла шак мынайда ла уурлады, кўчтен-кўч билдирзин деп, эмеш ле ондубыс, эмеш јамылу јыттубыс тумчукты сан өрө тиркеп ийетенис ол не керектү болбогой?* [Төлөсөв 1987: 131] ‘То, что, вместо того, чтобы **облегчать и улучшать жизнь**, все больше **делаем так тяжелее**, чтобы она казалась труднее трудного, зачем же тот из нас, кто поднялся выше [по карьере], у кого есть какая-то власть, задирает нос, к чему бы это?’

Ср. аналогичные сочетания в русском языке *тяжелая жизнь, легкая жизнь*. Но если в русском языке жизнь предстает как груз, что проявляется в использовании глаголов и сочетаний типа *переносить (что-л. в жизни), тяготы жизни* и др., то в тюркских языках образ ‘жизнь – груз’ не получил развития. Прилагательные с семантикой ‘тяжелый’ и ‘легкий’ в сочетании со словом ‘жизнь’ в тюркских языках характеризуют жизнь как сложную, полную лишений.

3) Яркая / темная жизнь

Положительная оценка жизни может быть основана на ее зрительном восприятии как чего-то светлого, яркого света, для чего используются следующие прилагательные: алт. *јаркынду* ‘яркий, светлый’, чалк. *тьарық* ~ хак. *чарых* ~ тув. *чырык* ~ як. *сырдык* ‘светлый, яркий’. Идея яркости жизни (образ яркого, вспыхивающего огня) в алтайском, чалканском и хакасском языках передается разными синтаксическими конструкциями:

алт. *Лазарь Васильевич кыска да болзо, је јаркынду јўрўм јўрген* ‘Лазарь Васильевич прожил хотя и короткую, но **яркую жизнь**’.

чалк. *Ол ўр эвес та тьатқын ползе, тьадыны тьарық полгын* ‘Он хоть и недолго жил, но **жизнь его была яркая**’.

хак. *Ол ўр чуртабаан даа полза, че аның чуртазы чарых полган* ‘Хоть он и недолго прожил, но его жизнь **яркой была**’.

При характеристике жизни как яркого света происходит метафорический перенос «светлая, яркая → хорошая жизнь».

4) Вкус жизни

Жизнь может характеризоваться через ассоциации с вкусовыми ощущениями, она может быть сладкой и горькой. По отношению к хорошей жизни употребляются прилагательные: хак. *тадылыг*, тув. *чаагай* ‘вкусный, сладкий’. Плохая жизнь характеризуется эпитетом ‘горькая’: алт. *коронду* ‘горестный, горький’ (букв.: ядовитый), алт. *ачу* ~ хак. *ачыг* ~ шор. *ачыг* ‘горький’, алт. *ачу-коронду* ‘горькая-ядовитая’:

алт. *Бот жүрүм* деген неменин бир **корондузы** ол болор [Төлөсөв 1987: 234] ‘Вот еще одна **горечь** того, что называется **жизнь**, это будет’; *Энгирлер сайын онту-сыгыт өткүрө ол кемнин-кемнин жаткан жери керегинде, куучындап жаткан оору кижинин ачу-коронду жүрүмү керегинде уйкузы келбей, тындап отураган* [Кокышев 1980: 27] ‘По вечерам сквозь стоны-плачи, не засыпая, он слушал о чьей-то земле, о **горестной жизни** больного человека, который [это] рассказывал’.

алт. теленг. *Мындый коронду жүрүм жүргенче, жүрбейин* ‘Чем проживать такую **горестную жизнь**, лучше не буду жить’.

хак. *Тыхырда тадылыг даа чуртас* полбаан полза, ам ол агаа наа час көглернең сыңыраан [Хан тигір 1993: 35] ‘Хоть в Тыхыре и не была **сладкая жизнь**, сейчас она для него звенела новыми свежими мелодиями’; *Чиңис тудып алзабыс, тадылыг чуртас* полар [Тиников 1982: 97] ‘Когда одержим победу, **сладкая жизнь** начнется’; *Андада ол, амгы чили, чуртастың ачыг тадиин тирең сиспеен* [Татарова 1991: 149] ‘Тогда он, как сейчас, **горький вкус жизни** до конца не понял’; *Ачыг чуртазыма хомзынарга ла киличе* ‘Мне приходится только жаловаться на свою **горькую жизнь**’.

шор. *Ачыг арааны иште, меең ачам! / Араага пастырба, меең ачам! / Ачыг чадыйга сий пастырба, ачам!* [Арбачакова 2001: 70–71] ‘Горькую водку не пей, брат мой! / Водке не дай себя задавить, брат мой! / **Горькой жизни** не дай себя ломать, брат мой!’

5) Жесткая, суровая жизнь

Для характеристики суровой, жестокой жизни используется прилагательное алт. *кату* ~ хак. *хатыг*. Первичное значение этой лексемы – ‘твердый; жесткий’: *таш ошкош кату* ‘твердый как камень’, хак. *хатыг халас* ‘твердый хлеб’. Вторичное значение – ‘суровый, жестокий’, например: алт. *кату кылыкту*, хак. *хатыг хылыхтыг* ‘с суровым характером’. В тувинском в качестве определения жизни слово *кадыг* выступает в составе парного слова *кадыг-берге* ‘суровый-тяжелый’ (букв.: твердый-трудный).

алт. *Je жүрүм кандый да кату болгон болзо...* [Эл-Алтай 2019: 104] ‘Какой бы **жизнь суровой** ни была...’; *Тыл жерде жүрүм мындый кату болор деп Тожалов бодобогон да* [Кокышев 1971: 235] ‘Тожалов даже не думал, что в тылу будет такая **суровая жизнь**’.

хак. *Мындагы хатыг чуртас* кізіні прай саринаң сыныхтапча [Татарова 1991: 62] ‘Здесьняя **суровая жизнь** человека со всех сторон проверяет’.

тув. *Чүге бот-боттарының кадыг-берге амыдыралын билчип, «Сен хөйүнү ал» дижип, кээргежип олурар улузул?* [Кудажы 1996: 161] ‘Почему они, понимая свою **суровую-тяжелую жизнь**, друг друга жалеют, говоря: «Ты больше бери»’.

Для характеристики жизни как жестокой употребляются также прилагательные в собственном значении ‘жестокий’: хак. *хазыр* ‘жестокий’, тув. *каржы-дошкун* ‘жестокий, суровый’:

хак. *Хачанох, хара кічигде, наа ла позымны оңар сыхханымда, чуртас хайдаг хазыр* полчатханын пір дее пілбеем [Костякова 2010: 6] ‘Давно, еще в далеком детстве, когда только начал себя осознавать, совсем не знал, какой **жестокой** может быть **жизнь**’.

В терминах сенсорной и вкусовой оценки жизнь осмысливается как природный объект, как часть физического мира, в котором существует человек и с которым он может непосредственно взаимодействовать, ощущать его материальные качества и свойства. Большой размер, легкий вес, яркое свечение ассоциируются с хорошей жизнью, тогда как тяжесть, горечь – с плохой. Такие параметрические характеристики, как ‘большой’, ‘маленький’, ‘широкий’, ‘бескрайний’, указывают на представление о жизни как о пространстве.

1.2.3.4. Интеллектуально-оценочные характеристики жизни

Жизнь может осмысливаться через призму интеллектуального опыта человека, который оценивает качество жизни с точки зрения ее событийности. Хорошая жизнь характеризуется как интересная, удивительная, яркая, насыщенная разнообразными событиями, активная, предоставляющая возможность проявить свои таланты: алт. *жилбилү*, чалк. *айнық*, тув. *солун* ‘интересный’, алт. *кайкамчылу* ~ тув. *кайгамчыктыг*, хак. *хайхастыг* ‘удивительный’, як. *дыкти* ‘удивительный’:

алт. *Владимир (Катан) Сургалович ле Светлана (Чечеш) Аниновна – толо ла жилбилү жүрүмдү* улус [Боочы журтым... 2020: 102] ‘Владимир (Катан) Сургалович и Светлана (Чечеш) Анинова, люди с полной и ин-

тересной жизнью'; Бистин институтта шак ла андый кокырчы, **сан башка жүрүмдү** ле кылытку студенттер [Укачин 1985: 203] 'В нашем институте есть точно такие студенты с юмором, с **интересной** (букв.: странной) **жизнью**, с характерами'.

чалк. **айнык тьадыну кижы** 'человек с интересной жизнью'.

хак. **Халганчы чылларда хайхастыг чуртастанар** иледе кинолар суурыл парган 'В последнее время об удивительной жизни снято много фильмов'.

як. **Олонхо, остуоруйа омуна диэн баара дуо сүүс төгүлүнэн ордук дыктилээх олох ойууламмыта** [Софронов 1977: 232] 'В олонхо и в сказках описывается с преувеличением в сто раз **удивительная жизнь**'.

Аналогично в глагольных сочетаниях употребляются те же лексемы качественной семантики:

алт. **Жүрерге онын да учун, байла, јилбилү** [Укачин 1985: 332] '**Жить** поэтому-то, наверное, **интересно**'.

чалк. **Тьадыра по тьерде матап айнык** '**Жить** на этой земле очень **интересно**'.

Ментальный опыт человека, его попытки разобраться в хитросплетениях жизни отражаются в таких характеристиках, как алт. **аайы-төдүйи јок** 'беспорядочный, непонятный', алт. **күч** ~ чалк. **күц**, шор. **шедиг** 'трудный', тув. **берге** 'трудный, тяжелый', тув. **нарын** 'сложный':

шор. **О, Таглыг Шор, / <...> / Меең сагыжым сееңме – / чарык темде да, / шедик чадыгда** [Тудегешева 2000: 134] 'О, Горная Шория, / <...> / Мысленно я с тобой – / хоть в радости (букв.: в светлое время), / (хоть) в тяжелой жизни'.

алт. **Аайы-төдүйи јок** неменин **јүрүми** бу? 'Что за беспорядочная жизнь?'; **Јүрүмнин де аай-төдүйин, нени эдерин, этпезин билер кижги** [Укачин 1985: 335] 'Человек, который знает и **порядок жизни**, и что делать, и что не делать'; **Тайдам коркышту күч јүрүмдү болгон** 'Жизнь моего дедушки была очень **трудная жизнь**'.

хак. **Андаг «чарабастар» Лыковтарның чуртазында көп. Хайзын худай салган, хайзын – постары, хайзын – тайгадагы сидік чуртас** [Татарова 1991: 44] 'Таких «нельзя» в жизни Лыковых много. Некоторые из них были положены богом, некоторые – самими, некоторые – таежной **трудной жизнью**'.

1.2.3.5. Эмотивно-оценочные характеристики жизни

Жизнь может характеризоваться с точки зрения эмоций, которые испытывает субъект в процессе ее проживания. Хорошая жизнь представляется счастливой, радостной: алт. **ырысту** ~ хак. **ырыстыг**, хак. **чааскалыг**, тув. **аас-кежиктиг** 'счастливый', тув. **чыргалдыг** 'блаженный, счастливый', як. **дьоллоох** 'счастливый'; алт. **сүйүнчилү**, тув. **өөрүшкүлүг** 'радостный'; тув. **хөглүг** 'веселый', **омак-хөглүг** 'радостный-веселый, счастливый'; якут. **үөрүүлээх** 'радостный, веселый':

алт. **Бала-баркагар бийик кеминде, ырысту јараи јүрүмдү болзын!** [Боочы журтым... 2020: 102] 'Пусть ваши дети будут на высоком уровне, **со счастливой** и красивой **жизнью!**'; **Бу јерге јүрүн, ырысту јакшы јүрүм јүрген** [Алтайские народные... 2002: 258] 'Живя на этой земле, он жил **счастливой**, хорошей **жизнью**'.

тув. **Аас-кежиктиг чуртталганы чурттап чоруурлар** [Кенин-Лопсан 2000: 81] 'Они счастливо живут (букв.: счастливой жизнью живут)'; **Амыдырал-чуртталгазы аас-кежиктиг, буян-кежиктиг болзун!** [Шагаа йөрөөлдери 2015: 23] 'Пусть **жизнь** их будет **счастливой** и благополучной!'

хак. **Чуртазың иргі туста аар даа полган полза, ырыстыг чуртас үчүн күзің салгазың** [Тиников 1982: 66] 'Хоть твоя жизнь и была в старые времена тяжелой, за **счастливую жизнь** все силы свои отдал'.

як. **Өстөөх сүнэ олутлан, эйэлээх, дьоллоох олох биһиги Ийэ сирбит илгэтигэр, сааскы намыын күн курдук, туругураарын иһин** [Суорун Омоллоон 1996: 253] 'Чтобы после смерти врага здравствовала, как спокойное весеннее солнце, мирная, **счастливая жизнь** на родной земле'.

Для характеристики жизни как процесса используются глаголы в сочетании с теми же именами качественной семантики: алт. **ырысту** 'счастливо', хак. **чааскалыг**, **талааныг**, тув. **аас-кежиктиг** 'счастливо', тув. **өөрүшкү-маңнайлыг** 'радостно-счастливо', як. **дьоллоохтук** 'счастливо, благополучно':

алт. **Балдарым ырысту ла јатсын!** 'Пусть мои дети **счастливо живут!**'

тув. **Чырык өртемчей кырынга кижги эки чурттап болур бе?** [Сарыг-оол 1987: 192] 'Может ли человек **хорошо жить** на белом свете?'; **Өске кижилер өг долу уруг-дарыглыг, өөрүшкү-маңнайлыг чурттап**

олурар боор-дур [Кудажы 1992: 142] ‘Другие люди ведь живут-поживают с полной юртой детей, радостно-счастливы’.

як. Саатар тыаба кыһалбата суох **быр-бааччы олорбут** киһи, син дьоллоох курдук сананыа этэ. Ол эрэри, киһи дьоло атынна буолуо эбээт. Бэйэ бэйэлэрин өйдөспөт, аанна ахтыспат эрдээх ойох, төһө да ол олбуорданнарлар, атыһыт да буолтарын иһин, соччо **дьоллоохтук олоруохтара** дии санаабаппын... Баайга соччо ымсыырбаппын [Болот Боотур 1975: 375–376] ‘Эх, жить бы в деревне, не зная забот (букв.: достаточно хорошо), считала бы себя чуточку счастливой. Но думается, человеческое счастье совсем в другом. Я не думаю, что люди, не понимающие, не поддерживающие друг друга, даже если они предприниматели, будут **жить счастливо**... Я не очень-то завидую богатству’.

У якутов существует понятие *толору дьол* (букв.: полное счастье), которое приобретается только с вступлением в брак, когда человек находит свою «половинку» – *анар*, предназначенную верховным божеством Урунг Айыы Тойоном, и в семье появляются дети. Дети – неотъемлемая составляющая счастья:

як. Кэргэнэ, **обото суох олох** диэн, хайдах да **толору** ис хоһоонноох **олох** аатырыан сатаммат ‘Жизнь без семьи и детей никак не может называться **полноценной жизнью**’; **Обото суох олох** – олох буолбатах ‘Жизнь без ребенка не является жизнью’.

В хакасском и тувинском языках для описания плохой жизни могут использоваться определения ‘печальная’, ‘горестная’, ‘грустная’: тув. *човулаңныг* ~ хак. *чобаглыг* ‘печальный, горестный’, *муңга-ранчыг* ‘печальный, тоскливый’, тув. *хилинчектиг* ‘мучительный’:

хак. Амды, тізең, Анисим, пістің **чобаглыг чуртазыбыстаңар** хыгырып алып, семьязынаң хада ылган одыр полар [Татарова 1991: 37] ‘Сейчас же, прочитав про нашу **горестную жизнь**, Анисим со своей семьей, наверное, сидят и плачут’.

Важной характеристикой счастливой жизни в мировоззрении тюркских народов Сибири являются мир и спокойствие: алт., хак., тув. *амыр* ~ чалк. *авыр*, алт. *амыр-энчү*, тув. *амыр-тайбың*, *тайбың* ‘мирный, спокойный’, *амыр-шөлээн* ‘спокойный, раздольный’, тув. *маажым* ‘спокойный, уравновешенный’, алт. *токыналу*, тув. *таваар* ‘спокойный’, хак. *кілег чох* ‘беззаботный’, тув. *сагыш амыр* ‘спокойный, беззаботный’, як. *нус-хас* ‘спокойный, тихий’, *сынньалан* ‘безмятежный’:

алт. Тегин де улустан узак јаш јажсаган, **токыналу**, тоомјылу **јүрүм јүрген**... [Маскина 2020: 306] ‘Итак, она прожила более долгую жизнь, чем [другие] люди, прожила **спокойную, достойную жизнь**’.

чалк. **Авыр тьадын тьатқым** ‘Я **спокойную жизнь** прожил’.

хак. Лыковтар ну чирде **амыр чуртас** табарга килгеннер [Татарова 1991: 31] ‘Лыковы пришли на это место найти **спокойную жизнь**’; 1941 чылда, 22 июньда, **амыр хоных сайбал парган** [Ах тасхыл 1984: 14] ‘22 июня 1941 года **мирная жизнь** разрушилась’; Пу сынагны ла турыстыг иртібіссе, ол **кілег чох чуртаста** полар [Хан тигір 1993: 22] ‘Если [он] пройдет это испытание, то будет жить беззаботно (букв.: в беззаботной жизни)’.

тув. **Тайбың чуртталга** чүгле ядылыларныы болзун [Кенин-Лопсан 2010: 233] ‘Пусть будет **мирная жизнь** у бедных людей’.

як. Кини **нус-хас олобор** / Арай мэник оѳолор / Айдааннара иһилэр; / Нуктуу түстэр эрэ / **Нус-хас олобу түһүүр** [БТСЯЯ 2009: 491] ‘В его **спокойной жизни** / Слышен лишь гомон / Шаловливых детей; / Стоит лишь вздремнуть / И снится **спокойная жизнь**’; Үөрүүлээх олоххо / Үтүө өй үөскээбэт, / **Сынньалан олоххо** / Сытыы санаа сыстыбат [Софронов 1965: 153] ‘В радостной жизни, / Хороший ум не создается, / **В безмятежной жизни** / Умная (букв.: острая) мысль не появится’.

Ср. также глагольные сочетания со значением ‘жить мирно, спокойно’: алт. *амыр-энчү*, чалк. *авыр*, тув. *тайбың*, як. *эйэлээхтик* ‘мирно’; алт. *нак* ‘дружно’, *эптү-јөптү* ‘дружно, в мире и согласии’:

алт. А-америка эмес болзо, **амыр ла јүрер эдим!** [Кокишев 1980: 406] ‘Если бы не А-америка, **я бы мирно жил!**’; Эл-албатыга јаман этпезин, / Айылдаштарыла **нак јатсын** [Акулова 2003: 73] ‘Пусть народу плохое не делает, / Пусть с соседями **дружно живет**’; Эж сагалы буурайганча, / азу сагалы атрайганча, / **Эптү-јөптү јуртазын** [Акулова 2003: 73] ‘Пусть до поселения усов на подбородке, / До растопыривания усов / **живут в мире и согласии**’.

хак. Ибіре сагын көрзем, ол хомай хылых нимес, андагы даа үчүн, пістің чон **амыр чуртаан** полар [Хан тигір 1993: 9] ‘Когда я все это обдумал, это не плохой характер, из-за этого даже наш народ **мирно жил**, видимо’.

як. *Ойох, эр буолан эйэлээхтик олорортон* ордук туох дьол баар буолуой [Софронов 1964: 210] ‘Что может быть счастливее, чем **мирно жить** в браке’.

Свободная, вольная жизнь также имеет положительные коннотации, глаголы сочетаются со словами качественной семантики: алт. *жайым, салдым*, тув. *хостуг* ‘свободно’, *шөлээн* ‘вольно, спокойно’:

алт. *Акча бар эмес... салдым жүреге* [Маскина 2020: 21] ‘Денег ведь нет, чтобы **свободно жить**’; *Андар-куштарла айландыра таныш, јакишы, жайым жүрген* [Алтайские народные... 2002: 258] ‘Он был знаком со всеми зверями, птицами, хорошо, **свободно жил**’.

тув. *Ынаар ыракта хостуг, тайбың чурттап* чоруур улус бо хире айыыл-халапты кайын билир [Танова 2008: 80] ‘Откуда знать о такой угрозе людям, которые **свободно, мирно живут** там, вдалеке’.

В языковой картине мира тюркских народов при описании жизни с точки зрения эмоционального отклика проживающего субъекта наибольший вес и наиболее высокую оценку получают такие характеристики, как мир и спокойствие. Сильные эмоции, например счастье, радость и веселье, осмысляются как отклонение от нормы, а характеристики на основе отрицательных эмоций по отношению к жизни как процессу встречаются редко.

1.2.3.6. Рационалистические оценки жизни

Рационалистические оценки связаны с практической деятельностью субъекта, его повседневным опытом. С точки зрения соответствия или несоответствия норме жизнь может характеризоваться как обычная, простая или отклоняющаяся от стандарта в том или ином отношении. С основными наименованиями жизни сочетаются прилагательные: алт. *тегин* в значении ‘простой, обычный, обыденный’, хак. *олаңай* ‘обычный, простой’, алт. *јүс башка* ‘разнообразный’, алт. *сан башка* ‘странный’:

хак. *Пістің олаңай чуртас пар сыххан* [Топоев 2007: 19] ‘У нас пошла **обычная жизнь**’.

алт. «Салым дегени сан башка, јүрүм дегени јүс башка» дегенин база катап санан көрзө не болор? [Төлөсөв 1987: 114] ‘А что если еще раз поразмышлять над [словами]: «Судьба [бывает] странной, **жизнь** [бывает] **разнообразной**»; *Бу јүрүм деп неме база сан башка; сүүнөдис, оморкойдыс, каткырадыс, космоско до чыга конодыс...* [Укачин 1985: 110] ‘Эта штука **жизнь** такая **странный**: радуемся, гордимся, смеемся, даже до космоса добираемся...’

В глагольных сочетаниях дается нейтральная характеристика жизненного процесса: алт. *араайынан* ‘потихоньку’, чалк. *кщецтын* ‘понемногу’, хак. *көдлөчө* ‘потихоньку, понемногу’:

чалк. *Қанду тьатсын? – Кщецтын тьатым* изе ‘Как живешь? – **Понемногу живу**’.

хак. *Көдлөчө чуртап парчабыс* ‘Потихонечку живем’.

Образ жизни, связанный с местом проживания и типом деятельности человека, описывается такими прилагательными, как тув. *көшкүн* ‘кочевой’, *сууржуң* ‘оседлый’, *боттаң* ‘работающий вдалеке от семьи, в другом месте’ (*боттаң* ‘один без спутника и багажа (о всаднике)’).

В тувинском языке здесь обычно употребляется слово *амыдырал*: *көшкүн амыдырал* ‘кочевая жизнь’, *сууржуң амыдырал* ‘оседлая жизнь’. Однако в современных текстах и в речи носителей языка в некоторых контекстах слово *амыдырал* начинает замещаться лексемой *чуртталга*, например:

тув. *Чанагашче шанак оруу кирген соонда, сууржуң чуртталга эгелээн* [Кенин-Лопсан 2010: 105] ‘После того как сделали санный путь в Чанагаш, началась **оседлая жизнь**’; *Харын көшкүн, малчын, аңчы тарамык амыдыралда, шагның кыш, чай ышкаш эргилдезинге хемчээн байдалдыг оюннар бар* [Сарыг-оол 2008: 44] ‘В **кочевой, скотоводческой и охотничьей жизни** есть игры, в которые играют в разные времена года, как зимой, летом’.

На место проживания в тувинском языке указывают такие лексемы, как *көдээ* ‘деревенский, сельский’, *хоорай* ‘городской’, *фронтучу* ‘фронтальной’:

тув. *Монгуш Саваар-оол фронтучу амыдыралын сактып...* [Кудажы 1984: 141] ‘Монгуш Савар-оол, вспоминая **фронтую жизнь**...’

В алтайском и чалканском языках в данном случае употребляется изафетная конструкция третьего типа: алт. *городтын јүрүми*, чалк. *городтын тьадыны* ‘городская жизнь’, алт. *јурттын јүрүми* ‘сельская жизнь’, *колхозтын јүрүми* ‘колхозная жизнь’, алт. *школдын јүрүми*, чалк. *школнын тьадыны* ‘школьная жизнь’, алт. *институттын јүрүми* ‘институтская жизнь’:

алт. *Бу сени городтын јүрүми база тың ла үреген эмтир!* [Укачин 1985: 128] ‘Оказывается, тебя сильно попортила **городская жизнь**!’, *Колхозтын јүрүми жаңы өзүм алынган* [Боочы јуртым... 2020: 103] ‘Жизнь колхоза начала расти по-новому (букв.: новый рост взяла)’.

чалк. *Городтын тьадыны ньемен полтыр* ‘Оказывается, **городская жизнь** плохая’.

В хакасском языке используется изафетная конструкция второго типа или прилагательное с аффиксом *-дагы*, обозначающее место:

хак. *Студент чуртазында, хайдаг даа сидиктер полза, чиит кизинің көңні, сагызы поэныңох чазы осхас, наа ла алчасчатхан чахайах чили, сіліг, пөзік полча* [Хан тигір 1993: 8] ‘В студенческой жизни, хоть какие будут трудности, мысли, настроение молодого человека, подобно его же возрасту, словно только что распутившиеся цветы, красивые, высокие’; *Аалдагы чуртас пос күстіг тыныбысхан* [Хан тигір 1993: 25] ‘Сельская (букв.: та, которая в селе) **жизнь** вздохнула со свободной силой’.

В последнем примере наблюдается персонификация жизни (*тыныбысхан* ‘вздохнула’).

В данных сочетаниях участвуют только основные наименования жизни.

Признаком хорошей жизни является достаток (прежде всего, изобилие скота), сытость. В тувинском языке представлено большое количество слов, обозначающих богатство, зажиточность: *тодуг* ‘сытый’, *каас-чараи* ‘пышный-красивый, обеспеченный’, *чаагай* ‘изобильный, богатый’. Часто парные слова содержат компонент *тодуг* ‘сытый’, что указывает на тесную связь понятий ‘богатство’ и ‘сытость’: *тодуг-догаа* ‘сытый, зажиточный, обеспеченный’, *каас-тодуг* ‘зажиточный’ (букв.: пышный-сытый); ср. як. *баай-тот* ‘зажиточный’ (букв.: богатый-сытый):

тув. *Каас-тодуг чуртталга, карак кызыл ажылда* ‘Зажиточная **жизнь** в упорном труде’ (букв.: Пышная-сытая жизнь, красный глаз в работе).

як. *Бу аныгы киһини баай-тот олох арыгыһыт онорор* [Далан 1978: 222] ‘Богатая **жизнь** делает современного человека алкоголиком’.

В алтайском речевом этикете в качестве благодарности за угощение принята формула *тойгон-ток* ‘насытился-сытый’. Парное слово *тойу-ток* ‘сытый’ (букв.: сытый-сытый) характерно в первую очередь для текстов, описывающих улучшение жизни в послереволюционные и послевоенные годы:

алт. *Совет јан биске јангыс ла јүзүн-башка машиналар, тракторлор ло тойу-ток јүрүм берген эмес* [Укачин 1985: 327] ‘Советская власть дала ведь нам не только разные машины, тракторы, **сытую жизнь**’.

Прилагательное *бай* ‘богатый’, как правило, сочетается со словом *јадын* в значении ‘семейно-бытовая жизнь’:

алт. *Карагаевтер бай јадынду улус эмтир* ‘У Карагаевых **жизнь** [материально] **богатая** (букв.: с богатой жизнью люди), оказывается’; *Койонго мында јыргалду јүрүм: јем ле курсак айландыра толтыра* [Сабашкин 1984: 69–70] ‘Зайцу здесь **вольготная жизнь** (букв.: праздничная жизнь): пропитания и еды вокруг полно’.

В этом примере также указывается на ‘обеспеченность’, но со словом *јүрүм* сочетается прилагательное *јыргалду* ‘праздничный, льготный’.

В хакасском языке прилагательные *тох* ‘сытый’ и *пай* ‘богатый’ сочетаются с одной и той же лексемой *чуртас*:

хак. *Ол аар чылларда тох чуртастаңар сагынарга даа киліспен* ‘В те тяжелые годы о **сытой жизни** даже и не приходилось думать’; *Улуг городта полган на кизинің чуртазы пай полча* ‘В большом городе у любого человека **жизнь** богатая (в духовном отношении)’.

Для выражения значения ‘жить в достатке’ бытийные глаголы сочетаются с широким кругом разнообразных лексических средств: алт. *арга-чакту* / *аргалу-чакту* ‘зажиточно’ (с глаголом *јат-*); хак. *пай* ‘богато, зажиточно’, *пик* ‘крепко, зажиточно’, чалк. *пай*, тув. *бай* ‘богато’, тув. *бай-шыдалдыг* ‘богато-зажиточно’, *бай-шыырак* ‘богато-крепко’, *тодуг-догаа* ‘зажиточно’ (букв.: сыто):

алт. *Зоя ла Амыр арга-чакту јадын јат* ‘Зоя с Амыром **живут зажиточно**’.

чалк. *Улар пай тьатыр* ‘Они живут богато’.

хак. *Минің хасты-хазинім ник чуртапчалар* ‘Мои свекровь со свекром **живут богато**’; *Оларның туган-нары прайзы даа пай чуртапчалар* ‘Почти все их родственники **живут богато**’.

тув. *Коданың ак-тыр, Яндай. Паш долу. Бай-шыырак чурттаар-дыр сен* [Серен-оол 1995: 122] ‘Стадо твое здоровое-обильное (букв.: белое), Яндай. Чаша (чугунная) полная. **Богато-зажиточно будешь жить**’; *Чүгел бодунуң карак кызыл ажылының ачызында шыдалдыг-бай, тодуг-догаа чурттап чораан* [Танова 2008: 3] ‘Только благодаря своему усердному и старательному труду он **жил богато-сыто**’.

Признаком плохой жизни может быть материальное неблагополучие: алт. *түрени* ~ тув. *түреңги* ‘нищий, бедный’; алт. *жокту* ‘бедный’ (с существительными *јүрүм* и *јадын*); як. *аас-туор олох* ‘голодное существование’; чалк. *тьокту* ‘бедно’ (как правило, с глаголом), хак. *хол хысха чурта-* ‘жить в нужде, бедности’ (букв.: рука коротка жить):

алт. *Нениг учун олордо мындый жокту јүрүм?* ‘Из-за чего у них такая **бедная жизнь?**’

тув. *Ол күжүр амытан кончуг түреңги амыдыралды көрүп чорааш, назыны кыраан* [Кенин-Лопсан 2010: 101] ‘Это бедное существо, прожив очень **бедную жизнь**, состарился’.

чалк. *Апицац ле куртыац тьокту тьатқыныр* ‘Дед с бабушкой **жили бедно**’.

хак. *Тропиннің кізілері хол хысха чуртапчалар* ‘Семья Тропиных **живет бедно**’.

В якутском языке очень богатая, изобильная жизнь представляется как жизнь в *олонхо* (эпическом произведении): *олонхо олобо* (букв.: жизнь [как] в олонхо). Также используются прилагательные *дэлэй* ‘изобильный, богатый; щедрый’, *уйгулаах* ‘изобильный, богатый’:

як. *Эмээхситтэр эрэйдээхтэр! Олох уларыыбытын, билинни дэлэй олобу өйдөөбөттөр!* [ТСЯЯ 2006: 239] ‘Бедные старухи! То, что жизнь изменилась и сейчас она в изобилии (букв.: вольготная жизнь), не понимают!’; *Олонхо бар дьон уйгулаах олобун туһугар ханнык да ыарахаттартан толлубакка хорсун-нук охсуһарга ыгырар* ‘Олонхо призывает отважно бороться ради **изобильной, богатой жизни** всех людей, не боясь никаких трудностей’; ...*Сандаарар халлааннаах Уйгулаах олохтоох Олонхо дойдутун курдук Улуу да алгыстаах дойду Баар да буолар эбит диэн, Бэри диэн бэкиһээтим, Сөрө диэн сөхтүм* [Никифоров 2012: 45] ‘...Я очень удивлялся и восторгался тому, что существует, оказывается, такой край на земле, с настолько великим благословением, как родина Олонхо с сияющим небом, **изобильной жизнью**’.

Перечисленные характеристики жизни не исчерпывают всего их многообразия, однако они являются основными, наиболее частотными в рассматриваемых языках, встречаются в художественной литературе и фольклоре.

Традиционное понимание хорошей жизни отражается в благопожеланиях:

алт. <i>Айыл-јуртыгар амыр турзын,</i> <i>Азыраган балдараар ырысту болзын,</i> <i>Алкы бойыгар су-кадык јүрүгөр,</i> <i>Аргалу-чакту јакишы јадыгар!</i>	‘Пусть ваша семья мирной будет, Пусть дети, которых растите, счастливыми будут, Сами здоровыми ходите, Состоятельно, хорошо живите ’.

алт. *Айыл-јуртыгар амыр турзын, мал-ажыгар көптөп ле јатсын!* ‘Пусть ваша семья мирной будет, пусть ваш скот увеличивается!’

хак. <i>Хақан даа хазых чөріңер,</i> <i>Чуртазыңар чарых ползын,</i> <i>Сағызыңар тирең ползын!</i> [Султрекова 2007: 10]	Всегда ходите здоровыми, Пусть жизнь ваша будет светлой, Пусть мысли ваши будут глубокими!

Таким образом, рассмотренные характеристики жизни представляют ее как данную свыше один раз и лишь на короткий срок. В этом особая ценность жизни, поэтому нельзя проживать ее бессмысленно, впустую. Жизнь в этом светлом, лунно-солнечном мире светла, красива, священна, гармонична. Человек должен жить, не нарушая ее гармонию, соблюдая меру во всем, оставаясь в ладу с окружающим миром. Жить хорошо – значит жить мирно до старости, со своей семьей, иметь детей, достаток, заслуженное уважение людей. Жить плохо – значит жить в несчастьях (прежде всего, это потеря близких), в бедности. Жить неправильно – значит бесцельно проводить жизнь, в пьянстве, праздности, заботясь только о себе, не думая о завтрашнем дне.

1.2.3.7. Временные характеристики жизни

Жизнь может описываться как процесс, имеющий временную протяженность, представленный отдельными периодами времени. Временные характеристики определяются только для основных лексем со значением ‘жизнь’ во всех рассматриваемых языках, кроме тувинского, чалканского и барабинско-татарского языков, в которых, кроме основных лексем, с темпоральной лексикой сочетаются и некоторые другие. В тувинском языке для указания на протяженность жизни используется лексема *назын*, при характеристике временных периодов возможно употребление двух лексем – *амыдырал* и *назын*. Это специализированные лексические средства, предназначенные для характеристики временных аспектов жизни человека. Таким образом употребляются следующие лексемы со значением ‘жизнь’: алт. *јүрүм*, чалк. *тыадын, тыадын-тыүрүм, қоноқ, тыадын-қоноқ*, хак. *чуртас*, шор. *чадыг*, тув. *амыдырал, назын*, як. *олох*, б.-тат. *бомер*.

В этой группе процессуальные признаки жизни можно условно сопоставить с аспектуально-темпоральными характеристиками: жизнь разворачивается во времени, она может быть долгой или короткой, длиться неограниченное количество времени – вечно, а может иметь временной предел; выделение тех или иных отрезков жизни осуществляется относительно текущего момента: жизнь может протекать одновременно с моментом речи, может относиться к предшествующему точке отсчета периоду или следовать за ним.

1) Длительность жизни

Продолжительность жизни описывается посредством прилагательных, обозначающих как пространственную, так и временную протяженность: алт., чалк., хак., б.-тат. тув. *узун* ~ як. *уһун* ‘длинный’, алт. *узак* ‘долгий’, чалк. *уйур* ‘долгий’, алт. *учы-куйузы јок* ‘бесконечный’; алт., чалк., хак., тув. *кыска* ~ *қысқа* ~ *хысха* ‘короткий’, як. *кылгас* ‘короткий’:

алт. *Јүрүм учы-куйузы јоктый, бу Кадын-талайдын агыныдый, качан да түгенбестий билдирген. Је, је...* [Төлөсөв 1987: 178] ‘Жизнь как будто бесконечная, как течение этой большой Катунь, казалось, что никогда не иссякнет. Но, но...’; *Көр лө јүреер, бу бала узак јүрүм јүрер* [Төлөсөв 1987: 84] ‘Вот посмотрите, этот ребенок проживет долгую жизнь’; *Јүрүм тегин де кыска...* [Кокышев 1980: 223] ‘Жизнь и так коротка’.

чалк. *Ол уйур тыатқын, тыадыны узун* ‘Он долго жил, жизнь длинная’; *Теген да қысаң жадынын айдет жадаган, қанду анду понон, пыр кирези јоқ, пойыннын да жадынын јоқ, кижлерге да жадын пергени јоқ* ‘Жизнь – и без того короткую, так (бессмысленно) проживать, как же так, никакого желания, у самого-то жизни нет, и людям-то жизни не дает’ [Языки и фольклор... 2020: 162].

хак. *погов. Күні узунның – чуртазы хысха* ‘[У кого] день длинный – жизнь коротка (т. е. у ленивого, кому кажется от безделья, что день длинный, на самом деле жизнь коротка) [ХРС 2006: 215]; *Полган на кізі поэнының узун нимес чуртазын амыр чуртап аларга сағынча* [Кильчицаков 1961: 98] ‘Каждый человек хочет свою недлинную жизнь спокойно прожить’; *Ол пу чатхан чазы-тағлардаң пасха хысхаңа чуртазында паза нима көрбеен, аннаңар чоохтаң нима чоғыл* [Хан тигір 1993: 42] ‘Он в своей коротенькой жизни кроме этих гор и степей больше ничего не видел, поэтому нечего и рассказать’.

тув. *Чуртталга узун болгаш төнчү чок* [Куулар 2010: 6] ‘Жизнь длинная и не имеет конца’; *...кижсиниң чуртталгазы ол хире кыска, шай хайнып чадап чыдырда-ла, бир көөрүңге карак чивеш аразында төнүп калган болур* [Даржай 1995: 27] ‘...человеческая жизнь настолько коротка, что, пока чай не успеет свариться⁴⁹, смотришь, [она] кончилась в один миг’.

як. *Кини Эйигин эбэрдэлээн Туойбут дорбооно Үс дойду үрдүнэн Умуллубакка-уурайбакка Уораһыйан-дуораһыйан, Уһун олох устатыгар Удьуор-билэ дьонулар Умуннарыа суоҕа...* [Софронов 1965: 290] ‘Звук пения, которым он тебя рано поприветствовал, не забудется на протяжении длинной жизни потомками, не погаснет его раскатистый звук над тремя мирами...’

В тувинском языке прилагательные *узун* ‘длинный’ и *кыска* ‘короткий’ сочетаются со словом *назын* ‘возраст; прожитая жизнь; отмеренная человеку жизнь’:

тув. *Тенек кижсиниң назыны кыска, хөглүг кижсиниң назыны узун* [Кенин-Лопсан 2000: 37] ‘Жизнь дурака коротка, жизнь веселого человека длинна’.

⁴⁹ У тувинцев традиционной единицей измерения времени является отрезок, необходимый для приготовления чая.

В барабинско-татарском слово *тормыш* ‘жизнь’ преимущественно характеризуется качественными прилагательными и описывается как ‘легкая’ или ‘тяжелая’, а *бомер* – как ‘долгая’ или ‘короткая’ (*узун бомер* ‘долгая жизнь’, *қысқа бомер* ‘короткая жизнь’), хотя имеется также благопожелание *Йәшәмәк тормышум узун болзын!* ‘Проживаемая моя **жизнь** **длинной** пусть будет!’.

В алтайском и хакасском языках устойчивое сочетание «указательное местоимение *бу ~ ну ~ по* ‘этот’ + лексема ‘прожитые годы’ (алт. *јаш ~ чалк. тьаш ~ хак. час*, тув. *назын*) в лично-притяжательной форме 1-го л. ед. ч. Дат. п.» приобретает значение ‘за всю жизнь’ (букв.: до этих прожитых лет) и указывает на длительный период времени:

алт. *Сендий ле јаман сагышту кижини бу јажыма көрбөдим* [Суразаков 1985: 26] ‘Такого плохого человека, как ты, я ни разу не видел **за все прожитые мои годы**’.

хак. *По чазыма мындаг улуг хыйалга урунмаан полгам* ‘**За всю мою жизнь** я еще не встречал такое большое горе’.

В чалканском употребляется лексикализовавшаяся форма 3-го л. ед. ч. в Дат. п. *по јажына*, в алтайском – *эр-јажына* (редко в 1-м л. ед. ч.: *эр-јажыма*); ср. алт., чалк. наречие *јажына* ‘всю жизнь’.

чалк. *По тьажына тьу да полвады, тьу да көрведым* ‘За всю мою жизнь чего только не было, **чего** я только не видел’.

алт. *Эр-јажына колхозто иштегем* ‘**Всю жизнь** я работал в колхозе’; *Онын үстине мен эр-јажыма тайгада јүргөн кижини...* [Укачин 1985: 62] ‘К тому же я **всю свою жизнь** прожил в тайге’.

В тувинском языке сочетания лексемы *назын*, обозначающей нынешнюю, проживаемую сейчас жизнь, с местоимением *бо* ‘этот’ часто употребляются в эмоционально окрашенных и экспрессивных предложениях с усилительным значением: *бо назынымда* (букв.: в этой моей жизни), *бо дириг назынымда* (букв.: в этой живой жизни моей), *бо чораан назынымда* (букв.: в этой идущей своей жизни), *бо чораан дириг назынымда* (букв.: в этой идущей живой жизни):

тув. *Сен ышкаш ырлаар кижини бо чораан назынымда черле дыңнап көрбээн мен* [Кенин-Лопсан 2000: 328] ‘Никогда **в этой моей идущей жизни** не слышала такого поющего человека, как ты’.

При основном глаголе со значением ‘жить’ в рассматриваемых языках широко употребляются наречия, характеризующие продолжительность жизни человека или продолжительность его пребывания в том или ином месте: алт., хак. *узак* ‘долго’, хак., чалк. *јур ~ тув. үр* ‘долго’; алт. *јажына* ‘всю жизнь’:

алт. *Зырянотор мында узак јатпагандар, городтен көчө бергендер* ‘Зыряновы тут долго не жили, в город переехали’; *Бис мында ла јажына јатканыс*, *мында ла иштегенис* ‘Мы здесь **всю жизнь** жили, здесь и работали’.

чалк. *Тайдым матап јур тьатқын* ‘Мой дед очень долго жил’; *Тьажына по мынде тьатқымыс* ‘**Всю жизнь** здесь жили’.

хак. *Уучам ол улуг городта узах чуртап салды* ‘Бабушка моя в том большом городе долго прожила’.

тув. *...сыын үнү дыңнап чорааш ындыг болганнары ол бе, ийи кырган-авам дыка үр чурттааннар-дыр ийин* [Кудажы 1984: 214] ‘...возможно, из-за того, что они слышали рев марала, две мои бабушки **прожили** ведь очень долго’.

Глагольными конструкциями описывается изменение длительности жизни. При этом ‘жизнь’ может выступать в роли как субъекта, так и объекта действия:

– жизнь как субъект действия может укорачиваться сама по себе:

хак. *Чир алтында кізі чөрімі хысхарапча* [Балтыжаков 1964: 34] ‘Под землей у человека жизнь **укорачивается**’.

– жизнь как объект воздействия укорачивается под влиянием внешних сил:

шор. *Чадыйымны қорат салып / Мен қалғанда үргүнчам. / По қалғанда үргүн парып, / Кедре көрүп ылғап-чам (Апшый сарыны)* [Костачаков 1994: 79] ‘**Жизнь** моя **сокращается** (букв.: сокращают), / Тому, что осталось, радуюсь. / Этому оставшемуся радуюсь, / Отвернувшись, плачу’ (Песнь старика).

2) Периоды жизни человека

Понятие ‘жизнь’ делится на отрезки, периоды (настоящее, прошлое, будущее): алт. *эмдиги*, чалк. *эме*, хак. *амгы* ~ тув. *амгы* ~ як. *аныгы* ‘теперешний, современный’; алт. *бүгүнги* ~ чалк. *пийине* (*пине*) ~ хак. *пүйүңгү* ~ тув. *бөгүнгү* ~ як. *бүгүнгү* ‘сегодняшний, настоящий, современный’; чалк. *тангда* ~ хак. *таңдагы* ‘завтрашний, будущий’; чалк. *кежгене* ‘вчерашний, прошлый’; алт. *озогы*, чалк. *пуруна* ~ хак. *пурунгы* ~ тув. *бурунгу*, як. *урукку* ‘прежний’, алт. *жангы* ~ чалк. *тыаа* ~ хак. *наа* ~ тув. *чаа* ~ як. *санга* ‘новый’:

алт. *Эмдиги жүрүм алындагызынан чик жок артык, иш эки-үч катапка жеңилген* [Төлөсөв 1987: 63] ‘Современная жизнь намного лучше **прошлой**, работа стала в два-три раза легче’; *Кижиги алдындагы жүрүм-козогын от жарыдып көрбөгөн* [Чунижеков 2013: 72] ‘Человек **будущую жизнь** не видел, освещая светом’.

чалк. *Эме тыадын кен полқан, магазиньрде пес ниме пар* ‘Современная жизнь стала хорошей, в магазинах все есть’; *Пине тыадын най тыақышы полпан* ‘Теперешняя жизнь стала очень хорошей’; *Тье эме пысте тыа тыадын паштылыр, пес тыақышы полыр* ‘Теперь у нас начнется **новая жизнь**, будет все хорошо’; *Кежгене тыадын күйц полгын, тангда тыадынарыс тыазылпар* ‘Прошлая (вчерашняя) жизнь была сложной, **будущая** (завтрашняя) жизнь наладится’.

хак. *Пістің поэт-писательлер пүйүңгү чуртастанар талазыглар апарчалар* ‘Наши поэты и писатели ведут яростные споры о **сегодняшней** нашей жизни’; «Хынысха ла састырба» пьесазында Шулбаева пістің иң «агырыг» сурыгларга теелче. Ол пістің *амгы чуртазыбыстанар* [Шулбаева 1997: 6] ‘В своей пьесе «Не вини любовь» Шулбаева задевает наш самый болезненный вопрос. Это о нашей **современной жизни**’; *Чоох-чаахнаң азыранчабыс, мыннаң аархы чуртастанар чоохтасчабыс* [Хан тигір 1993: 9] ‘С разговорами едим, говорим о **будущей жизни** (букв.: отсюда дальше жизни)’; *Ол чоохтаптыр: кем үргенмес, ол кізі ҳақан даа харасхы чуртастаң сых полбас, наа чуртасты даа нүдир полбас* [Тиников 1982: 23] ‘Он говорил, оказывается: кто не будет учиться, тот человек никогда не сможет выйти из темной жизни, и **новую жизнь** не сможет построить’; *Наа чуртас пастирбыстар – колхоз!* [Кильчи-чаков 1961: 11] ‘**Новую жизнь** начнем – колхоз!’

шор. *Таштында наа чел арыг, / Маттап тынымга кирча. / Ажа наа чадыг / Қарба қағжырап келча* [Косточаков 1994: 77] ‘Снаружи новый ветер веет, / Мощно в душу мою проникает. / Может быть, **новая жизнь**, / Снегом поскрипывая, (ко мне) идет’.

тув. *Кол нуруузунда Тываның бурунгу амыдыралынга холбашкан чувелер айтырар, ынчан-на хөглүүм кончуг анаар* [Кенин-Лопсан 2000: 163] ‘В основном он спрашивал о вещах, связанных с **прежней жизнью** Тувы, тогда-то я становился очень веселым’.

як. *Аныгы олох тэтимигэр саха тыла, култуурата, үгэһэ симэлийбэтин туһугар, аныгы технологиялары кытта тылбытын кэккэли сайыннарыахтаахпыт* [Кэскил 2020] ‘Чтобы якутский язык, культура и традиции не исчезли бесследно в темпе **современной жизни**, мы должны развивать наш язык бок о бок с современными технологиями’; *Илбиркэй танастаах, аччык истээх да буоллаллар бэйэлэрин дыһэлээх дьонунан, сана олох дьонунан аабыналлар* [Мординов 1944: 206] ‘Хоть у них и одежда изодрана, и желудок пуст, себя считают людьми, у которых есть дом, людьми **новой жизни**’; *Бу ким бэлэмигэр төрөөн-үөскээн, кыһалҕата суох үөрэнэ сылдьарбыт буолуо, бу бүгүңгү дьоллоох олохпун тун кимнээх тэрийбиттэрэ-айбыттара буолуой диэн эһиги, ама, биһрдэ эмэтэ санаан аһарбаккыт дуо?* [Данилов 1977: 212] ‘Вы никогда не задумывались, благодаря кому вы родились и учитесь без забот, кто создал эту нашу **сегодняшнюю** счастливую жизнь?’; *Дьэ, арыый өйдөнөн эрэбин, онон сана олох олорон көрүүхпүн баҕарабын* [БТСЯЯ 2010: 391] ‘Вот начинаю умнеть, поэтому хочу попробовать жить **новой жизнью**’.

В языке барабинских татар лексема *тормыш*, сочетаясь с прилагательным *йаңа* ‘новый’, приобретает значение ‘семейная жизнь новой семьи’: *йаңа тормыш* ‘семейная жизнь’ (букв.: новая жизнь).

Периоды жизни могут также обозначаться многозначной лексемой алт. *алдындагы* ~ чалк. *алынде* ~ хак. *алындагы* ‘находящийся впереди; предшествующий; прежний, прошлый; будущий’, которая в зависимости от контекста может иметь значение ‘прошлое’ или ‘будущее’. Обращает на себя внимание совмещение антонимичных значений в одной лексеме. Н. Д. Арутюнова так объясняет модель пути во времени, отразившуюся в русском языке: «В представлении ветхого человека по проложенному во времени Традиционному пути впереди шествуют *пред*-ки, потом идут *потом*-ки, *след*-ом за перво-*проход*-цами *след*-уют их по-*след*-ователи. Прошедшее (ушедшее) открыто взгляду путников. Будущее открывается им по мере перехода в настоящее-прошедшее... Путник обращен лицом вперед по ходу

движения... В модели Традиционного пути люди идут по следам своих *пред-шественников*: они обращены лицом в прошлое... Направление движения модели Традиционного пути можно графически представить двояко: слева направо и справа налево» [Арутюнова 1998: 689–690].

Путь жизни, по которому идет человек, делится на уже пройденный, остающийся позади, и еще неизведанный участок впереди:

алт. *Кижн алдындагы жүрүм-коногын от жарыдып көрбөгөн* [Чунижеков 2013: 72] ‘Человек **будущую** (букв.: ту, которая впереди) **жизнь** не видел, освещаая светом’.

чалк. *Алынде тьадыны – от тьарыт кем көргөн* [Кандаракова 2017: 65] ‘**Жизнь впереди**, кто видел, освещив огнем’; *Алынде полтын тьадыны, алде нарып кем көрдын* ‘То, что должно быть **впереди**, кто видел, **вперед** пройдя’.

хак. *Пістің чоңыбыстың революция алнындагы чуртазы харасхы паза туюх полган* ‘**Дореволюционная жизнь** нашего народа была темной и глухой’.

При этом по мере продвижения человека по жизни пройденный путь увеличивается, а путь впереди укорачивается:

алт. *кийни узаган / ыраган, алды кыскарган / жууктаган* ‘большая часть жизни прожита’ (букв.: то, что позади, удлинилось / удалилось, то, что впереди, укоротилось / приблизилось; о старом человеке) [АРФС 2005: 132–133].

як. *Инним кылгаабыт, кэнним уһаабыт киһибин* ‘Я человек, у которого [дорога] **спереди** стала **короче**, а **сзади** – **длиннее**’ (так говорили старики, сожалея об уходящей жизни).

Отмечаются периоды жизни человека, связанные с возрастом (детство, молодость, девичество): алт. *јаиш*, хак. *чиит* ‘молодой’; алт. *кичинек* ‘маленький’:

алт. *Эңир сайын айылдын ээзи үй кижн ажаньп ла алза, јаиш туужындагы жүрүмин эске алынып отуратан* [Кокышев 1980: 15] ‘По вечерам хозяйка, как только покушает, вспоминала свою **жизнь в детстве** (букв.: ту, которая в молодое время была)’.

хак. *Армия парарга чит парган кизінің ол туста поэының чиит чуртазы парох полган* [Хан тигір 1993: 8] ‘У человека, у которого пришло время пойти в армию, в то время тоже была своя **молодая жизнь**’; фольк. *мөге чуртас* ‘вечная жизнь, т. е. человек, его деяния остаются в людской памяти’.

У хакасов прохождение всех возрастных периодов можно назвать полной жизнью; такая жизнь считается счастливой:

хак. *Кізі чуртазы төрт кизекке чарылча – олган тузы, чиит тузы, теен парган тузы паза кирі тус. Пу прай тустарны ирткен кизі – часкалыг. Ол чуртастың чірчезін тооза іскені полча* [Торосов 2013: 83] ‘Жизнь человека делится на четыре части – детство, юность, средний возраст, старость. Человек, прошедший все эти возраста, счастливый. Значит, он выпил полную чашу жизни’.

В алтайском языке используются также изафетные конструкции с компонентами-существительными, называющими определенный возраст: алт. *бала* ‘детский’ (*бала* ‘ребенок’), *кыс* ‘девичий’ (*кыс* ‘девочка’):

алт. *Майну – Ыламааштын јиит туужы, онын кыс жүрүмининг ачу сызы* [Укачин 1985: 360] ‘Майну – молодость Ыламааш, боль ее **девичьей жизни**’; *Ол сала да берерде, энезин јааназына бодоп, јаан керектебей, бойынын бала жүрүмиле жүрүп јаткан* [Маскина 2020: 138] ‘Когда даже она уехала, считая свою мать за бабушку, особо не считаясь [с ней], [Аяна] жила своей **детской жизнью**’.

В тувинском языке со словом *назын* образуются словосочетания, называющие разные периоды жизни человека и их характеристики, начиная с детского возраста и заканчивая старостью. Особенно подчеркивается молодой, цветущий возраст: *чалыы назын* ‘юность’, ‘юный возраст’, *назы / назын халыыны* ‘очень молодой и зрелый возраст человека’ (букв.: жар жизни), *хып дээн назында* ‘во цвете лет’, *хып дээн чалыы назын* ‘удалая молодость’, *кидин түлүк аныяк назын* ‘самый молодой возраст’ (букв.: самый разгар молодой возраст):

тув. *Чалыы назын өйүндө дьтче үнер, чөнүк назын өйүндө даянгыыш тудар* [Кенин-Лопсан 2000: 42] ‘В **молодости** на ливтенницу взбираются, в **старости** на трость опираются’.

Традиционные и религиозные буддийские представления тувинцев, связанные с течением жизни человека, получили отражение в устойчивых сочетаниях и паремиях с лексемой *назын*: *мөңге назын*,

кезээ назын ‘вечная жизнь’, *дириг назын* ‘проживаемая (сейчас) жизнь’ (букв.: живая жизнь), *соңгу назы* / *назын* ‘следующая жизнь’ (букв.: северная жизнь), *сөөлгү назын* ‘загробная жизнь, жизнь после смерти, следующая жизнь’ (букв.: последняя жизнь); *мурнуку назын* ‘предыдущая жизнь’, *баишкы назын* (букв.: первая (южная) жизнь) – по религиозным представлениям, жизнь человека на земле до его смерти [ТСТЯ: 233].

тув. Буянный кижилер *соңгу назынында* сылдыс ораныга чурттаар деп улустуң чугаазын-даа олар дыңнааннар [Танова 2008: 54] ‘Они слышали от людей, что благодетельные люди **в следующей жизни** живут в звездном краю’; *Эр кижиги чоруун чогуруп албас болза / эр кижиниң аян-чоруу соксаар болза, соңгу назынында дөңгүр көк буга болуп төрүттүнер* ‘Если мужчина не завершает своего дела / если прекратится путешествие мужчины, то **в следующей жизни** он переродится в безрогого синего быка’.

Примечательно, что в тюркских языках отсутствует изафетная конструкция с семантикой *начало жизни*.

В следующем шорском примере словом *паштапқы* ‘первый, начальный’ определяется период жизни:

шор. *Паштапқы чадыгда / Эрим чаккийактар / Маа маңзай сыйлаан. / Қалғанчы чылда / Пир чаккийек да көрбедим* [Арбачакова 2001: 124] ‘**В начале** (букв.: в первой, начальной) [совместной] **жизни** / Муж цветы / Мне часто дарил. / В прошедшем году ни одного цветка не увидела’.

Очень редки примеры, где указывается на начало жизни человека как таковой:

хак. *Пу пала, ах чарыхха даа сыгарга маңнанмин, амохтаң «минмін» тіпчеткен осхас. Мына піди насталча полбас па полган на кізі чуртазы* [Костякова 2010: 76] ‘Этот ребенок, еще не успев появиться на белый свет, словно уже сейчас говорит «это я». Вот так, видимо, **начинается жизнь каждого человека**’.

В языке чаще получает выражение представление о начале какого-то периода жизни. Его отражают сочетания лексемы ‘жизнь’ с глаголами: алт. *баиштал-* ~ чалк. *паштыл-* ~ хак. *пастал-*, тув. *эгеле-* ‘начинаться’, алт. *баишта-* ~ хак. *паста-* ‘начинать’:

алт. *Јуу божордо, јангы јүрүм баишталды* ‘Когда война окончилась, **началась новая жизнь**’; *Онон ол түр-меден келеле, јангы јүрүм баиштаган* [Укачин 1985: 332] ‘Потом он, вернувшись из тюрьмы, **начал новую жизнь**’.

чалк. *Тья тьадын паштылгын* ‘**Новая жизнь** началась’.

хак. *Наа чуртас пастирбыстар – колхоз!* [Кильчичаков 1961: 11] ‘Новую жизнь **начнем** – колхозную!’; *Өлгөргө ам даа ирте, аарлиим, мин чаратпинчам, чуртас ам на насталча* [Кильчичаков 1961: 36] ‘Умирать еще рано, дорогой мой, я не разрешаю, жизнь только сейчас **начинается**’ (в этом случае также речь идет не о жизни человека в целом, а о ее периоде).

тув. *Чанагашче шанак оруу кирген соонда, сууржуң чуртталга эгелээн.* [Кенин-Лопсан 2010: 105] ‘После того, как сделали санный путь в Чанагаш, **началась** оседлая жизнь’.

По-видимому, в сознании языковых коллективов начало жизни не было обозначено так же четко, как ее конец. Оно начиналось не с рождения, а еще в утробе матери. Значим был именно факт рождения, появления на свет. Кроме того, возможно, в начале своей жизни ребенок еще не осознавался в полной мере как человек. Так, у алтайцев по отношению к ребенку употребляется слово *неме* ‘вещь’: *Огош немени не адылар?!* ‘Зачем ругать маленького (букв.: маленькую вещь)?!’.

Семантику окончания жизни или какого-то жизненного периода (в этом случае при слове ‘жизнь’ стоит определение) выражает глагол со значением ‘заканчиваться’ (алт. *божо-* ~ чалк. *пожо-*; хак., чалк. *тозыл-*; б.-тат. *бөт-*), шор. *тозы-* ‘завершать’:

хак. *Чааскалыг чуртас тоозыл чөрібісті* ‘Закончилась **счастливая жизнь**’.

шор. *Мен, кижиги чадыйын чат тоозыбыссам, / Меең тыным / Эрлик черинде мееңме пирге тынанзын* [Арбачакова 2001: 38] ‘Когда я, **жизнь человека прожив**, [ее] **завершу**, / Пусть моя душа / На земле Эрлика со мной вместе живет’ (в данном примере речь идет об окончании определенного периода в жизни человека (*кижиги чадыйы*), в то время как душа его будет продолжать жить (*тыным тынанзын*)).

В следующих примерах речь идет именно о завершении жизни:

алт. *Јүрүм учы-куйузы јоктый, бу Кадын-талайдың агыныдый, качан да түгенбестий билдирген. Је, је...* [Төлөсөв 1987: 178] ‘Казалось, что жизнь бесконечная, что никогда не закончится. Но, но...’

чалк. *Анда тьядын тозылқан / Салда тутқан кижии тьоқ* ‘Там **жизнь закончилась** / Нет человека, который держал пашню’ [Кандаракова, 2017: 42]; *Тьядыны пожопан* ‘Жизнь его закончилась’.

тув. *Сапер кижии чазыг кылбас деп чугаалажып турар, бир эвес ол оода чаңгыс катап эндег кылыр болза, ооң чуртталгазы төнер* – өлүр [Кудажы 1999: 75] ‘Говорят, что сапер не должен делать ошибку, если он хоть раз допустит оплошность, его жизнь **закончится** – умрет’.

б.-тат. *тормыш бөткән* ‘жизнь закончилась’.

Алтайский глагол *түген-* в сочетании с существительным *јүрүм*, означающий завершение жизни, имеет значение ‘иссякать’, он указывает на то, что иссякло отмеренное человеку определенное время жизни:

алт. *Мынайып ла оо-боо согулып ла јүргенчеес, бот сесе јүрүм түгенген* [Төлөсөв 1987: 153] ‘Пока вот так там-сям бьемся, вот тебе **жизнь закончилась**’.

Таким образом, у жизни могут быть выделены временные и пространственно-временные характеристики: она может быть долгой, длинной, короткой. В алтайском языке она имеет и чисто пространственное измерение: бескрайняя, большая, широкая, что позволяет представить ее в алтайской языковой картине мира как пространство, простирающееся по горизонтали и по вертикали. Пространственные метафоры, относящиеся к жизни, протекающей во времени, указывают на определенную ориентацию относительно человека, находящегося в какой-либо точке своего жизненного пути: ‘впереди’, ‘сзади’. Образ жизни как пространства находит отражение и в других именных и глагольных сочетаниях. Некоторые характеристики жизни говорят о ее персонификации, которая осуществляется также посредством глагольных сочетаний.

1.2.4. Образы жизни в языковой картине мира тюркских народов Сибири

На основе анализа языкового материала можно выделить несколько образов, важных для картин мира тюркских народов Сибири:

- 1) жизнь – время;
- 2) жизнь – пространство (и его разновидности):
 - жизнь – дом (тув.);
 - жизнь – дорога – судьба;
 - жизнь – река;
 - жизнь – нить (образ, связанный с образом пути).
- 3) жизнь – живое существо:
 - жизнь – учитель;
 - жизнь – мать (хак.).
- 4) жизнь – способность видеть и воспринимать окружающий мир:
 - жизнь – огонь.

1.2.4.1. Жизнь – время

В языке проявляется естественная неразрывная связь понятий ‘жизнь’ и ‘время’, так как «жизнь протекает во времени и подчинена его законам» [Арутюнова 1999: 689].

Среди именных репрезентантов концепта *ЖИЗНЬ* представлены слова с первичным значением, указывающим на временной отрезок (день, сутки). Вторичное их значение в хакасском и чалканском языках – ‘жизнь’. В отдельных случаях эта закономерность проявляется и в других языках.

Представление о ходе жизни человека связано в хакасском и чалканском языках с лексемой *хоных* ~ *қонуқ* ~ *қоноқ* (< *хон-* ~ *қон-* с основным значением ‘ночевать’):

хак. *Халых чон, мөнділезіп, хазых хоных чазап, аннаң андар чуртап парча одыр* [Костякова 2010: 36] ‘Великий народ, расцветая, **устранивая** свою **благополучную жизнь**, дальше продолжает жить, видимо’; *Амыр хоных үчүн, пабаларыбыс, агаларыбыс чили, тыныбыс аябин турызарбыс!* [Ах тасхыл 1984: 12] ‘Как и наши отцы, деды, мы будем стоять за **мирную жизнь**, не жалея наши души!’; *Аалзар наа хоных килгенде, Аткниннер ікінчілебин аны пүдірерінде өтіг аралазып, хай пірсі устаг-пастага*

табылган [Ах тасхыл 1984: 13] ‘Когда в деревню пришло новое **жизненное устройство (новый быт)**, Аткины, не сомневаясь, активно участвовали в ее строительстве, а кто-то из них был избран в начальники’; *посл. Худай хоных пирзе* ‘Если Бог даст дожить до завтра’ (букв.: Бог если даст жизнь (сутки, время переночевать)).

чалк. *Қудай первен қоноқты / Қайдеп тьазап мен тьадайн?* ‘Жизнь, не данную Богом, / Как построить и прожить?’ [Кандаракова 2017: 40]; *Қоноқ қонман тьараш қыс / Уйини санан кынганды...* ‘Жизнь не прожившая девушка, / Вспомнив дом свой, застонала...’ [Кандаракова 2017: 41]; *Қоноқ ал* ‘Ну и жизнь’.

Часто встречаются парные слова: хак. *чуртас-хоных* ‘жизнь’ (букв.: жизнь-сутки), чалк. *тьадын-қоноқ* ‘жизнь’ (букв.: жизнь-сутки):

хак. *Пістің чуртас-хонибыс* *нымахтағы ла осхас полған, палам* [Костякова 2010: 62] ‘Сын мой, наша **жизнь** была словно в сказке’; *посл. Хоптаң хоных хон* *полбассың* ‘Сплетнями и доносами **жизнь** свою не устроишь’ [ХРС 2006: 847].

чалк. *Тьадын-қоноқ қанду?* ‘Как **жизнь**?’; *Тьадын-қоноқ келицпан* ‘**Жизнь** удалась (получилась)’; *Тьадын-қоноқ айнық* ‘**Жизнь** интересна’; *Тьадын-қоноқ тьадыра кен ал!* ‘Как хорошо **жить** (букв.: жизнь жить)!’; *Эме тьадын-қоноқ өскө полқан* ‘Теперь **жизнь** стала другой’; *Тьадын-қоноқтың пажына цықтан тьоқ* ‘Невозможно разобраться в **жизни**’; *Айтқанле тьадын-қоноқ* ‘Такая-сякая **жизнь**’.

В алтайском и тувинском языках значение ‘жизнь’ у лексем *конок* ~ *хонук* проявляется в устойчивых сочетаниях:

алт. *коногы једип калган кижи* ‘человек, время жизни которого на исходе’ (букв.: время [жизни]=его достигнувшее человек); *Көрнө бойы да билет: конок-күйи јууктаган болгодый* [Манитов 1989: 215] ‘Керне и сама понимала, что **пришло время умирать** (букв.: срок-время=её приблизился)’.

тув. *хонуун борапта-* (букв.: сутки делать что-либо небрежно) ‘жить, перебиваясь’; *Ам харын оларның кайы «эки көргенинге» хөличиктеп, хонуун бораптап-ла чоруур* *мындыг эвеспе* [Сарыг-оол 2008: 248] ‘Батрача на тех, кто «взглянул на него хорошо», **живет** он вот так ведь, **перебиваясь**’.

В хакасском и чалканском языках у лексем *хоных* ~ *қоноқ*, кроме значений ‘ночлег’, ‘ночевка’, ‘сутки’, ‘жизнь, существование’, имеется значение ‘быт, хозяйство’ [ХРС 2006: 843]: *јлүстіг хоных* ‘счастливая жизнь’, *чахсы хоных* ‘хорошая жизнь’, *хоных түргер алысча* ‘жизнь круто меняется’ [Там же], *хоных угзалча* ‘жизнь разрушается’. Жизнь протекает не только во времени, но и в жизненном пространстве человека, в доме, в семье, в неразрывной связи с его трудом, как показывает и семантическая структура лексемы *хоных* ~ *қоноқ*: хак. *хоных тыыт-* ‘укреплять хозяйство’, *хоныгы хысха кізі* ‘бедно живущий человек’ (букв.: хозяйство=его короткое человек); *хоныхтыг* ‘состоятельный, зажиточный’ [Там же] (букв.: с хозяйством). Таким образом, в этих языках ход жизни представляется как проживание дня и ночи в своем хозяйстве, в ежедневном труде.

В хакасском языке у лексемы *күн* ‘солнце; день’ есть еще значение ‘жизнь’, что, в свою очередь, также показывает связь жизни человека со временем, ему отведенным:

хак. *погов. Күннегіңің күні чох* ‘У ревнивого **жизнь** коротка’ (для ревнивого жизни нет) [ХРС 2006: 216]; *посл. Улугның чоогын иссең, узада күннің поларзың* ‘Будешь слушать совета мудрых – **долгую жизнь** проживешь’; *погов. Кізі кізінең күннің* ‘Человек **жив** (букв.: с жизнью) человеком (т. е. в обществе)’ [ХРС 2006: 216]; *күн алын-* ‘жить благополучно’ (букв.: день брать себе).

Связь жизни со временем демонстрируют и лексемы, обозначающие ‘прожитую жизнь или жизнь, отмеренную человеку’. Человеческая жизнь от момента рождения до настоящего времени или другого заданного рубежа, а также возраст человека в исследуемых языках обозначается лексемами: тув. *назы* и *назын*; хак. *час* ~ шор. *чаиш*, алт. *јаш*, чалк. *тьаш*. Общeturкское слово *јаш* ~ *час* ~ *чаиш* имеет значения 1. *прил.* молодой; 2. *сущ.* 1) возраст, летá; 2) жизнь, отмеренная человеку. В алтайском языке *јаш* в значении ‘жизнь’ выступает только в сочетании с глаголом *јажа-* ‘жить до определенного возраста’: *узун / узак јаш јажа-* ‘проживать свои года, жизнь’ (букв.: длинные / долгие годы жизни проживать), ср. хак. *час чаза-* ‘прожить долгую жизнь до старости’, шор. *чаиш чажса-* ‘жизнь прожить’:

алт. *Анчада ла јаан улугы узак јаш јажаган јерлер андый* [Маскина 2020: 319] ‘Особенно таковы места, где старшие **прожили** долгую **жизнь**’; *Мениң јажымды јажазан, бат ол ло тушта јүрүмнің чын јаражын, оның баазы јок баазын билерин, пайет...* [Укачин 1985: 168] ‘Когда **проживешь мои годы**, вот только тогда истинную красоту жизни, ее бесценную цену узнаешь, поэт...’

хак. *Kizini nинче час чазаанынаң на нимес, че чонга, сөбірезіне, аалына, Чир-сууна хайдаг туза иткенінең көрчелер* [Торосов 2013: 17] ‘На человека смотрят не только по тому, сколько он **прожил** (букв.: сколько лет он прожил), но какую пользу он сделал для народа своего, деревни своей, для Родины своей’.

шор. *Көп чаи чажсап одураар!* ‘Живите много лет!’

В алтайском и чалканском языках значение ‘жизнь’ проявляется также в производном от существительного *jaи* наречии *jaжына* ~ *тажына* ‘ всю жизнь ’ (*jaи*- ~ *таи* + аффикс принадлежности 3-го л. ед. ч. + аффикс Дат. п.):

алт. *Jaжына кара ии иштегем* ‘**Всю жизнь** я простую работу делал’; *Jaжына тунзук неме бүгүн не көөрөгөн деп* [Маскина 2020: 29] ‘**Всю жизнь** был мрачным, что же сегодня [он] расхрабрился?’

чалк. *Тажаарып өскөн таи өлгөн / Тажына ла ол турвас. / Таишта өскөн пойывыс / Тажына ла пыс тьатпас* ‘Зеленая, растущая молодая трава, / **Всю жизнь** не будет стоять (расти). / Мы растущие, молодые, / Не будем **вечно** жить’ [Кандараква, 2017: 49]; *Тажына тьатьыт* ‘**Вечно** живет’.

В хакасском языке *час* в значении ‘отмеренная человеку жизнь’, кроме приведенного *час чаза*-, употребляется еще в нескольких устойчивых сочетаниях, которые показывают, что в норме отмеренная человеку жизнь должна быть долгой: *час ал*- ‘долго жить; стариться’ (букв.: отмеренную жизнь брать); *час чазабасха* ‘рано умереть’ (букв.: отмеренную жизнь не проживать). Считается, что хорошо, если свою долгую жизнь человек проживет не один, а со спутником жизни: *час үлес*- ‘вместе прожить до старости’ (букв.: возраст разделить). Но когда старики живут очень долго, до дряхлого возраста, говорят: *апсах час чазабысты* ‘старик зажил на этом свете’ (букв.: [отмеренную] жизнь прожил).

Семантика данных слов – «жизнь в перспективе» – выражает не только связь со временем, но также и связь с судьбой.

В шорском языке встречаются случаи употребления лексемы *чаи* в рассматриваемом значении:

шор. *Тыннарыбыс по чаиқа тириг қалча, тепчалар* [Арбачакова 2001: 38] ‘Наши души в течение жизни (букв.: в этой жизни) живыми остаются, говорят; *Меең қалған чажымай сағоқ кирер, / Сеең қайран сугда меең қалғанчы кунум чылтрарда. / Ол чаишарымнаң сен таишадың нирда, таишассың, / Қайде ақтың, ээдоқ абыр ағып ағарзың. / Мен чатқамче сеең арыг сугыңны ижерим, / Ол арыг абаларымның чаишары. / Абаларымға парыбызып перип, мен ээдоқ сугыңмаң ағарым. / Қайран абыр Томым! Туган арыг сугым!* [Косточаков 1994: 72] ‘Моя оставшаяся **жизнь** в тебя войдет, / В твоей ласковой воде мой последний день отразится. / Из тех моих **лет** ты не выбросила ничего и не выбросишь, / Как ты текла, так же мирно ты течь будешь. / Пока я живу, твою чистую воду пить буду, / Та (вода) течет **со времен** (букв.: **лет жизни**) моих предков. / (Когда) я окажусь у своих предков, я буду волнами твоими. / Милая, добрая Томь! Родная чистая река!’, *Чажым чажсап, улуг мен сананмаанчам, / Меең чадыйым, тўжесинде бе сен? ‘Жизнь прожив, размышляю, / Жизнь моя, не во сне ли ты?’* [Косточаков 1994: 84].

В последнем примере имеются две разные лексемы со значением ‘жизнь’: *чаи* обозначает проживающую жизнь, *чадыг* относится к жизни в широком смысле. В следующем примере у слова *чаи* актуализируется скорее значение ‘отведенная человеку жизнь’:

шор. *Қайран иче, / По черде чатсын / Чаишаң чаиқа!* [Белчек 2000: 36] ‘Милая мама, / На этой земле живи (букв.: пусть живет) / всегда (букв.: из жизни в жизнь, т. е. вечно)’.

В якутском языке у лексемы *саас* ‘возраст’ значение ‘жизнь, годы жизни’ проявляется в таких примерах, как *үйэлээх саас* ‘прожитая жизнь; прожитые годы’ (букв.: с веком жизнь; *үйэ* ‘век’), *сааһым тухары* ‘ всю мою жизнь, на протяжении моей жизни ’ (где *тухары* – послелог ‘на протяжении, в течение’):

як. *Манньыгы үйэлээх сааспар көрбөтөбүм* ‘Я такого в **жизни** никогда не видел’ [ЯРС 1972: 306]; *Саллар сааһым тухары* ‘за всю свою долгую жизнь’ [Там же].

Тувинские лексемы *назы* и *назын* являются вариантами слова монгольского происхождения: ср. монг. *nasu(n)* / *нас(ан)* ‘возраст; годы, лета’ [Татаринцев 2008: 227–228]. *Назын*, кроме данного значения, имеет также значение ‘жизнь’ [ТСТЯ 2011: 393]. В значении ‘жизнь, отведенная человеку’ *назын*, как и шор. *чаи*, имеет более широкое употребление, чем алт. *jaи* ~ хак. *час*. Но между ними наблюдается и несомненное сходство, которое проявляется в самой семантической структуре слов, усиленном сочетании с местоимением *бу*, образовании производных наречий *jaжына*, *назыда* ‘ всю

жизнь'. Однако в тувинском языке обнаруживаются и яркие своеобразные черты, связанные с буддизмом и, вероятно, с монгольским происхождением этого слова.

Лексема *назын* употребляется во фразеологизмах со значением 'умереть, скончаться', в составе которых она «ведет себя» как компоненты *амы*, *тын*, *амы-тын* и *чуртталга* в идентичных сочетаниях: эта жизнь «обрывается», с нею «расстаются», ее «преподносят»: *назыны үс-* (букв.: жизнь его рваться), *назынындан чарыл-* (букв.: от жизни=своей разлучаться); *назынын өргү-* (букв.: свою жизнь преподнести) 'умирать за что-либо, отдавать свою жизнь, жертвовать жизнью'.

Жизнь предстает как движущееся время, которое нельзя остановить. Это прослеживается в сочетании основных лексем со значением 'жизнь' с глаголами движения: алт., чалк. *өт-* ~ б.-тат. *үт-*, хак. *ирт-* ~ чалк., шор., тув. *эрт* 'проходить', алт. *бар-* ~ хак., шор. *пар-* 'идти, уходить':

алт. *Бу тайгада, чындап та, жебрен чактардан бери бойынын ангылу ла кемненг де камааны жок жүрүмү өдүйн жат* [Укачин 1985: 127] 'В этой тайге, правда, проходит с древних времен своя особенная и ни от кого не зависящая **жизнь**'; *Жүрүм араайынан барып жат* 'Жизнь **идет** потихоньку'; *Жымжасак ла өт-син, Салым-жүрүмүң!* [Кензина 2020: 152] 'Пусть твоя судьба, твоя жизнь пройдет мягко'; *Жүрүм жангыс жерде кыймыгы жок турар эмес* [Укачин 1985: 310] 'Жизнь ведь не стоит на одном месте, без движения'.

чалк. *Тьадыным ийделе эртъыт* 'Жизнь так и (как попало) **проходит**'.

хак. *Сынап син тузалыг киректер идер орнына ойыннарга, күлеттерге тартылзаң, андада синиң чуртазың тикке парар* [Торосов 2013: 19] 'И действительно, если ты вместо полезных дел будешь тянуться к играм, гуляниям, тогда **жизнь** твоя зря **будет идти**'; *Че чуртас чориң – поза пилбес ат, / Тохтабин, мини улам ыратча* 'Но **ход жизни** – не знающий узды конь, / Не останавливаясь, меня все дальше уносит' [Хакас... сарыннары 2019: 8].

шор. *Меең чадыгым / Андыг темде эрт парды* [Ўлгер 1995: 159] 'Моя **жизнь** / В такое время **прошла**'; шор. *Қайдиг чолда / Пистиң чадыг парча* [Ўлгер 1995: 160] 'Какой **дорогой** / Наша **жизнь идет**'.

тув. ... *алдын уургайының амыдыралы бодунуң ээлчээ-биле эртип турган* [Танова 1980: 200] '...жизнь золотого прииска проходила своим чередом'.

б.-тат. *тормыш үткән* 'жизнь **прошла**'.

В некоторых языках встречаются случаи употребления глаголов, представляющих течение жизни как движение живого существа. Так, в хакасском есть примеры с глаголом *хаала-* 'шагать', в которых описывается размеренный, неторопливый ход жизни:

хак. *Че чуртас, пір синде турбинча, алынзар ла хаалап одырча* [Костякова 2010: 74] 'Жизнь **не стоит** на одном уровне, только вперед **шагает**'.

В шорском и якутском языках отмечаются авторские метафоры движения жизни:

шор. *Чадыйым тың / Маңзрап чүгүрча* [Белчек 2000: 126] 'Жизнь моя слишком / **Торопясь бежит**'.

як. *Аан дайды аймахтара сангарбытынан бардылар: – Батталлаах дьаһал барда, / Куһаҕан олох куотта, / Саҥа олох арылынна, – дэстилэр* [Софронов 1965: 131] 'Весь мир стал говорить: «Ушло притесняющее распоряжение, / Плохая **жизнь убежала**, / Новая жизнь открылась», – говорили все'.

В шорском примере указывается на слишком быстрый ход, быстротечность жизни, в якутском же жизнь **убегает**, **прогоняемая** кем-то.

В алтайском и чалканском языках остановка жизни означает смерть человека:

алт. *Онын жүрүмү ойине эмеш жетпей, токтоп калды* [Маскина 2020: 306] 'Его **жизнь остановилась**, немного **не дойдя** до своего срока (времени)'.

чалк. *Тьадын тоқтыпан* 'Жизнь **остановилась**'.

Тем самым жизнь в картине мира данных языковых коллективов представляется движущейся во времени и пространстве, ср. рус. *жизнь идет своим чередом, жизнь проходит*.

1.2.4.2. Жизнь – пространство

Жизнь как пространство описывается посредством именных и глагольных сочетаний. О лексических единицах, которые представляют жизнь в виде открытого широкого пространства в алтайском языке, было сказано ранее. Жизнь в рассматриваемых языках описывается также как замкнутое пространство. Представление о жизни как о замкнутом пространстве, в которое можно войти или из которого можно выйти, реализуется сочетаниями с соответствующими глаголами движения:

тув. *Чүвени канчап билир, кырган башкызынга ужсурашпаан болза, Дургун-оол тоянчы амыдыралче кире берип болур турган* [Кудажы 1976: 209] ‘Кто знает, если бы он не встретил своего старого учителя, Дургун-оол мог бы зажить бродячей жизнью (букв.: **войти в бродячую жизнь**)’; ...*ынчангаш эрги, көшкүн өг амыдыралындан уштунмаан, ол шын бе?* [Сарыг-оол 1992: 20] ‘...поэтому [они] не избавились (букв.: **не выскочили**) из старой, кочевой жизни юрты, правда ли?’

Идея о том, что выход из пространства жизни означает смерть, находит отражение в разных языках, ср. рус. *уйти из жизни*, *уйти* ‘умереть’:

алт. *бу жүрүмнөң жүре берер* ‘умереть’ (букв.: уйти из этой жизни); *Айдынбек Тазрашев жүрүмнөң эрте жүре берген үлгерчи болуптыр* [Киндикова 2020: 125] ‘Айдынбек Тазрашев – поэт, который очень рано **ушёл из жизни**, оказывается’.

чалк. *По тыадындын парин* ‘Он умер (букв.: ушел из этой жизни)’.

хак. *Ол күнде чылда пір хати чуртастаң парыбысхан туган-чагыннарыбысты сагысха кирип алар оңдай пар пол парган* [Хан тигір 1993: 7] ‘В этот день один раз в году появилась возможность вспомнить **ушедших из жизни** родственников’.

тув. *Чуртталгадан чоруур үе чедип келирге, кижини оон кым-даа чайладып албас-тыр деп чүвени Чүрек-Кадай ыглап билип чыткан* [Кудажы 1988: 45] ‘Чүрек-Кадай, плача, понимала, что, когда приходит время **уходить из жизни**, никто не может человека от этого уберечь’.

як. 2011 сыллаахха Томпо оройуонун Бочуоттаах олохтооҕо Е. П. Неймохов *олохтон барбыта* ‘В 2011 году **ушел из жизни** почетный житель Томпонского района Е. П. Неймохов’.

б.-тат. *тормыштан кит-* ‘уйти из жизни’; *тормышка кел-* ‘вернуться к жизни’.

1) Жизнь – дом

Представление замкнутого пространства в виде дома воплощено в тувинском языке. Образ жизненного пространства приобрел черты дома, у которого есть порог, что выражается изафетными конструкциями:

тув. *Ишчи амыдыралдың эргинин артап кирери, чуртталганың хайныышкынның узун оруунуң ужсунга базары чүгле солун эвес, харын-даа чамдык дидимнээшкиннерни негээр* [Саган-оол 1958: 157] ‘То, что он вступил в рабочую жизнь (букв.: переступая через **порог рабочей жизни**, входить), то, что ступил на кончик кипящей длинной дороги жизни, не только интересно, но и даже требует смелости’.

Такие представления уникальны для тувинского языка. Ср. алтайский пример, формально совпадающий по структуре с приведенным выше тувинским, однако воспринимающийся как калька с русского:

алт. *Мен эмди ёскё жүрүмнүг бозогозында...* [Кокышев 1990: 153] ‘Я теперь **на пороге другой жизни**’.

Представление о жизни как о доме в тувинском языке отражается сочетаниями лексемы *амыдырал* ‘жизнь’ со служебными именами *ижин* ‘внутренняя часть’, *кыр* ‘поверхность’. В результате возникает образ жизни как дома, у которого имеются внутренняя часть, стороны и поверхность: *амыдырал иштинде* ‘в течение (букв.: внутри) жизни’, *амыдырал кырынга* ‘в жизни (в реальности, на практике)’ (букв.: на поверхности жизни):

тув. *Чүгле күүседир, амыдырал кырынга боттандырар ужурлуг бижик-тир* [Кудажы 1989: 123] ‘Это указание, которое надо только выполнить, воплотить **в жизнь** (букв.: на поверхности жизни)’; *Амыдыралым иштинде* мындыг эрте хар чагганын көрбээн мен ‘**В жизни** (букв.: внутри жизни=моей) не видел, чтобы так рано выпал снег’ [Кудажы 1980: 317]; *Силерге ажыл тып берип болур мен. Харын күштүг, хайныышкынның амыдыралдың иштинче кирер-ле болгай* [Саган-оол 1958: 220] ‘Я могу найти вам работу. Надо ведь **входить в** сильную, кипящую **жизнь** (букв.: внутрь сильной, кипящей жизни)’; *Бодунуң чогаал талазы-биле бичии дуржулгазын бижиир дээрге, амыдыралдың өске талаларының*

чаржсалажып кире бээриниң чылдагааны база мында деп бодаар мен [Кудажы 1979: 20] ‘Когда он решил написать о своем небольшом литературном опыте, думаю, что в этот [процесс] вмешались и другие стороны жизни’.

В языковой картине мира тувинцев в жизни, как в доме, должен быть свой порядок – *аай* ‘порядок, лад; суть, смысл, толк; направление; путь движения, характер протекания’, о чем свидетельствует наличие устойчивого выражения с глаголом в форме реципрока *аайлаш-* (< *аайла-* ‘приводить в порядок, упорядочивать, налаживать, улаживать’); *амыдырал-чуртталгазы аайлаш-* ‘упорядочиваться, налаживаться жизни’, ср. *бажың иштин аайла-* ‘навести в доме порядок, убрать в доме’. Отсутствие этого порядка чревато страданиями, несчастьем и даже смертью:

тув. *Аныяк кыстың амыдыралы аайлашпайн барган. Ол аңаа үр болбаанда айыыл-халапка таварышкаш чок болган* [Кудажы 1999: 53] ‘Жизнь молодой девушки **не** наладилась (не привелась в порядок). Ее не стало там через некоторое время из-за несчастного случая’.

Понятие *личного пространства* для традиционного общества, по-видимому, было чуждо. Во-первых, об этом говорит отсутствие отдельного слова ‘личный; частный’ в алтайском, хакасском, шорском, где данное значение передается как *бойының ~ позының ~ пойының* ‘свой’. В тувинском слова *хуу, хууда, амы-хууда* ‘личный, частный’ являются монгольскими заимствованиями:

тув. *Амы-хууда амыдырал, өг-бүлө дугайында чаңгыс-даа сөс этпээннер* [Кудажы 1965: 32] ‘[Они] не обмолвились ни одним словом **о личной жизни**, семье’.

Во-вторых, слово ‘пространство’ или глаголы, указывающие на пространственные характеристики, в подобных контекстах не используются.

2) Жизнь – дорога

Разновидностями пространства жизни в языковых картинах мира тюркских этносов Сибири являются дорога и река.

Образ дороги в рассматриваемых языках реализуется в изафетной конструкции ‘дорога жизни, жизненный путь’:

алт. *Сен жүрүмниң жолына басканың бу туру – деп, байа энем айткан* [Төлөсөв 1987: 194] ‘Моя мама тогда сказала: это то, что ты вступил на **жизненный путь**’.

чалк. *Мен тьадынымның тьолы* ‘Мой **жизненный путь**’.

хак. *Ундуба, палам, чуртас чолы ныхмах чолынаң пасха* [Татарова 1991: 90] ‘Не забывай, сын мой, **дорога жизни** отличается от дороги сказки’.

тув. *Силер-даа болза амыдырал оруунче кирген улуг улус-тур силер* [Байсалова 1997: 36] ‘Вы ведь взрослые люди, вставшие (букв.: вошедшие) на **путь жизни**’; *амыдыралдың орук-чири* ‘путь-дорога жизни’.

б.-тат. *Тормыш йолы – йаныр тугуль* ‘**Жизненный путь** непрост’.

Иногда слово ‘путь, дорога’ употребляется по отношению к жизни иносказательно:

алт. *Јакшының јолы чындык, / Јаманның јолы тыртык* ‘У хорошего **дорога праведная**, / У плохого **дорога кривая**’ [Ойроткинова 2010: 86]; *благопожел. Узун-узун јолдор өдүй, / Узак-узак јаш јажагар!* ‘Длинные-длинные **дороги пройдя**, / Долго-долго проживите!’

хак. *Чахсының чолы ачых, / Чабалның чолы чабых* ‘У хорошего **дорога открытая**, / У плохого **дорога закрытая**’ [Ойроткинова 2012: 257].

а) Движение по дороге жизни

Ярко рисуют образ дороги сочетания с глаголами движения, где дорога выступает в качестве трассы, по которой идет человек, ср. рус. *идти по жизни*:

алт. *Кажы ла кижии салым-јүрүмдү, бойының алдына јолын өдөр* [Кензина 2020: 125] ‘У каждого человека своя судьба-жизнь, сам **пройдет свой путь**’.

чалк. *Ол пойының тьолыле парыр, сен пойыңның тьолыңле парырзын* ‘Он пойдет по своей дороге, ты пойдешь по своей дороге [жизни]’ (у него своя жизнь, у тебя – своя).

хак. *Мин чуртас чолынча* хачаннаң чалгызан *пастыр парчам* [Костякова 2010: 77] ‘Я по дороге жизни давно **иду** одна’; *Анисья Васильевна маңаттап пілінчеткен: чуртас чолында сын хынызын, сын киртінізін, сын чаасказын саңайға чідір салган, паза хачан даа таппас* [Татарова 1991: 108] ‘Анисья Васильевна хорошо понимала: по **дороге жизни** она навсегда потеряла свою настоящую любовь, настоящую веру, настоящее счастье, больше никогда не найдет’.

тув. *Силер-даа болза амыдырал оруунче кирген* улуг улус-тур силер [Байсалова 1997: 36] ‘Вы ведь взрослые люди, вставшие (букв.: вошедшие) **на путь жизни**’.

як. *Олох уһун, сындаһаннаах суолун устун* маннык *үтүөкэн добору кытта илии илиштэн сиэттиһэн, сарын сарынтан өйөһсөн айанныыр төһө эрэ үчүгэй, төһө эрэ чэпчэки буолла!* [Данилов 1977: 191] ‘**На** длинном, утомительном **жизненном** пути как же хорошо, как же легко **отправиться в путь** рука об руку, плечом к плечу с таким добрым другом!’

В некоторых примерах с глаголами движения слова ‘жизнь’ и ‘дорога’ могут быть опущены, но соответствующие образы выводятся из контекста:

чалк. *Қажсын да менг Һанам ма пийдет айтын пон: «Са эме күйүң ползо, сен **киҕең алтымле парзан**»* ‘Когда-то моя бабушка мне так говорила: «Если тебе сейчас сложно, **иди маленькими шагами**» [Языки и фольклор... 2020: 171]; *Пыр алтам эдий, тоқтывий, күйиң кирдырал, пойынны пақтывий* ‘**Сделай один шаг**, остановись, окрепни (силы наберись), себя похвали’ [Языки и фольклор... 2020: 171].

На дороге жизни человек может споткнуться:

алт. *Бир бүдүрлзген – мун бүдүрилерин. Бир жеткерден кыйзан – мун катап жеткерден кыйарын...* [Төлөсөв 1987: 84] ‘Если один раз споткнешься, тысячу раз будешь спотыкаться. Если **минуешь одно несчастье**, то тысячу раз **минуешь несчастье**’.

чалк. *Сүрүнпазың, катып турак парсе* ‘Если **споткнешься**, так снова встань и иди’.

хак. *Матрах, кізі чуртазында нинче хати сүрнүкче?* [Тюкпиекова 2020: 88] ‘Матрах, сколько раз человек **спотыкается** в своей **жизни**?’

На этом пути человек может падать, это означает его встречу с невзгодами, трудностями в жизни, что отражается в алтайском фразеологизме *жүрүмде жыгылар* (букв.: в жизни падать) ‘встречаться с трудностями’:

алт. *Амыр бу жүрүмде канча катап жыгылган да болзо, жүрер күйүңи өчпөгөн* ‘Хотя Амыр много раз в этой **жизни** падал, желание жить у него не пропало’; *Лакшынын жолы чындык болор / Жыгылбай басса – чек болор* ‘**Дорога** хорошего праведная будет / **Не свалится** – чистым будет’ [Ойноткинова 2010: 86].

Другое значение данного фразеологизма – ‘умереть’ (букв.: в жизни упасть):

алт. *Ачу аракынын ийдези де тың, канчулар мынай жүрүмде жыгылган!* [Кензина 2020: 142] ‘У горькой водки и мощь сильна, сколько так **в жизни умерло!**’

тув. *Орук-чолум каалама черле чорбаан / Оргу черге молдуруум сый дүжер часкан...* [Даржай 2014: 100] ‘**Путь-судьба** моя никогда не была проторена / На ровном месте чуть не сворачивал себе шею’.

Иногда человек словно стоит на месте или отстает от движущейся жизни: алт. *жүрүмнен сондоп кал-*, *жүрүмнен арт-*, хак. *чуртастаң соона хал-* (букв.: позади жизни остаться), тув. *амыдыралдан / чуртталгадан чыдып кал-* ‘отстать от жизни’; ср. рус. *отстать от жизни*:

алт. *Тана тайгада ла жүрүп, өзөктө кайнап жаткан жүрүмнен сондоп калды* ‘Тана, живя в тайге, **отстала** от кипящей **жизни** в деревне’; *Жүрүм элбек, жарап, онын учун чын жүрүмнен артпас керек, кижинени эдер учурлу – бүдүрер керек, жүрүм кижиге жангыс катап берилген* [Кокышев 1980: 47] ‘Жизнь широкая, красивая, поэтому **не надо отставать от настоящей жизни**, что человек должен делать – надо делать, жизнь человеку один раз дана’.

хак. *Мин сыннань даа чуртастынь соона халтырбын, аннаньар мага чуртасты хатап пастирга кирек* [Кильчичаков 1961: 35] ‘Я действительно **отстал от жизни**, поэтому жизнь мне необходимо снова начать’.

тув. *Ооң кадындан хөй-ниитиниң ажыл-херээнче чүткүүр херек, чүгле ындыг кижини **амыдыралдан чыдып калбас**, амыдыралга төлөптүг болур* [Кудажы 1994: 153] ‘Вместе с тем надо стремиться [участвовать] в делах общества, только такой человек **не отстанет от жизни**, будет достойным [человеком] в жизни’.

В хакасском языке имеются фразеологизмы *чуртастаң хал*- (букв.: от жизни отстать) ‘остаться одиноким’, *чуртастаң хыйыс*- ‘не складываться (о личной жизни)’ (букв.: от жизни разминуться), *орты чуртаста хал*- ‘остаться вдовой, вдовцом’ (букв.: в середине жизни остаться), что говорит об особой важности семьи в жизни человека.

Свернуть (як.) или уйти (б.-тат.) с жизненного пути означает ‘умереть’:

як. *Кини 1989 сыллаахха олохтон туораабыта* ‘В 1989 году он ушел (букв.: свернул) из жизни’ (*туораа*- ‘1) поворачивать, сворачивать, свернуть; 2) переходить, переправляться’ [ЯРС 1972: 403]).

б.-тат. *ҕомер йолынан киткэн* ‘ушел с жизненного пути, умер’.

б) Препятствия на жизненном пути

Дорога жизни не всегда бывает ровной, она сложная, жесткая:

алт. *Огоштон ала ого жүрүмнүн кату жолдорун өддүргө келишкен* (Садыков) ‘С детства ему пришлось **пройти суровые пути жизни**’ [АРС 2018: 218].

хак. *чуртастың хатыг чолы* ‘трудная, полная невзгод, испытаний жизнь’ (букв.: твердая дорога жизни); *чуртастың азырых чолы* ‘сложный путь жизни’ (букв.: разветвленная дорога).

тув. *амыдыралдың берге оруктары* ‘сложные пути жизни’; *амыдырал-чуртталга дески эвес* ‘жизнь не ровная’; тув. *амыдыралдың ээр-дагыр оруктары* ‘кривые дороги жизни’ (с трудностями, сложностями, со спадом и подъемами); *Амыдыралда каалама орук чок* [Кудажы 1971: 86] ‘В жизни **нет проторенной дороги**’.

Жизненные невзгоды, неудачи, препятствия, различные обстоятельства представляются как разветвления (алт., хак.), ухабы (як.), горы, перевалы (алт., хак., тув.), переправы (алт.), ураганный ветер (тув.) на дороге:

алт. *Жүрүмнүн жолы – жүс айры эмитир* [Төлөсөв 1987: 41] ‘Дорога жизни со ста разветвлениями, оказывается’; *Бийик-бийик ажулар ашсын!* ‘Высокие-высокие перевалы пусть преодолее!’ (из благопожелания); *Жүрүмнүн жолы буудактуу* ‘Дорога жизни с препятствиями (букв.: с сучьями)’.

хак. *Чуртас чолы алтон алыхтыг погов* ‘Жизни дорога с шестьюдесятью изменениями’ [ХРС 2006: 1005].

тув. *амыдыралдың аар-бергелерин ажып эрт-* ‘преодолевать (букв.: переваливать) трудности жизни’; *Ам келгеш, амыдыралдың улуг артын ашкаш, узун оруун эрткеш*, *эки-бакты эскерип каан мен* [Кудажы 1979: 378] ‘Сейчас, **перевалив большой перевал жизни, пройдя длинную дорогу жизни**, узнал все хорошее и плохое’; *Амыдыралдың шуурган хады ийи кижини чара хадып каапкан* [Байсалова 1997: 99] ‘Ураганный ветер жизни, дуя, разбросал (букв.: раздул) [пути] двух людей’.

як. *Өрүс долгуннаах, олох очурдаах* ‘Река с волнами, **жизнь с ухабами**’; *олох очуругар обустарда* ‘терпеть неудачи в жизни’ (букв.: он ударился о выбоины жизни) [Готовцева, Николаева, Прокопьева 2017: 22].

Преодоление препятствий может осмысляться и как жизненное достижение:

алт. *Ашкан ажулардың алкыжы жетсин, / Кечкен кечүлөрдүн ийдези кожулзын!* ‘Пусть дойдут благопожелания **перевалов, которые перевалил**, / Пусть добавится мощь **переправ, которые перешел**’; *Жүрүмнүн база бир учурлу ажузына жеткенинге уткып, су-кадык, ырыс-кежик күүнзейдим!* ‘Поздравляя с **достижением** еще одного важного **перевала жизни**, желаю здоровья, счастья!’

Можно проложить дорогу кому-либо, т. е. устроить его жизнь (хак. *чолла*- ‘проложить дорогу’ < *чол* ‘дорога’): *чуртас чоллап пир* ‘устроить чью-л. жизнь’ (букв.: жизни дорогу проложить).

Жизнь может сама открывать свои дороги человеку:

алт. *Јангы жүрүм Аринага жолдорун ачып берген* [Кокышев 1980: 52] ‘Новая **жизнь открыла** Арине **свои дороги**’.

Очень важно самому определить, найти свой жизненный путь, спутника жизни, что входит в понятие взросления человека: тув. *амыдыралын тывар* (букв.: жизнь=свою найти) ‘найти свою жизнь (жизненный путь, способ существования, другой образ жизни, деятельность)’:

тув. *Борта ажылдазын. Амыдыралын, аас-кежиин-даа тып алыр чадавас* [Кудажы 1979: 353] ‘Пусть тут работает. **Жизнь**, счастье свое, возможно, найдет’; *Барган-биле кады баар дээн эвес, назыны ам-даа*

аныяк кижги **амыдыралын** тып чурттаай-ла [Байсалова 1997: 120] ‘Вместе с ушедшим (умершим) разве уходят, возраст у нее еще молодой, **найдет** ведь свою **жизнь**’.

Важно найти правильную дорогу:

хак. *Ол, аны оңарып, **чуртастың орта чолы таап** алган* [Тиников 1982: 70] ‘Он, это поняв, **нашел правильную дорогу жизни**’.

в) Начало и конец жизненного пути

У жизни, как и у пути, есть середина, конец, край:

хак. *Эк, ам хайда ни ол чиит тузум? **Чуртас ортызына** чит партыр* [Хакас... сарыннары 2019: 43] ‘Эх, где сейчас те мои молодые годы? **Жизнь середины** достигла, оказывается’.

шор. *Мага чегирбе пеш ле пол парды, / Кижги **чадыйын чажап кел**, / Орта ла **чолды**, пар, эрт пардым* [Арбачакова 2001: 36] ‘Мне лишь 25 исполнилось, / **Жизнь** человека проживая, / Уже **половину пути** я прошла’.

алт. *Өй деп неме кандый түрген өдүп жат эмеи: көрөр-угарга жетпес, бир күн өдөр, бир неде, бир ай, бир жыл, анан ла көрзөг – **жүрүмнүн учы*** [Төлөсөв 1987: 202] ‘Как быстро бежит время: не успеешь оглянуться, день проходит, неделя, месяц, год, потом посмотришь – **конец жизни**’; *посл. Жыртылбас кийим жок, / Учы жок жүрүм жок* ‘Не рвущейся вещи нет, / Без конца жизни нет’ [Ойноткинова 2010: 87].

чалк. *Тьадыны **ужына** / **қырына тьетқан*** ‘Его жизнь закончилась (букв.: достигла конца, края)’.

тув. *Улуг чогаалчыларны көрүп чоруурга, олар **чуртталгазының төнчүзүн** эндевээн, түңнелдерин үндүрүп каан боор чораан* [Кудажы 2005: 258] ‘Наблюдаешь, что великие писатели предчувствовали **конец своей жизни**, бывает, что подводили итоги’.

3) Жизнь – река

В сибирских тюркских языках прослеживается отождествление жизни с рекой. Выявляются такие характеристики, как «глубина жизни», «дно жизни», «течение жизни», «волна жизни», «берег жизни», используются глаголы ‘плыть; нырнуть’:

алт. *Агын жаткан суу кандый, барын жаткан жол кандый, жүрүм база анайда ок учы-куйузы жок сала берген* [Төлөсөв 1987: 178] ‘**Жизнь** так же **растянулась без конца и края, как текущая река, как идущая дорога**’.

тув. *Амыдырал бодунуң төнмөс агымын уламчылавышаан* [Байсалова 1997: 37] ‘**Жизнь** продолжила свое **бесконечное течение**’; *Мээң өөрүм шуптузу тускай эртемниг ажылдакчылар бооп турда, мен чаа миннип, амыдыралдың терегинче иштип бар чыдар-дыр мен* [Саган-оол 1958: 212] ‘Пока все мои друзья, получив образование, работают, я, только опомнившись, **плыву в глубину жизни**’; *Дарган-оол ол-ла дораан төрөөн суурунда амыдыралдың иштинче шымнып, аныяк колхозка дузалажы берген* [Саган-оол 1958: 86] ‘Дарган-оол, **нырнув внутрь жизни** в родном селе, тотчас же начал помогать молодому колхозу’.

хак. *Ниме-де піліп аларга сагынчатсаң, чуртастаң үрген. Ыраххызар ла нимес, че **чуртастың тириинзер көр**, хайди ол парчатханын сизін* [Торосов 2013: 20] ‘Если хочешь что-то узнать, учись у жизни. Смотри не только вдаль, но и **вглубь жизни**, подмечай, как она идет’; *Ірінің соонда ол **чуртас түбіне түс парган*** [Шулбаева 1997: 6] ‘После [смерти] мужа она опустилась **на дно жизни**’ (калька с русского); *«Чуртас салгагында» пьесазында Шулбаева ипчі кізілернің омаларын көзідерін улам алгытча* [Шулбаева 1997: 7] ‘В пьесе «**На волнах жизни**» Шулбаева еще больше расширяет представление об образе женщины’.

Река, как и дорога, находится в постоянном движении в определенном направлении, а человек перемещается в ней. Однако водная стихия может быть неуправляемой:

алт. *Былар экү **жүрүмнүн** кандый ла толкузына соктырып, кандый ла **жарадына таишталган*** [Телесов 1987: 130] ‘Этих двоих какие только **жизненные волны не ударили**, на какие только **берега не выбрасывали**’.

хак. *Пөгін чох чуртапчатсаң, сині **чуртас агыны апарча** полар* [Торосов 2013: 18] ‘Если будешь жить без цели, тебя будет **нести течением жизни**’; *Чуртас талайында угаа хазыр салгахтар кізее урунча* [Костякова 2010: 63] ‘**В океане жизни** встречаются человеку очень **грозные волны**’.

тув. ... хеме **амыдыралдың**, аас-кежиктиң эриинче эжиндирип бар чытканзыг сагындырды [Серен-оол 1989: 71] ‘...**лодка**, казалось, **плыла на берег жизни**, счастья’.

як. **Олох** дыкти, олус уустук / **Оломо суох улуу үрэх**, / Онно устуон, суолгун булуон / Уолан бэрдэ дэтэр буолуон [Жирков] ‘Жизнь – это удивительная, очень сложная / **Река без брода**, / Поплывешь по ней, / Найдешь свой путь, Будешь зваться лучший молодой человек’.

Ассоциация «жизнь – река» отмечается в разных лингвокультурах, например, у русских, селькупов [Байдак 2011].

4) Жизнь и судьба

Понятие ‘жизненный путь’ тесно связано с понятиями ‘судьба; доля’. О неразделимости жизни и судьбы говорит сочетание в алтайском языке *салым-жүрүм / жүрүм-салым* ‘судьба-жизнь’ / ‘жизнь-судьба’:

алт. *Кажы ла кижиги салым-жүрүмдү, бойының алдына жолын өдөр* [Кензина 2020: 125] ‘У каждого человека своя **судьба-жизнь**, сам **пройдет свой путь**’; *Өскөн агаш та бийиктү-кыскалу ине – анайда ок кижининг де жүрүм-салымы бир кеминде болбойтон* ‘Ведь даже растущее дерево бывает коротким-высоким, так и жизнь-судьба человека не бывает на одном уровне’.

Прослеживается эта связь и в сочетаниях со словом ‘дорога, путь’:

як. *сор суоллаах* ‘несчастный, преследуемый несчастьем’ (букв.: с несчастной дорогой); *сор суоллан* ‘погибнуть, умереть преждевременно’ (букв.: иметь несчастную дорогу) [Скрябина 2020: 39].

хак. *Чохтың чолы хатыг погов.* ‘У бедняка тяжелая доля’ (букв.: у бедняка дорога твердая) [ХРС 2006: 824].

В тувинском, тофаларском и якутском языках слово *чол* ~ *дьол* монгольского происхождения имеет значение ‘счастье, удача’ (ср. *орук, суол* ‘дорога’), ср. монг. *зол* [БАМРС II 2001: 222]:

тув. *Амыдыралым бора будун. Чоруум чогувас, чолум хирелиг хевирлиг кижиги-дир мен* [Саая 2005: 56] ‘**Жизнь** моя так себе. Я, видимо, человек, которому не везет (букв.: поездка не идет), **судьба** не складывается (букв.: неважная)’.

Э. В. Севортян, ссылаясь на наличие данного значения в сарыг-югурском, казахском и киргизском языках, считал это слово тюркским заимствованием в монгольских языках, «в свою очередь попавшим в некоторые тюркские языки» [Севортян 1989: 218]; ср., например, каз. *жолы бол* – ‘быть удачливым, везучим’ (букв.: путь (удача)=его быть), *жолды* ‘удачливый, везучий’ [КРС 2008: 332–333].

У сибирских народов считается, что человек не может быть творцом своей жизни [Цыденова 2009: 69]. Он уже рождается с определенной судьбой, долей и удачей. Каждый ребенок наделяется своей долей свыше, поэтому он для семьи не считается обузой:

хак. *Кізінің үлүзі нар ла поладыр погов* ‘У человека всегда бывает своя доля (удача)’ [ХРС 2006: 752]; *Полган на паланың үлүзі нар* ‘Каждый ребенок со своей долей’.

«В воззрениях монгольских народов распространен мотив распределения и раздачи жизненной доли и счастья, связанный с тем, что мифические духи-хозяева судьбы заранее предопределяют, какой будет удел у человека. У агинских бурят широко распространены представления о том, что Бог или Высшая сила в образе Неба по-разному распределяет долю. Вера в неотвратимость и неопределенность силы, возвышающейся над людьми, снимает вопрос о ее выборе, а тем более о конфликтах и противоборстве с ней» [Цыденова 2009: 69–70]. Поэтому в фаталистичной языковой картине мира сибирских тюркских народов нельзя идти наперекор судьбе. Управляет человеком и решает за него жизнь-судьба:

тув. *Кым-даа билир, Соскар болза Оңчатпааның ийи дугаар ашаа, Оңчатпаа болза Соскарның ийи дугаар кадайы, амыдырал ынчаар шиитпирлеп каан* [Кудажы 1989: 224] ‘Все знают, что Соскар – второй муж Ончатмы, Ончатма – вторая жена Соскара, **жизнь так решила**’.

як. *Бу аата буоллаба аан дойду олобун оонньуута... Сорох ытыыр, сорох санааргыыр, сорох баттанар, сорох төрүүр, сорох өлөр, сорох оонньуур-көрүлүүр... Бары – олох оонньуурдара... Олох киһинэн оонньуур эбит буоллаба. Олобу киһи талбытынан оонньуур диллэрэ сымыа, хата олох киһини хайдах бабарарынан тутар эбит* [Софронов 1964: 203–204] ‘Это и есть **игра жизни**... Некоторые плачут, некоторые грустят, некоторых угнетают, кто-то рождает, кто-то умирает, а кто-то веселится. **Неправда, что человек управляет своей жизнью, как он хочет, наоборот, жизнь управляет человеком**’.

В якутском традиционном сознании судьба интерпретируется как неизбежная нормативная данность, против которой бесполезно бороться [Бравина 2000: 119]:

як. *посл. Сиргэ түспүт силик, окко түспүт оноһуу* ‘такова уж участь, предопределение’ [Кулаковский 1979: 164] (букв.: на землю упавший жребий, на траву упавшая данность).

Такое мировоззрение характерно для тюркских народов Сибири в целом, например:

алт. *Алтай кижиги Кудайдын салган салымнаг жастыкпаска амадар* ‘Алтаец будет стремиться не сбиться с пути судьбы, данной (букв.: положенной) Богом’ [Алтай Жан]; *Јүрүмди оны канайер. – Ба-ча, кижининг сагыжыла болотон болзо, тен оны канай ла јүрбей. – Сагышта бар да болзо, салымда јок то, кемге комыдаарын* [Төлөсөв 1987: 83] ‘Что поделаешь с этой жизнью. – Вот ведь, если бы было, как задумал человек, по-разному бы ее (жизнь) проживали. Если даже в мыслях есть, а судьбой не дано (букв.: в судьбе нет), кому же будешь жаловаться’.

В алтайских пословицах и поговорках «подчеркивается необычность, странность, непостижимость [судьбы] разумом» [Ойоткинова 2012: 255]:

алт. *Јүрүм јүс башка, / Салым сан башка* [Боочы јуртым... 2020: 169] ‘Жизнь разнообразна, судьба странная’; *Сабарынгла тенгериге јетпезин, / Сагыжынгла салымга јетпезин* ‘Своим пальцем до неба не дотянешься, / Своим умом до судьбы не доберешься’ [Ойоткинова 2012: 255].

В пьесе В. В. Никифорова-Кулүмнүүр «Манчаары: Манчаары түөкүн» (Манчары: разбойник Манчары) отражено фаталистическое воззрение якутов. Главный герой Манчары говорит, что хотел прожить долгую счастливую жизнь, но божества судьбы Одун Хаан, Чыныс Хаан распорядились по-другому, обрекли его на вечные мучения, страдания, несчастья:

як. *Санаа баҕарбытын, сүрэх сөбүлүүбүтүн курдук буолбат эбит: Одун Хаан оноһуута улахан, Чыныс Хаан ыйааҕа ыксары буолар эбит. Үөһэ бөбө төлкөтө үлүгэрдээх, аллараа – бөбө анабыла алдьархайдаах буолар эбит. Мун бөбөнү муннубунан булсарга оноһуллубут уһун сордоох... эрэи энэни энэрбинэн тэлэйэргэ этиниллибит эристиин арай мин баарбын* [Никифоров-К. 1996: 31–32] ‘Не бывает все по желанию души, по велению сердца: постановление Одун Хаана, указ Чыныс Хаана неизбежны. Предназначение верховных божеств неизменно, указание злых духов опасно. Я создан, оказывается, для страданий, мучений’ [Скрябина 2020: 116].

В то же время якутское понятие *оноһуу* ‘данность’ – это не только неизбежность судьбы, но и прирожденные качества человека, определяющие в дальнейшем характер его действий и поступков, которые, в свою очередь, являются объективными предпосылками его судьбы [Бравина 2000: 119].

Человек может обижаться, жаловаться на свою судьбу и жизнь. Глаголы, которые используются в данном сочетании, обозначают эмоциональные состояния и их вербальное выражение: алт. *ачын-* ‘обижаться’, алт. *комуда-* ‘жаловаться, сетовать’ ~ хак. *хомзын-* ‘обижаться; роптать’ ~ *хомуда-* ‘сожалеть; жаловаться’; чалк. *тарын-* ‘обижаться’, *өскөр-* ‘жаловаться’; алт. *салымга ачын-* ‘обижаться на судьбу’; хак. *үлүске хомзын-* ‘обижаться, жаловаться на судьбу’; тув. *салым-хууга хомуда-* ‘жаловаться на судьбу’; алт. *јүрүмге ачын-* ‘обижаться на жизнь’, *јүрүмге комуда-* ‘жаловаться на жизнь’; хак. *чуртасха хомзын-* ‘жаловаться на жизнь’:

чалк. *Артур тѣажынала пойынын салымна тарынын, қомой тѣатым теп, өскиреп тѣоқтыйтен* ‘Артур всю жизнь, обижаясь на свою судьбу, жалуясь, говорил: «плохо живу»’.

хак. *Чон аразында кўле-чала ла, поэның чобалыстыг чуртазыннаңар анда-мында хоптап чөргөнін кізі испеен полар* [Тюкпиекова 2020: 35] ‘Среди людей [она ходит] веселой, никто не слышал, чтобы она жаловалась на свою горестную жизнь’; *Чох, аарлилчаам, мин поэымнын чуртазыма пір деє хомзынминчам* [Кильчичаков 1961: 90] ‘Нет, дорогой мой, я вообще не жалуясь на свою жизнь’.

У алтайцев сам факт жалобы на жизнь чаще вызывает осуждение: *Јүрүмге не комудан турун?!* ‘Что ты жалуешься на жизнь?!’; *Јүрүмге комудабас* ‘На жизнь не жалуются’. В тувинском языке такого сочетания нам не встретилось: можно жаловаться на что-то конкретное, сожалеть о чем-то сделанном или несделанном, но не обижаться или жаловаться на саму жизнь. Якутский фразеологизм также выражает негативную оценку таких жалоб: *абааһытынан суланар* ‘сетовать, жаловаться на свою судьбу; высказывать обиды, огорчения, вызывая к сочувствию; сокрушаться от того, что никто не желает считаться с ним (из-за его глупости или отчаянности)’ [Нелунов 2002: 89] (букв.: чертом кутаться).

5) Жизнь – нить

Жизнь, жизненный путь уподобляется в рассматриваемых языках нити, которая может оборваться в любой момент (ср. нитяная душа *тын*):

алт. *Онон 1937 жылдар, бурузы жокко көп улустын жүрүмү үзүлгөн* [Боочы журтым... 2020: 182] ‘Потом 37-е гг., без вины **оборвалась жизнь** многих людей’; *Кожон-комытту жүрүмди жуу чак үзе сокты* [Боочы журтым... 2020: 182] ‘**Жизнь** с песнями война **резко прервала**’; *Бу амбарларда оны эмдиге жетире бу ак-жарыкла, албаты-жонло бириктирип турган жүрүмünün үзүлбеген бир учугу бар* [Төлөсөв 1987: 223] ‘В этих амбарах есть **нервущаяся нить жизни**, которая связывает его до сих пор с этим миром, с народом’.

хак. *Кизе поэзияң чуртазын, тынын үзгөргө чарабас* [Торосов 2013: 19] ‘Человеку нельзя **обрывать свою жизнь, свою душу**’; *Чир алтындагы ис-пай пістің чуртазыбыс үзілбес үчүн* [Торосов 2013: 22] ‘Полезные ископаемые были нам даны свыше, чтобы наша **жизнь не прерывалась**’.

Судьба, как и жизнь, связывается с образом нити:

алт. *Салым учуктын үзүлгөргө жүргени, байла, бу* [Маскина 2020: 14] ‘Наверное, это то, что **нить судьбы** вот-вот **порвется** (т. е. подходит конец жизни)’.

Образ «жизнь как вдеваемая в иголку нить» выражается в тувинском языке сочетаниями *чуртталгазының ужуу* ‘нить жизни (продетой в иголку)’ – *ужук* ‘нитка в иголке’, *чуртталганы ужукта* – ‘жизнь вдевать в иголку’ – *ужукта* – ‘вдевать нитку в иголку’:

тув. *Сумудан чоруткаш, ... ооң амгы чуртталгазының ужуу сыптанып эгелзэн* [Куулар 2010: 116] ‘Когда покинул сумон⁵⁰, ...начала продеваться нитка (в иголке) его нынешней жизни...’; *Чуртталганың мөңгө ужуун / шулуң чашка доңнай тутсун...* [Даржай 2014: 320] ‘Вечную **нить жизни** / лепечущему младенцу крепко в руки дает...’; *Чогум ынакшыл чокта чуртталганы ужуктап ап болур чүве ыш-кажыл* [Хомушку 1996: 12] ‘Оказывается, можно и без любви прожить (букв.: **жизнь** можно **вдевать** (нитку в иголку))’.

Понятия ‘жизнь; прожитая жизнь, годы’ в современной тувинской поэзии находят выражение также в образе аркана *аргамчы*:

тув. *Аргамчы дег, шөйлү берген чылдарымны / Аартыктавайн, дүрүп алган чурттап чор мен* [Даржай 2014: 100] ‘Словно аркан растянувшиеся годы свои / Не считая обузой, свернув [их], живу я’; *Амыдырал узун оруу / Аргамчы дег шөйлү берген / Ийи ужук – чаңгыс доң бооп / Ижикпейн барган ийик бис...* [Даржай 2014: 185] ‘Длинный путь жизни / Словно аркан растянулся, / Две нити в один крепкий узел / Не привязались мы ведь...’

У тувинцев, как у многих кочевых народов, аркан применяется в традиционном коневодстве. В тувинском языке отмечается использование некоторых названий элементов конского снаряжения по отношению к репрезентантам понятия ‘жизнь’, например, «поводья жизни»:

тув. *Чуртталгамның узун-дынын* *Алдын-оолдан чештинмес кылдыр доңнап аар мен...* [Саая 2005: 43] ‘Я **поводья своей жизни** завяжу так крепко, чтобы не отвязываться от Алдын-оола’.

як. фольк. *Көмүскөстээх сүрэхтээх, / Көнүлгэ эрэ көбүэйэр / Көхсүттэн тэһииннээх / Күн айыы аймаба...* ‘Отзывчивые сердца имеющие, / только к свободе стремящиеся, с поводьями за спиной / племя солнечных *айыы*’ [Кыыс Дэбэлийэ 1993: 80–81].

Тесная связь понятий ‘жизнь’ – ‘дорога’ – ‘судьба’ – ‘нить’ наблюдается и у других народов, например, у эвенков, у русских [Мальчакитова 2014: 53–56; Варавина 2014: 17].

⁵⁰ *Сумон* – административно-территориальная единица в Туве.

1.2.4.3. Жизнь – живое существо

В рассматриваемых языках наблюдается персонификация жизни – представление ее в виде живого существа, непосредственно воздействующего на человека.

Жизнь, судьба может очень сурово или, наоборот, ласково обходиться с человеком: алт. *јүрүм сок* – ‘жизнь бьет’, *јүрүмге сабат* – ‘быть битым жизнью’, хак. *чуртас хыйыхтапча* ‘жизнь притесняет, обижает, обделяет’, алт. *јүрүм кыста* – ‘жизнь притесняет’ и др.:

алт. *Јүрүм оны кыстаган* ла база ‘Жизнь его притесняла’; *Ол ончо керектин аайын ондоп албай, јүрүмге сабадып ийген* [Төлөсөв 1987: 182] ‘Он, не поняв суть всего дела, был побит жизнью’; *Је салым деп неме ого ненин учун килемјизин јеттирбеген?* [Кокышев 1971: 223] ‘Но почему судьба его не пожалела?’

хак. *Чуртас аны полар-полбас ниме үчүн сохпас, че удаа чазырхадар* [Торосов 2013: 51] ‘Жизнь его не будет бить по пустякам, но часто будет лелеять’.

1) Жизнь – учитель

Жизнь учит человека, объясняет, расставляет все на свои места:

алт. *Кижининг эн ле јаан үредүчизи – јүрүм* [Укачин 1985: 312] ‘Самый большой учитель – жизнь’; *Канай-дар, јүрүмде не ле бол јат. Јүрүм кижини үрет јат* [Төлөсөв 1987: 52] ‘Что делать, в жизни всякое бывает. Жизнь человека учит’; *Јартап айтса, мындый неме деп, јүрүм бойы айткан, јартаган* [Төлөсөв 1987: 133] ‘Если точнее сказать, то жизнь сама сказала, объяснила, что к чему’; *Је јүрүм деп неме ончосын бойынын јерине тургузып ийет* [Эл-Алтай 2019: 28] ‘[Эта] штука жизнь все ставит на свое место’.

хак. *Мини андаг нимелерге чуртас үгрет салган* [Кильчичаков 1961: 130] ‘Меня таким вещам жизнь научила’; *Чуртас прайзын алыстырча* [Шулбаева 1997: 146] ‘Жизнь всех меняет’; *Чуртас кизини хыйыхтабинча – чуртас кизини үгретче. Пирееде аның үгредии угаа аар паза ачыг полча, че син агаа сыдас, ол тузалыг үгредиг* [Торосов 2013: 19] ‘Жизнь не обижает человека – жизнь учит человека. Иногда ее учение бывает очень тяжелым и горьким, но ты терпи, это полезное учение’.

тув. *амыдырал негээр* ‘жизнь требует’; *Чалалга чок-даа болза, шак бо эргинни артап кирер кылдыр амыдырал албадады* [Серен-оол 1989: 131] ‘Хоть и без приглашения, но жизнь заставила перешагнуть через вот этот порог’.

б.-тат. *тормыш йүрәтте* ‘жизнь научила’.

Жизнь может предъявлять к человеку определенные требования, но и человек может чего-либо требовать от жизни:

алт. *Некелтелер сүрекей јаан, байла, анайда јүрүм некеп турган болор* [Кокышев 1980: 486] ‘Требования очень большие, наверное, так жизнь требует’; *Деремненин јадын-јүрүми анайда түрген кубулып тура берген. Улус јүрүмнени эмди өскө немени некеп турган* [Кокышев 1980: 491] ‘Жизнь деревни так быстро менялась. Люди от жизни теперь другое требуют’.

У жизни надо учиться всему:

хак. *Ниме-де піліп аларга сагынчатсаң, чуртастаң үгрен. Ыраххызар ла нимес, че чуртастың тириинзер көр, хайди ол парчатханын сизін* [Торосов 2013: 20] ‘Если хочешь что-то узнать, учись у жизни. Смотри не только вдаль, но и вглубь жизни, подмечай, как она идет’.

тув. *Ынчалза-даа мен амыдыралдан база өөренип чордум. Оон хоорулбаан мен* [Саган-оол 1958: 310] ‘Однако я у жизни тоже учился. Не отделился от нее’.

Жизнь может выступать и в роли объекта изучения. Жизни учат старшие, более опытные, мудрые люди, которые видели в жизни многое, многое претерпели и преодолели: тув. выражение *чуртталгага өөрет* – ‘жизни учить’ подразумевает передачу каких-либо знаний, а *амыдыралга өөрет* – обозначает обучение конкретным способам существования, навыкам, работе.

2) Жизнь – мать

В хакасском языке жизнь представляется и как мать, которая носит в подоле своего ребенка, держит его в объятиях:

хак. *Пос чуртастың тоозылбас идеенде / Табырах ирт парарлар чыллар* [Хакас... сарыннары 2019: 46] ‘В нескончаемом **подоле жизни** / Быстро пролетят годы’; *Чуртастың аллыг хойнына үргеннер тус читти* [Хан тигір 1993: 24] ‘Пришло время привыкать к широким **объятям жизни**’.

Такой образ используется у хакасов также по отношению к родине, родной земле, горé:

хак. *Чирім наары-хойнында Тус-чылларның хучаанда Чоным чахсы сарназын, Пос чиріне өрінзін* [Хакас... сарыннары 2019: 16] ‘На груди (букв.: печень-пазуха) земли моей / В объятиях времен-годов / Пусть народ мой хорошо поёт, / Радуется своей родной земле’; *Төрөөн чирім Хакасиям / Тўн тайгазының хойнында. Тооза ибiре көр турзам, Тоозылбас ис-пай хольңда* [Хакас... сарыннары 2019: 6] ‘Родная земля моя Хакасия, / Находишься в объятиях первозданной тайги. Когда смотрю вокруг, / [Вижу] нескончаемые богатства на твоих руках’.

1.2.4.4. Жизнь как способность видеть и воспринимать окружающий мир

Сам факт проживания жизни у тюркских народов тесно связан со способностью человека видеть солнечный свет. Глагол *көр*- ‘видеть’ входит в состав устойчивого сочетания: хак. *кўн көр*- ‘жить’ (букв.: солнце видеть; ср. каз. *күн көр*-), *кўннестең кўн көрбинчем* ‘от [ее, его] ревности нет жизни’ (букв.: от ревности солнце не вижу) [ХРС 2006: 216]; б.-тат. *көн-куреш* ‘жизнь-бытьё’ (букв.: солнца видение) [Бакиева 2016: 72]; як. *күн сириң көр*- ‘родиться, увидеть свет’ (букв.: солнца свет увидеть) [Готовцева, Николаева, Прокопьева 2017: 21]. В алтайском языке слово *көс* ‘глаза как орган зрения’ является компонентом фразеологизма *көстин чогы өч*- ‘умер’ (букв.: искра глаз погасла):

алт. *Көс көрөрдө, бут базарда не жүрбес!* ‘Когда глаза видят, когда ноги ходят, почему бы не жить’.

Свет солнца и луны представляет жизнь в среднем мире – мире людей, в противопоставление мраку смерти, нижнему миру:

алт. *ак жарыкка чык*- ‘на белый свет родиться’; *ак жарыктан жүре бер*- ‘уйти с белого света’; *айдын-кўннинг алды* ‘лунно-солнечный мир, этот мир’ (букв.: под лунной-солнцем); *Бу айдын-кўннинг алдында ак санаалу ла агару кереги учун ачык жүстү артарга база тың кижиге болор керек* [Маскина 2020: 332] ‘Чтобы на этом подлунном-солнечном [мире] остаться с честным лицом за благородное и святое дело, надо быть сильным человеком’.

хак. *Анзын андадох оңарган ползам, пір дее ах чарыхха сыхханыма өрін чөрбесчипкін, неке* [Костякова 2010: 6] ‘Если бы это я еще тогда понимал, нисколько не радовался бы тому, что родился на этот белый свет, видимо’; *Абай-харындас, чаңа кизі, Ах чарыхтаң азарга чөрзер...* ‘Единоутробный мой старший брат, моя старшая сестра, Вы можете белого света лишиться’ [Ай-Хуучын 1997: 198–199].

тув. *чырык өртемчейден чарыл*- ‘умереть; покинуть этот мир’ (букв.: от светлого мира расстаться).

шор. *Кўлтеңнеп келип, кўн шалбаан парды, палтыңнап келип, ай шалбаан парды* [Шорский фольклор 1940: 30] ‘В полдень (букв.: просияв) солнце **сиять перестало**, в полнолуние (букв.: светя) месяц **сиять перестал**’ (о завершении жизни, гибели человека).

як. *күн сириттэн сүттэ / күрэн* ‘умереть, уйти из жизни’ [Нелунов 2002: 260] (букв.: исчезнуть / убежать из солнечного мира; у глагола *сүт*-, кроме значения ‘теряться, пропадать, исчезать’, есть также значение ‘потухать, гаснуть’ [ЯРС 1972: 352]); *күнэ хараарда* ‘попадать в крайне критическое положение, находиться между жизнью и смертью’ (букв.: солнце=его потемнело) [Нелунов 1998: 262]; *күн сириттэн күрэн* ‘умереть, уйти из жизни’ [Там же: 260] (букв.: убежать из солнечного мира); *үрүң күн сириттэн сүт*- (букв.: исчезнуть из мира белого солнца); *күн сырдыгыттан (сириттэн) матта* (букв.: ему больше не достанется солнечного света) ‘ушел из жизни’ [Васильева, Николаева 2017: 38].

Жизнь связана с огнем домашнего очага – центра жилища, символизирующего семью, род: алт. *оды өч*- ‘умереть (всему роду)’ (огонь=его погаснуть); тув. *одаа карар*- ‘умереть’ (букв.: очаг=его чернеть). В мировоззрении сибирских тюрков при уходе последнего представителя рода угасает домашний очаг:

алт. *Самырдың барганыла бу журттың оды өчти* ‘С уходом Самыра **погас огонь** этого рода’; *...бу јаман чадырымның оды ла өчпөйтөн болзо, слерлерди ле тууразынан көр жүргейим* [Маскина 2020: 131] ‘...Только бы **огонь** моей бедной **юрты не погас**, буду со стороны присматривать за вами’ (с огнем героиня связывает свою смерть, когда она умрет, погаснет и огонь ее юрты).

як. *уота умулунна* ‘не стало очага, умер последний человек в семье’ (букв.: погас его огонь); *буруота быһынна (сүттэ, сабылынна)* ‘жизнь его закончилась, и продолжателей рода у него нет’, ‘умирать, кончаться последним из семьи, не оставив потомства’ (букв.: разорвался его дым, исчез) [Васильева, Николаева 2017: 38].

ЖИЗНЬ сама предстает как **ОГОНЬ**. Параллель ‘жизнь – огонь’ выражают сочетания с глаголами ‘гаснуть; гасить’:

алт. *Чечектеп жаткан жүрүмин өчүрүп салды* [Кензина 2020: 92] ‘Унес (букв.: погасил) ее цветущую жизнь’ (ср. каз. *өш-* 1) гаснуть; 2) умереть); *посл. Өчкөн от күйбес, / Өлгөн кижги тирилбес* ‘Потухший огонь не возгорится / Умерший человек не воскреснет’ [Ойоткинова 2010: 90–91].

хак. *Очыхтагы от ус парза – чуртас ус парар* [Татарова 1991: 152] ‘Если погаснет огонь в очаге – жизнь погаснет’.

тув. *Шак ол кээргел чок мөңге демиселден чырык черде амыдыралдың оду хөмүрертир өже бербейн өөскүп, хып турар* [Байсалова 1997: 155] ‘Из-за этой беспощадной вечной борьбы на белом свете **огонь жизни не затух** (до углей), а, **разгоревшись, горит**’.

Ассоциация человеческой жизни с огнем прослеживается и в других языках, например, в русском, эвенском [Кузьмина 2021].

Много видеть в жизни означает много испытать. Глагол *көр-* ~ *көр-* ‘видеть, смотреть’ выражает также значение ‘испытывать, переносить, претерпевать, переживать что-л.’. С ним могут употребляться лексемы, называющие конкретные события и обстоятельства (обычно это невзгоды, несчастья, страдания, нужда и др.): хак. *аар чуртас көр-* ‘испытывать нужду’; *ирее көр-* ‘претерпевать невзгоды (несчастья)’; хак. *ол хомай ниме көрбөөн* ‘он нужду не видел’; як. *сору көр-* (букв.: видеть несчастье, горе), *эрэйи көр-* (букв.: видеть страдание), *кыһалҕаны көр* (букв.: видеть нужду) ‘страдать, мучиться, терзаться’; или же лексемы, отсылающие к набору событий в целом, без уточнения их специфики: хак. *көпті көр-* ~ алт. *көпті көр-* ‘много повидать на своем веку; много пережить (испытать)’ (букв.: многое видеть), алт. *нени ле көр-* ‘всего повидать, чего только не видеть’ (букв.: чего только видеть). Для таких конструкций характерны слова и сочетания со значением ‘очень много (чего-л.); все’: алт. *көрбөгөни жок, көрбөгөн немези жок* ~ тув. *көрбөөни чок, көрбөөн чүвези чок* ‘нет того, что не видел [в жизни], не виденной [им] вещи нет’, т. е. ‘видавший виды, бывалый’, *көрбөсти көргөн, этпесте эткен* ‘не виденное видел, не деланное делал’; тув. *көрбөөнин көр-* ‘испытывать многие трудности’ (букв.: не виденное увидеть); хак. *көпті көргөн, аарны көдирген* ‘опытный, знающий жизнь человек’ (букв.: много видевший, тяжелое поднимавший):

алт. *Самыр бу жүрүмде көрбөсти көргөн, этпесте эткен* ‘Самыр в этой жизни **невиденное видел, неделанное делал**’; *Лыман бу жажына жетире нени көрбөгөн, нени этпеген деер* ‘Дыман до этого своего возраста чего только не видел, чего только не делал’; ...*көп јерлерге жүрүп, кижги жүрүмде нени ле көрбөй база...* [Төлөсөв 1987: 202] ‘Езда по разным местам, человек **в жизни чего только не увидит**’; *Өлбөй жүрзе, кижги нени ле көрөр неме* ‘Если не умрешь, то можно всякое повидать в жизни’; *Марый бу жүрүмде көпті көргөн* ‘Марый в этой жизни **много повидала**’.

чалк. *По тьяжына тьу да полвады, тьу да көрведым* ‘За всю жизнь чего только не было, **чего я только не видел**’.

хак. *Улуг частыглар чуртаста көп ниме көргөннер, көп ниме пилчелер* [Торосов 2013: 56] ‘Пожилые в **жизни многое повидали**, многое знают’; *көпті көрерге, көйө чалгирга* ‘испытывать много трудностей, лишений’ (букв.: многое видеть, сажу лизать); *көпті көрүп, көс чалгирга* ‘испытывать много трудностей, лишений’ (букв.: многое увидев, угли лизать) [Боргоякова 1996: 42]. В хакасских фразеологизмах подчеркивается, что человеку в жизни пришлось бывать в особо тяжелых ситуациях.

шор. *Меең не чажымны / Көрбе ле, палам* [Ўлгер 1995: 23] ‘**Моей жизни** / (только бы тебе) **не увидеть**, мое дитя (т. е. пусть твоя жизнь не будет такой, как у меня)’.

тув. *Кандыг хилинчек-човулаңны, коргунчуг үүлгедиглерни Соскар көрбөөн дээрил...* [Кудажы 1992: 298] ‘Каких только страданий и горя, страшных злодеяний **не испытал** (букв.: не видел) в жизни Соскар...’

як. *Кинилэр биэс түүннээх күнү быһа түн хара тыаны, маары, иһириги кэтэн, эрэй-буруй бөбөнү көрөн баран, дьон баар сириҥ булбуттара* [БТСЯЯ 2007: 318] ‘Они нашли место, где есть люди, все пять дней и ночей наталкиваясь на лиственный лес, болото и густой молодой лес, **испытывая множество невзгод**’; *Төһө муну көрбүккүн / Эн сүрэбин эрэ билэр, / Күһүни да төрөттөргүн / Күһү диэбэт этилэр* [БТСЯЯ 2007: 318] ‘Лишь твое сердце знает / **Сколько горя ты испытала**, Несмотря на то, что ты родила человека, / За человека [тебя] не считали’; *Мин эдэр сааспар үгүс кыһалҕаны көрбүтүм, эйиһигин, таптыыр оҕобун, киһи буолаарай диэн, элбэхтик эрэйдэммитим* [БТСЯЯ 2007: 318] ‘В молодые годы я **пережил много страданий**, часто мучился, чтобы ты, мой любимый ребенок, стал человеком’.

сиб.-тат. *Куп йәшәбән ни пелҗән, куп курҗен шул пелҗен* ‘Знает тот, **кто много повидал**, а не тот, кто много прожил’ [Бакиева 2016: 16].

1.3. Репрезентанты концепта *ЖИЗНЬ* в ульчском языке

В ульчской лингвокультуре концепт ‘жизнь’ наиболее регулярно находит выражение в глагольной основе *би-*, которая репрезентирует широкий диапазон бытийных смыслов, передавая такие значения, как ‘быть, существовать; жить; находиться [где-либо]; иметься’ [Суник 1985: 176; ССТМЯ 1 1975: 70]. В конструкциях, где субъектом выступает человек, она может вербализовать ряд ядерных когнитивных признаков: ‘бытие, существование; деятельность человека, выполнение бытовых и социальных функций; жизненный уклад, общее положение дел’. В семантике деривата основы *би-* *биэхэн* ‘прожитое’ [ССТМЯ 1 1975: 70] на первый план выходит представление о жизни как о длительности, определенном отрезке времени, наполненном событиями.

ульч. *Ти гасанду асизири, эдизири би* [Суник 1985: 71] ‘В том селе муж с женой живут’; *Си эргэнти йэлэ бини* [Суник 1985: 72] ‘Твоя жизнь досюда только (продолжается)’; *Тара тиду зэргэзмэр ти бичити* ‘Потом там, испытывая трудности, так жили’.

Глагольная основа *балда-* / *балди-* / *балду-* в своем исходном виде передает семантику начала, возникновения жизни; значение ‘родиться’ является первичным для глагола в большинстве тунгусских языков [Суник 1985: 175; ССТМЯ 1 1975: 70]. Однако вторичное значение ‘жить, находиться’ также получает регулярную реализацию в фольклорных текстах. Основа *балда-* / *балди-* / *балду-* используется для вербализации тех же когнитивных признаков, что и основа *би-* (‘бытие; деятельность человека; жизненный уклад’). По сравнению с последней для неё характерна более высокая словообразовательная активность. В производных лексических единицах в разной степени находят отражение семантические компоненты ‘зарождение, начало жизни; жизнь как длительность; существование, бытие’: *балдин* ‘жизнь’ [Суник 1985: 176], *балдивамбу-* ‘родить, выращивать’ [Суник 1985: 176; ССТМЯ 1 1975: 70]; *балдизу-* ‘возродиться’ [Суник 1985: 176; ССТМЯ 1 1975: 70]; *балдулу-* ‘начать жить; появляться, произрастать’ [ССТМЯ 1 1975: 70]; *балдуханзи* ‘с самого рождения’ [Суник 1985: 176; ССТМЯ 1 1975: 70].

ульч. *Тэң ум никтэ эмкэ балдихани ум хагдунду* ‘В одном доме только один ребенок одиноко жил’ [Суник 1985: 61]; *Си эси балдиханзи-лэ хал-да энэзи пуоро* ‘Ты, если и снова родишься (переродишься), всё-таки никогда не прыгнешь’ [Петрова 1936: 79]; *Ум зоби мапази, байа мапази балдиха* ‘Один бедный старик и богатый старик жили’ [Суник 1985: 75].

Представление о жизни как физическом состоянии организма, противоположном смерти, эксплицирует лексема *уйун* ‘живой’ [Суник 1985: 245; ССТМЯ 2 1977: 252]. Данный когнитивный признак явно выражен и в существительном *эргэн* ‘существование, жизнь, бытие’. На это указывает наличие в семантической структуре слова значений ‘дыхание; легкие’ [ССТМЯ 2 1977: 464], свидетельствующее о связи в сознании носителей языка называемого состояния с соответствующим физиологическим процессом.

ульч. *Си эргэнти йэлэ бини* [Суник 1985: 72] ‘Твоя жизнь досюда только (продолжается)’.

Помимо лексем, в которых ядерные понятийные компоненты концепта репрезентируются в чистом виде, в ульчском языке также представлены единицы, в которых они выражаются в комплексе с дополнительными смыслами. Часто эти конкретизирующие признаки задают темпоральные рамки, представляя жизнь как пребывание в определенной точке пространства на протяжении некоторого срока: *ан’авчу-* / *ан’авчини-* ‘жить годами, пребывать в течение ряда лет’ [Суник 1985: 173; ССТМЯ 1 1975: 44]; *баң би-* ‘временно жить, недолго находиться’ [Суник 1985: 176]. Также темпоральная составляющая в семантике может использоваться для соотнесения определенного типа жизненного уклада с конкретным отрезком времени, например, сезоном: *зу(в)аза-* ‘прожить где-либо летом’ [Суник 1985: 197; ССТМЯ 1 1975: 268]; *н’эңн’эри-* / *н’эңн’эчи-* ‘жить где-либо весной’ [Суник 1985: 220].

Другой тип смысловых компонентов, осложняющих значение вербализаторов концепта ‘жизнь’, имеет оценочную окраску. В глагольных основах такого рода базовая семантика существования сочетается с указанием на степень его благополучия, материального или социального: *байала-* ‘богатеть, богато жить’ [Там же: 175]; *дирга-* ‘жить зажиточно, в достатке’ [Суник 1985: 190; ССТМЯ 1 1975: 208]; *эргимбу-* ‘жить в достатке’ [Суник 1985: 262]; *эмэзимэчу-* ‘жить дружно, в согласии’ [Там же: 261]; *зақсим-зақсим би-* ‘жить впроголодь’ [ССТМЯ 1 1975: 268]; *зэргэзэ-* ‘бедовать, в беду попасть’ [Суник 1985: 197].

ульч. *Тара тиду зэргэзмэр ти бичити* ‘Потом там, испытывая трудности, так жили’; *Ти байанчити* ‘Так богатели / богато жили’ [Там же: 91]; *Тара ти хэрэкэңгузир, ти никтэзир элдэңгэгузир байачумар*

эс-тули ти бит ти гурсэл 'Потом с тем лягушонком своим, с тем сыном своим, с тем умельцем своим, богатея, до сих пор так живут те люди' [Там же: 72]; *Ти хай-да улэнзи эмэзимэчумэрди, ти ум халава зомбохати, духа омари* 'Так хорошо в согласии живя, задумали объединиться в один род, становясь родственниками' [Там же: 97].

Сопоставительный анализ тюркской лексики с материалами ульчского языка, относящегося к тунгусо-маньчжурской семье, показал, что осмысление концепта *ЖИЗНЬ* в языковом сознании сибирских этносов осуществляется в подобных категориях. Для ульчей ключевыми когнитивными признаками концепта, находящими регулярное отражение в вербализаторах, является ее длительность, связь с определенным укладом и степень благополучия, которая определяется материальным статусом, отношениями с окружающими, наличием или отсутствием тяжелых испытаний и потерь. В ульчской языковой картине мира состояние жизни также неразрывно связывается с идеей дыхания как ее важнейшего проявления и условия.

1.4. Репрезентанты концепта *ЖИЗНЬ* в хантыйском языке

В языковой картине мира обских угров реализация концепта *ЖИЗНЬ* существенно отличается от тюркской и тунгусо-маньчжурской. Прежде всего, это связано с представлениями о вечной и поэтому неизменной жизни. До сих пор сильны традиционные представления о реинкарнации души и возрождении человека после смерти во вновь родившемся ребенке (см. глава 1). Поэтому такие важные для тюркских народов характеристики жизни, как ее единственность и безусловная ценность, не получают столь отчетливого выражения в хантыйском языке. Многие репрезентанты концепта *ЖИЗНЬ* связаны с концептом *ВРЕМЯ*, которое мыслится как вечное, бесконечное, статичное [Сподина 2017: 343–345].

Отличие от тюркских языков Сибири состоит также в том, что большая часть репрезентантов мотивирована одним глаголом *вөлты* 'быть, жить', а такой разветвленной серии бытийных глаголов, входящих к основам с пространственной семантикой (местоположения и движения), не имеется.

1.4.1. Глагольные репрезентанты концепта *ЖИЗНЬ* в хантыйском языке

Основным глагольным репрезентантом концепта *ЖИЗНЬ* в хантыйском языке является глагол *вөлты* ~ *улты* 'быть, жить':

хант. *Няу кялты вүйән вөла* 'Ты **будь** на виду (букв.: в пределах видимости)' [Соловар 2020: 98]; *Лүв тата дорэтән лүу мяр, тал мяр вөл* 'Он здесь на озерах в течение лета, в течение зимы **живет**'; *Ра ра уләпсөв сикәһса wanti änt ušluw хой хөйна wansa ра тийәвәна jätәs si ulluw litit täjluw* 'Другой жизни, видишь, не знали, кто видел, по-нашему, так мы хорошо **жили**, еду имели' [Nikolaeva 1995: 235].

Этот глагол выступает в роли сказуемого в составе предложений с семантикой бытия и местонахождения:

хант. *Тата кярәц вөнт нүл вөл* 'Здесь **есть** высокий мыс' [Соловар 2020: 74]; *Хуйат, ал па, па вөл* 'Кто-нибудь, наверное, еще **есть**'; *Щирән вөн ицки тәлэт вөсәт* 'Тогда очень морозные зимы **были**' [Там же: 73]; *Ин потәм вуй нүт овсмән лэвәм войсмән тәм вөлтал* 'Птица, съевшая жир, **вот, оказывается**' [Там же: 81–82]; *Нял йау ухләп ухләу хотән вөл* 'Она **живет** в чуме, собранном из сорока жердей' [Там же: 566]; *Атэлт лөүх йүх авэтән, атэлт калт йүх авэтән ай Моцне ики сауән вөсуән* [Там же: 484] 'В уединенном углу леса, где **есть** боги, в уединенном углу леса, где **есть** духи, **жили** молодая Моцне с мужем'.

В именном сказуемом глагол *вөлты* выполняет грамматическую роль связки:

хант. *Щи икиле вор вөлмал* 'Этот мужчина вредный, оказывается, **был**' [Там же: 63]; *Йэтән вөтән вөс* 'Вечером ветрено **было**' [Там же: 66].

Аналогично и в составе модальных аналитических конструкций этот глагол выступает в роли вспомогательного:

хант. *Йухан тум пелка минты вүйиәптәты щирән вөл?* 'Сможете (букв.: возможность **есть**) нас перевести на тот берег реки?' [Там же: 90]; *Вүлты мәнты вер вера лавәрт вөс* 'К лесу идти **было** очень тяжело' [Там же: 95]; *Ин хөйүәл вүтәлта ци йухәтты верән вөл* 'Они должны (букв.: дело **есть**) прийти

из леса' [Там же: 97]; *Ин ики ци пйкнэс па хулта мйнтаж вөл* [Сказки народа ханты 1995: 21] 'Мужик испугался, куда ему деваться (букв.: куда **идти=ему есть**)'.

От глагола *вөлты* образуются производные глаголы аспектуальной семантики:

– глагол *вөлъэты* указывает на многократность действия: '1) **бывать**: *Тймэц тйхийэн пйпи хот хөн вөлъэж* 'В таком месте берлоги не **бывают**'; 2) **жить**' [Соловар 2020: 70]; *Йулэн ант па вөлъэлүнэн* 'Дома даже не **бывают**' [Там же: 49]; *Ална, ицки вөлъэс* 'Наверное, холода **бывали**';

– глагол *вөлбийэлты* 'бывать' обозначает регулярность повторяющихся действий: *Щимэц вэрэт ци вөлбийэлжэт* 'Такие дела **бывают**' [Там же: 70];

– глагол *вөлмэтты* имеет инхоативное значение 'начать жить': *Щиты йэл вөлмэтсэт* 'Так они стали жить дальше'; *Лыв тйм көрта вөлмэтсэт* 'Они **стали жить** в этом стойбище' [Там же: 70];

– каузативный глагол *илы вөлтыты* 'усыплять' (букв.: {делать так, чтобы} был вниз): во время медвежьего праздника исполняется *илы вөлтыты ар* 'песня засыпания', которая сопровождает ритуал укладывания медведя спать перед закатом, когда его голову накрывают платком или тканью [Каксина 2014: 65].

Глагол *вөлты* входит в состав парных слов, передающих значение 'жить':

– *вөлты-холты* 'жить-ночевать' или *холты-вөлты* 'ночевать-жить', *вөлэмты-холэмты* 'пожить-поночевать':

хант. *Вөсүн-холсүнэн имсүнэн-иксүнэн* 'Жили-ночевали муж с женой'; *Щиты вөлтал-холталэн йошэл енмэл, күрэл енмэл* 'Когда он так **живет-ночует**, руки=его растут, ноги=его растут' [Там же: 71]; *Атэл холсэл-вөсэл* 'Ночь **переночевали-прожили**' [Там же: 588]; *Щајта ци вөлмитсүнэн, вөлэмсүнэн-холэмсүнэн* 'И зажили потом, **пожили-поночевали**'.

– *омэсты-вөлты* 'сидеть-жить':

хант. *Имудыйэн омэстал-вөлтал күтэн нумэс вэрас* 'Однажды, когда он **сидел-жил**, задумал он' [Там же: 402]

Эти глаголы могут употребляться в составе конструкций с синтаксическим параллелизмом:

хант. *Щитэнэн йэл вөлмэтсүнэн, йэл холмэтсүнэн* 'С этим они дальше **зажили**, дальше **ночевали**' [Там же: 663]; *Ин ай утүнэн йаха вөлмэтсүнэн, йаха холмэтсүнэн* 'Молодые стали совместно **жить**, стали вместе (совместно) **ночевать**' [Там же: 133].

В качестве одного из компонентов параллельной конструкции может употребляться также слово *хайты* 'оставить, пройти':

хант. *Тйм сот олэт хаймемэн майр, тйм сот олэт вөлмемэн майр, мин пйлтемэн немэлт антөм вөс, мин пакнэмемэн немэлт антөм вөс* 'Пока мы **прошли** эти сто лет, пока мы **жили** эти сто лет, не было ничего, чего бы мы боялись, не было ничего, чего бы мы испугались' [Там же: 369].

Для хантыйского языка характерно употребление специализированных по семантике глаголов, описывающих богатую, счастливую жизнь:

– *цўньты-вөлты*: в роли второго компонента выступает глагол *цўньты* 'быть в счастье, блаженстве' (от *цўнь* 'удача, счастье'):

хант. *Щўньләнэн-вөлләнэн, тацэна вөлләнэн* 'Находятся в счастье-живут, богато живут'.

– *цўньты-хөлты* (*цўньци-хөлты*) 'находиться в счастье-богатстве' (от *цўнь* 'удача, счастье' и *хөл* 'богатство'):

хант. *Лыв цўньсэт-хөлсэт* 'Они находились в счастье-богатстве'; *Сурэн пйсан, мавэн пйсан версия, цўньци-хөлты питэс* 'Накрыли они стол с пивом, стол с медом, был он в счастье-богатстве'; *Щўньцај-хөлтај күтэн хот мўв сйлатэс* 'Когда он находился в счастье-богатстве, земля в доме треснула' [Там же: 672].

Глагол *цўньты* (*цўньци*) может употребляться отдельно:

хант. *Хөлэм вөрт мавэн пйсан цўньсэт, хўв цўньсэт, ван цўньсэт* [Там же: 672] 'Три божества за медовым столом **блаженствуют**, долго **блаженствуют**, коротко **блаженствуют**'.

Парные слова *цўнь-хөл* 'удача-богатство, счастье-богатство', *уйән-пицэна* 'с удачей, с возможностью' широко употребляются в сочетании с бытийным глаголом для описания благополучной, счастливой жизни, а также в благопожеланиях:

хант. *Ин па ци цўньән-хәлән ци вәлжәүн* ‘И сейчас с этим счастьем-удачей живут’; *Мавән лант цўнь вәлжәт, сурән лант цўньән вәлжәт* ‘Со счастьем сытной еды живут, со счастьем медовой еды живут’ [Там же: 500–501]; *Уйәна-пицәна вәла* [Там же: 559] ‘С удачей, с возможностями живи’.

«В значении ‘счастье’ лексема *цўнь* используется как символ достатка и маркирует положительное эмоциональное состояние героя повествования и одновременно положительную оценку говорящего к описываемому событию: *Хәләм вой навәтсәүн. Нын йа ци цўнь* ‘Трех лосей они добыли. Вот вам удача’; *Вәтсот лауки вәлжәс. Ици цўнь* ‘Пятьсот белок добыл. Тоже счастье (достаток)’; *Цўньән пәсан эвәлт мулты ләләм* ‘Я поем с удачливого стола (символ достатка)’; *Па ци хути цўньән мўв вантсәм* ‘Опять ведь счастливую землю видел я’ (о достатке)» [Соловар 2016: 80].

Специализированных глаголов, обозначающих неблагоприятное течение жизни (‘жить плохо’), не отмечено. Глагол *вәлжә* сочетается с наречиями, обозначающими как положительные, так и отрицательные стороны жизни. Кроме общей оценки «хорошо / плохо», частотным является указание на достаток и бедность, а также соответствие или несоответствие установленному укладу жизни:

хант. *Йәмийэва йәллы пәла ат вәлжәт* ‘Пусть дальше хорошо живут (букв.: хорошенько)’; *Хәтәл лунәл: «Ма вәнсәм мүйсәмән ци вәлжәм»* ‘Солнце говорит: «Я живу со своим величием»’ [Там же: 73]; *Ин па хилнәүәл өмәцән вәл* ‘А сейчас живет ради (букв.: радостью, нежностью) внуки’ [Там же: 408]; *Шөка-цман вәсәв ‘Жили, бедствуя’* [Там же: 643]; *Катра әнкәм па ацәм нўшайа вәсуән* ‘В старые времена мать с отцом жили бедно’ [Там же: 188]; *Катра, вантә, иса най-вөрт цирән вәсәт* ‘В старину, видишь ли, все жили по законам богов’ [Там же: 329]; *шәнишпартоха вәлжә* ‘жить неправильно, неверно (букв.: задом наперед)’ [Там же: 636].

Для носителей хантыйского языка представления о семейном счастье ассоциируются с достатком, с наличием детей, долголетием родителей, соблюдением религиозных традиций.

хант. *Мәттырән, мўл нуры оләүн питы нўпәлләв цўньән тыхәлән ухәл вәтәм пирәш ики өмәсәл* ‘Оказывается, у священного угла в счастливом гнезде в черной замшевой одежде седой старик сидит’; *Йивәү-әсәү цўньән похәлләс, вәлжән* ‘Счастливый комочек, имеющий отца-мать, живешь?’; *Вәтхуцийәү хилы тайәл. Ци цўнь* ‘У него пятнадцать внуков. Вот счастье’; *Ма уйәү эви хот сўна, Уйәү пух хот сўна...* ‘Я в углу дома счастливых дочерей, в углу дома счастливых сыновей’; *Атәл цўнь хәйләт* ‘Они оставляют счастье ночи’ [Там же: 80].

Таким образом, счастье человека связано с удачей на охоте и рыбалке при благосклонном отношении богов, удача обеспечивает достаток всей семьи, члены которой уважительно относятся друг к другу. «Счастье в хантыйском языке относится к сфере быденного, и в сознании хантыйского человека оно закрепилось как нечто такое, что можно достичь в реальности. До определенной меры оно материализовано – в том, что касается добычи в промысле, наличия комфортного сообщества в семье, благоприятной погоды, здоровья и т. п.» [Соловар 2016: 82].

В лингвокультуре ханты метафорическим образом счастья является свет:

хант. *Нуви төрәм өхтйән ат вәл и похнәм нуви йөхәл хәтәл* ‘На белом свете пусть будут всегда светлые удачливые дни’ [Там же: 81].

Длительность жизни получает пространственное измерение, жизнь может быть короткой (букв.: близкой) или длинной (букв.: далекой), для обозначения длительного течения жизни глагол *вәлжә* сочетается с пространственными послелогом, которые получают временную интерпретацию. Таким образом, происходит метафорический перенос из физической сферы во временную:

хант. *Хўв вәс муй ван вәс ‘Долго жил или коротко жил’* [Соловар 2020: 625]; *Шук хоты, айәв-унэвән, улмев хўват, морта ци вантсәв* ‘Горя мы, и мал, и стар, пока (букв.: вдоль по) жили, достаточно навидались’; *Ин тәм ултәв кўтән ци хорпи йәм айкәлән йдхәтсәйәв: эвийәм пдх моцәтмәл ‘Пока* (букв.: посреди) мы так жили, пришло радостное известие: у дочки сын родился’; *Ци арат ол вәлтал эвәлт, әлт, вәнашәк йис* [Там же: 659] ‘Пока столько лет живет, наверное, подрост’.

У жизни есть также вертикальное измерение: она имеет глубину:

хант. *Мөсән, хўв вәлжә пәтйән мәтта нәврәм вәна йил, ици иты арийәл* ‘Может, в конце (букв.: на дне) долгой жизни какой-нибудь ребенок вырастет, так же споёт’ [Там же: 423–424].

Глагол *вөлты* в форме причастия формирует разнообразные номинализованные конструкции. В сочетании с абстрактными существительными *вөр* ‘дело’, *цир* ‘возможность; способ, вид’, *пиц* ‘способность, возможность’, *кэм* ‘способность; состояние; время’, *олжэ* ‘начало’ и др. он обозначает особенности протекания жизни, реализации жизненных установок, описывает жизнь как процесс:

хант. *Вөлты вэрэл лөхийа йис* ‘Жить стали в достатке’ [Там же: 273]; *Йэцалт ньухийэн, хүлэн төлэ, вөлты вэрэл лөхи* ‘Навстречу ей мясо, рыбу несут, живет (букв.: жить дело ее) с достатком’ [Там же: 176]; *Вөлты вэрэв лэцмэс* ‘Жизнь наладилась’ [Там же: 289]; *Йама улты цир ант тайлэв, шук тун тулэв* ‘Это не жизнь, а сплошная мука (букв.: хорошего способа жить не имеем, только мучение несем); *Атэлт вөлты цирэм антө* ‘Я не могу жить один (букв.: нет возможности=моей жить одному)’ [Там же: 662]; *Ин неуйэн ин вонт утлал хуца хөийэл пила вөлты пицэл антө* ‘Эта женщина у лесных существ с мужем не может жить’ [Там же: 428]; *Ици вөлты кэмэван ци вөллэв* ‘Так же живем’ (букв.: такой способ жить так живем) [Там же: 71]; *Вөлэм кэмэл па ци, па хөн нух лолэ* ‘Время жизни его исчерпано, снова не встанет’ [Там же: 228]; *Йэллы вөлты олнэл пелэ ци нөмэсэл* ‘Он думает о будущем’ (букв.: дальше жить начало) [Там же: 399]; фразеол. *Лүв вөлты вүс ант тайлэв* ‘Он не умеет жить’ (букв.: жить дырки не имеет) [Там же: 71].

Сочетания с именами *тэх* ‘место’, *көрт* ‘деревня’, *хот* ‘дом’ обозначают место жительства, пребывания:

хант. *Вөлты тэх кынаша* ‘Ищи себе жилье (букв.: жить место)’; *Вөлты тэхэван нэл-вэт хятэл вөллэв* ‘В том месте мы будем жить четыре-пять дней’ [Там же: 378]; *Шив мөстэптэсы, лүв вөлты тэхэл* ‘Туда пристроили его, это место, где он живет’ [Там же: 311]; *Шци пата ци, мосэу, ханты мирэв вөлты көртэнтэ тайлэн муй лүуэн тайнэр ант вөйэлтэн, нампар ант вөйэлтэн* ‘Поэтом, может, в стойбищах, в которых живут ханты, зимой или летом мусор не найдешь, сор не найдешь’ [Там же: 528]; *Ма алъэм нэл вөлты хотэн* ‘Я покажу твой дом’ (букв.: дом, в котором ты живешь) [Там же: 24]; *Вана йухэттэнэн, вантлэн: и пүша вөлты кэв хот, карты хот* ‘Когда подъедешь поближе, увидишь: все каменные дома, железные дома’ [Там же: 53]; *Ауксэл-ацсэл най вөлты найау хот омэслэнэн, ворт вөлты вортан хот омэслэнэн* [Там же: 330] ‘Мать с отцом сидят в божественном доме, где живет богиня, сидят в божественном доме, где живет божество’; *вөлты шушэл* ‘место жительства’.

Причастная форма глагола *вөлты* может сочетаться также с существительными, обозначающими людей, совместно с которыми проживает человек, или живых существ:

хант. *Йэшэк тылэц вөлты, хятэл вөлты оты пицэм* [Там же: 175] ‘Дорогой друг, с которым я живу под луной, с которым я живу под солнцем’; *Там наврэмийэт вөлты йам пата, ин там вөлты ар мирыйэм щимэц хятэл ал вантлэт, йамийэва йэллы пелэ ат вөллэт* ‘Чтобы эти детишки жили хорошо, живущие сейчас многие люди пусть не увидят таких дней, пусть очень хорошо (букв.: хорошенько) живут дальше’ [Там же: 130]; *Йэллы вөлты най пух сотэн йохэл хятэл нөмлэтсэт, йэллы вөлты ворт сотэн йохэл хятэл нөмлэтсэт* [Там же: 157] ‘Дальше (букв.: вперед) живущие божественные сыновья много удачных (букв.: сто стрел) дней пожелали, дальше (букв.: вперед) живущие боги много удачных (букв.: сто стрел) дней пожелали’; *Моц хө, пэнтэл йэллы төты хө, өшэл йэллы вөлты хө, йэллы шөшмэс, йэллы мэнэс* [Там же: 172] ‘Мужчина Моц, путь продолжающий мужчина, дальше живущий мужчина, дальше зашагал, дальше пошел’; *йэллы вөлты йох* [Там же: 174] ‘молодежь’ (букв.: вперед живущие люди); *Хятэл суй этты пелкийэва вөлты тухлэн ар сот* [Там же: 580] ‘На той стороне, где восходит солнце, живет много богов’ (букв.: живущих крылатых много сотен).

1.4.2. Именные репрезентанты концепта **ЖИЗНЬ** в хантыйском языке

От глагола *вөлты* образовано несколько именных репрезентантов концепта **ЖИЗНЬ**. Прежде всего это отглагольное существительное *вөлэпсы* ‘жизнь, образ жизни’, с аффиксом абстрактных имен существительных *-эпсы* (ср. *лэпэлтэпсы* ‘неправда, обман’, *йастэпсы* ‘обещание, обязательство’, *сүртэпсы* ‘блеск’, *вохэпсы* ‘просьба’ и др.). Это слово отмечено в словаре В. Штейница: *wəłəpsi* ‘жизнь’ [DEWOS 1579], хотя примеров его употребления не приводится; ср. шур., приур. *улэпсы, улэпса*.

Лексема *вөлэпсы* обычно сопровождается указанием на образ жизни, способ ее протекания, чаще всего дается положительная характеристика жизни:

хант. *Вөлэпсэм йам* ‘Жизнь=моя хорошая’ [Соловар 2020: 72]; *Itta uləpsi seŋk jəm̄mi jis šikəńša mōla pa jəm̄ pa mōla xərpi šit əlɣəs tāxa ant ušluw* ‘Теперь жизнь стала очень хорошей, так хорошо, а какое будет будущее, мы не знаем’ [Nikolaeva 1995: 237]; *Itta seŋk jəm̄ kun uləpsi* ‘Сейчас очень хорошая, легкая жизнь’ [Там же: 237]; *Самем лытл йам улэпса ватты* ‘Сердце хочет видеть хорошую жизнь’;

Ши мохет уялсайял шуй хорли ‘Похоже, что **жизнь** у этих людей **счастливая**’; *Волэпсэл туйнэмлэл* ‘Жизнь=его улучшится (букв.: выправится)’ [Соловар 2020: 547]; *Лыв аякэл-ацэл волэпсы дутаңа дуйнэтлэл* ‘Они считают **жизнь** матери-отца **достойной**’ [Там же: 278]; *Мирэв йис волэпсы таймхатэл вонта ши йухтэптэсы* ‘До сегодняшнего дня донесли **древнюю жизнь** наших людей’ [Там же: 167]; *Шиты ши йэллы волэпсы төсэл* ‘**Так** они дальше жили’ (букв.: **жизнь** несли) [Там же: 664]; *Ушэн волэпсийэн лув хон вол* ‘Он живет неприлично (не по нормам, установленными обществом)’ (букв.: **Приличную жизнь** он разве знает) [Там же: 568]; *Лыв волэпсэв укицэмлэл* ‘Они **презирают** наш **образ жизни**’ [Там же: 569]; *Ши такла волэпсэв майрэм* ‘Без этого **жизнь** **скучна**’ [Там же: 299]; *Уялсайял уркал* ‘**Жизнь** их **бедновата**’; *Делды уялсайял элты вева йис* ‘От **голодной** своей **жизни** стала слабой’; *уялса хьорас* ‘образ жизни’.

При встрече спрашивают: *Волэпсэн йам?* ‘Жизнь твоя хорошая?’. Такое приветствие предполагает пожелание хорошей жизни. Ожидается ответ: *Волты кемемэн ши воллам* ‘Живу нормально’ (букв.: живу на уровне жизни).

Слово *волэпсы* может употребляться и по отношению к животным:

хант. *Вонтэн волты тухлэн сыр ар вой, кўрэн сыр ар вой лыв волэпсы тайлэт* ‘У разных птиц, животных, живущих в лесу, есть своя **жизнь**’ [Там же: 524].

Таким образом, в семантике лексемы *волэпсы* как основного именного репрезентанта концепта **ЖИЗНЬ** в хантыйском языке актуализируется значение ‘жить как-либо, проводить жизнь каким-либо образом’.

В словаре В. Штейница приводятся производные от лексемы *волэпсы* ‘жизнь, образ жизни’ прилагательные:

волрәсәл ‘хорошо живущий; гостеприимный’: *волрәсәл хр* ‘человек, с которым можно хорошо ладить, добродушный, миролюбивый, гостеприимный’; семантика этого прилагательного указывает на имплицитно присущую положительную оценку;

вõләpsәл ‘тот, кто не торопится с отъездом’; *wәt вõләpsәл хр* ‘давно где-то отсиделись, остались жить’ [DEWOS 1579].

От глагола *волты* ‘быть, жить’ образована также субстантивированная форма причастия прошедшего времени *волэм* с аффиксом =эм, которая употребляется в значениях ‘жизнь’ и ‘сон’:

‘жизнь’: *Пухэт, ши вөсэм, вөлмөм вөсэм* ‘Сыновья, я жил, **жизнь** я прожил’ [Соловар 2020: 72]; *Йәм вөлмөм омәсләм, вөлмөм хөйи сот нөпәт и лыпсу хот лыпсәмән омәсләм* [Там же: 72] ‘Я хорошую **жизнь** живу (букв.: сию), мою **жизнь** сто человеческих веков внутри одного дома живу (букв.: сию)’.

‘сон’: *Вөлмөм имема пүтәртсөм* ‘Я рассказал **сон**=моей жене’; *Вөлмәл иса нүмәса йухтәл* ‘**Сон** все вспоминается’ (букв.: в мысль приходит); *Вөлмәл сүхнәс* ‘Сон=его кончился’.

Неслучайно это слово имеет два значения – ‘жизнь’ и ‘сон’, так как сновидения понимаются обскими уграми как жизнь в ином (вечном) мире [Сподина 2017: 375]. Ср. значение каузативного глагола *илы волтыты* ‘усыплять’, также связанное с переходом ко сну.

Это слово употребляется в этикетной формуле прощания *на йәм волэм* ‘до свидания’ (букв.: еще хорошей жизни):

хант. *Лөйүсөм на йәм вөлэм вөрәс, на мәнәс* ‘Подруга=моя попрощалась (букв.: еще хорошей **жизни** сделала) и ушла’ [Соловар 2020: 107].

В словаре В. Штейница перевод ‘жизнь’ приписывается еще одному слову, производному от глагола *волты* – *волрәс* ‘жизнь, образ жизни; предметы первой необходимости, имущество’. Однако примеры иллюстрируют только второе значение – ‘имущество’: *әsem ewät nemätti jām šitja wõtpäs әn xışäs* ‘от моего отца не осталось **имущества**’; *tälñ jöxti xujem tāk pörmas, täl ulpäs tul* ‘человек, идущий зимой, приносит зимние вещи, зимнюю **одежду**’ [DEWOS 1579]. В современных словарях это слово не зарегистрировано.

В поле концепта **ЖИЗНЬ** имеются и другие именные репрезентанты – синонимичные лексемы *нөпәт*, *төрәм*, *йис*, которые употребляются преимущественно в фольклорных текстах и обозначают длительные периоды времени, а по отношению к человеку указывают на долгий срок его жизни.

Лексема *нөпәт* зафиксирована в словарях в значении ‘возраст; длительный период времени, век’ [Соловар 2020: 337], ‘век (о жизни одного человека)’ [DEWOS: 1009]. В системе значений этого слова наблюдается сужение значения – от указания на время вообще до обозначения периода времени, равного жизни человека. При этом обычно речь идет о долгой жизни:

– ‘длинный период времени’:

хант. *Там нөпэтэн вүт мүй көртэн вөлты ханты йох ици йис нөпэт иты тэльэпон ант тайлэт* ‘В нынешние времена у хантов, живущих в стойбище, как в древние времена, нет телефонов’ [Соловар 2020: 211]; *Йис хө йүвтэм ньол вүс нөпэт долъ* ‘Отверстие от стрелы, пущенной древним человеком, век стоит (вход в берлогу)’ [Там же: 146];

– ‘период времени, равный жизни человека; век’:

Кят нөпэт хөн вөллэв [Там же: 195] ‘Два века разве проживем’; *кят хр нөрэт* ‘два поколения’ (букв.: век двух человек) [DEWOS: 1009];

– ‘срок жизни человека, имеющий предел во времени’:

хант. *Нух питман йүнийэн, йам хүв вөсүэн, нөптэн йэтиэты вөнта* ‘После того как они пробудились, довольно долго жили, до окончания их века’ [Соловар 2020: 352]; *Щи сотпэн антэн кэл тайлэн. Щи антэн келэн мәнэма мийлэ...* *Няу дөлэн ма сот ол вөлты нөптэм щи йеллы олтлэн...* ‘У тебя пояс с ножнами. Дай мне этот пояс. Ты можешь продлить мой век...’ [Там же: 50]; *Нөптэм йүв олуга ванамэты питэс* ‘Мой век начал приближаться к концу’; *нөптэм дөхтэс* ‘(мне, ему) смерть пришла’ (букв.: мой век пришел) [DEWOS: 1009];

– ‘возраст’:

хант. *Щи нсүнэн нөптэл ма луваттэм* ‘Эта женщина такого же возраста, как я’; *Муй нөпэта йисэн?* ‘Какого ты возраста стал?’; *Нөптэл вэт кем ол луват* ‘Ему около пяти лет (букв.: возраст=его около пяти лет величины)’; *на хота мәнты нөпэт* ‘возраст, когда выходят замуж’ [Там же: 337]; *Щащи нөпэта йүвэм кәтуэн, щатъщащи нөпэта йүвэм кәтуэн* [Там же: 653] ‘Двое пожилых людей’ (букв.: двое достигших возраста дедушки, двое достигших возраста бабушки);

– ‘жизнь’:

хант. *Хайцэм нуптэм нумэлмитэмэн, нопсэм шайкэл* ‘Я жалею, когда вспоминаю прошлую жизнь’; *Ултал нөпэт лүв ар шок вантэс* ‘Много горя терпела она на своём веку’; *нурат сот хайт* ‘ всю свою жизнь’ (букв.: жизнь сто день) [DEWOS: 1009]; *DN рәү хәjet нурат ut* ‘чужой век заживает (живет слишком долго)’ (букв.: другого человека жизнь живет) [Там же]; *щүньәу нөпэт* ‘счастливый век’ [Соловар 2020: 673].

В значении ‘жизнь’ эта лексема часто употребляется в благопожеланиях:

хант. *Эви хүв йисы нөпэт, пух хүви йисән нөпэт нынан нөмлэв* ‘Для девочек долгую жизнь, для мальчиков долгую жизнь мы вам желаем’ [Там же: 627].

Срок жизни человека определяется как «большой», «длинный» или «короткий»:

хант. *нуптал уна йүвэм нирэц ики* ‘человек преклонного возраста (букв.: жизнь его большой ставшая старым человеком)’; *Там ики ноптал ун* ‘У этого старика век большой’; *Аукем ноптал хүв ус* ‘Век у моей матери был долгий’; *Ван нөптэн* ‘Короткий век=их’ [Там же: 53].

Та же лексема *нөпэт* может употребляться и по отношению к сроку жизни животных, птиц и растений:

хант. *Кашәу вой-хүл лүв улты нупэт тайл* ‘Каждый зверь и птица свой век имеют’; *Вөниши вантэ нөптэл хөләм сот вэт йан ол* ‘Возраст сосны ведь триста пятьдесят лет’ [Там же: 337].

Семантика лексемы *нөпэт* связана с представлениями о долгой жизни человека, которая имеет при этом свой срок, свой предел. Значение повторяющегося, вечного времени находит отражение в оборотах со значением «вечное» или, наоборот, «невозможное, никогда не встречающееся», в которых используется это слово: *нөпэт хүвэт* ‘всегда, всю жизнь, весь век’, *иса нөпэт хүвэт* ‘на всю жизнь, навсегда, навеки, навечно; вовек’ [Соловар, Каксина 2010: 326]:

хант. *Нөпэт ан вантылэм верән* ‘Невиданное дело’ (букв.: дело, которое век не видели) [Соловар 2020: 55].

В конструкциях с параллелизмом данная лексема может сочетаться со словом *сөхәм* ‘шаги’:

хант. *Няу на муй, муй шөпан вөсән, муй тарна-хөлта мәнэм ут вөсән? Муй ма сөхмем, ма нөптэм ньарйалэман йәплемэлэн?* [Невероятные истории 2018: 15] ‘Ты кто тут, существо, поедающее души людей, может, ты душа трагически ушедшего человека? Ты приходил мои шаги, мою жизнь отнять?’ [Там же: 16].

Для васюганского диалекта в словаре В. Штейница отмечено парное слово *nɔwt-ɔntr* ‘жизнь’ (букв.: век-внутренность), а также прилагательные *nɔptəŋ* ‘долговечный’ и *nɔptəp* ‘долговечный’ [DEWOS: 1009]. В современных словарях представлено только одно из этих прилагательных – *nəntəŋ* ‘вековой, многолетний; долго живущий; долгий (о веке)’: *Нəntəŋ tərəm тывтыйэн* ‘Когда наступит долгий век’ [Соловар 2020: 336–337]. Ср. приур. *йошэн-нуптэн* ‘живучий, вековой’ (букв.: с руками, с веком).

В качестве репрезентанта концепта *ЖИЗНЬ* может использоваться также многозначное слово *tərəm* ‘небо; погода; время; бог; мир’. В значении ‘жизнь’ оно употребляется в фольклорных текстах, обозначая мифологическое время, долгий срок жизни человека:

хант. *Арау тэрэм вөлжэм, моңчау тэрэм мәнәл* ‘Я живу песенный **век**, сказочный **век** идет’ [Там же: 34]; *Йа ши хотлэн хўв-ван тэрэм вөс* ‘Ну, в этом доме долго-коротко жил’ (букв.: длинный-короткий **век** был) [Там же: 592]; *Лын лылэн тэрэм вөлманэн, нўшайнэн антэм кўш вөснэн* ‘Когда они были живы (букв.: живое **время** жили), бедными, конечно, не были’ [Там же: 536–537]; *Ши луват йәм вера, тэрэм вөлты оты пилем, хятэл вөлты оты пилем нән вөла* ‘Пожалуйста, будь моей ласковой подругой, с которой я **век** проживу, с которой я дни проживу’ [Там же: 404]; *Тэрэм вөлты катлы йисэт* ‘Им надоело жить на свете’ (букв.: **жизнь** жить без желания стали) [Там же: 188]; *нови турам улты* ‘прожить светлую жизнь’; *нови турам ёхам от* ‘пришедший в новую жизнь, новорожденный’; *хув турам улам хоят* ‘долгий жизненный **век** проживший человек’; *нуша турам* ‘бедная жизнь’; *кашау турам, муш турам* ‘болезни’ (букв.: больной **век**, болезненный **век**), *олмау турам* ‘состояние сна’ [Талигина 2005: 71].

Еще одним репрезентантом концепта *ЖИЗНЬ* является лексема *йис*, которая используется для обозначения длительного периода времени, исторического времени или указывает на долгий срок жизни человека:

– ‘длительный период времени’:

хант. *Тәм йисэн хот омэсты йэлтийэн олнэлэн нєпэка шўрэтја* ‘В нынешние **времена** перед постройкой дома сначала на бумаге чертят’ [Там же: 173]; *Хута кямэн хәннєхө лавэрт кайши-мөшиа хойэл, хута на уйлы йис йухэтэл* ‘Где-то вдруг человек столкнется с болью-болезнью, а где-то несчастливый **век** придет’ [Там же: 202]; *Катра йисэн тәм вой мўн мўвэвэн антэм вөс* ‘В древние **времена** это животное на нашей земле не обитало’ [Там же: 188];

– ‘жизнь’:

хант. *Хўв нөпэт, хўв йисэн ат партлайэн* ‘Пусть послан будет тебе длинный **век**’ [Там же: 146]; *Вантэ мулты хәннєхөлє йис ат хяцэл* ‘Видимо, чтобы какая-то **жизнь** человечка осталась’ [Там же: 56].

От существительного *йис* образуется прилагательное *йисэн* ‘вечный, долговечный, долгий (о времени)’, которое сочетается с лексемами *нөпэт* и *tərəm*, усиливая представление о бесконечности, длительности жизни, а от этого прилагательного, в свою очередь, образуется наречие *йисэна* ‘вечно’:

хант. *Эви хўв йисэн нөпэт пойэкжэв, пух хўв йисэн нөпэт пойэкжэв* ‘Молимся о долгом веке дочерей, молимся о долгом веке сыновей’ [Там же: 146–147]; *Шяха хөнты хөйэн йисэн тэрэм тывтыйэн, и сўлтэм на ал хяньэл* ‘Потом когда-нибудь, когда наступит человеческий **век**, пусть не останется даже ни одной искры’; *Тялау йош, тьялау кўр, уйяна-пицаңа, нөптэңа-йисэңа* ‘Здоровья (букв.: целая рука, целая нога), удачливо-с возможностями, с **веком-вечностью**’ (благопожелание) [Там же: 559].

Лексемы *tərəm*, *нөпэт* и *йис* являются синонимами, их интегральным признаком является указание на длительный период времени, долгую жизнь человека. Они употребляются в конструкциях с параллелизмом или в сочетании друг с другом или с образованными от них прилагательными и наречиями:

хант. *Хўв нөпэт, хўв йисэн ат партлайэн* ‘Пусть тебе будет долгий **век**, долгое **будущее**’ [Там же: 43]; *Йисэл-нөптэл сыры төсы ‘Срок жизни* раньше унесли’ (например, злые духи) [Пятникова 2015: 219]; *Тялта йэллы йисэңа-нөптэңа улаты* ‘С этого момента дальше **долго-долго живите**’ [Шиянова 2015: 52]; *Тяңха хянти јисэң төрэм, хянти нөптэң төрэм эмсти пиллэн јяңа ант мөстэллэн, iki саңэн* [Слепенкова 2010: 18] ‘Видимо, **жизнь** в мире хантыйской женщины, в мире хантыгского мужчины с мужем жизнь не складывалась’ [Слепенкова 2010: 160]; *јисэң турэм ~ нүптэң турэм* ‘длительный, долговечный’ [DEWOS: 1009]; *йисэн нөпэт* ‘долгий век’.

Кроме того, одним из репрезентантов концепта *ЖИЗНЬ* является лексема *лал* ~ *лыл* ‘душа, дыхание’, описанная в первой главе и связывающая концепт *ЖИЗНЬ* с понятием «душа».

1.4.3. Образы жизни в хантыйской языковой картине мира

Слабые отголоски антропоморфных представлений о жизни можно обнаружить в использовании слова *йит* ‘сустав’ для обозначения периодов жизни человека:

хант. *һаврём йит* ‘детский период’; *һаврём сема сайэн вёлты йит* ‘внутриутробный период’ (букв.: период, когда ребенок находится за глазами) [Там же: 372]; *һаврём сема питэм йит* ‘период от рождения до месяца’; *снэмты йит* ‘период роста, развития’ [Там же: 682]; *Ханнесхө ар хурасэн йита йухтыйэл* ‘У человека бывают разные **периоды** жизни’ (букв.: к разным периодам приходит) [Там же: 147].

Периоды жизни человека обозначаются также лексемами *ирт* ‘период, время’ и *сурт* ‘узкое место между двумя реками; затруднительное положение; промежуток, период’:

хант. *Төх иртэн йухэттадэн, кўруэл төп тайлэлэ* ‘В какой-то **период** приходит, ноги еле держит (букв.: имеет)’ [Там же: 119]; *Мосэн, мўн йермэм суртэв, моңцам суртэв щәха лўв лунлэлэ, щәлта мўн уша верлэв* ‘Может, он нам скажет о трудных наших **периодах**, предначертанных **периодах**, от него мы об этом узнаем’ [Там же: 306].

В фольклоре встречаются иносказательные обороты, в которых дается сакральная интерпретация жизни, связанная с образом коршуна как одной из священных птиц в хантыйской мифологии:

хант. *Сывэс хўв нэрэу пелкэм катэллэм муй антө?* [Соловар 2020: 189] ‘Долго ли я буду жить?’ (букв.: коршуна длинную священную сторону удержу или нет).

Представления о сакральности жизни и появления на свет можно обнаружить в употреблении глагола *мўлэтты* ‘колдовать, заклинать’. Во многих контекстах он употребляется для обозначения появления на свет того или иного существа или явления в результате священнодействия:

хант. *Ханнесхө һухи леты семлы ут на ал на мўлэтэл* ‘Пусть даже не **родится** больше такой слепой, пожирающий людей’ [Соловар 2020: 409]; *Вош мўлэтты ‘Заклинали*, [чтоб появилось] селение’; *Аңкэл Кәлташ имийа мўлэтсэл* ‘Они **заклинали** мать, чтобы она стала богиней Кәлташ’ [Там же: 324].

Символом жизни у обских угров, как и у тюрков, является огонь родного очага. В хантыйском фольклоре широко распространен мотив угасания последней искры в очаге, что символизирует окончание прежней и начало новой жизни. В конце жизненных испытаний герой возвращается в родной дом и обнаруживает, что огонь в очаге вот-вот потухнет. Вместе с разгоранием пламени происходит перерождение родителей или близких родственников героя, которые из стариков снова становятся маленькими детьми:

хант. *Йухи йухтэс. Имэл ими хөләм хот сўнэл ил рохнэмәмал. И хот сўнэл тўтэл лэцтәман омәсэл. Тўтэл и сэмийэл хәцмал* ‘Возвратился домой, у его тети три угла дома обвалились. В одном углу сидит, огонь поддерживает. Только одна искра от огня осталась’ [Сказки народа ханты 1995: 54]; *Щәха хөнты хөйәу йисәу төрәм тывтийән, и сўлтәм на ал хәтбәл* ‘Когда-нибудь, когда человеческий век настанет, пусть ни одной искры от этой деревни не останется’ [Сказки народа ханты 1995: 57].

В устном народном творчестве жизнь уподобляется процессу исполнения фольклорного произведения, частотной является формула *Арәм-моңцәм йэл ки мәнэл* ‘Если жизнь моя продолжится’ (букв.: Если моя песня, моя сказка вперед пойдет).

1.4.4. Рождение, появление на свет

Для обозначения рождения используется фразеологизм *сема питты* ‘родиться’ (букв.: на глаза стать), а также глаголы *тыветы* ~ *тыйты* ‘появиться; родиться’ и *тайты* ‘иметь, держать; родить’:

– *сема питты* ‘родиться’ (букв.: на глаза стать):

хант. *Ханнесхө сема питәл, епәтәл, антәма јил, а мўw-јіпк isa јөх[i] хәсәл* [Сказки, песни хантов полноватского Приобья 2016: 181] ‘Человек **рождается**, растёт, умирает, а земля-вода всегда останутся’ [Там же: 183]; *Т’орәл L’әһа, т’орәл рөхјет, Nöwјјен сәпхәт(ә) јәм wәһәна, Wәһәна ра сема, кәј, pitјјәлмал* [Сказки, песни хантов полноватского Приобья 2016: 307] ‘Дорогой Лёня, дорогой мой сын, У песчаного берега в хорошем городе, В городе он **родился**’ [Там же: 308]; *сәма питәм өт* ‘только что родившийся ребенок (букв.: предмет)’ [Талигина 2005: 84];

– *тыветы* ~ *тыйты* ‘появиться; родиться’:

хант. *Мы дүүнэн тыймем второй августан* ‘Я родилась летом, второго августа’ [Лельхова 2012: 167]; *Јілра тіwам ај һаврэмні, Јілра тіwам ај јат рōхні Јеллi at šqš(i)atīi šī!* [Сказки, песни хантов полноватского Приобья 2016: 271] ‘Вновь **родившиеся** маленькие дети, Вновь **родившиеся** хорошие мальчики, Пусть они дальше тоже ходят!’ [Там же: 272];

– *тайты* ‘иметь, держать; родить’:

хант. *Хānti не, ҳо тājам лāја ҳо јōҳi аҗкәртәс* [Слепенкова 2010: 104] ‘Хантыйской женщиной, мужчиной **рожденный** мужик в дом заглянул’ [Там же: 198]; *Ewi тājti ar neҗem(q) Ewi at тāji(ji)jәлтеә, Рōх тājti ar neҗem Рōх at тāji(ji)jәлтеә* [Сказки, песни хантов полноватского Приобья 2016: 219] ‘Девочек **рожающие** множество женщин Девочек пусть **родят**. Мальчиков **рожающие** множество женщин Мальчиков пусть **родят**’ [Там же: 220].

Особенностью глагола *тайты* в значении ‘родить’ является возможность его употребления и по отношению к женщине, и по отношению к мужчине и женщине вместе как родителей, а также по отношению только к мужчине для указания на отношения родства:

хант. *Ин имән һаврәм тājәс* ‘Эта женщина **родила** ребенка’ [Там же: 524]; *Ма, тауҗа, тājәм пухийем, ици јувата ици йүвмәл* [Касәм йох путрәт, арәт 2014: 57] ‘Видно сыночек, мной **рожденный**, таким большим стал’ [Там же: 83]; *Хүв вәсүән, муй ван вәсүән, па эви тājсәүән* [Сказки Иныревой... 2016: 14] ‘Долго ли жили, коротко ли. **Родилась** у них дочь’ [Там же: 15]; *Хōtije šāta jil? Ewiҗe, та. Nәҗep тājәм аҗеп јоҗтәс* [Слепенкова 2010: 108] ‘Кто же там идет? Доченька, я. Тебя **родивший** твой отец’; *Мāпem тājәм аҗem šūkәš šāl*’ [Там же: 108] ‘Меня **родившего** отца мне жаль’; *Пухәл па пухәт тājсәүән* [Өхәт йухан арән ими 2014: 27] ‘У сыновей еще сыновья **родились**’.

В словаре В. Штейница отмечен глагол *pōrtām-* (Каз.) ‘родиться (о человеке и животном): *хāп’-не-хрjа рōр’тәс* ‘человек родился’ [DEWOS 1220–1221].

Для обозначения рождения детенышей у зверей и птиц используются другие глаголы – *пунты* ‘класть, положить; родить, выводить птенцов, класть яйца’, *омәсты* ‘посадить; отелиться’, *тāхәмәты* ‘окотиться, родить котят (о кошке), ощениться (о собаке)’:

хант. *Васәт пуиәх пунты јор хонүәта ици йухәтсәт* ‘На озера прилетели утки, чтобы **вывести** птенцов’ [Соловар 2020: 446]; *Оры ай амп пōнәс* ‘Собака **родила** щенят’ [Лельхова 2012: 141]; *Нә үләм хāнишәу сүйәв омәсмәл* ‘Важенка **родила** пестрого олененка’ [Там же: 119]; *Ампem тāхәмәс* ‘Собака **ощенилась**’ [Соловар 2020: 531].

Однако глагол *пунты* может употребляться и для обозначения рождения детей в контекстах, где создается образ гнезда, типичного для представления семьи в языковой картине мира хантов:

хант. *Кāt пуиәх пунәм пиҗем Ант хән ариийәүтәм* ‘Супруг, от которого **родила** двух детей (букв.: детенышей), Как же про него я не спою’ [Өхәт йухан арән ими 2014: 86]; *Нāлүйән эви пунәм пиҗүйем, Кāt пух тājәм йām пиҗүйем, Муиә сыры пāрыләмәлүйиә* [Там же: 89] ‘Мой супруг, с которым я **родила** четырёх красивых дочерей, Мой супруг, с которым я **родила** двух счастливых сыновей, Зачем он рано так умер’ [Там же: 90].

Таким образом, отличительной чертой хантыйской концептосферы является тесное переплетение понятий *жизнь, время и душа*.

1.5. Универсальные и специфичные черты концепта *ЖИЗНЬ* в языках коренных народов Сибири

В языковой картине мира народов Сибири имеются, с одной стороны, универсальные черты, объединяющие их с лингвокультурами других этносов, с другой, специфические для тюркских, тунгусо-маньчжурских и обско-угорских языков признаки, а также уникальные для каждого этноса свойства.

Общие для современных сибирских тюркских языков характеристики находят параллели в древнетюркском языке:

– жизнь дается один раз, она коротка, поэтому обладает безусловной ценностью, легкомысленное отношение к ней, пустое, бесцельное времяпрепровождение порицается;

– жизнь, независимо от того, как человек ее проводит, наделяется характеристиками ‘светлая; священная; красивая’;

– жизнь связана с движением (алт. *jūr-* ~ чалк. *тюр-* ~ хак. *чөр-* ~ тув. *чор-* ‘идти; жить’; алт. *jūrūm* ~ хак. *чөрīm* ‘жизнь’) как свойством всего живого; жизнь движется, не стоит на месте, проходит, как время; она останавливается только тогда, когда человек умирает;

– жизнь представляется как длинная сложная дорога, по которой человек идет, встречая различные препятствия (перевалы, ухабы, разветвления). Преодоление препятствий, определение правильного жизненного пути является показателем самостоятельности, состоятельности человека. Чем дальше идет человек, тем длиннее становится пройденный путь и короче предстоящий. В чалканском и алтайском языках подчеркивается неизведанность дальнейшего пути. На этом пути человек учится, и тот, кто его прошел, приобретает опыт, многое узнает и может учить других;

– жизнь, как река, имеет течение, дно, волны;

– жизненный путь предопределен судьбой, которая часто предстает в образе нити; у каждого человека своя доля, данная ему высшими силами;

– у жизни есть свои законы, правила, порядок, которым она учит человека, при этом она может обойтись с ним сурово, может быть даже жестокой, но жалобы на тяжелую участь не приветствуются.

Яркой отличительной чертой тюркских языков Сибири является представление о том, что жизнь неразрывно связана с тем пространством, где живет человек. Об этом говорит происхождение глаголов со значением ‘жить’ (*юрта ~ чурта ~ чуртта* - < *чурт* ‘стойбище, стоянка’), существительных, обозначающих ‘жизнь’ (хак., тув.), использование статических пространственных глаголов (алт. *јат-* ~ шор. *чат-* ~ чалк. ~ *тьат-* ‘лежать’, алт. *отур-* ~ хак. *одыр-* ~ тув. *олур-* ~ як. *олор-* ‘сидеть’, алт., хак., тув., б.-тат. *тур-* ‘стоять’) в роли бытийных.

В рассматриваемых языках жизнь тесно связана с традиционным ведением хозяйства. Это наиболее отчетливо это проявляется в тувинском языке в глаголах, обозначающих кочевой образ жизни, перегон скота на зимние, летние, осенние, весенние пастбища. Эта же особенность прослеживается и в монгольском языке.

Человек проживает день и ночь в труде, в своем хозяйстве (хак.), со спутником жизни, со своей семьей. Обязательная составляющая счастливой жизни – дети. В тувинском языке особое внимание уделяется самостоятельной жизни со своей семьей, а также богатой, зажиточной, сытой жизни. Богатство ассоциируется у алтайцев и тувинцев со скотом. В якутском языке богатая, изобильная жизнь ассоциируется с жизнью героев эпоса *олонхо*. Хорошая жизнь – состоятельная, мирная, спокойная, в заслуженном уважении людей.

В алтайском языке жизнь описывается как неограниченное, широкое пространство, простирающееся и в горизонтальном, и в вертикальном направлениях. Это пространство упорядочено, гармонично. Человек не должен нарушать эту гармонию, соблюдая меру во всем.

В тувинской языковой картине мира жизненное пространство предстает как дом, где есть свой порядок, который необходимо поддерживать, иначе случаются несчастья и даже смерть.

В хакасском языке у понятия *жизнь* выявляются антропоморфные признаки: подол (*идек*), объятия (*хойын*), т. е. жизнь представляется как мать, держащая человека в подоле, в объятиях.

В тувинском языке особо выделяется понятие прожитой жизни и жизни, отмеренной человеку. В делении жизни на прошлую, настоящую, будущую отражены буддийские представления.

В хакасской лингвокультуре есть понятие большой, основной, насыщенной жизни и своей, маленькой.

В хакасской и тувинской языковых картинах мира активно вербализуется понятие ‘тяжелая жизнь’. При этом в хакасском языке внимание акцентируется на сложной жизни пожилых людей, в тувинском – на способах выживания, существования в суровых условиях, что отражают глаголы со сложной семантикой. Это свойственно также монгольским (неслучайно большинство перечисленных тувинских глаголов этой группы монгольского происхождения) и тунгусо-маньчжурским языкам.

В тюркской и обско-угорской лингвокультурах находят отражение два разных представления о времени: в тюркских языках – линейное, необратимое течение жизни, в обско-угорских – круговое движение по спирали, предполагающее возрождение души, возобновление жизни, цикличность рождения – смерти – возрождения. В тюркских языках жизнь предстает как динамичное движение в пространстве, связанное с определенной территорией, в хантыйском жизнь статична, протекает в мифологическом безграничном времени. Соответственно, в тюркской картине мира для концепта *ЖИЗНЬ* устанавливаются связи с концептосферой *ПРОСТРАНСТВО*, тогда как для хантыйской языковой картины мира на первое место выдвигается связь с концептосферой *ВРЕМЯ*. В обеих лингвокультурах «жизнь» и «смерть» неразрывно связаны с представлениями о «душах».

Наблюдаются некоторые частные параллели между тюркским и обско-угорским концептом *ЖИЗНЬ*. Подобно тому, как в якутском языке благополучие жизни ассоциируется с эпическими произведениями *олонхо*, в хантыйском языке длительность жизни, как ее положительная характеристика,

связывается с продолжением в будущем песни и сказки героя, тем самым подчеркивается высокая значимость мифологического времени и сакрального пространства жизни.

В хантыйском языке для характеристики жизни используются устойчивые эпитеты с семантикой 'счастливая, удачная', имеются специальные глаголы, обозначающие благополучное течение жизни, тогда как в некоторых тюркских языках, наоборот, более частотно вербализуется описание невзгод, которые претерпевает человек на жизненном пути. Счастливая жизнь в тюркской и обско-угорской лингвокультурах связывается с достатком, с семейной жизнью, наличием детей.

Если в тюркских языках значение репрезентантов концепта *ЖИЗНЬ* включает четыре основных компонента: 'жить как действие, движение во времени', 'жить где-либо, пребывать в каком-либо пространстве', 'жить с кем-либо, проживать совместно с кем-либо в социуме', 'жить как-либо, проводить жизнь каким-либо образом', то в хантыйском реализуются только две из них: 'жить как действие, движение во времени' (метафорический перенос в темпоральную сферу), 'жить как-либо, проводить жизнь каким-либо образом' (характеризация образа жизни). Тем самым метафорический перенос в пространственную ('жить где-либо, пребывать в каком-либо пространстве') и в социальную сферу ('жить с кем-либо, проживать совместно с кем-либо в социуме') в хантыйском языке не реализуется.

К универсалиям можно отнести следующие представления о жизни, которые обнаруживаются как в тюркской, так и в обско-угорской и тунгусо-маньчжурской картинах мира:

- жизнь связана со светом, возможностью видеть светлый, солнечный мир; в тюркских и обско-угорских языках жизнь ассоциируется с огнем домашнего очага, угасание которого означает смерть хозяев жилища (ср. русский образ пламени свечи);

- жизнь – это неотъемлемая характеристика всего живого, ее проявлением является дыхание, наличие у человека души, поэтому и в тюркских, и в хантыйском и ульчском языках концептосферы *ЖИЗНЬ* и *ДУША* тесно связаны.

2. Концепт *СМЕРТЬ* и языковые средства его воплощения

Концепт *СМЕРТЬ* является одним из центральных в языковой картине мира разных этносов. Он находит отражение как в древнетюркском языке, так и в современных тюркских языках Сибири. Репрезентанты данного концепта представляют собой глаголы во вторичных значениях и множество устойчивых сочетаний, отражающих мифологические и религиозные представления языковых коллективов. Наличие большого количества эвфемизмов связано с сакральностью и табуированностью темы смерти.

2.1. Репрезентанты концепта *СМЕРТЬ* в древнетюркском языке

В древнетюркском языке производных лексических основ, выражающих значения смерти как процесса или его результата в качестве основных, не так много. Однако на значимость данного концепта указывает большое количество дериватов этих лексем, устойчивых выражений с их участием, различных типов метафорических значений, связанных со смертью и умиранием, у лексем, исходная семантика которых далека от данного концептуального поля. Помимо обширного общетюркского лексического пласта, в древнетюркском языке имеется множество вербализаторов концепта *СМЕРТЬ*, заимствованных из контактных языков, а также структурно-семантических или семантических калек фразеологизмов в переводах манихейской, буддийской и исламской религиозной литературы с санскрита и других языков. Мы приведем только отдельные примеры таких лексем, в основном концентрируясь на исконно тюркских репрезентантах этого концепта.

2.1.1. Именные репрезентанты концепта *СМЕРТЬ* в древнетюркском языке

Основным именным репрезентантом концепта *СМЕРТЬ* является слово *ölüm* ‘смерть’ [ДТС 1969: 384], производное от глагола *öl-* ‘умирать’ [ДТС 1969: 384]. Данная глагольная основа дала следующие лексические репрезентанты концепта *СМЕРТЬ*:

ölüg ‘мертвый, мертвец’ [ДТС 1969: 384];

ölgän ‘смерть’ (Sterben, Tod) [HA: 531];

ölmäk ‘смерть’ [ДТС:383] (Sterben (Skt. *marāṇa*), Tod) [HA: 531].

Практически каждый из них (а именно *ölüm*, *ölüg*), в свою очередь, стал мотивирующей основой для целого ряда однокоренных слов (*ölgän* является субстантивированной формой причастия и не участвует в дальнейшем словообразовании):

ölümçi ‘смертник, обреченный на смерть’ [ДТС 1969: 384] (todgeweiht; Todgeweihter); *ölümçi tnl(i)g* ‘обреченный на смерть человек’ (Todgeweihter) [HA: 532];

ölümlüg ‘смертельный, связанный со смертью’ [ДТС 1969: 384] (Todes-, tödlich) [HA: 532]; *ölümlüg korkınçtın* ‘из-за смертельного страха’ [Словарь VATEC]⁵¹;

ölümsüz ‘бессмертный’ [ДТС: 384];

ölmäklig ~ ölmäk(lig) ‘смертный, связанный со смертью’ [ДТС 1969: 383] (Sterbens-, Todes-, mit Sterben) [HA: 532];

ölügsüz ‘бессмертный, непреходящий’ [ДТС 1969: 384].

В древнетюркских словарях и словарных базах зафиксировано множество фразеологизмов и устойчивых выражений с участием данных существительных. Среди них особое место занимают выражения, маркирующие предел человеческого земного бытия как её грань или порог, репрезентируя метафору жизни как некоего пространства или вместилища. Смерть выступает в них как сущность, имеющая временные рамки, связанная с опасностями и способная причинить очень сильную боль:

ölüm yer ~ ölüm yeri ‘страна смерти’ (Land des Todes) [HA: 532];

ölüm kapığı ‘порог смерти’ [ДТС 1969: 384];

ölüm kapığına kir- ‘быть на пороге смерти’ (букв.: войти в дверь смерти) [ДТС 1969: 384];

ölüm bolmak ‘грань жизни и смерти, т. е. короткое время непосредственно перед и после умирания’ (калька со скт. *marāṇabhava*; Todesexistenz);

ölüm kâsdâmi ‘на грани умирания, подобие смерти’ (метафора смерти; букв.: кусочек смерти; dem Tode nahe, todesähnlich);

⁵¹ https://vatec2.fkidg1.uni-frankfurt.de/vatecasp/Berliner_Texte_13.04.htm#90506

ölüm karşısı ‘смертельная опасность’ (Todesgefahr);
ölmäk ämgäk ‘смертельные муки’ (структурное заимствование из скр. *marañaduḥkha*; Todes Leid);
ölüm küni ‘день смерти’ (Todesstag);
ölüm üd ~ ölüm üdi ‘час смерти’ (Todesstunde) [HA: 532].

Наиболее частотным эпитетом, выражающим одну из характеристик смерти – её преждевременное наступление, является слово *üdsüz* ‘преждевременный’, относящееся ко времени наступления смерти: *üdsüz ölüm* ‘преждевременная смерть’⁵².

В буддийской религии смерть является одним из духов:

ölüm edisi ‘хозяин смерти’; ср. скт. Yama (der Herr des Todes);
ölüm hanı ‘повелитель / хан смерти’; ср. скт. Yama (der Herr des Todes);
ölüm madar ‘монстр смерти’ (Todesmonster) [HA: 532].

Среди глагольных сочетаний с существительным ‘смерть’ большинство реализуют метафору движения от смерти или к смерти как ориентиру в пространстве, его достижения или избегания:

ölüm tägin- ‘умереть’ (букв.: достичь смерти; den Tod erleiden, zu Tode kommen) [HA: 532];
ölümkä ölügkä bar- ‘умереть’ (букв.: к смерти-умиранию прийти; sterben) [HA: 532];
ölümkä suk- ‘привести к смерти’⁵³;
ölümdä oz- ‘избежать смерти’⁵⁴;
ölmäkdä turgür- ‘возродить к жизни’ (букв.: возродить / спасти от смерти) (vom Tod wiederbeleben) [HA: 532].

В этих устойчивых выражениях слово *смерть*, обозначающее сущность, которую нужно избегать и от которой следует отдаляться, стоит в местном падеже, этот падеж в начале древнетюркского периода выполнял и функции исходного падежа.

Смерть может выступать как активная сущность, каузатор создавшейся ситуации: *ölümkä basıl-* ‘быть при смерти’ (букв.: быть прижатым смертью; vom Tode bedrückt werden) [HA: 532].

2.1.2. Глагольные репрезентанты концепта СМЕРТЬ в древнетюркском языке

Среди глагольных репрезентантов концепта СМЕРТЬ основным является глагол *öl-* ‘умирать’ (sterben, versterben) [HA: 530]:

др.-т. ... *ärdäm ücün män öltim...*

<i>ärdäm</i>	<i>ücün</i>	<i>män</i>	<i>öl-t-im</i>
доблесть	для, ради	я	умирать-PST-1SG

‘Во имя доблести я погиб...’ [Кормушин 2008; E-32, 15].

Этот глагол зафиксирован в составе аналитической акциональной конструкции со вспомогательным глаголом с семантикой ‘уходить’, где лексический глагол имеет форму деепричастия на *-(bl)n*: *ölüp bar-* ‘умереть’ (sterben) [HA: 530]:

др.-т. ... *tutar kapar ärkän ölüp bartı.*

<i>tut-ar</i>	<i>kap-ar</i>	<i>ärkän</i>	<i>öl-üp</i>	<i>bar-t-ı</i>
схватить-AOR	держать-AOR	когда	умереть-CV	gehen-PST-3

‘... (болезнь) его полностью охватила, и он умер.’

(und die Krankheit) ergriff (ihn und) hielt (ihn) fest, (und) er starb.)⁵⁵

Имена, образованные от глагола *öl-*, сами становятся мотивирующими основами для производных глаголов, например: *ölügsä-* ‘желать умереть’ [ДТС: 384]. Ряд форм причастий, образованных от *öl-*, лексикализировались: *ölgö ~ ölgü* ‘тот, кто должен умереть’ (Sterben, sterben müssen): *ölgü künkätägi* ‘до смертного дня, т. е. до того дня, в который он должен умереть’ (bis zum Tage, an dem man sterben muss) [HA: 530].

⁵² https://vatec2.fkidg1.uni-frankfurt.de/vatecasp/Altun_Yarok_P1.02.htm#78512

⁵³ https://vatec2.fkidg1.uni-frankfurt.de/vatecasp/Berliner_Texte_13.13.htm#105210

⁵⁴ https://vatec2.fkidg1.uni-frankfurt.de/vatecasp/Irk_Bitig.htm#144365

⁵⁵ https://vatec2.fkidg1.uni-frankfurt.de/vatecasp/Altun_Yarok_P1.00.htm#44669

Среди глаголов, у которых ‘умереть’ является одним из прямых значений, большинство содержат в своей смысловой структуре семы исчезновения, окончания чего-либо, конечного предела качества. Все эти глаголы являются полисемантическими:

alkin- ‘исчерпываться, исчезать (как эквивалент скт. *kṣi-*), прекращаться, превращаться в руины, пропадать, заканчиваться, идти к концу, умирать, погибать’ (*schwinden, verschwinden, aufhören, untergehen, versinken, ruiniert werden, zugrunde gehen, zunichte gehen; dahingehen, zu Ende gehen, sterben*) [НА: 30];

yok bol- ‘заканчиваться, исчезать, погибать’:

др.-т. *türk bodun ölti, alkıntı, yok boltı.*

türk	bodun	öl-t-i	alkın-t-ı	yok bol-t-ı
тюркский	народ	умирать-PST-3	погибать-PST-3	погибать-PST-3

‘Тюркский народ умер, исчез, погиб’ [ДТС 1969: 38].

arta- ‘портиться, ухудшаться, сокращаться, разрушаться, нарушаться, пропадать, погибать’ (*verfallen, zerfallen, untergehen, degenerieren; verderben; vergehen, verschwinden, sterben*) [НА: 66];

yit- ‘заканчиваться, умирать, исчезать, стать потерянным для живых’ (*vergehen, sterben, verschwinden, verloren gehen*) [НА: 906];

kıylı- ‘идти к концу, заканчиваться, проходить, умирать, умирать после долгой болезни, отказаться от борьбы за жизнь’ (*zu Ende gehen, zur Neige gehen, vergehen, sterben, versterben, zusammenbrechen*) [НА: 376].

Среди глаголов, выражающих семантику ‘умереть’ через переносные значения, в первую очередь выделяются глаголы движения, воплощающие представление об умирании как движении (в иной мир или иную форму экзистенции). К ним относятся также и глаголы, которые образуют устойчивые выражения с именем ‘смерть’:

ärt- ‘проходить, миновать, проходить мимо, через что-то; удаляться, исчезать; нарушать законы, повреждать; идти к концу, прекращаться, быть преходящим, умирать’ (*hindurchgehen, durchqueren, vorbeigehen, überqueren, (auf die andere Seite) übersetzen, durch etw. durchkommen; sich entfernen, verschwinden; (Gebote, Gesetze) übertreten, verletzen; vergehen, zu Ende gehen, aufhören, vergänglich sein; sterben, versterben*) [НА: 119];

bar- ‘идти, уходить, перейти в некую форму экзистенции, уйти, т. е. умереть’;

tay- ‘скользить, перейти в другую форму существования’ (*gleiten*): *karı-öl-tay-* ‘постареть, умереть, перейти (букв.: соскользнуть) в другую (более плохую) форму экзистенции’ (*altern, sterben und (in eine schlechtere Existenzform) hinabgleiten*) [НА: 687].

Среди глаголов, метафорически обозначающих смерть, необходимо особо отметить высокочастотный глагол *adrıl-* ‘отделиться = погибнуть, умереть’, который в обязательном порядке употребляется в эпиграфических текстах Монголии и Южной Сибири как один из текстовых маркеров данного жанра:

adrıl- ‘быть отделенным, отделиться (от жизни) = погибнуть, умереть’ (*getrennt werden, sich trennen, (sich vom Leben) trennen = sterben*) [НА: 14]:

др.-т. *küydä kišimä adriltim.*

küy-dä	kiši-m-ä	adrıl-t-ım
гарем-LOC	жена-POSS1SG-DAT	отделиться-PST-1SG

‘С женой моей в женских покоях я расстался’⁵⁶.

2.1.3. Фразеологизмы и устойчивые сочетания, связанные с представлениями о смерти

Многие фразеологизмы и устойчивые сочетания, связанные в древнетюркском языке с представлениями о смерти, имеют свои истоки в религиозных представлениях и нередко являются кальками выражений из контактных языков. Среди них можно выделить фразеологизмы, опорным компонентом которых являются глаголы движения, воздействия на объект или перехода в иной таксономический класс:

⁵⁶ https://www.altay.uni-frankfurt.de/RUNIKA_1.HTM

adın azunka bar- ‘перейти в другую форму существования = умереть’ (in eine andere Existenzform eingehen = sterben);
adın yertinčükä bar- ‘уйти в мир иной (потусторонний, чужой) = умереть’ (in die jenseitige Welt gehen = sterben) [HA: 19];
ätöz kod- ‘покинуть тело, т. е. умереть’ (den Körper ablegen, sterben) [HA: 127];
üd kıl- ‘букв.: время сделать, т. е. умереть’; калька с скт. *kālam kṛ-* (sterben (wörtl.: Zeit machen)) [HA: 819];
ažun tägsür- ‘сменить форму экзистенции, т. е. умереть’ (die Existenz wechseln = sterben) [HA: 95]; его антоним: *ažun tut-* ‘получить форму существования, т. е. родиться’ (eine Existenz ergreifen = geboren werden; калька с тохарского *A cmol ents-*) [HA: 95];
t(ä)ñri bol- ‘стать богом, слиться с богом, т. е. умереть’ (sterben (wörtl.: Gott werden)) [HA: 695];
t(ä)ñri yarlıgı büttür- ‘выполнить приказ бога, т. е. умереть’ (sterben (wörtl.: den Befehl Gottes ausführen)) [HA: 696].

2.1.4. Глаголы и имена, обозначающие насильственную смерть

Глаголы и имена, обозначающие насильственную смерть, в большинстве своем являются каузативными производными от глаголов умирания (в первую очередь от глагола *öl-*), которые выражают концепт *СМЕРТЬ* в одном из своих прямых значений:

ölür- ~ *-öldür-* ‘убить’ [ДТС: 384] (töten [HA: 532]);
ölüret- ‘приказать убить’ [ДТС: 384];
adır- ‘отделить, разделить, разойтись (о браке), отдалить, убрать, отделить от жизни, убить’ (trennen, abtrennen, (eine Ehe) trennen, scheiden, entfernen, beseitigen; vom Leben trennen, töten) [HA: 535];
ärtür- ‘проводить время, приносить; заканчивать; переводить; передавать; отдалять; пропускать; уничтожить, убирать; дать умереть, убивать, экзекутировать’ ((Zeit) vergehen lassen, verbringen, zubringen; beenden, überschreiten; übergeben; fernhalten; verpassen; tilgen, beseitigen; sterben lassen, töten, umbringen) [HA: 121];
öñi üdür- ‘(от жизни) отдалить, убить’ ((vom Leben) abtrennen (scil. töten)) [HA: 536].

От каузативных основ глагола *öl-* образованы имена, обозначающие как само действие насильственного лишения жизни, так и его исполнителя:

ölüt ‘убийство’ [ДТС 1969: 384]; от него, в свою очередь, образован глагол *ölütlä-* ‘сражаться насмерть’ [ДТС 1969: 384];
ölütçi ‘убийца’ [ДТС 1969: 384];
ölürmək ‘убийство’ [ДТС 1969: 384];
ölürgüçi ‘убийца’ [ДТС 1969: 384];
ölütlük ‘бойня’ [ДТС 1969: 384].

2.1.5. Концепт *СМЕРТЬ* – сложный комплекс элементов различных когнитивных пространств

Как показывает рассмотренный древнетюркский материал, далеко не полный и не исчерпывающий данную проблематику, концепт *СМЕРТЬ* предстает как сложный комплекс элементов из различных когнитивных пространств: с одной стороны, это некая двухмерная (*ölüm yeri* ‘страна смерти’) или трехмерная пространственная сущность, маркирующая предел человеческого земного бытия как её грань или порог (*ölüm kapıgı* ‘порог смерти’), с другой стороны, это временная сущность, имеющая своё расположение на временной оси и свои временные рамки (*ölüm küni* ‘день смерти’; *üdsüz ölüm* ‘преждевременная смерть’). Вместе с тем это достаточно активная сущность (*ölümkä basıl-* ‘быть при смерти’; букв.: быть прижатым смертью), которая несет в себе опасность и способна причинять очень сильную боль. *СМЕРТЬ* предстает как покидание брэнного тела (*ätöz kod-* ‘покинуть тело, т. е. умереть’) и переселение в некую страну смерти (*ölüm yeri*), в которой есть свой хозяин, хан, повелитель (*ölüm edisi, ölüm hanı*).

В метафорах движения смерть выступает как цель перемещения (*ölümkä ölügkä bar-* ‘умереть’; букв.: к смерти-умиранию прийти), которую можно достичь (*ölüm tägin-* ‘умереть’; букв.: достичь смерти), или как пространственный ориентир, от которого можно удалиться и остаться в живых (*ölümdä oz-* ‘избежать смерти’). Среди полисемантических глаголов, выражающих семантику ‘умереть’, большинство содержат семы исчезновения, окончания чего-либо, конечного предела качества, т. е. значение смерти развивается на базе ассоциативно-образных связей с другими когнитивными пространствами.

Термины, заимствованные из других языков или калькированные с использованием исконных основ, выражают определенные представления из мировых религий (например, переселение душ: *adin aʒunka bar-* ‘перейти в другую форму существования = умереть’; *aʒun tägšür-* ‘сменить форму экзистенции, т. е. умереть’), которые к традиционным общетюркским константам отнести невозможно. Тем не менее, преломляясь в конкретных тюркских языках Сибири и взаимодействуя с традиционными верованиями, они в какой-то мере сохраняются и в наши дни. Так, представление о смерти как о возвращении в истинную страну, в истинный Алтай, у алтайцев перекликается с буддийскими представлениями о смерти как уходе в иной мир (*adin yertinčükä bar-* ‘уйти в мир иной = умереть’), а метафора смерти как скольжения в иной мир (*ta-* ‘скользить, перейти в другую форму существования’) – с тувинскими.

Суммируя древнетюркский лексический материал, репрезентирующий концепт *СМЕРТЬ*, можно отметить, что большинство рассмотренных терминов являются общетюркскими, представленными и в тюркских языках Сибири. Во многом общей является и метафорика. Многие древнетюркские фразеологизмы находят соответствия в языках тюркской семьи.

2.2. Репрезентанты концепта *СМЕРТЬ* в тюркских языках Сибири

В тюркских языках Сибири концепт *СМЕРТЬ* представлен именными и глагольными репрезентантами. К основным именным репрезентантам относится существительное алт., шор., б.-тат. *ölüm* ~ тув. *өлүм* ~ хак. *ölüm* ~ чалк. *ölöt*, *öлым*, як. *өлүү*, восходящее к общетюркской лексеме *ölüm*, которая, в свою очередь, является производной от глагольной основы *öl-* ‘умереть’. Глагольные репрезентанты – глагол *өл-* / *өл-* ‘умереть’, общий для многих тюркских языков, а также другие синонимичные глаголы, в том числе передающие значение ‘умереть’ в переносном значении, разнообразные устойчивые выражения и фразеологизмы с семантикой прекращения жизни.

2.2.1. Именные репрезентанты концепта *СМЕРТЬ* в тюркских языках Сибири

В лексикографических описаниях алтайского, хакаского, шорского и языка барабинских татар для основного репрезентанта концепта *СМЕРТЬ* – лексемы алт., шор., б.-тат. *ölüm* ~ хак. *ölüm* – выделяется одно значение ‘смерть, гибель’ [ОРС 1947: 110; АРС 2018: 523; ХРС 2006: 323]. В чалканском отмечаются лексемы *ölöt* со значением ‘смерть (человека)’ и *öлым* ‘падеж скота’. Тувинское *өлүм*, кроме основного значения ‘смерть’, имеет ещё два значения: ‘место в теле животного, при ранении которого наступает смерть (по народному поверью)’ и переносное значение ‘поражение на войне’ [ТСТЯ 2011: 505]. В якутском для лексемы *өлүү* выделяются следующие значения: ‘конец жизни, смерть; заразная болезнь, эпидемия; беда, горе, несчастье; затмение луны, затмение солнца’ [БТСЯЯ 2010: 425]:

алт. *Чын – деди, – жүрүмди өлүм бар учун жүрөргө жилбилү* [Укачин 1985: 129] ‘Правда, – сказал, – жить интересно из-за того, что есть **смерть**’.

чалк. *Пыстын деревняде өлöt полқан* ‘У нас в деревне **умер** человек (букв.: смерть произошла)’.

хак. *İki салазын көдіріп, ол ибіре чыылган чонга халганчы сөзінең айланган: «Мына пу кіреснең пазырыңар, хақан даа өлім пілбессер...»* [Татарова 1991: 28] ‘Подняв два пальца, он обратился к собравшемуся вокруг народу: «Вот, молитесь этим крестом, никогда не будете знать **смерти**...»»; *Пір дее кізі аны паза хақан даа пу өлім үчүн пыралабаан* [Татарова 1991: 115] ‘Никто его больше никогда не обвинял из-за этой **смерти**’.

шор. *Тынымга өлүм ачыыи түшти* [Библиядаң алған... 2006: 104] ‘Мою душу **смерть** опечалила’; *Пурун-пурун полган полтыр. Қалық аразында Өлүм қалықтаң чажын, чөрчең полтыр* [Судочаков 1989] ‘Давным-давно было. **Смерть**, от людей прячась, среди людей ходила’.

тув. *Өлүм дег бак чүве чок дижир* [Кенин-Лопсан 2000: 394] ‘Говорят, нет ничего хуже **смерти**’.

як. *Олох уонна өлүү кыл бэскитэ хайа диэки кыгнайыан тымтыктанан көрбүт суоҕа, таба таайар кыал-лыбата* [Маисов 2009: 166] ‘...Невозможно заранее узнать и правильно угадать, в какую сторону склонится чаша весов жизни и **смерти**’; *Ол саҕана ыарыы, кырдьыы уонна өлүү суох буолуоҕа* ‘Тогда не будет болезней, старости и **смерти**’.

Слово *ölüm* ~ *өлүм*, *өлүү* является компонентом парных слов: алт. *ölüm-jüdim* ‘смерть, гибель’; *ölüm-шыра* ‘смерть-мука’ (*шыра* ‘мучение’), *ölüm-jetker* ‘смерть-гибель’ (*jetker* ‘несчастный случай’);

тув. *өлүм-чидим* ‘смерть, потеря, утрата’ (*чидим* ‘потеря’), *өлүм-чатка* ‘смерть-проклятье’ (*чатка* ‘проклятье’), *өлүм-хай* ‘смерть-несчастье’ (*хай* ‘несчастье, беда’); як. *өлүү-сүтүү* ‘смерть-потеря’ (*сүтүү* ‘потеря’), *сор-өлүү* ‘несчастье-смерть’ (*сор* ‘несчастье’), *эрэй-өлүү* ‘несчастье-смерть’ (*эрэй* ‘страдание, мучение’):

алт. *Алдырбас бу мынайда кыйнадып отурала, бойынын көзиле көргөн өлүм-жудимди сананып, чын ла неден де коркыбай барды* [Төлөсөв 1987: 175] ‘Алдырбас, сидя в таком мучении, думая про **смерть**, которую видел своими глазами, и вправду перестал бояться’.

як. *Санаабын таппатаххытына, элбэх өлүү-сүтүү көтөллөөх, аан холорук аргыстаах айыы сириттэн арахсыам* [Нелунов 2002: 101] ‘Если не угодишь мне, я покину белый свет, полный **смертей**, бедствий и несчастий’; *Сир биир муннугар сор-өлүү көрүлүүр, Биир муннугар дьол-уөрүү үнкүүлүүр* ‘В одном конце света **несчастье** забавляется, в другом – счастье танцует’ [Скрябина 2021: 123]; *Биир эрэйгэ-өлүүгэ сылдыар дьоннор бары да оннук буолаллар эбит* [БТСЯЯ 2018: 347] ‘Все люди, имеющие одно и то же **несчастье**, бывают такими’.

От данного слова при помощи аффиксов обладания образуются имена прилагательные с общим значением ‘смертельный, смертоносный, губительный, гибельный, смертный’: алт. *өлүмдү керек* ‘гибельное дело’; хак. *өлімніг палыг* ‘смертельная рана’; *өлімніг чарадыг* ‘смертный приговор’; тув. *өлүмнүг чер* ‘смертельное место’; як. *өлүүлээх кыргыһы* ‘смертный бой’.

При помощи словообразовательного аффикса *-дык* образуются следующие лексемы: алт. *өлүмтик* ‘мёртвый, безжизненный; *перен.* бессильный, слабый, немощный’: *өлүмтик аттар* ‘слабые лошади’; тув. *өлүмдүк* ‘слабый, вялый, едва живой’.

В алтайском языке от данной основы при помощи аффиксов *-зимек, -зирек*, обозначающих ослабленную степень проявления какого-либо признака или качества, образованы прилагательные *өлүзимек, өлүмзирек* ‘полумёртвый, полуживой’: *өлүзимек бүдүйүштү* ‘с полуживой внешностью’, *өлүмзирек кураан* ‘полуживой ягнёнок’.

Во всех языках, кроме якутского, со словом *чок* ‘нет; отсутствует’ образуются сочетания со значением ‘бессмертный’: алт. *өлүм жок*, хак. *өлімі чох*, тув. *өлүм чок*:

алт. *Өлүм жок кижги бар ба бу јердин үстинде?* ‘Есть ли **бессмертный** человек на этом свете?’

хак. *Пу чир үстүнде өлімі чох нима чоґыл даа полар* ‘На этой земле нет, наверное, ничего **бессмертного**’.

тув. *...ам-даа оон өөренип, демир-үжүүвүс баштарын ооң өлүм чок чогаалдарынга шалып ап чоруур бис* [Даржай 2004: 149] ‘...еще у него учась, кончики наших ручек мы точили на его **бессмертных** произведениях’.

В тувинском и алтайском языках от основы *өлүм* при помощи словообразующего аффикса *-сыра* образованы глаголы со значением ослабленного действия: алт. *өлүмзире* ~ тув. *өлүмзуре* – ‘быть будто умирающим, вялым, еле живым’:

алт. *Арыганыма ла аштаганыма торт ло өлүмзирей бердим* ‘От усталости и от голода [я] ослабела (букв.: быть умирающей)’.

тув. *Ол өлүмзүрөп чыткан молдургам-даа ышкаш, көңүс-ле сирилеп, ыглаңнаар чүве!* [Сарыг-оол 2008: 102] ‘Кажется, это мой **еле живой** (букв.: умирающий) теленок, совсем дрожит, хнычет’.

В тувинском языке от основы *өлүм* при помощи словообразовательного аффикса *-ла* образован глагол *өлүмне* – ‘погибать (о скоте)’:

тув. *Та чүү деп аарыг чүве, ол аалдың малы өлүмнөп эгелээн* [Серен-оол 1995: 82] ‘Неизвестно, что это за болезнь, скот этого аала **начал погибать**’.

2.2.2. Глагольные репрезентанты концепта СМЕРТЬ в тюркских языках Сибири

Глагольными репрезентантами концепта СМЕРТЬ в рассматриваемых языках являются глаголы в своем прямом или переносном значении и глагольные сочетания. Прямое значение ‘умереть’ передает общетюркский глагол *өл-* ~ *өл-*, а также другие глаголы: хак. *чох пол пар-* ~ тув. *чок апар-*, тув. *мөчү-, бурганна-*. Однако в подавляющем большинстве случаев для выражения этой семантики используются разнообразные глаголы в переносном значении и устойчивые выражения.

Основным выразителем значения ‘умереть’ в тюркских языках является глагольная основа *öl-* в разных фонетических вариантах, передающая значение ‘умереть’ в самом общем и широком смысле: алт., теленг., чалк., хак., шор. *öl-*, тув. ~ як. *өл-*. Она реализует, прежде всего, представление о смерти как прекращении существования в физической реальности.

2.2.2.1. Глагол *öl-* ~ *өл-* ‘умереть’ как основной глагольный репрезентант концепта *СМЕРТЬ* в тюркских языках Сибири

Глагол *öl-* ~ *өл-* ‘умереть’ является многозначным и во всех тюркских языках обладает сходной семантической структурой. Он отличается широкой атрибуцией: субъектом референтного состояния может выступать любое живое существо (человек, животное, растение); в переносном значении он может также употребляться по отношению к природным явлениям и предметам.

1) Прекращение жизни живых существ:

а) смерть человека:

алт. *Эрдинг јакишызы эмди јер јастанып өлүп јат, албаты јакишызы анда барып өлүп јат* [Кокышев 1980: 186] ‘Самые лучшие из **мужчин** теперь **погибают** (букв.: подложив землю под голову, как подушку, умирают) [на войне], лучшие из народа, туда отправившись, там умирают’; *Кайран энем не өлди не* [Манитов 1989: 230] ‘Милая моя **мама**, зачем же она **умерла**’.

алт. теленг. *Өлгөн кижидин јыды јытанган – ол јаманга* ‘Почувствовался запах **умершего человека** – это плохая примета’.

чалк. *Ажымнын қаты үр агран, по тьыл ол өлқан* ‘Жена брата долго болела, в этом году она **умерла**’; *Ол кижге өлқан* ‘Тот **человек умер**’.

хак. *Мин оңарчаңмын кизи өлчең ниме тiп Че пiлбечеңмiн чуртас паза өлiм хайдаг ниме полчатханын* [Тиников 1982: 64] ‘Я понимал, что **человек** – **смертное** (букв.: умирающее) существо. Но не знал, какими бывают жизнь и смерть’; *Алишар үчүн сала ла кизи өл халбады* [Микенең Поко 1975: 18] ‘Из-за вашей дурости **человек** чуть не **погиб**’.

шор. *Парказыбыс өлер, өлер кижибис* [Косточаков 1994: 84] ‘Мы все **умрем**, мы **люди**, которые **умрут**’.

тув. *Ол дүне база доңуп өлүп каар часкан бис* [Кудажы 1984: 151] ‘В ту ночь мы тоже **чуть не умерли** от холода’.

як. *Кэргэним өлбүтэ иккис сыла буолла* ‘Идет второй год, как **умерла** у меня **жена**’.

В рассматриваемых языках данный глагол употребляется и в значении ‘погибать (умирать неестественной смертью)’. В тувинском языке глагол *өл-* в значении ‘погибать’ часто используется в официальных хрониках и в публицистических текстах [Ооржак 2019: 240]:

тув. *Дубно дээш тулчуушкун үезинде маадырлыгы-биле өлгөн* [Сундуй 1989: 178] ‘Героически **погиб** во время боев за Дубно’; *Маадырлыг 19 гвардейжилер-биле кады өлгөн* [Сундуй 1989: 195] ‘**Погиб** вместе с 19 героями-гвардейцами’.

В алтайском языке глагол *öl-* по отношению к человеку используется прежде всего в художественных текстах, тогда как в разговорной речи носители алтайской традиционной культуры избегают использовать глагол *öl-* применительно к людям. Он заменяется синонимичными глаголами и эвфемизмами.

алт. *Үле-коногы једип, божой берген кижини алтай улус «өлбө берди», «өлгөн» деп айтпас. «Өлди», «өлгөн» деп мал-ашты, тындуларды айдар. Божогон кижини «ол јерге атана берди», «ада-дббөкөнiн јерине јуре берди», «јада калды», «божой берди» деер* [Алтай јан 1996: 140] ‘Алтайцы о человеке, срок которого подошел, который умер, не скажут: «өлбө берди», «өлгөн». Про умершего человека скажут: «отправился в тот мир», «ушел в мир предков», «скончался», «иссяк, закончился»’.

б) гибель животного:

алт. *Јус одус уйдан бир де тын неме өлбөгдөн* [Манитов 1989: 210] ‘Из ста тридцати **коров** ни одна не **сдохла**’; *Укту айгыр өлүп калган* [Маскина 2020: 160] ‘Породистый **жеребец сдох**’.

чалк. *Күскыде негым өлпан, қышқа эт тьевем* ‘Осенью моя **корова сдохла**, всю зиму [я] не ел мяса’.

хак. *Пызо тууп полбин, сүттiг iнегi өл парган* [Султреков 2010: 209] ‘Молочная **корова** её, не сумев отелиться, **подохла**’; *Адайлары хараазын матап ул турганнар, анаң өл парганнар* [Султреков 2010: 209] ‘Собаки её по ночам сильно выли, потом **подохли**’; *Читiре өлбеен хойлар орта арада азахтарынаң*

сабынысханнар [Хан тигір 1993: 17] ‘До конца **не подошли овцы** били ногами’.

шор. *Өре тартса – пуга өлча, төбере тартса – арба сындырча* [Духовная Шория 2008: 340] ‘Вверх потянет – **бык умирает**, вниз потянет – арба ломается (поговорка о неумелом человеке)’.

тув. *Ачаң келгизе, хартыга өлүп каар...* [Кудажы 1984: 6] ‘К тому времени, как твой отец придет, **сокол умрет...**’

як. *Ол курдук икки аттара өлөн хаалбыттара* [БТСЯЯ 2010: 410] ‘Таким образом, две его лошади **сдохли**’.

в) гибель растения:

алт. теленг. *Чечегинг өлүп калтыр* ‘Твой цветок, оказывается, **засох**’.

чалк. *Виктория өлнарит, құртыр тьепарит* ‘**Виктория погибает**, черви съедают (почти доели)’.

хак. *Отха көйген агас, хуруп, өлче* ‘От пожара лес **гибнет**’ [ХРС 2006: 323]; *Чакхяхтар ам тик чирге өлрлер* [Халларов 1981: 38] ‘Цветы только зря **погибнут**’.

тув. *Ол дөмей-ле өлүр, кээргенчиг ыяштың амы-тынын кым-даа ап шыдавас* [Кудажы 1984: 192] ‘Оно всё равно **умрёт**, никто не может спасти бедное дерево’.

як. *Күһүн от-мас хагдарыйар. Кыһын от-мас өлөр* [БТСЯЯ 2010: 410] ‘Осенью растительность засыхает. Зимой **растительность увядает**’.

2) Изменение состояния природных явлений:

хак. *ай өлгені* ‘затмение луны’ (букв.: луны умирание), *күн өлгені* ‘затмение солнца’ (букв.: солнца умирание); *Кічигдең сыгара пілчем: Ай өлчетсе, хогдырос ниме сабадырлар* [Тиников 1982: 43] ‘С малого возраста знаю: когда идет **затмение луны** (букв.: луна умирает), бьют чем-нибудь громыхающим’.

шор. *Агар келип ай өлдү, көгер келип күн өлдү* ‘Побелев, **месяц умер**, посинев, **солнце умерло**’ [Шорский фольклор 1940: 170].

як. *Биш ыйданга кизнэ ый өллө* [БТСЯЯ 2010: 410] ‘В один лунный вечер **произошло затмение Луны** (букв.: луна умерла)’.

3) Значение ‘прекращение функционирования технических устройств и предметов’ для глагола *өл-* отмечается в устной речи теленгитов, тувинцев и якутов:

алт. теленг. *Пульттынг батареязы өлкалан* ‘Батарейка от пульта **села**’.

тув. *Машинаның аккумулятору өлген-дир* ‘Аккумулятор машины **сел**, оказывается’.

як. *Түлүпүөнүм батареята өллө* ‘Батарея на телефоне **разрядилась**’.

В отличие от русского языка, в котором глаголы прекращения существования специализированы в зависимости от типа субъекта (*умереть* – о человеке, *сдохнуть*, *околеть* – о животном, *увядать*, *засыхать* – о растении, *сломаться* – о механизмах), в большинстве рассматриваемых языков один и тот же глагол *өл-* ~ *өл-* обозначает прекращение существования любого субъекта, как одушевленного, так и неодушевленного.

2.2.2.2. Глагол *өл-* ~ *өл-* ‘умереть’ в составе аналитических конструкций

Для большинства тюркских языков характерно употребление глагола *өл-* ~ *өл-* ‘умереть’ в составе свободных глагольных словосочетаний, в которых он выступает в качестве второго компонента. Первый компонент в деепричастной форме конкретизирует обстоятельства, причины смерти, например:

алт. *торолоп* / *аштап өл-* ~ чалк. *торолуп* / *аштап өл-* ~ тув. *аштап өл-* ~ хак. *астап өл-* ~ як. *аччыктаан өл-* ‘умереть от голода’ (букв.: голодая, умереть);

алт. *тонуп өл-* ~ тув. *доңуп өл-* ~ чалк. *тоқ* / *тоғ өл-*, як. *тонгон өл-* ‘умереть от холода’ (букв.: замерзнув, умереть), *сооқа тоғ өл-* ~ хак. *сооха тооп өл-* (букв.: к холоду замерзнув, умереть);

алт. *оорып өл-* ~ чалк. *агрып өл-* ~ хак. *агырып өл-* ~ як. *ыалдьан өл-* ‘умереть от болезни’ (букв.: заболев, умереть):

алт. *Јуу ойинде канча кижии аштап өлгөн* ‘Во время войны столько человек **умерло от голода**’.

чалк. *Адыле уулы тьазыде қышқыде тавлин, соқа тоғ өлқаныр* ‘Отец с сыном, заблудившись зимой в лесу, **умерли от холода**’.

тув. *Та доңуп өлгеннер, та аштап өлгеннер* [Кенин-Лопсан 2000: 24] ‘Неизвестно, то ли они от холода (букв.: замерзая) умерли, то ли от голода (букв.: голодая) умерли’.

як. *Норуот талааннаах ырыаһыта, олонхоһута Устин Гаврильевич Нохсоорон 1951 с. ыалдьан өлбүтэ* ‘В 1951 г. талантливый народный певец, олонхосут⁵⁷ Устин Гаврильевич Нохсоров умер от болезни’.

В тувинском глагольном сочетании, обозначающем смерть от голода *дора өл-* ‘умереть от голода’, компонент *дора* в современном языке самостоятельно не употребляется (ср. ругательное слово *дора-өлчүк / доралчык* ‘находящийся на грани смерти от голода’) [ТСТЯ 2003: 484]:

тув. *Кошкул-хөреңгимни хавырткаш, дора өлүр чыгач чордум* [Кенин-Лопсан 2000: 374] ‘Позволив отнять свое имущество-деньги, я чуть не умер от голода’.

Причины и обстоятельства смерти могут также быть выражены именами в исходном падеже:

алт. *авариянан* *өл-* ‘погибнуть в аварии’ (букв.: от аварии умереть), *бычактан* *өл-* ‘был зарезан’ (букв.: от ножа умереть), *коронавирустан* *өл-* ‘умереть от коронавируса’;

чалк. *рактын* *өл-* ‘умереть от рака’; *агрудын* *өл-* ‘умереть от болезни’;

хак. *чүрөк агыришинаң* *өл-* ‘умереть от сердечной болезни’;

тув. *айыыл-халаптан* *өл-* ‘от несчастного случая умереть’, *аарыгдан* *өл-* ‘от болезни умереть’;

як. *быһахтанан* *өл-* ‘был зарезан’ (букв.: от ножа умереть); *коронавирустан* *өл-* ‘умереть от коронавируса’ и др.:

алт. *Алтайда 2020 жылда бир муннан көп кижи коронавирустан өлгөн* ‘На Алтае в 2020 г. больше тысячи человек умерло от коронавируса’.

чалк. *Азонде эки тьыл тьадиқып, агрудын өлгын* ‘После этого, прожив два года, умер от болезни’.

тув. *Ооң соонда үш чыл болганда, ашаа аарыгдан өлгөн* [Саган-оол 1975: 12] ‘После этого через три года её муж умер от болезни’.

як. *Хомойуох иһин араас хроническэй ыарыылаах икки киһи коронавирустан өлбүтэ бигэргэннэ*⁵⁸ ‘К сожалению, стало известно, что два человека с хроническими заболеваниями умерли из-за коронавируса’.

2.2.2.3. Переносные употребления глагола *өл-* ~ *өл-* ‘умереть’

Глагол *өл-* ~ *өл-* ‘умереть’ может употребляться в переносном значении. Например, в теленгитском и тувинском языках в эмоционально-окрашенных контекстах этим глаголом может выражаться долгое отсутствие человека:

алт. теленг. *Бу кадыт кайда өлкалан?* ‘Куда эта женщина пропала?’ (букв.: эта баба где, умирая, осталась).

тув. *Өлү берди бе?* ‘Что он так долго пропал?’ (букв.: умер, что ли?).

В форме деепричастия предела на *-ганча* в алтайском, хакасском языках и в причастной форме на *-ар* в тувинском языке, употребляясь в обстоятельственной функции, глагол *өл-* ~ *өл-* ‘умереть’ передает крайнюю степень проявления какого-либо действия: алт. *өлөрдин өлгөнчө* ‘до самой смерти’; *өлгөнчө каткыр-* ‘смеяться до упаду’; *өлгөнчө макта-* ~ тув. *өлүр макта-* ‘расхваливать, сильно, неумеренно хвалить кого-л. что-л.’ (букв.: хвалить (человека) так, чтоб (он) умер (от этой похвалы)), *өлгөнчө тартыш-* ‘упорно настаивать на свои правах’ (букв.: бороться до смерти):

алт. *Амыр бүгүн өлгөнчө иштенген* ‘Амыр сегодня работал до упаду’.

хак. *Пуул покос тузында өлгенче тогынарга киліскен* ‘В этом году на покосе пришлось работать до упаду’.

тув. *Ойт, ажылың чугаалавайн, чоп мени-ле өлүр мактай бердиң?* [Сарыг-оол 1968: 67] ‘Ой, ты говори о своей работе, зачем ты меня чересчур расхваливаешь?’

В тувинском и алтайском языках данный глагол в причастной форме на *-ган* в атрибутивной функции при экспрессивных словах усиливает их семантику: алт. *өлгөн сек* ~ тув. *өлген сек* ‘мерзавец’

⁵⁷ *Олонхосут* – мастер словесного искусства, обладающий свободой поэтической импровизации, техникой горлового пения.

⁵⁸ <https://kyym.ru/sonunnar/obshchestvo/5173-48-ki-i-koronavirustaata>

(букв.: мертвая падаль); алт. теленг. *өлгән эр / кадыт* ‘негодяй’ (букв.: умерший мужчина / умершая баба); *өлгән көрмәс* ‘негодяй, гад’ (букв.: умерший злой дух, чёрт); алт. теленг. *өлгән Эрлик* ‘негодяй’ (букв.: умерший бог подземного мира); тув. *өлген аза* ‘гад, мерзавец’ (*аза* ‘злой дух, чёрт’):

алт. *Акыр ла болзын, мен сени тудуп албазам, мен мен эмезим, а өлгөн сек болгойым* [Төлөсөв 1987: 274] ‘Погоди, если я тебя не поймаю, то я не я, а буду **мерзавцем**’.

алт. теленг. *Өлгән кадыт меннән эмди јакшы немә көрбәзин!* ‘**Негодяйка** (букв.: умершая баба) больше от меня ничего хорошего не жди (букв.: не увидишь)!’

тув. *Чүңнү дилеп келдиң сен? Чүң шыданмай-дыр, өлген сек?! [Күжүгет 2005: 19]* ‘Зачем ты пришел? Чего тебе не терпится, **мерзавец**?!’

В тувинском и хакасском языках глагол *өл- ~ өл-* встречается в составе фразеологизма *чүрээ өл- ~ чүрек өл-* (букв.: сердце=его умереть):

тув. *чүрээ өл-* ‘становиться пугливым (напр. о животных); становиться ленивым; быть проученным, получить урок’ [Хертек 1975: 192];

хак. *чүрек өл-* ‘надоедать, становиться противным’ [Чертыкова 2015: 156];

хак. *Оларны көрп, чүреем өл парган* ‘Их действия мне стали противны’ [Чертыкова 2015: 107].

тув. *Чүрек өлген. Кандыг-даа ажылга доктаап ажылдай бээримге, суму баштаар чериден мен иңдүрүптөр* [Кенин-Лопсан 2000: 137] ‘**Получил урок**. Куда бы я ни устраивался на работу, увольняли с управления *сумона* ⁵⁹’.

2.2.2.4. Производные лексемы от *өл- ~ өл-* ‘умереть’

От глагола *өл- ~ өл-* образуются имена прилагательные при помощи аффикса алт., чалк. *-ы ~ хак. -ig ~ тув. -ыг*:

алт. *өлү* ‘мёртвый, безжизненный; *перен.* незрелый, неспелый’: *өлү аш* ‘недозрелая пшеница’; *перен.* ‘пустой’: *өлү сай* ‘кедровые орехи с полуживыми ядрышками’; ‘полумертвый, полуживой’: *өлү агаштар* ‘полумертвые деревья’ [АРС 2018: 523];

чалк. *өлү* ‘мёртвый, умерший’;

хак. *өліг* ‘мёртвый, умерший: гиблый, опасный, грозящий гибелью’: *өліг чир* ‘гиблое место’; *өліг чазы* ‘безжизненная степь’; *өліг чазан* ‘мертвецки ленивый’ [ХРС 2006: 323];

шор. *өлүг (кижи)* ‘мертвец’;

тув. *өлүг* ‘мертвый, неживой; незрелый, пустой (обычно о зернах и злаках)’: *өлүг бойдус* ‘неживая природа’:

алт. *Јангыскан... Јүрүм өлү, јүрүм тымык* [Маскина 2020: 15] ‘Одна... Жизнь **мертвая**, жизнь тихая’.

чалк. *Уйтамдыле, түйүмде менза өлү кишләр келтир* ‘Как только я засыпаю, ко мне во сне приходят **мертвые** люди’.

хак. *Нога испезиң чоогымны? Амды өліг чатчазың* [Султреков 2010: 129] ‘Почему не слушал меня? Теперь **мертвый** лежишь’.

шор. *Сеннең улуг Алтын чаллыг ай-қара аттыг Ақ Қаан ачаң ада чуртаң парганнаң ала ийги тоғзон чыл эрт парды. Тириг ве, өлиг ве – пир да кижі наванчыр!* [Токмашов 2009: 14] ‘С тех пор как твой старший брат Ак Кан на Златогривом вороном коне отчий дом покинул, дважды по девяносто лет прошло. Живой он или **мёртвый** – никто не знает!’

тув. *Аалдар чүге ээн, мындыг өлүг, ыржым турарыл?* [Сарыг-оол 2008: 380] ‘Почему *аалы* без хозяев, такие **мертвые**, безмолвные стоят?’

При помощи аффикса отрицательного причастия образуется прилагательное со значением ‘бессмертный’: алт. *өлбөс ~ чалк. өлвыс ~ шор. ~ хак. өлбес ~ тув. өлбес ~ як. өлбөт*:

алт. *Алтай-Буучай баатыр / Өлбөс болуп бүткен эди* [Алтай баатырлар 2016: 34] ‘Алтай-Буучай батыр / **Бессмертным** был рожден’.

чалк. *Өлвыс нымезын ал, кайде ле ыгыгықарзын* ‘**Не умирающий** же ты, хоть как выйдешь’.

⁵⁹ *Сумон* – административно-территориальная единица в Туве.

хак. *Адам минің чўрек ѓлбес кизи* ‘Дед мой неустрашимый (букв.: сердце бессмертное) человек’.

шор. *Ѓлбес-читпес Қартыға Перген адың ползун!* ‘Неумирающий-непогибающий Картыға Перген твое имя пусть будет!’ [Шорский фольклор 1940: 12–13].

як. *Ѓлбот-сүппэт уһун үйэ* [Васильев 1988: 98] ‘Бессмертный (букв.: бессмертный-не исчезающий) долгий век’.

В алтайском и тувинском языках от отрицательной причастной формы при помощи аффикса *-ак* образовано прилагательное со значением ‘слабый, обессиливший, чуть живой’: алт. *ѓлбѓзѓк*, тув. *ѓлбезек*: алт. *ѓлбѓзѓк кураан* ‘слабый ягненок’.

2.2.2.5. Синонимический ряд глаголов с прямым значением ‘умереть’

В тюркских языках имеются глаголы, обозначающие в своем прямом значении наступление смерти, но отличающиеся от синонимичных тем, что они употребляются только по отношению к человеку.

Во всех языках встречаются сложные глаголы, образованные словом хак. *чох* ~ тув. *чок* ‘нет, отсутствует’ и глаголом хак. *пол-* ‘быть, становиться’ ~ тув. *апар-* ‘становиться’: хак. *чох пол пар-*, тув. *чок апар-*:

хак. *Мин чох пол парзам, Агафья чалгызан халза, Анисим аны тастабас тiп сагынчам* [Татарова 1991: 38] ‘Когда меня **не станет**, когда Агафья останется одна, думаю, что Анисим не оставит ее одну’.

тув. *Бурун шагның ѓзузунда болза, улуг ээзи чок апарган ѓгнү чаа чуртче кѓжүрер чаңчыл турган* [Кенин-Лопсан 2000: 129] ‘По древним традициям, существовал обычай переселять на новое стойбище юрту, где **умер** старший хозяин’.

Аналогичное сочетание есть в алтайском и чалканском языках, но значение ‘умереть’ для него выделяется как переносное.

В тувинском языке употребляется также сложный глагол *чок кал-*, образованный при помощи слова *чок* и глагола *кал-* ‘оставаться где-либо’:

тув. *Азыраан ием чок калган соонда, элдеп-эзин чүвелер бодаар апарган мен...* [Кенин-Лопсан 2000: 30] ‘Когда **не стало** (букв.: отсутствующей осталась) моей приемной матери, я начала думать о странных вещах...’

В хакасском языке выделяются глаголы со сложной семантикой ‘заболеть и умереть из-за нарушения каких-либо запретов, связанных с традиционными формами деятельности человека’: *пулай-* ‘внезапно заболеть и умереть из-за нарушения запрета’; *таныт-* ‘попасться духам, хозяевам гор, из-за чего внезапно тяжело заболеть и умереть’:

хак. *Таг кизилеріне таныт салза, ѓр чуртабинча тiп чоохтасчатханнары орта полар чи* [Султреков 2010: 127] ‘Видимо, это правда, что после встречи с горными людьми долго не живут [умирают]’ (букв.: горными людьми опознанным стать если).

В тувинском языке глагол *мѓчү-* ‘умереть, скончаться’ (гомогенное с *мѓчү* ‘конечность, конечности (о руках и ногах); мертвое тело, труп’ [Татаринцев 2008: 168]) выражает почтительное отношение к покойнику. Глагол *бурганна-* ‘преставиться, скончаться, умереть’ (букв.: превратиться в бога) употреблялся в случае смерти богатого человека.

Имеются два сложных (составных) глагола, обозначающие смерть пожилого человека. Они образованы при помощи бытийного глагола *бол-* ‘быть, становиться’: *бурган бол-* (букв.: богом стать), *таалал бол-* (букв.: наслаждаться) [Ооржак 2019: 242]. Буддийские представления тувинцев получили выражение в составном глаголе *тѓре аралчы-* ‘отдавать богу душу; умереть и снова переродиться (согласно религиозному учению)’ (букв.: переменить родство):

тув. *Ада-иези чажында-ла мѓчүп калганнар* [Кенин-Лопсан 1976: 18] ‘Родители еще в их детстве **умерли**’; *Бисте чүү боор, удавас тѓре аралчыыр шаавыс келген кырганнар-дыр бис, кадай* [Кудажы 1971: 302] ‘Нам что, старуха, мы уже старые и скоро придет время **отдавать богу душу** (букв.: переменить родство)’.

Имеется также глагол *бүрүл-* ‘умереть’, употребляющийся по отношению к детям. В «Тувинско-русском словаре» значение *бүрүл-* дается с указанием на синонимичный глагол *дырыш-* ‘морщиться, мяться’ [ТРС 1968: 128,195], а в толковом словаре данная лексема зафиксирована только в значении ‘умирать (обычно о детях)’ [ТСТЯ 2003: 334], что говорит об утере связи с первичным значением:

тув. *Мээң оруумнуң бир адыры ынак дуңмаларымның улаануттан бүүрүлгүлээш, хөөрдүве баар оруу болган* [Кенин-Лопсан 2000: 110] ‘Одна из развилок моего пути – дорога в могилу моих любимых братьев и сестер, умерших от кори’.

Таким образом, доминантой синонимического ряда ‘умереть’ является глагол *өл- ~ өл-* ‘умереть’, имеющий наиболее широкую сочетаемость с разными типами субъектов, выступающий в нейтральных контекстах в прямом номинативном значении. Дифференциальным признаком для членов данного синонимического ряда является различие по типу субъекта: глаголу *өл- ~ өл-* ‘умереть’ противопоставлены другие глаголы и глагольные сочетания, обозначающие смерть человека. При этом в разных языках имеются также узкоспециализированные глаголы, называющие смерть человека определенного возраста (старика или ребенка) или социального статуса (богатого, уважаемого человека).

2.2.2.6. Глаголы и устойчивые сочетания, передающие значение ‘умереть’ в переносном значении

В данном разделе представлены глаголы и устойчивые сочетания, для которых значение ‘умереть’ является вторичным. У некоторых глаголов это значение фразеологически связано и реализуется в сочетаниях определенного типа. По способу метафорического переосмысления, в рассматриваемых лингвокультурах можно выделить несколько типов конструкций с глаголами разных лексико-семантических групп, выражающими значение ‘умереть’:

1) смерть как небытие – метафорическое переосмысление статических конструкций со значением бытия и местонахождения (где есть что / где нет чего, где не стало кого, чего): а) глаголы со значением прекращения бытия; б) глаголы со значением исчезновения; в) глаголы со значением положения в пространстве; г) глаголы со значением уничтожения;

2) смерть как переход в другой мир, в иное пространство – метафорическое переосмысление динамических конструкций со значением перемещения в пространстве (кто движется откуда куда): а) глаголы движения; б) глаголы перемещения;

3) метафора изменения состояния, признака и перехода в другое качество: а) глаголы со значением изменения признака (переход в другое качество); б) глаголы со значением уменьшения количества;

4) метафоризация действий частей тела, ассоциирующихся со смертью;

5) метафорический перенос на основе общности целостного образа и эмоционально-экспрессивной семантики;

6) метафора ошибочного действия, отражающая нежелательность смерти;

7) метафора смерти как потери и лишения.

1) Смерть как небытие

а) Глаголы со значением прекращения бытия алт. *божо-*, чалк. *пожо-*, хак. *тоозыл-*, як. *бүт-* ‘прекращаться, закончиться’ являются частотным средством выражения значения ‘умереть’ в алтайском, чалканском и хакасском языках. Значение ‘умереть’, видимо, развилось у данных глаголов в результате метонимического переноса: «закончился срок жизни человека → человек умер»:

алт. *Лайгы танг жангы ла борорып келерде, Энебей божоп калган* [Маскина 2020: 324] ‘Как только начало светать, Энебей умерла’; *Je неме болбогон, эки конуп Сопо божогон* [Эл-Алтай 2019: 94] ‘Но ничего не помогло, через два дня умер Сопо’.

чалк. *Тякшы кижэ пон, пестерыне полыш тьортын, тье кұны тьеткелды, пин ол кижэ пожоқан* ‘Хорошим человеком был, всем помогал, но день его настал, сегодня он умер’.

хак. *Иртенгізінде, тізең, пабазы тоозыл парган* [Татарова 1991: 17] ‘А наутро отец ее скончался’; *Тайым, јүр тус ирееленіп-чобалып, угаа хоргыстыг оңдайнаң тоозылган* [Султреков 2010: 137] ‘Дядя мой, долго мучаясь-страдая, очень страшным способом скончался’.

як. *Борокуопай эрэйдээх бүппүт, уолугун төрдүгэр эрэ тыынар дэһэллэр...* [БТСЯЯ 2005: 646] ‘Бедный Прокопий умерет, еле-еле дышит лежит...’

б) Глаголы со значением исчезновения. По отношению к человеку используется также глагол со значением ‘исчезать’ алт. *јогол-* ‘умереть, переставать существовать, уничтожаться, исчезать’, образованный от слова *јок* ‘нет, отсутствует’. Сюда же можно отнести лексикализовавшуюся аналитическую конструкцию алт. *јок бол(ун) кал-* ‘исчезнуть; умереть’ (*јок бол-* ‘стать отсутствующим; не стать (кого-

л., чего-л.)’ в сочетании со вспомогательным глаголом *кал-* ‘оставаться’), як. *суох буол-* ‘сойти на нет; умереть’ с аналогичной структурой:

алт. *Каран, бис экү јок болуп калзаас бу кайалар, бу агып јаткан суу ол ло бойы болор* [Кокышев 1971: 19] ‘Каран, когда мы вдвоем **умрем**, эти скалы, вот эта текущая река так и будут’; *Эн баалу, эн агару тын јүрүмин Төрөли учун, сен учун береле, үргүлјиге јоголып калган!* [Эл-Алтай 2019: 44] ‘Отдав свою самую драгоценную, самую священную жизнь за Родину, за тебя ушёл (букв.: **исчез**) навсегда’.

як. «*Мин суох буоллахпына даҕаны, биир-үс сылы кэтэһэн олорумаар, тута сөбүлүүр дьарыккар ылла-раар, сыанаҕа тардыһаар*», – *диэн кэриэһин эппитэ*⁶⁰ «Даже если я **умру** (букв.: меня **не будет**), 1–3 года не жди, сразу увлекись любимым занятием, тянись к сцене», – сказал своё завещание’.

Глаголы шор. *чит-* (*чит пар-*), тув. *чит-* (*чиде бер-*), як. *сүт-* ‘исчезать, пропадать’ приобретают значение ‘умереть, скончаться (о человеке), погибнуть’. Тувинский *чиде бер-* ‘исчезать; пропадать’ в значении ‘умереть’ употребляется по отношению к детям [Кенин-Лопсан 2006: 54; Сат 1981: 43].

як. *Уон икки оҕобутуттан ордон хаалбыт Ньургунуммут аны сүттэ* [БТСЯЯ 2012: 309] ‘Единственная оставшаяся из двенадцати детей Ньургусун теперь **умерла** (букв.: пропала)’.

В якутском языке слово *сүт-* употребляется также в составе фразеологизма *буруота сүттэ-* ‘умереть’ (букв.: дым его исчезать):

як. *Биир баар эрэ ыалбыт, доҕорбут буруота сүттэбэ ити* [Нелунов 2002: 146] ‘Наш друг, не оставив потомства, скончался (букв.: **дым его исчез**) последним из семьи’.

Данный фразеологизм возник на основе ассоциации угасания домашнего очага со смертью последнего в семье человека.

В хакасском языке употребляется оборот *фольк. көлен парган* ‘[он] умер’ (букв.: спрятался) [ХРС 2006: 199], который состоит из смыслового глагола *көлен-* ‘прятаться за что-л., скрываться за чем-л.’ и вспомогательного *пар-* ‘идти’. Можно предположить, что акцент делается на исчезновении предмета из поля зрения наблюдателя. Он меняет свое положение в пространстве, в результате чего становится невидимым.

в) Глаголы со значением изменения положения в пространстве. К глаголам со значением изменения положения в пространстве можно отнести глаголы падения, так как изменение вертикального положения, свойственного живому человеку, на горизонтальное, лежащее переосмысливается как изменение состояния. В результате у них появляется переносное значение ‘умереть’.

Глаголы алт. *јыгыл-* ‘падать’, хак. *аңдарыл-* / *иңдеріл-* ‘падать, валиться’ в значении ‘умереть’ употребляются со вспомогательными глаголами алт. *кал-* ~ хак. *хал-* ‘оставаться’, означающими завершенность действия или состояния:

алт. *Јуунын јеринде јыгылып калзам, меге ачынып, байла, кем де ыйлабас болор* [Кокышев 1971: 176] ‘Если я **погибну** на войне, меня жалея, наверное, никто не будет плакать’; *Кару агам, мен сеге катан ла келдим, сенин јыгылган јерин мында эди* [Төлөсөв 1987: 225] ‘Мой дорогой старший брат, опять я пришёл к тебе, место, где ты **умер**, ведь здесь’; *Ол ло Багыр божогон кийинде, јаан удабаган, онын адазынын эјези, Сырга эмеген, база јыгылган* [Укачин 1985: 347] ‘После того как умер Багыр, много времени не прошло, сестра его отца, бабушка Сырга, тоже **умерла**’.

хак. *Хайранох пабаң синиң, алып хара хус, / Хатыг чаада аңдарыл халды* [Татарова 1991: 87] ‘Несчастный отец твой, богатырь орёл, / В жестокой войне **пал**’; *Ил чирінде иңдеріл халарга* ‘**Умереть** (пасть) на чужбине’ [ХРС 2006: 128].

В кызыльском диалекте хакасского языка имеется многозначный глагол *аңнал-* с основным значением ‘падать’, который может употребляться в переносном значении ‘умереть’:

хак. *Көп чоох чоохтаан Ала хула асхыр, Кістен, аңналыбысхан, Ала хула пии Аңналыбох халган* ‘Много слов сказал Пего – саврасый жеребец, заржав, **упал**, Пего – саврасая кобылица Тоже упала’ [Ай-Хуучын 1997: 324–325]; *Текпіннең ат чахсы Ирт парып аңналган* ‘Достоинейший из коней Как падал, так и **упал**’ [Ай-Хуучын 1997: 352–353]; *Эң-күлиңер хайдаг чирде Аңнал халган – чоохтап тиріс* ‘На какой земле **погибли** ваши хозяева-храбрецы, расскажите же’ [Ай-Хуучын 1997: 338–339].

В тувинском языке глагол *уш-* ‘падать’ часто употребляется в сочетании с глаголом *бар-* ‘идти’: *барып уш-* ‘падать, сваливаться’ (букв.: идя падать), он также имеет значение ‘умереть’:

⁶⁰ edersaas.ru сайтан: <https://edersaas.ru/tujaara/>

тув. *Кырган дьт биле кырган ием чаңгыс дуне барып ушканнар* [Кенин-Лопсан 2000: 127] ‘Старая лиственница и моя старая матушка **умерли** (букв.: упали) в одну ночь’.

Якутский глагол *оун-* имеет значения ‘падать сверху вниз, опускаться, валиться на землю; ослабеть, обессилеть; свалиться, слечь от болезни; погибать (обычно на войне), жертвовать жизнью’:

як. *Нуулча уолаттарын чулуу уолаттара, төһөлөөх мөлүтүөнүнэн охтоннор, сырдык тыыннарын толук уурбуттара буолуой* [БТСЯЯ 2010: 211] ‘Сколько миллионов лучших русских сыновей **пали**, отдав свою светлую жизнь?’

Условно к глаголам, обозначающим изменение положения в пространстве, можно отнести сложные глаголы, представляющие собой результат лексикализации аналитической конструкции: алт. *јада кал-* ~ алт. теленг. *јаткалан-* ~ хак. *чат хал-* ~ шор. *чат қал-* ‘умереть, скончаться’ (букв.: лежа остаться). Они указывают на изменение положения и, как результат, неподвижность человека:

алт. *Јада калган келди база бичик билбес болгон* [Эл-Алтай 2019: 67] ‘Невестка, которая **умерла**, тоже была неграмотной’; *Ол бежен ле јажын ажып јүреле, јада калганы ачымчылу* [Маскина 2020: 304] ‘Горько то, что она, едва перевалив за 50, **умерла**’.

алт. теленг. *Ол туку качан јаткалан эмий* ‘Он давным-давно **умер**’.

В шорском и хакасском языках это сочетание имеет семантику ‘погибнуть (на поле боя)’:

шор. *Чёёк паиқа қаан черлеринде / Слер тудушқан озуба / ойда чат қалдаар?* [Арбачакова 2001: 20] ‘Почему в земле другого правителя / Вы, воюя, / **полегли**?’

хак. *Ленинград фронтынзар парып, Пулковадаң ырах нимес чат халган* [Ах тасхыл 1984: 16] ‘[Он] **погиб** на Ленинградском фронте недалеко от Пулково’.

В хакасском языке глагол *чат-* ‘лежать’ в форме перфектива на *-ыбыс* и в форме будущего времени на *-ар* также приобретает значение ‘погибнуть’:

хак. *Ирте чадыбысхан* ‘[Он] рано умер’ [ХРС 2006: 919]; фольк. *Хара пуганың муўзінде чадарга одырбын* ‘Погибаю [я] на рогах чёрного быка’ [ХРС 2006: 919]; *Хара чирге чадыбыстың, я? Ам истіг, я? Магаа чи хайди поларга?... – позы алнынча чоохтанча Хызымай* [Султреков 2010: 173] ‘В чёрную землю **лег**, да? Легко, да? А как мне быть? – про себя говорит Хызымай’; *Чайаан салган синім читті, / Чадар тузым полды полар* ‘Время моё, отпущенное Чайааном, вышло, / Видно, время мне **умирать**’ [Ай-Хуучын 1997: 186–187].

Тувинский глагол *кал-* ‘оставаться где-либо’ в причастной форме на *-ган* употребляется по отношению к ушедшему – ‘умерший, покойный’, как правило, в определительной функции или в функции зависимого сказуемого. Видимо, здесь произошло переосмысление «остаться в каком-либо положении или состоянии (неподвижное состояние) → умереть».

тув. *Калган ием даарап берген сыртым* [Кенин-Лопсан 2000: 7] ‘Подушка, которую мне сшила моя **покойная** (букв.: умершая) **мать**’.

Тувинский глагол *хажыылай бер-* (букв.: боком улечься) обозначает смерть пожилого человека [Кенин-Лопсан 2006: 54]; *олур-* ‘садиться’ в форме перфектива на *-ывыт* выражает значение ‘повеситься’; ср. устойчивое сочетание хак. *пага одыр-* ‘повеситься’ (букв.: на веревку сесть).

В исследуемых языках представлены разнообразные образные глаголы со сложной семантической структурой, указывающей на особенности расположения тела в пространстве, которые употребляются в переносном значении ‘умереть’:

алт. теленг. *тонкас эт-* (букв.: кувырнуться);

алт. теленг. *тонкайкал-* (< *тонкой*=*ып калар*) ‘вставать на карачки; нагибаться головой до земли; сваливаться набок’;

алт. теленг. *керилйәр-* ‘потягиваться, растягиваться’;

хак. *тоңхай-* ‘становиться на четвереньки, нагибаться головой к земле; умереть’;

хак. *ойдас-* ‘откидываться назад; падать на спину, падать навзничь; повалиться; умереть’ [ХРС 2006: 297];

тув. *доңгая дүш-*, *доңгая барып дүш-* ‘испускать дух’ (букв.: падать ничком):

алт. теленг. *Ол кижги тонкас / тонкас эткалан* ‘Тот человек **умер**’; *Ол ортазына бир немә керилйәрән* ‘Тут еще этот **умер**’.

тув. *Дайынның аагын диди кижилер ажып эртер, кортук кижилер эгезинден-не доңгая барып дүжсер мындыг ышкажыл* 'Выходит так, что тяжесть войны могут выдержать только смелые люди, а трусы в самом начале (войны) **испустят дух** (букв.: ничком упадут)' [Хертек 1975: 76].

Хакаские глаголы *тырай хал*- 'внезапно умереть' (< *тырай*- 'раскорячиться, расставлять ноги, руки'), *тыраңхай хал*- 'умереть, окочуриться' (< *тыраңха*- 'дергаться') по большей части употребляются для обозначения смерти домашнего скота, животных. В чалканском языке имеются глаголы *тырвай*- 'внезапно умереть' (в основном по отношению к насекомым, которые лежат лапками вверх), *тоной*- 'умереть, окочуриться' (считается грубым даже по отношению к животным), которые, как и в хакасском языке, применяются для обозначения смерти животных. Употребление данных глаголов по отношению к человеку считается оскорбительным:

чалк. *Түнде мен идым тонойқалтыр* 'Оказывается, ночью моя собака **сдохла**'.

хак. *Сапроннарның чүгүрчең аттары тырайа халды* 'У Сапроновых **подохла** скаковая лошадь (букв.: дергаясь осталась)'.

г) Глаголы с семантикой уничтожения: алт. *кырыл*- 'стираться, скоблиться' ~ чалк. *кырыл*- ~ хак. *хырыл*- 'скоблиться, соскабливаться' передают значение 'истребляться, уничтожаться; быть истребленным, уничтоженным; гибнуть массами':

алт. *Канча кире улус ол жууда кырылбады* [Эл-Алтай 2019: 48] 'Сколько же людей **погибло** на той войне';
Мамай угы кырылды 'Род Мамаевых полностью исчез (все до единого **умерли**)'.

чалк. *По тыйл көп кижсе ньемен агрудын кырылгын* 'В этом году **умерло** (истребилось) много народу от плохой болезни'.

шор. *Ийги алып қағышса, ылар аразында падат қырылар* 'Когда сражаются два богатыря, между ними затесавшаяся муха **погибнет**' [Духовная Шория 2008: 330].

хак. *Ол хайран чон хырылганох* [Татарова 1991: 26] 'Тот несчастный народ также **погиб**'.

Таким образом, исходя из анализа употребления данных глаголов смерть представляется как окончание времени жизни человека, исчезновение человека из мира людей, невозможность его увидеть, изменение его положения, естественного для живого, на неподвижное, застывшее, неестественное.

2) Смерть как переход в другой мир, в иное пространство

а) Глаголы движения со значением 'умереть'. Для языкового сознания тюркских народов характерно восприятие смерти как перехода, движения из «этого» мира в «тот» мир, что подтверждается активным использованием глаголов движения и многочисленных устойчивых сочетаний с аналогичной семантикой.

Большинство глаголов движения имеют ориентиры исходной точки и / или конечного пункта движения, которые могут быть лексически выражены или заключены в семантике самого глагола. В рассматриваемых языках наиболее ярко выражено представление о смерти как о движении в иной мир.

Для глаголов движения обязательным является указание конечного и исходного пункта движения. Однако в предложениях, где эти глаголы передают значение 'умереть', данные позиции часто остаются незаполненными либо замещается только одна из них (см. табл. 10 на с. 164).

Предложения с замещенной позицией конечной точки прототипически описывают ситуацию «кто перемещается куда». В рассматриваемых языках для передачи семантики ухода в тот мир используется ограниченный круг глаголов движения:

- глаголы со значением 'возвращаться (домой)': алт. *јан*- ~ чалк. *нъан*- ~ хак. *нан*- ~ тув. *чан*-;
- глаголы со значением 'отправляться, уехать верхом': алт. теленг. *атан*-, тув. *аъттан*-, як. *атаар*-;
- глаголы со значением 'уходить': алт. тув., як. *бар*- ~ чалк., хак., шор. *пар*-; алт. *јүр*- ~ тув. *чор*-;
- глаголы со значением 'улететь': хак. *учух*- ~ шор. *учуқ пар*- 'улететь';
- глаголы со значением 'входить' и 'достигать': тув. *кир*- и *чет*-;
- глагол со значением 'переваливать': шор. *ашта*-.

Глаголы движения в сочетаниях, передающих значение ‘умереть’

Языки	Конечный пункт	Исходный пункт	Без конкретизации пункта	Значение
алт. чалк. хак. тув.	<i>јан- нъан- нан-</i>		<i>нъан- чан-</i>	‘возвращаться (домой)’
алт. теленг. тув. як.	<i>атан- аъттан- атаар-</i>		<i>атан- аъттан-</i>	‘отправляться, уехать верхом’
алт. чалк., хак., шор. тув. як.	<i>бар- пар- бар- бар-</i>	<i>бар- пар-</i>	<i>бар- пар- бар-</i>	‘уходить’
алт. тув.	<i>јүр- чор-</i>	<i>јүр-</i>	<i>јүр-</i>	‘уходить’
алт., тув.		<i>ыра- ыңай бол-</i>		‘отдаляться’ ‘убежать’ (букв.: туда быть)
алт. теленг. хак. тув.			<i>чачыл- чачыра- чаишта-</i>	‘лететь, разлетаться, рассыпаться, рассеиваться мелкими частицами (каплями)’
чалк. хак. шор.	<i>үиц- учуқ пар-</i>		<i>учух- учуқ-</i>	‘улететь’
тув. хак.			<i>эрт- ирт-</i>	‘проходить, проезжать, миновать что-л.’
тув.			<i>чорт-</i>	‘верхом тронуться с места, ехать шагом, ехать медленно’
хак.			<i>хыйыс-</i>	‘разойтись, раздвинуться в разные стороны (о соединенных концах чего-л.)’
тув.	<i>кир-</i>			‘входить’
тув.	<i>чет-</i>			‘достигать’
як.		<i>туораа- күрээ- арабыс-</i>		‘переходить’ ‘убегать’ ‘удаляться’
тув.		<i>чарыл-</i>		‘расставаться; отдаляться’
шор.	<i>ажып-түш-</i>	<i>аишта-</i>		‘переваливать’ ‘перевалив-спуститься’

Из перечисленных глаголов наиболее частотным является *бар- ~ пар-* ‘уйти’. Он имеет и наиболее широкую сочетаемость в значении ‘умереть’ в рассматриваемых языках, кроме тувинского, где в данном значении употребляется только в конструкциях с замещением позиции конечной точки.

В качестве конечной точки выступают различные наименования «инога мира» (см. табл. 11 на с. 165):

**Наименования «иноного мира» как конечной точки
при глаголах движения в значении ‘умереть’**

Языки	Конечная точка движения	Значение
алт., чалк. хак. тув. як.	<i>ол јер ~ ол тьер ~ ол чир ~ тігі чир</i> <i>дөө оран</i> <i>ол дойду, анараа дойду</i>	‘та земля’ ‘та страна’ ‘та страна’
чалк., шор. тув.	<i>пашке тьер ~ пашка чер</i> <i>өске өртемчей</i>	‘другая земля’ ‘другой мир’
алт. алт., хак. тув.	<i>чындык јер</i> <i>чын јер ~ сын чир</i> <i>шын өртемчей</i>	‘истинная земля’ ‘настоящая, истинная земля’ ‘истинный мир’
алт. чалк. хак. як.	<i>ада-өбөкөзинин јери</i> <i>ада-аназы</i> <i>өбекелер чирі</i> <i>өбүгэлэр</i>	‘земля предков’ ‘родители’ ‘земля предков’ ‘праотцы’
алт. теленг. чалк. тув. шор. хак.	<i>окайактын јери, Эрликтин јери</i> <i>айзе тьер</i> <i>аза ораны, эрлик ораны</i> <i>үзүт чер, Ызүт Қаанның чери</i> <i>үг</i>	‘мир черта; мир Эрлика’ ‘земля черта’ ‘страна черта; страна Эрлика’ ‘земля узютов; земля Узют-Каана’ ‘таежный дух’
чалк., шор.	<i>тегры ~ (көк) тегри</i>	‘(синее) небо’
тув.	<i>дываажан</i>	‘рай’
алт.	<i>ак чечектү Алтай</i> <i>көк чечектү Алтай</i>	‘Алтай с белыми цветами’ ‘Алтай с синими цветами’
чалк. хак. тув.	<i>қудай</i> <i>худай</i> <i>бурган ораны</i>	‘бог’ ‘бог’ ‘край бога’
алт., хак. тув.	<i>тус</i> <i>дус</i>	‘соль’

«Иной мир» предстает в рассматриваемых языках как «тот», «другой», отличный от этого мира (чалк. *пашке* ~ шор. *пашка* ~ тув. *өске* ‘другой’ и указательные местоимения: алт., чалк. *ол* ‘тот’, хак. *тігі* ‘тот’, тув. *доо*, як. *ол, анараа*), как «истинная земля» (определения: алт. *чын* ~ хак. *сын* ~ тув. *шын* ‘настоящий, истинный’, алт. *чындык* ‘истинный’), место обитания предков, а также мифологических персонажей (алт. теленг. *Эрлик* ‘владыка подземного мира, бог Нижнего мира’; алт. теленг. *окайак*, чалк. *айзе* ~ тув. *аза* ‘черт’, хак. *үг* ‘таежный дух’). В указанных наименованиях отмечается влияние буддизма (в тувинском: *дываажан* ‘рай’ и *бурган ораны* ‘страна бога’, заимствованные из монгольского [Татаринцев 2002: 308; 2000: 295]) и христианства (возможно, в чалканском, хакасском и шорском, где отражается представление о том, что после смерти человек попадает к богу или на небо).

В алтайском языке определение *ол* ‘тот’ противопоставляет «иной мир» этому, в то же время «тот мир» представляется не как чужая земля, а как свой Алтай, красивая земля, где живут предки. На это указывает и посессивное оформление слова, подчеркивающее, что человек уходит, возвращается на свой Алтай: *ак чечектү Алтайына бар- / јүре бер- / јана бер-* ‘умереть, уйти в другой мир’ (букв.: с белыми цветами в свой Алтай идти / уйти / возвратиться); *көк чечектү Алтайына бар- / јүре бер- /*

яна бер- ‘умереть, уйти в иной мир’ (букв.: на свой Алтай с синими цветами идти / уйти / возвратиться):

алт. *Ак чечектү алтайга / Айттыргандый барарым* [Маскина 2020: 219] ‘Отправляюсь на Алтай с белыми цветами, как будто меня туда вызвали’; *Мен јажым јаандап калган кижји удабас ада-энемниг ак чечектү алтайына јана да берзем...* ‘Я, человек в годах, если даже скоро умру (букв.: возвращусь на Алтай своих родителей с белыми цветами)...’; *Көк чечектү алтайга / Көөрөгдөнчө барарым* [Маскина 2020: 219] ‘На Алтай с синими цветами, / Радуюсь, уйду’ (т. е. на тот свет уйду).

Конечный пункт движения обозначается именами существительными в форме дательного (алт., хак., шор., як.), направительного (чалк., хак., тув.) падежей, а также сочетаниями имени в неопределённом падеже с послелогом *јаар / дөдөн* ‘в направлении’ (алт.):

алт. *ол јерге јүре бер-* (букв.: в ту землю уйти), *ол јер јаар / дөдөн јүре бер-* (букв.: в направлении той земли уйти); *ада-өбөкөзиниг јерине јүре бер-* (букв.: в мир своих предков уйти);

алт. теленг. *окайактыг јериндүүн јүр-* (букв.: в мир черта уйти); *Эрликтин јерине бар-* (букв.: в мир Эрлика⁶¹ уйти);

чалк. *пашке тьерза пар-* (букв.: в другое место уйти); *тегрыза пар-* (букв.: на небо уйти); хак. *худайзар пар-* (букв.: к богу уйти);

хак. *мигі чирзер парыбыс-* ‘уйти на тот свет’ (букв.: в ту землю уйти); *сын чирзер парыбыс-* (букв.: в истинную землю уйти); *өбекелер чиринзер пар-* (букв.: в землю предков уйти); *үге пар-* ‘умереть, пропасть в тайге’ (букв.: к таежным духам уйти);

шор. *јүзүт черге парыс-* ‘в землю духов-узютов уйти’;

тув. *доо оранче чор-* (букв.: уйти в ту страну); *аза ораны бар-* (букв.: в страну черта отправиться); *бурган оранынче чоруй бар-* (букв.: в страну бога отправиться);

як. *ол дойдуга бар-* ‘отправиться на тот свет’ [Нелунов 2002: 42; ТСЯЯ 2004: 466]:

алт. *Озодо јиит түжымда «ол јерге» барган эмтирим. Јаан ширееде ак кийимдү кижји айткан: «Сен бери не келген? Алтайына ојто јан. Сенин өйинг јетпеген»* [Эл-Алтай 2019: 27] ‘Давно, в молодости, я, **ока-зывается, ушел на тот свет**. Человек в белой одежде, сидевший на большом троне, сказал: «Зачем ты сюда пришел? Возвращайся обратно на свой Алтай. Твоё время еще не пришло»’.

алт. теленг. *Ол кижји туку качан окайактыг јериндүүн јүрййрэн* ‘Он давно **умер** (букв.: в чёртов мир ушел)’.

чалк. *Қажсын тайным өлқанде, кижҗлыр айтын пон: «Ол тьерза парин» – деп, мен кщец пале айнық уқтың пом «Қайден ол тьер, қажсын тайным андын қатып келыр?»* ‘Когда умерла моя бабушка, люди говорили: «**Ушла в другую землю (умерла)**», я – маленький ребенок – с интересом слушала (и думала): «Где та земля, когда моя бабушка оттуда возвратится обратно?»’; *Артем пашке тьерза парин, санын тьорыс* ‘Артем **ушел в мир иной**, будем помнить’.

хак. *Ханга пиделген сырайын сугнаң чысхлалчатханда, паарынаң сыххан иркезі хыймыранмаан даа, мигі чирзер парыбыстырчых* [Султреков 2010: 9] ‘Когда смывала водой покрытое кровью лицо, её родной ребёнок (букв.: из печени вышедший ласковый) даже не шелохнулся, словно **ушел на тот свет**’; *Хада хонганым хацанох сын чирзер парыбысхан* [Султреков 2010: 151] ‘Моя супруга уже давно **ушла в истинную землю**’.

шор. *Арыг тыны, өлген сөбгин артызып, јүзүт черге парыстыр* [Токмашев 2009: 52] ‘Ее чистая душа, мертвое тело (букв.: мертвые кости) покинув, **в землю духов-узютов** (царство мертвых) **ушла**’ (о богатырше Кан Кыс Алып).

В алтайском, тувинском и якутском языках глагол *атан-* ~ *аттан-* в значении ‘умереть’ встречается в составе устойчивых сочетаний: алт. *ол јер јаар атана бер-* ‘в ту землю отправиться’; тув. *шын оранынче аъттан-* (букв.: в истинный край=свой отправляться), *өске өртемчейдиге аъттанып чоруй бар-* (букв.: в другой мир (вселенную) поехать); як. *ол дойдуга аттан-* (букв.: в ту страну верхом отправиться), *анараа дойдуга аттан-* (букв.: в ту страну верхом отправиться), *анараа дойдуга атаар-* ‘отправиться на тот свет’ (букв.: в ту страну отправиться), *өбүгэлэргэр аттан-* (букв.: к праотцам отправиться) [Нелунов 2002: 42; ТСЯЯ 2004: 466]:

⁶¹ Эрлик – владыка подземного мира.

алт. *Je андый да болзо, бистинг Кашейис ол јер јаар атанардын атанганча кокыр-каткызын чачпаган эди* [Төлөсөв 1987: 274] ‘Но, несмотря на это, наш Кашей до самой **смерти** (букв.: пока не отправился на тот свет) юмор свой не оставлял’.

як. *Эмээхсиним кэнниттэн ол дойдуга аттанаары гыннабым дуу?* [ТСЯЯ 2004: 650] ‘После моей жены собираюсь, что ли, **отправиться на тот свет?**’; *Анараа дойдуга аттана сыстым быһыылаах. Аны хайдах буолара биллибэт...* [Нелунов 2002: 101] ‘Кажется, я чуть **не отправился на тот свет**. Теперь неизвестно, что будет...’; *Кини элбэх манньык көкөтү анараа дойдуга атаарда ини* [Нелунов 2002: 101] ‘Наверняка он **проводил на тот свет** много таких удалцов’; *Өбүгэлэрбэр аттанар кэмим кэллэ* [БТСЯЯ 2010: 379] ‘Настало время **отправиться** к праотцам’.

В тувинском языке и в теленгитском диалекте алтайского языка глаголы алт. теленг. *атан-*, тув. *аъттан-* ‘отправляться, уехать верхом’ в переносном значении ‘умереть’ могут употребляться без локализаторов:

алт. теленг. *Ол туку качан атанараан эмэй* ‘Он ведь давно **умер** (букв.: отправился)’.

тув. *Ачам мындыг эрте мени каапкаш, аъттаны бээр деп черле бодавайн чораан мен, акыжыым* ‘Брат мой, я никогда не думал, что мой отец, так рано оставив меня (одного), **умрет** (букв.: уедет верхом)’ [Хертек 1975: 47].

Во всех тюркских языках используется глагол со значением ‘возвращаться (домой)’: алт. *јан-* ~ чалк. *нъан-* ~ хак. *нан-* – в сочетании с лексемой, обозначающей конечный пункт, что связано с общим восприятием смерти у сибирских тюрков как возвращения в лучший мир, в мир предков.

Этот глагол приобретает значение ‘умереть, уйти в лучший мир’ в алтайском и тувинском языках в сочетании со вспомогательным глаголом *бер-* ‘давать’, в чалканском – в стянутой форме с *қал-* ‘остаться’, в хакасском – в форме перфектива на *-ыбыс*:

алт. *Эдик акам кенейте ак чечектү алтайына јана берди* [Боочы јуртым... 2020: 118] ‘Мой брат Эдик внезапно **умер** (букв.: возвратился на свой Алтай с белыми цветами)’; *чын јерине јана бер-* (букв.: в свое истинное место вернуться) ‘умереть, отправиться в тот мир’.

хак. *Улабам сын чирзер наныбысхан* ‘Мой дед ушел в мир иной (букв.: в истинную землю вернулся)’.

В качестве конечного пункта выступают предки, родители, к которым отправляются, возвращаются (алт., чалк., як.):

алт. *Мамыев Танза Көлиевич 1995 јылда ада-өббөкзининг јерине, ак чечектү алтайына јана берген* [Боочы јуртым... 2020: 124] ‘Мамыев Танза Келиевич в 1995 году **умер** (букв.: возвратился в землю своих предков, на свой Алтай с белыми цветами)’.

чалк. *ада-аназынза нъан-* (букв.: к родителям=своим возвратиться).

як. *Өбүгэлэрбэр аттанар кэмим кэллэ* [БТСЯЯ 2010: 379] ‘Настало время **отправиться** к праотцам’.

Универсальной является вера в то, что человек в том мире воссоединяется со своими предками, умершими родными, например: чалк. *Аназыле-адазыле қожо тьортъыт* (букв.: с родителями=своими вместе ходит) – обычно говорит шаман об умершем человеке на поминках.

В чалканском языке глагол *нъан-* может употребляться как в сочетании с указанием на конечный пункт, так и без него, в тувинском *чан-* ‘возвращаться (домой)’ в значении ‘умереть’ употребляется самостоятельно.

чалк. *Тадөк һанқалды, тьоогы артқалды* ‘Тадок уже **умер** (букв.: вернулся), но его рассказ остался’ [Кандаракова 2017: 87].

тув. *Багай көшкүнүм бо оолду божсааш, улай аарааш, чана берген* ‘Моя жена, как родила этого сына, заболела и **ушла** [в лучший мир] (букв.: возвратилась)’ [Хертек 1975: 182].

Таким образом, глагол *јан-* ~ *нъан-* ~ *нан-* ~ *чан-* характерен для сочетаний, в которых «тот мир» оценивается положительно. Интерпретация смерти как возвращения отмечается и в тюркских языках за пределами Сибири, например в киргизском, казахском, где используется глагол *қайт-* с тем же значением: кирг. *дүйнөдөн қайт-*, каз. *дүниеден қайт-* ‘умереть’ (букв.: из мира вернуться). Так общее содержание находит конкретное воплощение в разной форме.

При тувинских глаголах *кир-* ‘входить’ и *чет-* ‘достигать’ в качестве конечной точки употребляются названия «иног мира», относящиеся к религиозному (*дываажан* ‘рай’, *дываажан кир-* букв.: в рай

войти, *дываажан ораныга чет-* букв.: страну рая достигать) и мифологическому дискурсу (*эрлик ораны* ‘страна Эрлика’, *эрлик ораны кир-* букв.: в страну Эрлика войти).

тув. *Шынын сөглээрге, дываажан кирер дээрге бужар херектер көвей боорга, хоржок чүве-дир ийин...* ‘Если откровенно сказать, хотелось бы **попасть в рай**, но грехов много...’ [Хертек 1975: 83]; *А бо хүртү маанай дээрге, кижиги өлү бээрге, ооң сүнезини бурган ораны дээр дываажан ораныга чеде бээр болза, черле өлбөс мөңгөжээни ол* [Сарыг-оол 1987: 99–100] ‘А эта молитва означает, что, когда человек умирает, если его душа-сүнезин **достигнет рая, называемого страной бога**, то он обретает вечность’.

Возможно, в использовании глагола *чет-* ‘достигнуть’ отражается представление о том, что душа не каждого человека после смерти может попасть в рай: некоторые могут и не достигнуть этой конечной точки и остаться на земле в виде блуждающей души.

В хакасском, шорском и чалканском языках глагол хак. *учух-* ~ шор. *учук-* ~ чалк. *уйц-* ‘улететь’ выражает значение ‘умереть’.

чалк. *Ол кижининг куды тегрыза уйықан* ‘Этот человек умер’ (букв.: душа этого человека улетела на небо).

шор. *Ол көк тегриге учуккан* ‘Она (мама) умерла (букв.: в синее небо улетела)’ [Арбачакова 2001: 47]; *...Менең пашка черге учук парыт, / Қанче ле чарыгын ам эбир парчаң!? / По чадынга сени сүрүш пол-бассым* ‘...Ты **улетел** [ушел навсегда] от меня **в мир иной** (букв.: в другую землю) / Сколько миров / уже успел облететь? / Не догнать мне тебя никогда’ [Арбачакова 2001: 68].

В хакасском языке этот глагол передает значение смерти ребенка и употребляется без указания конечного пункта:

хак. *Чиит иречиниң палазы учугыбысхан* ‘У молодых супругов умер грудной ребенок’ [ХРС 2006: 742].

В шорском имеются примеры парного употреблением глаголов *аиш-* ‘переваливать’ и *түйш-* ‘спускаться’: *ажып-түйш-* в значении ‘умереть’ (букв.: перевалив спуститься) с указанием конечной точки движения:

шор. *Үш тогзон чыл эрт парза, Ызүт Каанның черине ажып-түжип, арыг тыннын пойулары акелерлер!* [Токмашев 2009: 74]. ‘Три (раза по) девяносто лет пройдет, (и) **в землю царя узютов перевалив-спустившись**, свои чистые души сами принесут!’

В якутском языке устойчивое сочетание с глаголом обнаружения *бул-* ‘найти’ по своему смысловому содержанию близко к сочетанию рассмотренного типа с движением человека в конечную точку: *ол дойдуну бул-* ‘умереть’ (букв.: ту страну находить) [Васильева, Николаева 2017]. Человек, перемещаясь, находит «тот мир» и оказывается в нем:

як. *Аадаҥ кэнниттэн абыйах сылынан Лэгиэн эмиэ ол дойдуну булбута* ‘Через несколько лет Леген **последовал на тот свет** (букв.: нашел ту страну) за Адагом’ [Нелунов 2002: 101].

В качестве конечной точки движения, которая переосмысливается как **цель**, может выступать соль. «Поход за солью», ранее являвшийся опасным для жизни мероприятием, из которого часто не возвращались, приобрел устойчивую ассоциацию со смертью у сибирских тюрков, что нашло свое отражение во фразеологических единицах. Это значение выражается разными конструкциями с прототипическим смыслом ‘пойти за солью’ в значении ‘умереть’:

– сочетаниями с именем в дательном падеже: алт., алт. теленг. *туска бар-*, хак. *тусха парыбыс-* (букв.: за солью уйти) [Боргоякова 1996: 89];

– деепричастной конструкцией с инкорпорированной целью в основном компоненте: алт. *тустан бар-* (букв.: за солью идти), *тус бедреп бар-* (букв.: соль уйти искать), теленг. *тустай бер-*, тув. *дустай бер-* (букв.: пойти за солью), *кызыл дуста-* (букв.: пойти за красной солью) ‘сойти в могилу; умереть’;

– инфинитивной формой: хак. *тус тартарга парыбыс-* (букв.: соль возить уйти) ‘отправиться на тот свет, умереть’ [ХРС 2006: 681];

алт. *Олордың өлүмиле кожо бир канча улус, анчада ла жаан јаштулары, бойлорынын үүле-коногына једип, мындагы јанжыгула болзо, ол јер јаар «тус бедреп барган»* [Укачин 1985: 322] ‘Вместе с их смертью некоторые люди, особенно люди старшего возраста, дожив до своего срока, как здесь говорят (букв.: по здешним обычаям), **«ушли искать соль»**’.

алт. теленг. *Каран Таай туку качан тустай берјн* ‘Каран Таай давно **умер** (букв.: ушел за солью)’.

тув. *Мени бо Кызыл-Хая суурга тудуп турган кижги азыраан авам, ам ол кужур кызыл дустаан* [Кенин-Лопсан 2000: 136] ‘Меня в селе Кызыл-Хая держала моя приемная мама, сейчас, бедной, её **не стало** (букв.: отправилась за красной солью)’.

В предложениях с замещенной позицией исходной точки выступают в качестве таковой «этот мир», «родные, близкие» (см. табл. 12).

Таблица 12

**Наименования «этого мира» как исходной точки
при глаголах движения в значении ‘умереть’**

Языки	Исходная точка движения	Значение
алт., чалк, хак. як.	<i>бу јер ~ по тьер ~ пу чир</i> <i>аан дойду</i>	‘эта земля’ ‘эта страна’
шор. алт., хак., шор. шор. тув.	<i>по чарық</i> <i>ак-јарык ~ ах чарых ~ ақ чарық</i> <i>чарық чер</i> <i>чырык өртемчей</i>	‘этот свет’ ‘белый свет’ ‘светлая земля’ ‘светлый мир’
алт.	<i>айлу-күндү Алтай</i>	‘лунно-солнечный Алтай’
як.	<i>күн сирэ</i> <i>айыы сирэ</i>	‘солнечная земля’ ‘божества мир’
алт., чалк. хак. тув.	<i>јүрүм ~ (по) тьадын ~</i> <i>чуртас</i> <i>амы-тын, чуртталга</i>	‘жизнь’
алт.	<i>бис</i>	‘мы (родные, близкие)’

В мировоззрении тюркских народов, мир, в котором обитает человек и который ему приходится покинуть после смерти, представляется светлым, лунно-солнечным: алт. *ак-јарык* ~ хак. *ах чарых*, тув. *чырык өртемчей* ‘светлый мир’, алт. *айлу-күндү Алтай* ‘лунно-солнечный Алтай’. Возможно, данными эпитетами, которые принадлежат только «этому миру», подчеркивается сожаление о смерти человека. Уход из «этого мира», выражающий идею расставания с этой землей (алт., чалк., хак.), со страной (як.), с белым светом (алт., як.), обозначается передается следующими сочетаниями с глаголами движения:

алт., як. *бар-* ~ чалк., хак., шор. *пар-* ‘уходить’;

алт. *јүр-* ‘уходить’;

алт. *бу јерден јүре бер-*, *ак-јарыктан јүр-* / *јүре бер-* / *сала бер-* (букв.: с белого света уйти); *айлу-күндү Алтайынан јүре бер-* (букв.: с лунно-солнечного Алтая уйти);

чалк. *по тьердын пар-* (букв.: с этой земли уйти);

хак. *пу чирдең пар-* (букв.: с этой земли уйти);

як. *туораа-* ‘перейти’; *күрээ-* ‘убежать’; *арабыс-* ‘удаляться’; *күн сириттэн туораа-* (букв.: из солнечной земли перейти); *күн сириттэн күрээ-* (букв.: из солнечной земли убежать); *аан дойдуттан арабыс-* (букв.: от этой страны удаляться); *айыы сириттэн арабыс-* (букв.: от божьего мира удаляться) ‘умирать, уходить в лучший мир, уходить из жизни’ [Нелунов 2002: 101]:

алт. *Көзинин чогындый сок жангыс балазы бу јерден сүрекей эрте јүре берген* ‘Её единственный ребенок, словно свет ее очей, очень рано **умер** (букв.: с этой земли ушёл)’; *Јеткерден улам ак-јарыктан эрте јүре берген* [Боочы јуртым... 2020: 13] ‘Из-за несчастного случая очень рано **умер** (букв.: от белого света ушел)’; *Лидия јиит бойында уур оорунан улам ак-јарыктан сала берди* [Боочы јуртым... 2020: 13] ‘Лидия совсем молодая **умерла** (букв.: от белого света ушла) от тяжелой болезни’.

хак. *Пу чир үстүнде прай тіріг нимелер, тузы чидіп, пу чирдең парыбысчалар* [Торосов 2013: 80] ‘На этой земле все живые существа, когда настает время, уходят из этого мира (букв.: с этой земли уходят)’; *Хайдаг айдас, хайдаг күстіг ооллар ынчың ыырчынаң харбазып, пу ах чарыхтаң парыбысханнар* ‘Какие крепкие, какие сильные парни, сражаясь с ненавистным врагом, **ушли с этого белого света**’.

як. Захарав Альберт Георгиевич 85 сааһыгар быстах ыарыыга ылларан, Дьокуускайга, бу сыл тохсунньу 12 күнүгэр күн **сиригтэн күрэннэ** ⁶² ‘Захаров Альберт Георгиевич **ушел из жизни** (букв.: убежал с солнечной земли) 12 января этого года, в Якутске, в возрасте 85 лет от случайной болезни’; *Санаабын таппатаххытына, элбэх өлүү-сүтүү көтөллөөх, аан холорук аргыстаах айыы сиригтэн арахсыам* [Нелунов 2002: 261] ‘Если не угодишь мне, **я покину белый свет** (букв.: от божьего мира отделюсь), полный смертей, бедствий и несчастий’.

При глаголах алт. *ыра- / ырап бар-* ‘отдаляться’, тув. *ыңай бол-* ‘убежать’ (букв.: туда быть) исходной точкой движения могут выступать родные, близкие:

алт. *Эки жыл кайра карган адабыс бистен ырап калган* ‘Наш дед **умер** два года назад (букв.: **от нас отдалился**)’; *Узун жүрүм жүргөн энем 92 жаштуда ак-жарыктан ыраган* [Боочы журтым... 2020: 23] ‘Моя мама, прожив долгую жизнь, **умерла** в 92 года’; *Абакаев Давыд Майманович... 83 жашка једеле, 2006 жылда ак-жарыктан ырап барган* [Боочы журтым... 2020: 15] ‘Абакаев Давыд Майманович..., дожив до 83 лет, **умер** (букв.: **от белого света отдалился**) в 2006 году’.

Уход из жизни вербализуется также сочетанием лексемы ‘жизнь’ в исходном падеже с глаголами движения (алт., чалк., хак.):

алт. *Ол мындый романды бичиир де эди, је јангыс ла жүрүмнен эрте жүрүп калды* [Кокышев 1985: 6] ‘Он написал бы такой роман, но только очень рано **ушёл из жизни**’.

чалк. *Тякшы кижји пон, тье пин ол по тьядындын парин* ‘Он был хорошим человеком, но сегодня **ушел из этой жизни**’.

хак. *Пуун школа настыгы чуртастаң парыбысханнаңар ачыргастыг тілаас килген* ‘Сегодня пришло печальное известие о том, что **ушел из жизни** директор школы’.

Сочетание с глаголом *ашта-* ‘перевалить’ в шорском языке с указанием исходной точки движения также передает значение ‘умереть’. Здесь границей между «тем» и «этим мирами» выступает гора, ср. хак. *хайа ас пар-* ‘умереть’ (букв.: скалу перевалить) [ХРС 2006: 781].

шор. *Арыг кўжўң алза, ўзе толгап шелбизерзин, - тепча. Арыг кўжўң албаза, пога қақшал қалғайзың. Эзе, по чарықтаң аштай қалзаң, по кўнўғ чарыққа чагысқа қарыл чўргейим* [Шорский фольклор 1940: 156] ‘Если чистой силы твоей хватит, (эту стрелу) ломая и скручивая, (ты) отшвырнешь. Если чистой силы твоей не хватит, здесь, пронзенный, погибнешь. Эх, если ты **из этого света уйдешь** (букв.: **перевалишь**), по этому солнечному миру (я) одиноким, печалюсь, ходить буду’.

Близким по употреблению к глаголам движения можно считать тув. *чарыл-* ‘разлучаться, расставаться; отдаляться’ в устойчивых сочетаниях *чырык өртемчейден чарыл-* ‘умереть, скончаться’ (букв.: со светлым миром расстаться), *амы-тынындан чарыл-*, *чуртталгазындан чарыл-* ‘расстаться с жизнью’. В хакасском языке имеется аналогичный глагол *чарыл-* ‘расставаться; лишаться’. Однако в его значении нет семы ‘движение’, в отличие от тувинского, где эта сема в данном случае актуализируется.

Тувинский *чарыл-* в значении ‘умереть’ употребляется со вспомогательным глаголом *чор-* ‘идти’: *чарлып чорут-* ‘разлучившись, уйти’. Глагол *чарыл-* ‘разлучаться, расставаться; отдаляться’ по семантике связан со словом *адырыл-* ‘отделиться’. Древнетюркское слово *adiril-* в тувинском языке стало постепенно вытесняться другим словом – *чарыл-* [Ооржак 2019: 240]. В современном языке эти устойчивые сочетания чаще всего используются в некрологах в СМИ.

тув. *Тываның билдингир эртемдени Монгуш Хүргүл-оолович Маңнай-оол чырык өртемчейден чарлып чоруткан* [Официальный портал Республики Тыва] ⁶³ ‘Скончался известный ученый Тувы Монгуш Хүргүл-оолович Маннай-оол’.

В конструкциях с прототипическим значением движения могут употребляться не только глаголы движения, но и глаголы исчезновения, например, як. *сүт-* ‘теряться, пропадать, исчезать’: *үрүүн күн сиригтэн сүт-* (букв.: с земли белого солнца исчезнуть), *күн сиригтэн сүт-* (букв.: из земли солнца исчезнуть). Семантика конструкции, наличие в ней локализатора позволяет использовать глаголы разных лексико-семантических групп, которые вносят в базовое значение перемещения дополнительные

⁶² <http://dzulurgan.ru/12129-2/>

⁶³ https://rtyva.ru/press_center/tyva_news/37919/

признаки. В данном случае конструкция передает значение перемещения благодаря наличию локализатора. Семантика глагола исчезновения усложняет ситуацию, вводит в нее дополнительную позицию внешнего наблюдателя: кто-то переместился и стал невидимым для наблюдателя.

В предложениях без указания на начальную и конечную точку употребляются глаголы двух групп: в первую входят глаголы, в которых начальная и конечная точка движения подразумеваются семантикой самой лексемы, но эксплицитно не реализованы, во вторую – глаголы, лексическое значение которых не предполагает сочетания с отдельными словами, обозначающими начало и конец пути.

К первой группе относятся следующие глаголы, которые выступают также в сопровождении локализаторов:

алт., як. *бар-* ~ чалк., хак., шор. *пар-* ‘уходить’;

алт. *јүр-* ‘уходить’;

алт. теленг. *атан-* ~ тув. *аъттан-* ‘отправляться, уехать верхом’;

тув. *чорт-* ‘верхом тронуться с места, ехать шагом, ехать медленно’.

чалк. *нъан-* ~ тув. *чан-* ‘возвращаться (домой)’;

алт. теленг. *чачыл-*, хак. *чачыра-*, тув. *чашта-* ‘разлетаться, рассыпаться, рассеиваться мелкими частицами (каплями)’:

хак. *Харгысчыл Алып Хусхун хачанох парыбысхан*, – *тiп киледiр* ‘Проклятию предающий Алып-Хусхун давно **отошел**, – говорит’ [Ай-Хуучын 1997: 280–281].

шор. *Қара сағыштарым салбаанча, / Арғыштарым тарап паргыланча* [Арбачакова 2001: 72] ‘Черные мысли меня не оставляют, / Друзья мои по одному **умирают** (букв.: разбегаясь в разные стороны, уходят)’.

як. *Эмээхсиним эрэйдээх, / Эн уруутаан бардабын* [ТСЯЯ 2006: 187] ‘Бедняжка моя жена раньше меня **умерла** (букв.: ушла)’.

В хакасском языке глагол *пар-* в сочетании со вспомогательным глаголом *хал-* ‘остаться’ также выражает значение ухода из жизни: *пар хал-* ‘умереть’ (букв.: уйти остаться):

хак. *Пуун орай хараада минің тайым пар халды* ‘Сегодня поздно ночью мой дядя **умер**’; *Иммунитет чох кизе олаңай даа агырыг хоргыстыг – табырах пар халча* [Татарова 1991: 42] ‘Для человека с плохим иммунитетом даже простая болезнь страшна – быстро **умирает**’; *Пөке ыраххы, таныс нимес городта пар халган* [Татарова 1991: 75] ‘Пёке **погиб** в далеком, незнакомом городе’.

В теленгитском диалекте алтайского языка с глаголом *бар-* образовано устойчивое сочетание: алт. теленг. *эки баш бар-* ‘умереть (о беременной женщине)’ (букв.: две головы ушли).

В тувинском языке при помощи глагола *бар-* ‘идти’ образованы фразеологические единицы *ышбиле бар-* (букв.: с дымом уйти) и *хилиске бар-* (букв.: даром уйти). *Ышбиле бар-* (букв.: с дымом уйти) обозначает мгновенную смерть [Кенин-Лопсан 2006: 54], ср. алт. теленг. *ышла өлүн кал-* с тем же значением (букв.: с дымом умереть). Выражение *хилиске бар-* (букв.: даром уйти) подразумевает, что жизнь оборвалась внезапно, человек не сделал, не завершил предначертанные судьбой дела [Ооржак 2019: 243]. В данных фразеологизмах акцентируется образ действия («умереть каким-л. образом»).

Якутский глагол *бар-* ‘уходить’ иногда употребляется с уменьшительно-ласкательным аффиксом *-аахтаа*, передающим субъективное отношение к ушедшему:

як. *Оо, сыччыай, кэлээхтээтин дуу? Ийэнг эрэйдээҕи баттаспатын дии, бөлүүн бараахтаата* ‘О, ты пришел, маленький, не успел ведь, мама твоя **умерла** (букв.: ушла), бедненькая, ночью [Васильева 2017: 8]; *Бараахтаата, оҕотун илиитигэр нус-хас бардаҕа, – диэн санаттан Олег хайыы-үйэ тымныйбыт эбэтин соһуйа уонна куттана көрдө* ‘**Ушла**, нашла покой в руках своего дитя, – услышав такие слова умирающей бабушки, Олег оцепенел от страха’.

В теленгитском диалекте алтайского, хакасском и тувинском языках значение ‘умереть’ имеют глаголы разнонаправленного движения: алт. теленг. *чачыл-*, хак. *чачыра-*, тув. *чашта-* ‘разлетаться, рассыпаться, рассеиваться мелкими частицами (каплями)’. В теленгитском и тувинском языках данный глагол является стилистически окрашенным и означает внезапную смерть животного, скота – ‘издохнуть’, хакасский глагол *чачыра-* означает внезапную смерть грудного ребенка:

алт. теленг. *Ийнәк кеп лә кенәтийин чачыларан* ‘Корова внезапно **подохла**’.

хак. *Чит иреччилерниң палазы чачырап парган* ‘У молодожёнов **умер** ребёнок’ [ХРС 2006: 959].

В хакасском языке глагол *хыйыс-* ‘разойтись, раздвинуться в разные стороны (о соединенных концах чего-л.)’, близкий по семантике к *чачыра-*, а также глагол *ойлат-* ‘упустить’ (букв.: позволить убежать) имеют переносное значение ‘умереть (о ребенке)’:

хак. *Пала хыйыс парган* ‘Ребенок умер’ [ХРС 2006: 884]; *пала ойладыбысханнар* ‘[У них] умер ребенок (они лишились ребенка)’ [ХРС 2006: 297].

В тувинском языке значение ‘умереть, сойти в могилу’ имеет также глагол *чорт-* ‘верхом тронуться с места, ехать шагом, ехать медленно’:

тув. *Бодунуң үш хар улуг акызының кадайы чорта бээрге, ол акызының ийи кыс уруун Байырты-Белекти, Дембиккейни бодунуң өргээзинге эккелген* [Кенин-Лопсан 2010: 58] ‘Когда умерла (букв.: верхом тронулась с места) жена его старшего брата, он дочерей старшего брата Байырты-Белек, Дембиккей привёз в свою резиденцию’.

Глаголы со значением ‘передвижение верхом’ связаны с традиционным кочевым образом жизни. Он находит отражение в обозначении перехода в иной мир. Это представлено и в несибирских тюркских языках. Так, в турецком глагол *göç-* ‘кочевать’ имеет переносное значение ‘умереть’. В турецком и киргизском имеются фразеологизмы: тур. *öte tarafa göç-* (букв.: в ту сторону кочевать), кирг. *дүнүйөдөн көч-* (букв.: из мира перекочевать) ‘умереть’.

В якутском языке имеется выражение *Күн харабата тулунна, күһэнэ быата быһынна* ‘Наступила неминуемая смерть’ (букв.: отлетела закрепа солнца, оторвалась металлическая пластина шаманского костюма *күһэнэ*). По старинному поверью, если во время камлания на спине шаманского костюма оторвется металлическая пластинка, обладающая магической силой, шаман тут же, на месте умрет [Васильева, Николаева 2017: 39].

Во вторую группу входят глаголы, семантика которых не предполагает начальной и конечной точки движения: тув. *эрт-* ~ хак. *ирт-* ‘проходить, проезжать, миновать что-л.’:

хак. *Оолларым чаада иртин халганнар* ‘[Мои] сыновья погибли (букв.: пройти) на войне’; *Илебес чирде нагыс абаам иртин халды полар* ‘В безлюдном месте мой единственный брат, наверное, пал’ [ХРС 2006: 134]; *Чарабас чаксы чирде / Чат таа ызарзар, / Илебес чаксы чиринде / Иртин тее халарзар* ‘В недозволенном хорошем месте / Погибнуть можете, / В безлюдном хорошем месте / Сгинуть (букв.: пройти) можете’ [Ай-Хуучын 1997: 308–309].

тув. *Эрте бербээн бе моң деп бодааш, чүрээн туткан, мүн-не соп чыткан* ‘Не умер ли, подумал он и пощупал сердце – оно билось’ [Хертек 1975: 203].

Таким образом, уход из жизни в исследуемых языках часто описывается глаголами движения, которые отражают представления о способе перехода в иной мир: уйти, уехать верхом (алт. теленг., тув.), улететь (чалк., хак.). Есть отдельные глаголы, которые употребляются только в отношении детей (хак.). Конечная точка движения представлена более подробно, чем исходная. В качестве и «этого», и «иного» миров выступают земля (алт., чалк., хак., шор., як.), страна (тув., як.), Алтай (алт.), мир (тув.). В первом случае это мир людей, во втором – мир предков, мифологических персонажей, истинный мир, небо, рай. Антонимичными определениями «того» и «этого» мира являются указательные местоимения *ол* ‘тот’ и *бу* ‘этот’. Другие их определения не пересекаются. В характеристиках «этого мира» подчеркивается наличие света (солнца, луны). Тем не менее «тот мир» не предстает в языковой картине мира как нечто совершенно чуждое, переход в него может быть обозначен как «возвращение».

б) Глаголы перемещения в конструкциях со значением ‘умереть’. В следующих примерах представлена прототипическая семантика перемещения: глаголы алт. *јен јастан-* ‘погибнуть на войне’ (букв.: рукав подстелить, подложить под голову), тув. *чиң сөөрт-* (букв.: тюк (упакованный товар) возить) и *даш сыртан-* (букв.: камень подложить себе под голову) обозначают перемещение куда-то того или иного предмета – рукава, тюка, камня.

алт. *Манзурдын таадазы јууда јен јастанган* ‘Дедушка Манзура погиб на войне’; *Јакшы, баатыр чылап јуулажып, јен јастанып јыгылган деп јетируј келген* [Боочы јуртым... 2020: 23] ‘Пришла похоронка, что пал (букв.: рукав подстелив) на поле боя, сражаясь как настоящий богатырь’.

Алтайское устойчивое сочетание *јен јастан-* используется по отношению к человеку, погибшему на войне.

Тувинское выражение *чиң сөөрт*- отражает прежний образ жизни, когда человек отправлялся в далекое путешествие. В старой Туве, как правило, это были поездки на два-три месяца в Пекин на верблюдах за товаром [Ооржак 2019: 242]. Сочетание *даш сыртан*- связано с традицией захоронения, когда под голову покойника, которого оставляли под открытым небом, подкладывали подушку-камень. Такая форма погребения сохранялась в Туве вплоть до 30-х гг. XX в. [Кенин-Лопсан 2006: 81]. Эти фразеологизмы, перешли в разряд историзмов.

3) Метафора изменения состояния, признака и перехода в другое качество

К данной группе относятся, во-первых, лексические единицы, описывающие изменение состояния как переход от бытия к небытию, а во-вторых, глаголы со значением уменьшения количества, что также трактуется как переход к смерти.

а) Глаголы и устойчивые сочетания со значением изменения состояния или признака (переход в другое качество) различаются по типу субъекта:

– одушевленный субъект – человек, при котором глаголы описывают изменение его состояния или свойства;

– соматизм, репрезентирующий человека: через описание физиологических изменений, происходящих с телом человека, дается представление о его смерти;

– существительные, образно представляющие жизнь человека в виде остывающего очага или дома, высыхающего корня и т. п., что символизирует угасание целого рода или семьи.

Универсальным для исследуемых культур является представление о смерти как переходе в состояние вечного, беспробудного сна, которое отражено в следующих глаголах и устойчивых сочетаниях:

алт. *уйукта*- ‘спать’, *мөңкүликке уйуктап кал*- (букв.: навеки уснуть), *мөңкүликке амырап кал*- (букв.: навеки отдыхая, остаться);

чалк. *уйта*- ‘спать’;

хак. *саңайга узубыс*- (букв.: навсегда уснуть);

тув. *мөңге уйгузун уду*- (букв.: вечным сном=своим спать), *мөңге удуур* (букв.: вечно спать), *улуг уйгузун уду*- (букв.: большим сном=своим спать), *төнмөс уйгузун уду*- (букв.: бесконечным сном=своим спать);

як. *уһуктубат уһун уутун утуй*- (букв.: долгим беспробудным сном заснуть), *букатыннаах уутун утуй*- (букв.: вечным сном уснуть) [Васильева, Николаева 2017: 39].

алт. *Јуудан јанып келген калганчы фронтоник мөңкүликке уйуктап калды* ‘Последний фронтовик, вернувшийся с войны, умер’ (букв.: навечно, уснув, остался)’.

чалк. *уйтан тьале уйтақан* ‘умер во сне’ (букв.: пока спал, уснул навсегда).

хак. *Толик усхунмас уйгунаң узубыстыр. Ол паза айланмас. Аны айландырчаң паза оңдай чоғыл* [Патачаков 1990: 118] ‘Толик уснул вечным сном (букв.: уснул беспробудным сном). Он больше не вернется. Больше нет возможности его вернуть’.

тув. *Күжүр адам улуг уйгузун удуп чыдар-даа болза, чагып каан чагыы мээң күчүлүг чепсээм болу берген* [Кенин-Лопсан 2000: 112] ‘Мой бедный отец хоть и умер (букв.: спит большим своим сном), его наставления стали мне сильным оружием’; *Ам улуг уйгуң удуп, дыштан* [Танова 2008: 199] ‘Сейчас спи своим большим сном, отдыхай’.

як. *Мэхээлэ, эйигин айан, төрөтөн, маннык олоххо озорнут абан ошонньор барахсан, эн үөрүүлээх үтүө күнгэр, сырдык дууһатын таңараба туттаран баран, унга оронун үрдүгэр уһуктубат уһун уутун утуйан сытарын көрөн баран, кырбаатахха да тахсыбат харабым уута табыста* [Нелунов 2002: 275] ‘Михаил, увидев создавшего, родившего тебя, позволившего тебе жить в такой жизни бедного старика-отца, спящего вечным сном на своей правой кровати, отдав свою душу богу в твой добрый радостный день, у меня выступили слёзы, которые не выступили бы, даже если бы [меня] избili’; *Дьэ, оһом, уһуктубат уугун утуйдабың буолуо* [БТСЯЯ, 2015: 341] ‘Дитя моё уснуло вечным сном’.

Глаголы, обозначающие ухудшение общего физического состояния, усталость и утомление, также употребляются для обозначения ухода в иной мир:

хак. *майых*- ‘уставать, утомляться’, *тынчых*- ‘изнемогать, слабеть’, *груб*. ‘подыхать’;

тув. *багай апар*- ‘стать плохим’, *баксыра*- ‘ухудшиться’, *тоожок бол*- ‘стать безнадежным’:

хак. *Идөк, пасхалары чили, сагыстаң уйан полып, тың агырган соонда, майыххлап партырлар* [Султреков 2010: 197] ‘Так же, как и другие, потеряв рассудок после того, как сильно болели, умерли (букв.:

устали), оказывается'; *Казарның майых парарын өтире пілген* [Татарова 1991: 221] 'То, что Казар **умрет**, отлично понимала'.

В хакасском языке глагол *јуре*- 'износиться, стать негодным от продолжительной носки, длительного употребления' имеет переносное значение 'умереть':

хак. *Хаданах, јис айча ханда-нінде чызып чадып, мына пу чалчыларга иділген мылча турада, чалаас органда, јуреен* [Нербышев 1983: 104] 'Хаданах, около трёх месяцев сгнивая, пролежав вот в этой построенной для слуг бане, на голой постели **умер**'; *Торгы иней ол агырғаннаң чазылбаан, кјүскүдөк јуреен* [Костяков 1989: 89] 'Бабушка Торгы после той болезни не поправилась, осенью же **умерла**'; *Ай-хазых ла чөрчеткен, кјүскү хыра тогыстарында сабланчатхан свады кинеті не, саайга кіріп, јуреп парган* [Султреков 2010: 127] 'Совершенно здоровым ходивший, славящийся на осенних работах сват, неожиданно попав в аварию, **умер**'; *Тайгада өрт көйібіссе, прай нимее хоргыстыг. Аң даа, хус таа јурепче* [Тиников 1982: 36] 'Когда в тайге идет пожар, всем страшно. И звери, и птицы **погибают**'.

Специфический хакасский глагол *маах*- 'вымокнуть, насквозь промокнуть от дождя (о животных, птицах)' выражает идею гибели животных в результате большой скученности, давки и т. д. [ХРС 2006: 226].

Глаголы со значением 'отдыхать, отдохнуть' выражают в том числе и семантику перехода в состояние вечного покоя: алт. *амырап кал*-, хак. *тынан*-, тув. *дыштан*- 'скончаться, умереть':

алт. *Карганак амырап калды* 'Старик **умер**'.

хак. *Ічем, мині ипчі алдырган соонда, јр дее полбин, истіг сагыснаң тігі чирзер тынанаңа парыбысхан* [Топоев 2007: 21] 'Моя мама, после того как женила меня, через некоторое время со спокойными мыслями ушла отдыхать на тот свет'.

тув. *Хөөкүй кырган дыштаны берген* 'Бедный старый человек **умер** (букв.: начал отдыхать)'.

Чалканский глагол *авырлан*- 'освобождаться' также используется в значении 'умереть':

чалк. *Кижэ авырланқан* 'Человек **умер**' (букв.: освободился).

В роли репрезентантов человека могут выступать соматизмы 'голова', 'темя', 'глаза', 'мясо', 'мясо-кровь', 'ноги-руки', 'дыхание'. При них используются глаголы, обозначающие такие изменения состояния, как 'остыть', 'затвердеть', 'засохнуть'. Они описывают физиологические изменения и состояния, которые претерпевает тело человека, как переход от жизни к смерти:

алт. *эди соо*- (букв.: мясо=его остывать), *буды-колы соо*- (букв.: ноги-руки=его остывать), *эди-каны соо*- (букв.: мясо-кровь=его остывать);

чалк. *эды соо*- (букв.: мясо=его остывать), *эды тун*- (букв.: мясо=его охладевать); *эды қат*- (букв.: мясо=его твердеть);

хак. *иді соо*- (букв.: мясо=его остывать), *иді-ханы соо*- (букв.: мясо-кровь=его остывать), *хол-азагы тыып пар*- (букв.: рука-нога твердеть), *харагы соо*- (букв.: глаза=его остывать);

тув. *чөвээ куру- груб. диал.* (букв.: темя=его сохнуть) 'умирать; погибать';

як. *этэ тымныйда*- (букв.: мясо=его остывать); *тыына тымныйда*- (букв.: дыхание=его остывать)';

алт. *Көк тенгериңи көрүп јаткандый, эди-каны сооп калды* [Төлбөсөв 1987: 130] 'Он **умер** (букв.: мясо-кровь его остыли) в положении, как будто он смотрит на голубое небо'.

чалк. *Алешаны таванырде, олан эды уже соқан* 'Когда нашли Алешу, он уже **умер** (букв.: мясо уже остыло)'.

хак. *Пір хараада ічезінің, чудап, харал парган сырайындагы улуг харахтары ... сооп парганнар...* [Татарова 1991: 7] 'В одну ночь на измученном, почерневшем лице ее матери большие **глаза остыли**'; *Саввин 20 декабрьда тоозыл парган, Наталья аның соонаң 10 на кјүн ирееленген, пірсі кјүн иртен көрзелер, аның иді хаңанох сооп партыр* [Татарова 1991: 7] 'Саввин умер 20 декабря, Наталья после него только 10 дней промучилась, на следующий день увидели, [что] ее **тело** уже давно **остыло**'.

тув. *Араатаннар, араатаннар... Ол боор көрем, таптыг-ла чөвээ куруду ийин оларның – деп, фронтучу карганып кааш, оон бичии боданып олуруп-олуруп уланчылады* [Чадамба 1972: 25] 'Хищники, хищники... Вот так они **нашли свою смерть** (букв.: темя высохло) – так, проклиная, фронтовик, немного подумав, продолжил'.

як. *Эмискэ Хабырыыс этэ тымныйбыт* 'Хабырыыс **внезапно умер** (букв.: мясо его остыло)'; *Туйаарыма Куо итии тыына тымныйда* [БТСЯ 2011: 374] 'Горячее **дыхание** Туйаарыма Куо **остыло**'.

В алтайском и хакасском языках смерть отождествляется с угасанием глаз: алт. *кӧстин чогы ӧч-* (букв.: свет глаз погаснуть), хак. *харагы ус-* (букв.: глаза=его гаснуть). В данном случае соматизм 'глаза' символизирует источник света, а не часть человека (ср.: глаза закрылись).

В тувинском языке для обозначения ухода из жизни пожилого человека употребляется конструкция *тонунуң эдээ хадый бер-* (букв.: подол=его сдуваться) [Кенин-Лопсан 2006: 54]. В данном сочетании существительное *эдек* 'подол' репрезентирует человека через одежду, которую он носит. Происходит метонимический перенос: одежда человека → сам человек. В каком-то смысле одежда является такой же частью человека, как и часть его тела.

В позиции субъекта могут находиться существительные, образно представляющие жизнь человека в виде остывающего очага или дома, высыхающего корня и т. п. Это символизирует угасание целого рода или семьи. Устойчивые сочетания, в которых конец жизни представляется в виде угасающего огня домашнего очага, зафиксированы в алтайском, тувинском и якутском языках. В алтайском и якутском такие выражения употребляются в основном для описания ситуации, когда вымирает полностью весь род:

алт. *јурты соо-* 'умереть, исчезнуть, никого не оставаться в роду' (букв.: род=их остывать);

тув. *оду карар-* 'умереть' (букв.: очаг=его чернеть (угасать));

як. *уота умулун-* 'умереть (о последнем человеке в семье)' (букв.: огонь=его угасать); *буруота быһын-* (букв.: его дым прерваться) 'умереть последним в семье, не оставив потомства':

тув. *Ам оларның боттарының оду карарар четкен* [Сарыг-оол 2008: 132] 'Теперь они сами на **краю гибели** (букв.: огонь их достиг того, что потухнет)'.

алт. «*Былардың јурты сооды*» – деп, карган эмегенди јууп јадала, та кем де айткан [Укачин 1985: 347] 'Их род **пресекался** (букв.: род охладил) – так кто-то сказал, когда хоронили старую женщину'.

Кроме того, в алтайском языке имеется еще одно сочетание *тазыл-тамыры курга-* (букв.: корень=его высыхать), которое также подразумевает гибель всего рода, семьи:

алт. *Јангыс билениң тазыл-тамыры табынча кургаганы билдирбей де калган* [Укачин 1985: 347] 'Было даже незаметно, как постепенно **вымерла** одна семья (род) (букв.: корень потихоньку высох)'.

Уход из жизни человека в тувинском языке символически связан также с образом угасания небесного светила: *сылдызы ӧш-* 'умереть' (букв.: звезда=его гаснуть) [Ооржак 2019: 241].

б) Глаголы уменьшения количества в переносном значении 'умереть' описывают массовую гибель людей во время войн и эпидемий: алт. *коро-*, хак. *хора-* 'убавляться, уменьшаться; расходоваться, тратиться':

алт. *Ол тушта јуда корогон улус кӧп болгон* [Шодоев 1984: 45] 'В то время было очень много людей, **погибших** на войне'.

хак. *Чаада кизи кӧп хорап парган* 'На войне **погибло** много людей'; *Мал хорапча* 'Скот **гибнет**' [ХРС 2006: 850].

В результате дальнейшего развития семантики такие глаголы могут употребляться для указания на смерть одного человека:

алт. *Ого быйанысты ӧйинде айтпаганыска санааркайдыс, корогонун укпаганыс, билбегенис* [Эл-Алтай 2019: 173] 'О том, что вовремя не выразили ей свою благодарность, печалимся, о том, что она **умерла**, мы не слышали, не знали'.

хак. *Че оларның пір кизілері, салдох чада, хорап партыр* [Татарова 1991: 7] 'Но один из этих людей, так и лежа на плоту, **умер**'.

4) Метафоры, связанные с действиями частей тела, ассоциирующиеся со смертью

Метафора смерти развивается на основании внешних признаков, характерных для частей тела покойных, а также действий, не свойственных живому человеку. Сюда относятся устойчивые сочетания и фразеологизмы с соматизмами. Практически все они описывают момент наступления смерти. В зависимости от семантических валентностей глаголов, являющихся вершинами данных устойчивых сочетаний, и типа образуемых ими конструкций, мы подразделяем их на три группы:

а) Устойчивые сочетания, выражающие спонтанные, самопроизвольные, нецеленаправленные действия без семантического каузирующего субъекта. Глаголы при них в подавляющем большинстве случаев употребляются в форме пассивного залога. Сюда, прежде всего, относятся сочетания, в которых смерть на основе внешних признаков, характерных для покойных, ассоциируется с закрытыми глазами:

алт., алт. теленг. *кӧс јумул-* (букв.: глаза закрываться);

чалк. *кӧзы тьавыл-* / *унал-* (букв.: глаза=его закрываться); *тьяжына кӧзы пӧктӧл-* (глаза=его навечно закрываться):

алт. теленг. *Кӧзим јумулза ла сӱттӕнӕрим на* ‘Я стану хорошей, как только **умру**’ (букв.: как только глаза закроются, стану молочной).

чалк. *Кижининг кӧзы тьавылқан / уналқан* ‘Человек умер’ (букв.: глаза человека закрылись); *Тьяжына кӧзы пӧктӧлқан* (букв.: навсегда глаза закрылись).

В хакасском языке выражение *пас хыйын тӱс-* ‘умереть’ (букв.: голова криво упасть) показывает, что естественное для живого человека положение головы изменяется на неестественное. Аналогично и в других сочетаниях, описывающих ситуации, в которых части тела принимают неестественное положение, разрушаются или отделяются, отрываются, выражается значение ‘умереть’:

алт. теленг. *мойны кыйыл-* (букв.: шея=его свернуться);

хак. *ікі пас чарылыс-* ‘умереть (об одном из супругов)’ (букв.: две головы были отделены друг от друга);

тув. *өзү үзүл-* (букв.: аорта=его оборваться);

як. *баһа быһынна-* (букв.: голова=его оторвалась) [БТСЯЯ 2005: 771];

алт. теленг. *Мойны кыйылган, эмди ле тыштанар болыр ба* ‘Умер (букв.: шея=его свернулась), теперь, наверное, отдохнет’.

тув. *Ол дайзын ам чок-тур, өзү үстүн калган* [Кудажы 1988: 35] ‘Этого врага сейчас нет, он **умер** (букв.: аорта=его оборвалась)’.

К этой же группе можно отнести фразеологизмы со словом *тын* ‘душа’, так как в традиционном мировоззрении душа также является составляющей человека:

алт. *тыны кыйыл-* (букв.: душа-тын=его оборваться), *тыны үзүл-* (букв.: душа-тын=его оборваться);

чалк. *тыны қыйыл-* (букв.: душа-тын=его оборваться; в современном языке понимается как ‘шея=его свернуться’, поскольку *тын* в настоящее время, прежде всего, имеет значение ‘шея’), *тыны үзүл-* (букв.: душа-тын=его оборваться; в современном языке: ‘горло=его обрываться’);

тув. *тыны үзүл-* (букв.: душа-тын=его оборваться), *амы-тыны үзүл-* (букв.: жизнь-душа=его оборваться).

б) Сочетания, в которых представлен активно действующий субъект, каузирующий действие.

В роли каузатора действия выступает человек:

чалк. *кӧс тьап-* / *уна-* (букв.: глаза закрыть);

шор. *чаиқа (қарақтары) чап сал-* (букв.: навеки глаза закрыть);

хак. *харах саңай нуубыс-* (букв.: глаза навсегда закрыть);

як. *харабын букатыннаахтык симтэ-* (букв.: глаза=свои навеки закрыть); *кыламанын сапта-* / *симтэ- поэт.* ‘скончаться, почить, забыться вечным сном, закрыть глаза навеки’ (букв.: ресницы=свои закрывать).

Хакасский глагол *нуҕ-* и якутский *симтэ-* ‘закрывать глаза; жмурить глаза’ (только о глазах) выражают значение ‘умереть’:

хак. *Че ікінділес чогыл, пу чаачы хылыс тутчаң пик холын пос салыбысхан, чітіг көрчең харахтарын саңай нуубысхан* [Татарова 1991: 60] ‘Но сомнения нет, этот воин крепкую руку, державшую меч, навечно опустил, зорко глядящие **глаза навечно закрыл**’.

як. *Аҕан тааһын анныгар / Атахтаһан сыппатын. / Кыргыз хааннаах аартыгар / Кыламангын симпиг* ‘С отцом в одной могиле / Валетом не уснул, / И кровь пролив в долине, / **Ресницы ты сомкнул**’ [БТСЯЯ 2008: 216].

Во всех приведенных примерах используются глаголы со значением ‘закрывать (глаза); жмурить (глаза); сомкнуть (ресницы)’ и т. д., которые приобретают переносное значение ‘умереть’ на основе внешнего сходства с образом умершего человека (закрытые глаза).

в) Устойчивые сочетания со значением изменения положения в пространстве частей тела. В данных примерах прослеживается концептуальная связь с перемещением и местоположением.

чалк. *пажын тоңре- / тоңре сал-* (букв.: голову=свою запрокинуть), *пажын сал-* (букв.: голову=свою класть), *пажын қырын сал-* (букв.: голову=свою в сторону положить);

тув. *сөөк сал-* (букв.: кость класть), *бажын сал-* (букв.: голову=свою класть), *бажын оскун-* (букв.: голову=свою ронять), *бажын чидир-* (букв.: голову=свою терять).

чалк. *Кирилл десе ол тыйл пажын тоңре салин* ‘Кирилл в прошлом году умер (букв.: голову свою запрокинул)’.

тув. *Бег-биле месилдежирге, бажын оскунар* ‘Не поладишь с беком – **лишишься жизни**’ [Хертек 1975: 56]; *Өлгөн сөөк чер далдаар эвес, мени тайгада чадырымче чедирип каңар. Аңаа чааскаан чурттап оргаиш, сөөк салгай мен аан!* [Кенин-Лопсан 1976: 166] ‘Мертвые кости не привередничают, отвезите меня в мой шалаш в тайге. Там, живя в одиночку, **умру я** (букв.: положу свои кости)’; *Кызылдарга удур октуг-боолуг тулчуп чораан эш-өөрүм чамдыктары баштарын чидирди* [ТСЯ 2003: 230] ‘Некоторые мои друзья **были убиты** (букв.: головы=свои потеряли), борясь с оружием в руках против красных’.

5) Метафорический перенос на основе общности целостного образа и эмоционально-экспрессивной семантики

В рассматриваемых языках для выражения значения ‘умереть’ используются также образные глаголы. Их образно-характеризующие значения появились как вторичные в результате метафорических переносов. Основные значения таких глаголов не содержат образных элементов и являются нейтральными. Сформированные на их основе образно-характеризующие значения «ярче по своему внутреннему содержанию» [Киле 1973: 8], они приобретают эмоционально-экспрессивную семантику [Шагдурова, Тюттешева 2021: 247]. Все лексико-семантические варианты такого рода относятся к разговорной речи и являются стилистически окрашенными.

Переносное значение ‘умереть’, сформировавшееся таким образом, также имеет яркую эмоционально-экспрессивную семантику. Оно зафиксировано нами у следующих глаголов:

– ряд звукоподражательных глаголов используется для описания завершения жизни: хак. *ташли хал-* ‘умереть, отдать концы’ (< *ташла-* ‘трещать, издавая треск, звон’), *тырлакай пол-* ‘погибнуть, подохнуть’ (букв.: трещащим быть):

хак. *Син пір тамчых никотинге ташли халарзың за? – үрүкче Марлоң* [Топоев 1997: 112] ‘Да ты же **отдашь концы** от капли никотина? – удивляется Марлон’; *Ташли халарга үр нимес* [Топоев 1997: 11] ‘Не долго и **концы отдать**’.

– образоподражательные глаголы со значением мгновенного действия в тувинском языке употребляются для обозначения внезапной смерти. Они образованы от образных слов с помощью вспомогательных глаголов *де-* ‘говорить, сказать’ и *кылын-* ‘делаться’: *караи де-*, *караи кылын-* ‘показаться на миг, мелькнуть; внезапно умереть, исчезнуть’ (*караи* обозначает быстрое движение или мимолетное появление чего-л. чёрного, тёмного); *дөңгүреш де-* ‘шевелинуться; внезапно скончаться, умереть (о стриженном человеке)’ (*дөңгүреш* обозначает однократное движение стриженного человека); *калбаи де-* ‘шевелинуться; внезапно скончаться, умереть (о квадратном человеке)’; в теленгитском *таштал кал-* (букв.: откидываясь, остаться) ‘мгновенно, внезапно умереть’.

Сюда же мы относим лексику с экспрессивной окраской хак. *тыных-* ‘торопиться, очень спешить’ в значении *груб.* ‘подыхать’, которое развивается на основе образа человека, совершающего торопливые и суетливые движения.

В теленгитском диалекте алтайского языка имеется сочетание *тебинип сал-* ‘умереть’ (< *тебин-* ‘пинаться’):

алт. теленг. *Кече Сашок деп немä тебин салан* ‘Вчера **откинул копыта** (букв.: пнул себя) Сашок’.

6) Метафора ошибочного действия, отражающая нежелательность смерти

Глагол *энде*- ‘обозначаться, ошибиться’ в тувинском языке выражает фразеологически связанное значение ‘погибать (в результате несчастного случая)’. Используется он в сочетаниях с существительными в дательном падеже в местном значении, которые обозначают обстоятельства смерти: *сугга энде*- ‘утонуть’ (букв.: в воде ошибиться), *аътка энде*- ‘убиться, упав с лошади’ (букв.: на лошади ошибиться), *боога энде*- ‘умереть, когда ружье выстрелило невзначай’ (букв.: на ружье ошибиться), *машинага энде*- ‘умереть в результате автомобильной катастрофы’ (букв.: на машине ошибиться).

Близкая семантика отмечается у шорского глагола *час*- ‘потерпеть неудачу, промахнуться; перен. умереть’:

шор. *Ақ Қаан чарық чердең часча* [Духовная Шория 2008: 45] ‘Ак Кан светлую землю (этот свет) почти покидает’.

В тувинском языке имеется специфический фразеологизм с глаголом ошибочного действия, в котором появляется образ лошади – спутника жизни кочевника, необходимого элемента традиционного уклада жизни и хозяйственных занятий: *аьдының бажы хай*- (букв.: лошади голова=его с пути сбиться; *хай*- ‘пройти мимо, ошибочно пойти в сторону, сбиться’) ‘умереть, скончаться, уйти в лучший мир’:

тув. *Мен өлү бээр болзумза, ... Аңгыр-оолдуң аьдының бажы хая берген дижип чораайлар аан* [Сарыг-оол 2008: 369] ‘Если я умру, ... пусть говорят, что Ангыр-оол ушел в лучший мир’.

У данного фразеологизма есть ряд вариантов: *аьдының бажы хой*- (букв.: лошади голова=его дернется; глагол *хой*- ‘пугаться, шарахаться (о животных)’); *аьдының бажы чалдан*- (букв.: коня=его голова уклониться (от испуга)):

тув. *Тараачының тыны баар болза, ооң аьдының бажы хойганы ол дижир-ле болгай* [Сарыг-оол 2008: 241] ‘Если Тараачи умрет (букв.: душа-тын его уйдет), то скажут ведь, что он ушел в лучший мир (букв.: дернулась голова его лошади)’.

Фразеологизм может употребляться для обозначения смерти молодого человека, если в его составе используется наречие *эрте* ‘рано’: *аьдының бажы эрте хоя бер*- (букв.: коня=его голова рано отпрянуть) [Ооржак 2019: 242].

Эти фразеологизмы используются по отношению к мужчине, который ушел из жизни в молодом или среднем возрасте, когда был в седле, в расцвете сил. Для них характерно употребление в высоком стиле.

7) Метафора смерти как потери и лишения

Уход из жизни в хакасском и якутском языках может связываться с лишением и потерей света, солнечной земли и небесных светил:

хак. *чарыхтаң чарыл*- (букв.: от света быть отделенным); *чарыхтаң ас*- (букв.: света лишаться), *айдаң-күннөң ас*- (букв.: луны-солнца лишаться); *чарыгын чидир*- (букв.: свет=свой потерять);

як. *күн сырдыгыттан мат*- (букв.: света солнца лишиться), *күн сириттэн мат*- (букв.: солнечной земли лишиться) [Нелунов 2002: 261].

хак. *Абай-харындас, чача кизи, Ах чарыхтаң азарга чөрзер...* ‘Единоутробный мой старший брат, моя старшая сестра, / Вы можете белого света лишиться’ [Ай-Хуучын 1997: 198–199]; *Улуг алып, алып холында Хыйгылап, азып, кизибіскен: «Чадагайда чыргалым, Чача кизи, чат халды, Чарых тигирдің чарыгын чидірібістім, чача кизи»* ‘Большой богатырь в руках богатыря / Сгинул, погиб, кликнув клич: «Мое блаженство на просторе земли, / Старшая сестра, кончилось, Света ясного неба, / Старшая сестра, я лишился»’ [Ай-Хуучын 1997: 384–385]; *Мин ну чарыхтаң ас парзам, аат полын учугарчыгын* [Татарова 1991: 229] ‘Если я уйду с этого белого света, то улетела бы, превратившись в птицу огарь’.

Ср. также тув. глагол *чарыл*- ‘расстаться, отдалиться’, рассмотренный нами среди глаголов движения.

Близкие по значению глаголы зафиксированы в памятниках древнетюркской письменности: *adiril-*, *adir-* прям. и *перен.* ‘отделиться, разлучиться’ в значении ‘умереть’ [ДТС 1969: 12].

Следует особо отметить, что репрезентанты могут нести информацию о самом умершем человеке: его возрасте, социальном статусе, а также об отношении к нему говорящего. Так, существуют особые глаголы и устойчивые сочетания, используемые по отношению к смерти детей (хак., тув.), в отношении

молодых / пожилых людей (тув.), мужчин (тув.), беременных женщин (алт. теленг.). Во всех языках имеются глаголы, выражающие негативное, пренебрежительное отношение говорящего к покойному, которые считаются грубыми, недопустимыми применительно к человеку. Может быть выражено и особо почтительное отношение, например: тув. *оран / чурт чаза-* (букв.: край / землю украшать); *оран шеверле-* (букв.: землю красивой делать) и др.

тув. *Биеэги ашак шагда-ла пенсияже үнген магат, чок болза оран чазай берген-даа чадавас* ‘Тот старик, возможно, давно вышел на пенсию или даже **ушел в лучший мир** (букв.: землю украсил)’ [Хертек 1975: 126]; *Ооң соонда авазының ажыг-шүжүгден кадыы баксырааи, дун боорда, чаңгыс-ла чап-танчыг уруун ачазынга арттырып кааи, караңгы өртемчейже чурт чазан чоруй барган* [Саая 2003: 20] ‘Потом от горя ухудшилось здоровье матери, как-то ночью, оставив милую дочь отцу, в темный мир **ушла** (букв.: украшать землю ушла)’.

2.2.2.7. Глаголы, обозначающие неестественную или насильственную смерть

Под насильственной смертью понимается смерть, наступившая в результате убийства, воздействия на человека факторов внешней среды (несчастный случай), самоубийства.

1) ‘Быть убитым’

Семантика ‘быть убитым’ может выражаться глаголами с залоговыми показателями – каузативным и страдательным.

От глагола *өл-* ~ *өл* ‘умереть’ образуется переходный глагол со значением ‘убить’ при помощи каузативных аффиксов *-Ыр*, *-ТЫр*:

алт. *өлтүр-* ~ теленг. *өлтир-* ~ чалк. *өлтыр-* ~ хак. *өдир-*, тув. *өлүр-* ‘убивать’.

К этим глаголам добавляется второй каузативный аффикс *-т*, который образует каузатив со страдательным значением ‘быть убитым’:

алт. *өлтүрт-* ~ хак. *өдирт-* ~ шор. *өдүрт-* ~ тув. *өлүрт-* ~ як. *өлөрт-* ‘быть убитым’; чалк. *өлтырт-* ‘быть убитым’.

В якутском языке глагол *өлөрүлүн-* ‘быть убитым’ образуется с помощью аффикса страдательного залога *-ылын-*:

алт. *Эмеендер, каргандар ла карганактар өлтүртүп салган* Пилюгин *јаткан тураның көзнөгинин јанында ары-бери элбегдеишкендер...* [Иванов 1984: 4] ‘Женщины, старики и старушки туда-сюда мелькали около окна дома, где жил **убитый** Пилюгин’.

чалк. *Кирилл тѣка ол кыстын аданын ал, өлтыртсан* ‘Кирилл, зря защищая эту девушку, **был убит**’.

хак. *Андада өдиртпін салган кизилерниң алнында пыросынмасчых ол амгаа теере* [Татарова 1991: 78] ‘Тогда до сих пор он не чувствовал бы себя виноватым перед **убитыми** людьми’.

тув. *Дайынчы Түмендей чанымга өлүрттү...* [Кудажы 1979: 166] ‘Воин Түмендей был **убит** рядом со мной’; *...сен эвес-даа болзуңза, мен өлүртүр мен* [Кудажы 1992: 203] ‘...даже если не ты, то я [был бы] **убит**’; *Ие кижии адазы дайынга өлүрткен өскүс оглун өпейлеп орап* [Байсалова 1997: 108] ‘Мать баюкала сына-сироту, у которого отец был **убит** на войне’.

як. *Сойуус салайааччылара тутулан сорохторо өлөрүллүбүттэрэ, сорохторо уһун болдьоххо хаатырга үлэтигэр атаарыллыбыттара* [БТСЯЯ 2010: 422] ‘Некоторые руководители союзов были пойманы и **убиты**, а некоторые были сосланы на каторжные работы на долгий срок’.

Тувинский глагол *өлүрт-* и алтайский *өлтүрт-* могут употребляться в свободных глагольных сочтениях, в которых первый глагольный компонент стоит в форме деепричастия *-н*, конкретизируя обстоятельство и причины смерти, например: алт. *бычактадып өлтүрт-* ‘быть зарезанным’ (букв.: зарезанным быть убитым), тув. *боолаттырып өлүрт-* ‘быть расстрелянным’ (букв.: застреленным быть убитым):

алт. *Шуну бойынын ла карындажына бычактадып өлтүрткен* ‘Шуну **был зарезан** своим же братом’; *Павел Семенович Хабаров 1937 жылдың үлүрген айында, совет јанга удур турган “контрреволюциялык организацияның” бажында турган Г. И. Чорос-Гуркинле, С. С. Сафроновло, И. С. Алагызовло, Н. Ф. Меджит-Ивановло, М. А. Борисов-Кочубеевле кожо адып өлтүрткен* [Ажуда, 23.11.2010] ‘Павел Семенович Хабаров в октябре 1937 года **был застрелян** вместе со стоявшими во главе противостоящей Советской власти «контрреволюционной организации» Г. И. Чорос-Гуркиным, С. С. Сафроновым, И. С. Алагызовым, Н. Ф. Меджит-Ивановым, М. А. Борисов-Кочубеевым’.

тув. *Өлүрүкчээ ыдым сүнезини четсин. Эзирге таварышса, үсперледип өлүртсүн* – деп, Шолбан-оол карганган [Саая 2006: 69] ‘Пусть душа моей собаки настигнет убийцу. Если ему встретится орел, то пусть **растерзает насмерть** (букв.: растерзанным будет убитым)’.

Обстоятельства и причина смерти при данном глаголе могут обозначаться именем в дательном падеже, выполняющим роль каузатора, например, алт. *јалкынга өлтүрт-*, чалк. *тыалкынга өлтырт-*, тув. *чаңныкка өлүрт-* ‘молнией быть убитым’, алт. *кижиге өлтүрт-*, чалк. *кижиге өлтырт-*, тув. *кижиге өлүрт-* ‘быть убитым человеком’, алт. *атка өлтүрт-* ‘быть убитым конём’ и др. В хакасском языке глагол *өдірт-* сочетается только с именами, обозначающими людей: *хасхыларга (чабал кізілерге) өдірт-* ‘бандитами (плохими людьми) быть убитым’:

алт. *Онын эн јакшы ады јалкынга өлтүрткен* ‘Его самая лучшая лошадь **была убита молнией**’; Эки ба-
лазы *атка өлтүрткен* ‘Её два ребенка **были убиты конём**’.

чалк. *Света тыалкынга өлтыртсан // тыалкынга щаптырсан* ‘Света **была убита молнией**’.

хак. *Чаа тузында нинче-нинче амыр чон фашисттерге өдірткеннер* ‘Во время войны сколько мирного народа было **убито фашистами**’.

тув. *Хаван өлүрүп алыр дээш, хаванга өлүртүп алыр часкан бис* [Кудажы 1984: 166] ‘Собирались убить свинью, мы сами чуть не **умерли из-за свиньи** (букв.: чуть не дали себя убить свинье)’; – *Чүү хөөрлер? – Дээрбечилерге өлүрткен ийи кижиниң* [Кудажы 1992: 70] ‘Что за могилы? – Двух людей, **убитых бандитами**’.

Другие глаголы, которые передают представление о насильственной смерти в каузативной форме: алт. *бычактат-* ~ чалк. *пыжақтат* ~ хак. *пычакхат-* ~ тув. *бижекте-* ‘быть зарезанным ножом’ < *бычакта-* ~ *пыжакта-* ~ *пычакхта-* ~ *бижекте-* ‘колоть, резать, ударять ножом’; тув. *шаажылат-* ‘быть казненным’ < *шаажыла-* ‘казнить’; алт., хак. *аттырт-* ~ чалк., шор. *аттыр-* ‘быть застреленным’ < *ат-* ~ *ыт-* ‘стрелять’; тув. *соктур-* 1) заставить бить (ударять), 2) давать ковать; 3) быть убитым < *сок-* ‘бить, ударять’:

алт. *Кижиге бычактаткам* [Укачин 1985: 75] ‘Я **был зарезан** человеком’.

чалк. Костя *пыжақтытсан* деп, тыале уғамыс ‘О том, что Костя **был зарезан**, только узнали’.

шор. «*Парба, парба!*» – *теп, айтканмыс. – Ам аттыр салдың!*» ‘«Не ходи, не ходи! – говорили мы. А теперь ты **застрелена!**» [Шорский фольклор 1940: 260–261].

Путем лексикализации формы каузатива на *-ыс* в тувинском языке образуется глагол *алыс-* ‘поддаваться, быть взятым’ (< *ал-* ‘брать, получать’), имеющий значение ‘быть убитым’. Данный глагол встречается в составе устойчивых сочетаний: *сугга алыс-* ‘утонуть, быть унесенным водой’ (букв.: водой быть взятым), *аарыгга алыс-* ‘умереть от болезни’ (букв.: болезни поддаться); *хайга алыс-* ‘умереть в результате несчастного случая’ (букв.: беде поддаться) [ТРС 1968: 389, 55; Кенин-Лопсан 2006: 54].

Формой пассива на *-ыл* выражается действие, которое субъект претерпевает со стороны других лиц или обстоятельств: алт., тув. *кырыл-* ~ чалк. *қырыл-* ~ хак. *хырыл-* ‘истребляться, уничтожаться; быть истребленным, уничтоженным, гибнуть массами’ < алт., тув. *кыр-* ~ хак. *хыр-* ‘истреблять, выводить, уничтожать поголовно’.

алт. *Мал-аш кышкыда сооктон үзе кырылган* ‘Весь скот зимой был **истреблен** холодом’.

чалк. *Ол тыыл пес малым қырылқан* ‘В прошлом году весь мой скот **погиб**’.

хак. *Ол хайран чон хырылганох* [Татарова 1991: 26] ‘Тот несчастный народ также **погиб**’.

тув. *Муң-муң кем чок кижии кырлып калган-дыр* [Кудажы 1988: 38] ‘Тысячи невинных людей **погибли, оказывается**’.

2) ‘Прекращение жизни человека под воздействием внешних факторов и намеренное лишение себя жизни’

Формой возвратного залога *-ын* передается субъектно-объектное отношение, при котором субъект является одновременно и объектом действия, названного глаголом: алт., чалк. *адын-* ~ хак. *атын-* ‘застрелиться’ ~ тув. *аттын-* ~ як. *ытын-* ‘застрелиться’ < *ат-* ~ *ыт-* ‘стрелять’; алт. *бычактан-* ~ чалк. *пыжактан-*, тув. *бижектен-* ~ як. *быһахтан-* ‘зарезать самого себя’ < *бычакта-* ~ *пыжакта-* ~ *бижекте-* ~ *быһахта-* ‘колоть, резать, ударять ножом’; алт. *буун-* ~ чалк. *мон-* / *пон-* ~ хак. *поон-* / *моон-*

~ тув. *богдун*- ‘повеситься’ < *буу*- ~ *паг*- ~ ‘завязывать’, *бог*- ‘душить’; хак. *палган*- ~ тув. *баглан*- ‘повеситься’ < *палга*- ~ *багла*- ‘завязывать’; хак. *өдірін*- ‘наложить на себя руки’ < *өдір*- ‘убить’; чалк. *тувалын*- ‘задохнуться, захлебнуться’ < *тувалы*- ‘топить’; хак. *саайлан*- ‘получить увечье (при несчастном случае); погибнуть; попасть в аварию; потерпеть крушение’; тув. *хораннан*- ‘травиться, принимать яд (отраву)’ < *хоранна*- ‘травить’.

алт. *Ол јанып келеле, јаан да узак јүрбеген – буунып койгон дежсет* [Укачин 1985: 55] ‘Он, возвратившись домой, долго не прожил – говорят, что **повесился**’.

чалк. *Куртъяле қырыжыкып, пар адынсан* ‘Поругавшись с женой, он пошел и **застрелился**’; *Угде ыр киже тоқ понде, ол повынсан* ‘Когда никого не было дома, он **повесился**’; *Суу таиқанде ол тьарынза кеңири санан, кең полвин суде тувалынқан* ‘Когда река разлилась, он хотел перейти на ту сторону реки, не смог перейти и утонул (букв.: в воде захлебнулся)’.

хак. *Ол крайдагы чылыг соонаң улуг пастых орай хараада атыныбысхан* ‘После того собрания в [Красноярском] крае глубокой ночью тот большой начальник **застрелился**’; *Хайдаг сагыстарга пастырган полар ол хайран ипчи, нога кігіг палаларын тасты, ол кјн палганыбысхан полчаң?* ‘Какими мыслями была подавлена та бедная женщина, почему, бросив своих малолетних детей, в тот день **повесилась**?’; *Ирепчилернің пірсі ол парза, өкіс халганы, чуртабинохча, өнетін саайланыбысча* [Татарова 1991: 230] ‘Когда один из супругов [птицы огари] умирает, оставшийся сиротой тоже не живет, специально **погибает**’; *Алай суға даа саайлан парарға јүр нимес* [Татарова 1991: 182] ‘Или даже недолго **утонуть**’.

шор. *Чышта апиак поонмустур* ‘В тайге медведь **повесился**’ (загадка; отгадка: *тана* ‘плоская пуговица’) [Шорский фольклор 1940: 350, 351].

як. *Дубов, абатыгар, сүүскэ ытынарын да кэрэйбэт буолла* [БТСЯЯ 2017: 562] ‘Дубов даже не остановится с досады **застрелить себя** в лоб’; *Дьонун ампаардарын таһыгар кэлэн ыйаммыт* ‘**Повесился** возле амбара родных’; *«Модун» спорт киинигэр биир тустуук бэйэтин быһахтаммыт үһү* ‘В центре спорта «Модун» один борец **зарезал самого себя**’.

В тюркских языках залоговые показатели, являясь также продуктивными словообразовательными средствами, образуют глаголы, описывающие насильственную и неестественную смерть. Основа некоторых из них их содержит информацию о средстве или способе лишения жизни. В тувинском языке отмечается ряд сочетаний, образуемых глаголом *алыс* ‘поддаться, позволить себя взять’ и существительными, выражающими причину смерти.

Отдельно следует отметить ряд устойчивых сочетаний, выражающих семантику неестественной смерти (несчастный случай и самоубийство):

алт. *кижининг колынан бар-*, алт. теленг. *кижи колынан бар-*, тув. *кижи холундан бар-* (букв.: от рук человека уйти), алт. *сууга бар-* (букв.: в воду уйти), тув. *сугга бар-* ‘утонуть’ (букв.: в воде уйти).

алт. теленг. *Мамаевтин эки кызы сууга барган* ‘Две дочери Мамаева утонули (букв.: в воду ушли)’.

тув. *Севээн-Орус тайгага өлүрткен, кадайы сугга барган сураглыг болган...* [Кудажы 1989: 35] ‘По слухам, Севээн-Орус был убит в тайге, жена его **утонула** (букв.: в воде ушла)’.

В хакасском языке имеется ряд устойчивых сочетаний, передающих разные способы ухода из жизни: *пага одыр-* ‘повеситься’ (букв.: на веревку сесть) *өртке одыр-* ‘сжечь себя’ (букв.: на огонь сесть), *чиділге көй пар-* ‘умереть от воспаления легких’ (букв.: от кашля сгореть), *араагадаң көй пар-* ‘умереть от алкоголя’ (букв.: от водки сгореть), *суга түс пар-* ‘утонуть’ (букв.: в воду упасть):

хак. *Ол хайран чон постарының чуртастарын худайларына пір дее айабаннар, хайзылары пага одырган-нар, хайзылары өртке* [Татарова 1991: 28] ‘Тот несчастный народ несколько не жалел свои жизни ради своего бога: кто-то повесился, кто-то сжег себя’; *Чагын килзеңер, өртке одырыбызарбыс* [Татарова 1991: 29] ‘Если близко подойдете, то сами себя сожжем (букв.: на огонь сядем)’; *Че хомзыныстыг пічік соонаң чир үстүнде Айдота даа тудылбаан: чиит килні хайдаг-да табырах чиділге көй парган* [Татарова 1991: 120] ‘Но после печального письма и Айдота не продержалась на земле: молодая невестка как-то очень быстро **умерла от воспаления легких**’.

2.2.3. Характеристики смерти

Смерть в рассматриваемых языках имеет характеристики, связанные с обстоятельствами смерти человека и не связанные с ними. К обстоятельствам смерти относятся, например, болезнь, несчастный случай, насильственная смерть, конкретные условия, при которых это произошло и др.

1) Характеристики, связанные с обстоятельствами смерти человека

Обстоятельства смерти человека чаще всего оцениваются отрицательно, но есть примеры, где обстоятельства смерти воспринимаются условно положительно:

а) Негативная оценка обстоятельства смерти

– «плохая» смерть. В алтайском и чалканском языках «плохой» смертью (алт. *јаман өлүм*, чалк. *ньемен өлөт* 'плохая смерть') считается особенно тяжелая, мучительная смерть:

алт. *Ол көөркий јаман өлүмле божогон* 'Тот бедняжка умер **плохой смертью**' (в контексте говорится о том, что человек умер мучительной смертью, и его тело не сразу нашли).

чалк. *Қудай, өлөды матап ньемен полгын, аны машинале палтыпсаныр* 'Господи, **его смерть** была очень **плохой**, его задавили на машине'.

Тувинское выражение *бак / багай өлүм* 'плохая смерть' подразумевает самоубийство или такие обстоятельства, как голод, холод и др., повлекшие неестественный уход из жизни:

тув. *Ындыг болза-даа, ам багай өлүмнү тишлеп эрткен, чү-даа чүве Илдирмааның мурнунда чырык турган* [Сарыг-оол 1968: 18] 'Хоть и так, у Илдирмы, победившей-прошедшей **плохую смерть**, всё было впереди светлым' (по контексту, женщина выжила зимой в тайге, где чуть не умерла от холода).

«Самоубийство, убийство и смерть в результате несчастного случая якуты связывали с помутнением рассудка, которое, в свою очередь, вызывалось вмешательством злых духов Верхнего мира» [Алексеев 1975: 112]: *абааһы кыттыспыт* 'у человека помутилось сознание, и смерть настигла его подобным образом' (букв.: злой дух присоединился).

як. *Куһаҕан өлүү төрдө хаһан да абааһы буолар. Абааһы диэн аата-ахсаана биллибэт, киһи хараҕар көстүбэт, айыы аймаҕар кири-хобу, өлүүнү-сүтүүнү эрэ аҕалар куһаҕан тыын* [Бравина 2018: 136] 'Причиной **плохой смерти** является злой дух. Неизвестно число злых духов, невозможно их разглядеть, они приносят народу только гибель'; *Былыр сахалар куһаҕаннык өлбүтү туохтааҕар да кичэйэн, сиэри-туому барытын ааҕа тутуһан туран кистиир этилэр. Туох эмэ сиппэтэбинэ, албас-сыыһа тутуннахха өлүөхсүт үөр буоларын таһынан куһаҕан өлүү удьуордуур диэн буолара* [Бравина 2018: 163] 'В давние времена якуты тщательно скрывали **плохо умершего** в соответствии с правилами. Если что-то не до конца завершалось, если совершалась какая-либо ошибка, помимо того, что умерший мог стать злым духом, **дурная смерть** могла передаваться по наследству'.

– «страшная» смерть: алт. *коркышту өлүм*, чалк. *қорқышту өлөт*, алт. теленг. *кошту өлүм*, хак. *хоргыстыг өлім*, як. *ынырык өлүү* 'страшная, ужасная, жестокая смерть' (*ынырык* 'страшный, ужасный, жуткий' [БТСЯЯ 2017: 446]); подразумевает особенно мучительную смерть при страшных для человека обстоятельствах:

алт. *Ондойдо јаш уул јайгыда коркышту өлүмле божогон* 'В Онгудае летом молодой человек умер **страшной смертью**'.

алт. теленг. *Андый кошту өлүм көргән эмäs* '[Он] не видел такую **страшную смерть**'.

чалк. *Қорқышту өлөт көргым, ол кижининг өлөды матап қорқышту, қышқыда уйининг кийинде ле тоқан* 'Я видела **страшную смерть**, у того человека **страшная смерть**, зимой прямо около своего дома замерз'.

хак. *Пірсі пірсінің соонаң хоргыстыг өлімнерні сагысха кирчеткен ипчінің харахтары сугланча* [Татарова 1991: 26] 'У женщины, вспоминающей одну за другой **страшные смерти**, глаза полны слез'.

як. *Ынырык өлүү дьулаан хартыыната кинилэр иннилэригэр арыллар* [Тумарча 1982: 102] 'Страшная картина **ужасной смерти** открывается перед ними'; *Хаптытыан хайдах гынан бу ынырык өлүүнү мүччү түһэрин туһунан толкуйдуу сатыыр* [БТСЯЯ 2017: 446] 'Капитон пытался придумать, как избежать этой **страшной смерти**'.

– «кровавая» смерть: тув. *ханныг өлүм*, як. *хааннаах өлүү* ‘смерть в результате убийства, пролития крови’:

тув. *Ханныг өлүм болган-дыр, чүнүң ужжурундан болганындан чугаалап көргөр* [Кенин-Лопсан 2010: 134] ‘Произошла **кровавая смерть**, попробуйте рассказать, из-за чего это случилось’.

як. *Ол улуу дьаалы ыта сүгүн-сабын туттарара биллибэт, онон мин бу түүн ийэ кыылбын илэ ыттар, хааннаах өлүү айатын тардар санаалаахпын* [Куорсуннаах 2003: 65] ‘Неизвестно, даст ли себя поймать та большая страшная собака, поэтому я этой ночью намерен выпустить наяву дух шамана, препятствовать **кровавой смерти**’.

Выражение с аналогичным значением в теленгитском диалекте алтайского языка передается сочетанием *канду-јиндү өлүм* (букв.: с кровью, с фекальными массами (скота)):

алт. теленг. *Канду-јиндү өлүмнөг чыккан кижси, узак ла јүрер болбой* ‘Человек, который вышел [живым] **из кровавой смерти**, наверное, долго будет жить’.

– «жестокая, грозная» смерть: алт. *өрт-калапту өлүм* ‘жестокая смерть’ (букв.: с пожарами, с огнями смерти). Сочетание встречается в художественных текстах о войне:

алт. *Ада-Төрөл учун өткөн Улу јуунын өрт-калапту өлүми* [Укачин 1985: 198] ‘**Жестокая смерть** прошедшей Великой войны за родину’.

– «случайная» смерть: як. *быстах өлүү* ‘случайная, неожиданная смерть’:

як. *Саха саныырынан, эдэр киһи олох олорбокко былабайга былдьатарын саба кун анныгар хомолтолоох, хоргутуулаах, кутурбанныах суох. Быстах өлүү – танара атабаастабыла, айылба истэбилэ* [Бравина 1996: 73] ‘По мнению якутов, на свете нет ничего печальнее, обиднее, чем когда молодого человека настигает неожиданная смерть. **Случайная смерть** – унижение бога’ (контекст показывает, что *быстах* ‘случайный’ имеет в данном сочетании негативную коннотацию).

б) Условно положительная оценка обстоятельств смерти

– «хорошая» смерть. В тувинском языке встречается представление о «хорошей» смерти, которая является закономерным, естественным завершением жизни в преклонном возрасте, когда человек уходит, уладив свои дела, без тревоги и беспокойства, в здравом уме:

тув. *«Өлүмү безин эки кижси-дир. Чагыг-сөзүн бергеш, ажаанзырал, дүвүрел чок, угааны хевээр чоруй барды» – деп, мөчээн кижсини чылыг сеткип, ооң тура-соруунуң быжыын чоргаарал-биле магадан чугаалажыр болгай бис* [Даржай 1995: 70] ‘«Даже **смерть** его **хорошая** ведь. Оставив свои советы-наставления, без тревоги ушел в своем уме», – так тепло вспоминали покойника, с восхищением говоря о его крепкой воле’.

– «легкая» смерть. «Легкой» смертью считают быструю кончину, с короткой предсмертной болезнью, без мучений, во сне:

алт. *Валя эје куч јүрүм де јүргөн болзо, јенил өлүмле барган* ‘Хотя тетя Валя прожила тяжелую жизнь, но – умерла **легкой смертью**’.

чалк. *Тье, өлбөдү тьеныл* полгын, *қатпцей өлпан* ‘Ну, хоть **смерть** его была **легкой**, быстро умер’.

тув. *Ооң орнунга берүлөр орта келген болза, чиик болгаи дүрген өлүм болур ийик* [Кудажы 1984: 189] ‘Если вместо этого волки пришли бы туда, то была бы **легкая** и быстрая **смерть**’.

б-тат. *Эй, Қодай! Мо (бу) айин ййңель өлүм берзән!* – деп айтлар ‘О, Боже! Какая **легкая смерть**! – говорят’.

– «быстрая» смерть:

тув. *Оозун бодаарга, дүрген өлүмден барган-дыр мен* [Кудажы 1996: 96] ‘Учитывая это, я **быстрой смертью** умер (букв.: от быстрой смерти ушел)’.

В теленгитском диалекте алтайского языка быстрая, мгновенная смерть обозначается лексемой *ыш* ‘дым’: *ыш өлүм* ‘очень быстрая, мгновенная смерть’ (букв.: дым смерть), данная лексема сочетается также с глаголом *өл-* ‘умирать’: *ышла өлүп калган / өләрән* ‘сразу, мгновенно умер’ (букв.: с дымом умер):

алт. теленг. *Ыш өлүмдү өлзайн, ондабазын да на* ‘Если умрёшь **мгновенной смертью**, даже ведь не поймаешь [что умер]’.

– «славная, доблестная, геройская» смерть, связанная с самопожертвованием ради высоких ценностей – мирной жизни, жизни человека, свободы: тув. *эрес-дидим, чаагай өлүм* ‘храбрая-отважная, благородная смерть’ (*чаагай* ‘вкусная’), *маадыр өлүм* ‘геройская смерть’ (ср. *маадыр чорук* ‘героический поступок’):

тув. *Бистиң алдан-маадырларывыстың баатарын кестирип өлүрткенин дыңнааш, «эрес-дидим, чаагай өлүмден өлгөн адалар» деп хүндүлээр апарган мен* [Сарыг-оол 1992: 114] ‘Услышав, что наши шестьдесят богатырей⁶⁴ лишились жизни обезглавливанием, зауважал их как «отцов, умерших **храброй, доблестной смертью**»»; *Маадыр өлүм деп чүве бо-дур* [Танова 1980: 233] ‘Это и есть **геройская смерть**’ (в контексте речь идёт о смерти в результате схватки с врагом-захватчиком).

2) Характеристики, не связанные с обстоятельствами смерти человека

Эти характеристики могут быть как нейтральными, так и эмоционально-оценочными.

а) Нейтральные характеристики связаны с констатацией неотвратимости смерти, с указанием количества ее жертв:

– характеристика смерти с точки зрения ее неотвратимости: тув. *чайлаш чок* ‘неизбежный, неотвратимый, обязательный, безусловный’:

тув. *...ооң аксынче, чайлаш чок өлүмче бар чыткан* [Кудажы 1980: 198] ‘...в устье [водопада], шли [они] к **неизбежной смерти**’.

Представление о неотвратимости, неизбежности смерти выражено в пословицах:

алт. *Сынбас темир жок, / **Өлбөс** тынду жок* [Ойноткинова 2010: 86] ‘Нет железа, которое бы не ломалось, / Нет живого существа, которое бы **не умирало**»; *Ат өлбөскө алтын ба, / Эр өлбөскө мөңгүн бе* ‘Разве конь золото, чтобы **не умереть**, / Разве мужчина серебро, чтобы **не умереть**’.

чалк. *Жеткер ъең кадында, / **Өлөт** өдөк бажында* ‘Беда находится под рукавом, / **А смерть** – на носках обуви’ [Кандаракова, Пустогачева 2021: 39].

тув. *Өлүмде болчаг чок, / Өзүлдеде хемчээл чок* ‘Срока (букв.: условленной встречи) для **смерти** нет, меры для роста нет’.

– количественная характеристика. В тувинском, алтайском и хакасском языках есть выражение *бир өлүм* ~ *бир өлүм* ~ *пир өлүм* ‘смертельная опасность’, включающее в свой состав числительное *бир* ‘один’ + существительное со значением ‘смерть’. Смертельных опасностей в жизни человека может быть много, они могут поджидать где угодно. Если человеку удастся избежать очередной из них, то говорят: алт. *бир өлүмнөн айрыл-* (букв.: от одной смерти отделиться), хак. *пир өлүмнөн ос-* ‘спастись от одной смерти’, тув. *бир өлүмден эрт-* ‘выжить’ (букв.: от одной смерти проходить), *бир өлүмден камгала-* ‘спасти от смерти’, *бир өлүмден адыр-* ‘спасти от смерти’ (букв.: от одной смерти отделить):

алт. *Бир өлүмнөн айрылала, база бир өлүмге табарган* ‘Спасся от **одной смертельной опасности**, но встретил еще **одну смертельную опасность**’.

хак. *Пир өлүмнөң озарга киліссе дее, ікінгізіне урунарзың* ‘Даже если придется спастись от **одной смертельной опасности**, вторую все равно встретишь’.

тув. *Аңаа мээң өлбээнимни «аас-кежи», «өлбөс салымы», «хуузу» дивес кижиде чок. Бир өлүмнү ында ла эртим оң* [Сарыг-оол 2008: 125] ‘Не было человека, который бы не говорил о том, что я там не умер: «счастье его», «судьба его», «участь его». [Еще] **от одной смертельной опасности** там я **спасся** (букв.: прошел) ведь»; *Бир өлүмден мени Буян-Бадыргы адырып алган кижиде* [Кенин-Лопсан 2010: 477] ‘**От одной смертельной опасности** меня спас (букв.: отделил) Буян-Бадыргы’.

В алтайском языке лексема *өлүм* может употребляться во множественном числе, если человек избежал нескольких смертельных опасностей:

⁶⁴ Речь идёт о восстании «Алдан Маадыр» (тув. *алдан маадыр* ‘шестьдесят богатырей’), одном из наиболее крупных выступлений в истории тувинского национально-освободительного движения против маньчжуро-китайской власти (1883–1885 гг.).

алт. *А канча кире октор кыйа барган – ол өлүмдерди тоолобой до жадым...* [Эл-Алтай 2019: 48] ‘А сколько пуль мимо меня прошли – те **смертельные опасности** я даже не считаю’.

Лексема с семантикой ‘смерть’ может сочетаться с количественными числительными (тув. *ийи өлүм*, алт. *эки өлүм* ‘две смерти’) или с вопросительными местоимениями (алт. *канча* ‘сколько’, як. *төһөлөөх* ‘сколько’ в значении ‘много’) в соответствии с числом жертв или умерших:

алт. *Бир ле биледе эки өлүм* ‘В одной семье сразу две смерти’; *Албанла, кыйынла кудалап, тойлоп, ыргал-дарынан улам канча өлүм, канча кинчек болбоды эмиш?* [Төлөсөв 1987: 39] ‘Насильно, через силу сватая, проводя свадьбы, из-за этих праздников **сколько** же **смертей** было, сколько же грехов было’.

тув. *...чаңгыс черде ийи өлүм чыдыр ышкажыл: артында адашкылар, өске-башка кижилер эвес* [Кудажы 1999: 9] ‘...в одном месте лежат **две смерти**, к тому же отец с сыном, не чужие люди’.

як. *Ити фашистскай реакция умаппыт аан дойду иккис сэриитин уотуттан Бүтүн аан дойду үрдүнэн төһөлөөх өлүү, төһөлөөх алдьаныы тахсыбыта буолуой?* [Васильев 1975: 67] ‘**Сколько** же по всему миру **смертей**, разрушений случилось из-за разжигания фашистами Второй мировой войны?’

В алтайском, хакасском и чалканском языках количество жертв смерти может передаваться порядковыми числительными:

алт. *Бу биледе бир жылдын туркунына үчинчи өлүм болды* ‘В течение года в этой семье была **третья смерть**’.

чалк. *По тыйл көп кижэ өлгын, Бийкаде уже үжүннэжи өлөт* ‘В этом году много людей умерло, на Бийке уже **третья смерть**’.

хак. *Лыковтарның хачан-да улуг семьязында пу полган пизинчі өлім...* [Татарова 1991: 16] ‘В когда-то большой семье Лыковых это была **пятая смерть**’.

Характеристика смерти как явления, не имеющего определенного предела по количеству жертв и потерь, которые она несет, передается в тувинском языке при помощи пространственной метафоры *ужу-кыдыы билдинмес* ‘не имеет конца-края’ (букв.: конец-край его непонятный):

тув. *Ужу-кыдыы билдинмес өлүм-чидимни чүү деп чугаалаар боор* [Куулар 2010: 20] Что же сказать о смерти-потере, не **имеющей конца-края**’.

б) Эмоционально-оценочная характеристика восприятия смерти

– «черная» и «проклятая» смерть. У тувинцев существует представление о черной и проклятой, несчастной смерти: *кара өлүм* ‘черная смерть’, *хайлыг өлүм* ‘проклятая смерть’, *хайлыг кара өлүм* ‘проклятая черная смерть’, *хай-халаптыг кара өлүм* ‘несчастливая черная смерть’. Слово *хайлыг* ‘проклятый’ образовано от *хай* ‘беда, несчастье’, от него образовано также *хай-халаптыг* ‘проклятый; катастрофический’:

тув. *Дайын-байлаа тыва черге болбаан-даа бол, дааш-диңми, уё-човуур, кара өлүм союп келген* [ТСТЯ 2003: 380] ‘Хоть и не было войны на тувинской земле, но шум-гам, стоны, **черная смерть** приползла’; *Өлүмден кортпадың, мага-ботту кускун-каарган дойлаарга, соңгу назында эки-даа боору магатчок. Хайлыг өлүмнү, хайыраан чуртталганы!..* [Ирбижей 2008: 57] ‘Ты не боялся смерти, когда над телом пировали вороны, возможно, это хорошо для следующей жизни. **Проклятая смерть**, жалко жизнь!’; *Оон башка сени хай-халаптыг кара өлүм манап турар* [Байсалова 1997: 67] ‘Иначе тебя ждёт **проклятая черная смерть**’.

– «горькая» смерть: алт. *ачу* ‘горькая’, *ачу-корон* ‘самая горькая’ (букв.: горько-ядовитая). Смерть близкого человека считается самой горькой, болезненной смертью:

алт. *Энемниг өлүми – ончозынан ачу өлүм* [Манитов 1989: 230] ‘Смерть моей мамы – самая **горькая смерть** из всех смертей’.

2.2.4. Образы смерти в языковой картине мира тюркских народов Сибири

Анализ языкового материала позволил выявить в картине мира тюркских народов Сибири два основных образа смерти: «смерть как живое существо» и «смерть как пространство».

2.2.4.1. Смерть как персонифицированная сущность

В рассматриваемых языках смерть обладает антропоморфными, а в тувинском и якутском также зооморфными признаками. К ним относятся: части тела; активные действия, присущие живым существам, и др.

Смерть как живое существо обладает частями тела: алт. *өлүмнүн колы*, чалк. *өлөтүн қолы* ‘рука смерти’, *өлүмнүн көзи*, чалк. *өлөтүн көзы* ‘глаза смерти’, *өлүмнүн жүзі* ‘лицо смерти’; хак. *өлмнің харахтары* ‘глаза смерти’; шор. *өлүмнүн апағаш сөдктери* ‘белые кости смерти’, *өлүмнүн сөдктиг қолы* ‘костлявые руки смерти’; тув. *өлүм холу* ‘рука смерти’, *өлүм аспаа* ‘когти смерти’, *өлүмнүн аксы* ‘пасть смерти’; як. *өлүү айаба* ‘пасть смерти’, *өлүү тиһһэ* ‘зубы смерти’, *өлүү илиитэ* ‘руки смерти’, *өлүү хараба* ‘глаза смерти’, *өлүү күлүгэ* ‘тень смерти’:

алт. *Кожонго бис өлүмнүн көзине де көргөнис, өштүгө удур да басканыс, өкпөдөрүп жүрүм де жүргенис* [Төлөсөв 1987: 142] ‘Вместе с песней мы и **смерти в глаза** смотрели, и навстречу врагу шли, и, волнуясь, жизнь прожили’; *Сен өлүмнүн көзине чике көргөн фронтовик эмезиг бе?* [Төлөсөв 1987: 275] ‘Разве ты не [тот] фронтовик, который прямо смотрел в **глаза смерти**?’; *Аткыр өлүмнүн жүзине канча катан көргөн* ‘Аткыр сколько раз **смотрел в лицо смерти**’; *Мен эки катан өлүмнүн колында болгом* [Кокышев 1971: 224] ‘Я два раза был в **руках смерти**’.

чалк. *Ажымнын куртыа өлөтүн қолынде, эке-уц кұн тьадыра артқан* ‘Жена брата в **руках смерти**, два-три дня осталось жить’; *По тьадынга қанце қатып өлөтүн көзын көрдым* ‘За эту жизнь сколько раз я смотрел в **глаза смерти**’.

хак. *Чаачының сағзында хақанға даа халар ол хара хорғыстығ чаалазығда өлімнің харахтарынаң урунысханы* ‘У солдата навсегда останется в памяти то, [как] в той страшной схватке столкнулся с **глазами смерти**’.

шор. *Пайрамнапчатқанда, аңнапчатқанда пир-да кижи / Өлүмнүн апағаш сөдктери көрибисчаң. / Өлүмнүн сөдктиг қолыңға қара книге тудынчытқан. / Қара книгени қырып алып, оңнапча: қайдыг кижини чердең апарарға тем келди* [Судочаков 1989] ‘И во время свадьбы, и на охоте какой-нибудь человек / **Белые кости Смерти** замечал. / В **костлявых руках Смерть** держит черную книгу. / Черную книгу читая, (она) узнает, какого человека с этого света (букв.: с земли) забирать время пришло’.

тув. *Өршээп көрүңер! Бисти өлүм холундан уштуп ап көрүңер!* [Сегленмей 1988: 46] ‘Помилуйте! Спасите нас **от рук смерти**!’; *Та чежевистиң амы-тынын хайлыг кара өлүмнүн аспаандан адырып ап, чырык өртемчейге чыргап чурттаар назынывысты узадып бербээн деп!* [Пюрбю 1966: 78] ‘Жизнь скольких нас [она] вырывала **из когтей смерти**. [как только] не продлевала нашу жизнь, которой [мы] должны счастливо жить в светлом мире!’; *Өлүмнүн аксындан уштунуп үнген кижилер өөрээш, ыглажып турганы ол* [Чадамба 1972: 29] ‘Люди, спасшиеся (букв.: выскочившие) **из пасти смерти**, плакали от радости’.

як. *Өлүү тиһһин быһыһанан уу курдук куотан – ааһан, / ситим устун күлүмнүү сизлэн истэ сибэсиис* [Сметанин 1999: 29] ‘Связист, словно вода, убегая **меж зубов смерти**, сверкая, рысцой бежал по сети (связи)’; *Өлүү тымныы илиитэ кэлэн тыыннын тууйдабына, / Оччоҕо ордук өйдүүгүн олох кэрэтин* [Сметанин 1999: 41] ‘Когда холодные **руки смерти** будут душить, только тогда понимаешь красоту жизни’; *Өлүү харабын үстэ өнгөйдө ‘Смерти в глаза* трижды взглянул’; *Өлүү күлүгэ имил-дьимил көстөр майгылааммыта, оол да гыннар бу мийигин куттаабатаба* [Уваровский 2003: 42] ‘**Тень смерти** изредка появлялась, но тем не менее это меня не испугало’; *Тахсыылаах хаарты курдук табыллыбыт да олох, өлөр өлүү дэҕиз тыңырабынан ыйда да, ыһыллан хаалар кутталлаабын билбитим* [Сайа 2021: 37] ‘Я знала, что, если укажет неминуемая **смерть** крючковатыми **когтями**, удачная жизнь, как карты, может быть разбросанной’.

В якутском языке сочетание *өлүү айаба* ‘пасть смерти’ встречается в устойчивых выражениях: як. *өлүү айабын бүөлүү түс-* ‘быть готовым жертвовать собой ради предотвращения большой беды’ (букв.: заткнуть пасть смерти), *өлүү айабын өнгөйөн тур-* ‘быть на грани жизни и смерти, находиться на краю гибели’ (букв.: заглядывать в пасть смерти):

як. *Быраһаай, Ваням, өлүүм айабын бүүлүү түһээри санаан турабын* [БТСЯЯ 2010: 426] ‘Прощай, мой Ваня, думаю **пожертвовать собой** (букв.: заткнуть пасть смерти); *Бэжэһээ таптыыр киһим алдьархайга түбэстэ, Бүгүн оннооһор ордукка киһирэн биэрдэ: Күнэ өлбөөрдө, Өлүү айабын өнгөйдө, Көрдөрбүтүнэн туран, Көстө иэдэйдэ* [БТСЯЯ 2010: 426] ‘Вчера мой любимый человек попал в беду, сегодня с ним произошло более ужасное: день потускнел, был **на грани жизни и смерти** (букв.: заглянул в пасть смерти), прямо на глазах с ним случилась беда’.

Смерть, как живое существо, обладает дыханием, но холодным: алт. *өлүмнүн соок тыныжы*, хак. *өлүмнүн соох тынызы*, тув. *өлүмнүн соок тыныжы* ‘холодное дыхание смерти’. В якутском языке дыхание смерти является страшным, грозным: як. *суоһар* ‘страшный, жуткий; грозный, свирепый’ [БТСЯЯ 2012: 156]:

алт. *Өлүмнүн соок тыныжын энези сезип турган* ‘Его мама чувствовала **холодное дыхание смерти**’.

хак. *Соох өлүмнүн тынызы прай позын ибэрибискенде, пу чирдең саңай парчатханы амды чахсы нилдистіг полган* ‘Когда его окутало **холодным дыханием смерти**, стало совсем ясно, что навсегда уходит с этой земли’.

тув. *Чүгө дизе өлүмнүн соок тыныжы кайы-хире каржы, халалыг дээрзин ол бодунун бүгү сеткил-чүррэ-эниң ханызындан эскерип билген* [Даржай 1995: 95] ‘Он всей своей душой понимал, насколько беспощадно, изнурительно **холодное дыхание смерти**’.

як. *Өлүүнү ханнык баҕарар киһи, ордук эдэр өттө, бэйэтигэр сыһыарбакка, өрүү тэйиччи тутан, атын дьонго эрэ аангыыр алдьархай курдук өйдүүр идэлээх. ... Өлүү суоһар тыына кэтэххэр үрэ сылдьар* [Сайа 2021: 37] ‘Каждый человек, особенно молодые люди, считают, что смерть к ним не относится, что она на расстоянии, что беда нагрянет только к другим людям. ... **Страшное дыхание смерти** дует тебе в затылок...’

Таким образом, в рассматриваемых языках смерть как живое существо обладает определенными частями тела. Общим является наличие у смерти рук, глаз; специфичным – лицо (алт.), пасть (тув., як.), когти (тув.), зубы (як.), кости (шор.), а также свойство живого организма – дыхание (алт., хак., тув., як.).

В алтайском и тувинском языках смерть может обладать зрением, что подтверждается употреблением ее наименований с глаголом ‘видеть’ (алт. *көр-*, тув. *көр-* ‘видеть’) в сочетании с наречием алт. *јастыра*, тув. *чандыр* ‘мимо’. В данном случае подразумевается, что смерть увидит человека, не упустит его из виду:

алт. *Өлүм јакшы немени јастыра көрөр эмес* ‘Ведь **смерть не проходит мимо** (букв.: мимо видит) хороших людей’.

тув. *Өлүм безин эки кижилерни чандыр көрбес...* [Даржай 1995: 72] ‘Даже смерть **не проходит мимо** (букв.: мимо не видит) хороших людей’.

Одним из признаков персонификации смерти является то, что она может быть активным деятелем и выполнять различные действия, характерные для живого существа. Смерть приходит, приближается (алт., чалк., шор., тув., *кел-* ~ як. *кэл-* ‘приходить’, алт. *јуукта-* ‘приближаться’; тув. *союн кел-* ‘приползти’), может зайти (тув. *кир-* ‘входить’, *тавар-* ‘заходить, заезжать, идти (ехать) через что-либо, проходить’):

алт. *Өлүм бойы келер* [Маскина 2020: 34] ‘Смерть сама **приходит**’; *Өлүм јууктап келгенине ол эмди де бүтпей турган* [Кокышев 1971: 228] ‘Он до сих пор не верил, что **смерть приблизилась**’.

чалк. *Өлөт пыстыг тьерге келывен* ‘Смерть **пришла** на нашу землю’.

тув. *Өлүм эжикти артап кирип орган* [Кудажы 1988: 120] ‘Смерть **входила, переступая** через дверь’; *Кижии доңуп өлүр мурнунда, үш-үдүрүм чүвөлөр сагыжыга кирер чүве дээни кай, ам-на өлүмүм келген-дир деп, Эрес иштинде боданып чыткан* [Кудажы 1971: 373] ‘Разве не говорили, что, перед тем как человек умрёт от холода, в голову приходят всякие мысли, сейчас-то **смерть моя пришла**, так думал Эрес про себя’; *Өлүм-чидим-даа болза, дайын-чаа-даа болза, мээң багай өөмнү таварыыр...* [Кудажы 1996: 245] ‘И **смерть-потеря**, и война **проходят** через мою бедную юрту’; *Дайын-байлаа тыва черге болбаан-даа бол, дааиш-диңми, уё-човуур, кара өлүм союн келген* [ТСТЯ 2003: 380] ‘Хоть и не было войны на тувинской земле, но шум-гам, стоны, **черная смерть приползла**’.

шор. *Өлөр темде Өлүм Челейдин эжиги алынга келе перди* ‘Когда пришло время Челею умирать, **Смерть** к нему во двор **пришла**’.

як. *Арай, дьэ, өлөр өлүү илэ бэйэтинэн сибилегин тийиэн кэлиэбэ* [Михалева 2009: 164] ‘А если вдруг неминуемая **смерть** сейчас же **прибудет** лично’.

Смерть преследует человека, гонится за ним, ходит следом (алт., чалк. *сүрүш-*, тув. *сүр-* ‘гнаться, преследовать, бежать вдогонку, догонять’; алт. *исте-* ‘преследовать’; як. *экирэт-* ‘гоняться’; хак. *со-онаң чөр-* ‘ходить следом’), догоняет (чалк. *тьедыц-* ‘догонять’):

алт. *Јуу ойинде Майнуны өлүм тың ла истешкен* ‘Во время войны смерть **сильно преследовала** Майну’.

чалк. *Өлөт апцацты тьедыцпарит, най пудындын қапсан* ‘Смерть почти догнала старика, прямо держит его за ногу’.

хак. *Хақан ол чаада ыырчынаң харбазып, тудыс чөргенде, саай полары паза өлім оларның сооларынаң чөрчетчең* (ЧС ПТ) [ТСХЯ 2020: 426] ‘Когда он на войне боролся, сражаясь с врагом, гибель и **смерть** **ходили за ними** следом’.

тув. *А силер харын далажыптыңар... Өлүм соовуста сүрүп олур ышкакжыл* [Ирбижей 2008: 52] ‘А вы поторопитесь... Смерть ведь за нами **бежит вдогонку**’.

як. *Ол өлүү эйишгин обо эрдэххиттэн экирэтэ сылдыар* [Куорсуннаах 2003: 78] ‘Та **смерть** **гоняется** за тобой с детства’.

Смерть хватает человека (чалк. *қап-*, як. *харбаа-* ‘хватать, ловить, поймать’), держит (чалк. *тут-* ‘держать’) и уносит (алт., хак., шор. *апар-*, тув. *алгаш бар-* ‘уносить’):

алт. *Јинји эмегеннин кызын өлүм 5 јаштуда апарган* [Эл-Алтай 2019: 76] ‘Смерть унесла дочь старушки Дбинды, когда ей было 5 лет’.

чалк. *«Өлөт қызынның пудын қапсан» – деп, кам адазына айтқын* ‘«Смерть держит твою дочь за ногу» – так сказал шаман ее отцу’; *Апцац қанице кұн турвит, өлөт пудындын най тутсан* ‘Старик сколько дней не встает, **смерть** **держит** его за ногу’.

хак. *Мынча кізілерні өлім апарыбысхан* ‘Столько людей **унесла** **смерть**’.

тув. *...мээң сеткил-чүрээмде сен кезээде-ле дириг чоруур-дур сен, кажан мени бир шагда өлүм алгаш баарга, ынчан харын мээң-биле деңге өлүр сен* [Даржай 2006: 116] ‘...в моей душе ты всегда живая, однажды когда меня **унесет** **смерть**, тогда умрешь вместе со мной’.

як. *Өлүү кинини хаста да бэрт кыранан сыһа-халты харбаталыы сыһар* [Неймохов 1988: 154] ‘Смерть неоднократно пытается **схватиться** за него’.

Смерть прижимает человека, что выражается устойчивыми сочетаниями с глаголами в форме каузатива в страдательном значении: алт. *өлүмге кыстат-*, алт. теленг. *өлүмгә кызыт-*, тув. *өлүмге чыгат-*, *өлүмге кызат-* ‘смертью быть прижатым’, тув. *өлүмге кызат-* ‘смертью быть ущемленным’:

алт. теленг. *Кышкыда сууга түжеле, өлүмге кыстаттым* ‘Упав зимой в реку, **была на краю смерти** (букв.: смертью была прижата)’; *Кошту јаман обайгә барала, өлүмге кызыдып ла јүрдим* ‘Выйдя за муж за очень плохого мужчину, была постоянно **на краю смерти** (букв.: прижата смертью)’.

тув. *Чаа-дайын ...Өлүмге чыгадып келгенде, кымның-даа чүктээр үүлези-дир оң* [Суваң 2007: 30] ‘Война... Когда **угрожают смертью** (букв.: смертью прижат), ведь участь каждого нести это’; *Ынчал-зажок байдалым чүгле өлүмге кызаттырган турганы билдингир* [Серен-оол 1989: 45] ‘Ясно, что в моей ситуации **угрожала** **смерть** (букв.: смертью прижат)’.

Смерть может прийти неожиданно и не спросит человека (алт. *јөн сура-* ‘просить согласие’):

алт. *«Мен эртен келейин бе айса бир он жылдын бажында келейин бе?» – деп, өлүм кижиден јөн сураар эмес* [Укачин 1985: 347] ‘Смерть ведь **не спросит согласия** у человека: «Мне приходится завтра или через десять лет»’.

Но она может и пройти мимо (*ирт-* ‘пройти’):

хак. *Ол ам сагынча полар, хайдаг хоргыстыг харбазыг, ачыг орлас аразында, чүрек көөрістіг чааластың хойнында полган даа полза, үлүстіг полып, өлімі, тізең, хыринча ирт парыбысхан* ‘Он сейчас, наверное, думает, хоть и был в такой страшной битве, среди горестного стога, в объятьях устрашающего сердце сражения, но на его удачу **смерть** его **прошла мимо**’.

Смерть поджидает человека: хак. *хадар*- ‘ждать’, тув. *мана*- ‘ждать’:

хак. *Ол саайда илеге кизіні өлім, хадарган на чили, апарыбысхан* ‘В той аварии **смерть**, словно **поджидая**, унесла многих людей’.

тув. *...он, чээрби базым соонда, мени өлүм манап турар деп чүвени билип...* [Чамыяң 2002: 119] ‘...понимая, что через десять, двадцать шагов, меня **ждёт смерть**...’

В то же время человек может ждать прихода смерти (алт. *сакы*- ‘ждать’, чалк. *қара*- ‘ждать’, хак. *хадар*- ‘ждать’, тув. *мана*- ‘ждать’, як. *куут*- ‘ждать’):

алт. *Өлүм сакып отурза не болотон, кыймыктанар керек* ‘Если сидеть и **ждать смерти**, ничего не будет, надо шевелиться’.

чалк. *Өлөт қарып тьатым, паза ма пыр ниме керек тьоқ* ‘Жду смерти, больше мне ничего не нужно’.

хак. *Мында өлімні хадарып одырзабыс, пір дее туза полбас* ‘Если мы здесь будем сидеть и **ждать смерти**, то никакой пользы не будет’.

тув. *Мээң хөй ажы-төлүм өскүс калыры ол деп муңгагдап, бодавасты бодап, өлүмнү шуут-ла манап чыттым* [Хомушку 1989: 51] ‘Печалюсь о том, что много моих дети останутся сиротами, думая о том, о чем нельзя думать, я прямо **ждал смерти**’.

як. *Өттүгэстии түһэ сытан, өлүүнү куутэр диэн баара дуо?* [Полевой 1950: 39] ‘Разве есть такое, чтобы, лежа на боку, **ожидать смерти**?’

Смерть можно звать, просить, требовать (алт. *сура*- ‘просить’, *неке*- ‘требовать’, чалк. *қыщыр*-, *ырал*- ‘звать’, хак. *сөле*- ‘звать’), предвещать и пророчить (тув. *ошта*- предвещать):

алт. *Ол та алтай кудай деп, от-энеге баитанып, алкыш сураган, та алтай-кудай деп, өлүм сураган – ондоорго күч* [Төлөсөв 1987: 166] ‘То ли он, обращаясь к Алтай-Кудая, матери-огню, просил благословение, то ли у Алтай-Кудая **просил смерти**, трудно понять’; *Бойының өлүмин бойы некеп барган кижии деп айтпай, өскө кандый сөс табар!* [Укачин 1985: 340] ‘Конечно, надо говорить, что человек сам пошёл **требовать свою смерть**, другими словами и не скажешь!’

чалк. «*Өлөт қыщырма!*» – *деп тайным мақтыитын пон, қажсын тайдым анале эзрык углап тьоқтынтынде* «**Не причитай, не кличь (не зови) смерть!**» – так ругала бабушка, когда пьяный де-душка плакал и причитал; *Өлөтты ыралыве!* «**Не зови смерть!**»

хак. *Өлімні сөлеп килер чоғыл погов.* ‘Смерть не созовёшь’ [ХРС 2006: 323].

тув. *Өлүм оштаан хөглээшкин* [Саая 2005: 63] ‘Празднество, **предвещающее смерть**’.

Человек может искать смерть (алт. *бедире*- ‘искать’, чалк. *тап*- ‘искать, находить’, хак. *тіле*-, тув. *диле*- ‘искать’):

алт. *Мениң жангыс карындажым Сулатай, канайдар оны, бойының бойы ла өлүмин бедреп сала берди* [Укачин 1985: 338] ‘Мой единственный младший брат Сулатай, ну что с ним делать, сам для себя ушёл **искать свою смерть**’.

чалк. *Мынде өлөт тапсын мен, тьу эдре келдын?* ‘Ты здесь **смерти ищешь**, зачем приехал?’

хак. *Өлімні кілеп чөрбе* ‘**Не ищи смерти**’; *Андаг алыг настыг полба, өлімні тілен чөрбе* ‘Не будь с такой дурной головой, не **ищи смерти**’.

тув. *Өлүмнү боду-ла диленип чоруур мелегей-дир бо!* [Сегленмей 1988: 57] ‘Это дурак, который сам **ищет свою смерть**!’

Найдя смерть, человек умирает. Это выражается устойчивым сочетанием алт., хак. *өлүм тап*- ~ чалк. *өлөт тап*- ~ тув. *өлүм тып*- ‘смерть находить’:

алт. *Өлүмди бедрезен – өлүм табылар* [Ойноткинова 2010: 88] ‘Станешь **искать смерть** – **смерть** найдется’.

чалк. *Өлөдын мынде таван дываза, перы келыре матап санан, а перы келыкекып өлөдын таван* ‘И нашел же (именно) здесь **свою смерть**, сюда так хотел приехать, а приехав, **умер**’.

хак. *Чиит лейтенант аннаңар, өлім тапхан чаачының ипчизінеңер, улуг маң чох аразында даа сагынчаң* [Татарова 1991: 80] ‘Молодой лейтенант поэтому, о жене нашедшего **смерть** солдата, даже когда было совсем некогда, вспоминал’; *Амды пөзік хайазар сыгып алып, аннаң сегіріп, өлім табарга сагыс тутча* [Татарова 1991: 171] ‘Теперь, взобравшись на высокую скалу, прыгнув оттуда, думает найти **смерть**’.

тув. *Тын дээш демисежир апаар. Шорулары! Өлүмүн тыпканнары ол!* [Сегленмей 1988: 45] ‘За жизнь придется бороться. Сами виноваты! **Нашли** они свою **смерть!**’

Человек встречается, сталкивается со смертью (хак. *köris-*, чалк. *тушташ-*, шор. *тогаш-* ‘встречаться’; хак. *урун-* ‘сталкиваться’, *удурла-* ‘встречать’). При встрече, столкновении со смертью человек может выжить или погибнуть:

чалк. *Кежсен тайдым тьазыде торыыктан тьа өлөтле тушташкын, салгынга агаи щелынгын тьа тайымнын сыртына түйкен* ‘Вчера мой дядя в лесу **встретился со смертью** во время сбора шишек, ветром повалило дерево и упало на него сверху’.

хак. *Пистің чаачыларыбысха Илбек Ада чаада өлімнің кўннің дее көрізерге киліскен* ‘Нашим солдатам во время Великой Отечественной войны приходилось **встречаться со смертью** почти каждый день’; *Агафьяның Наталья пичезі ол туста 27 частыг ла полган, че агаа ам даа өлімге урунарға киліспеен* [Татарова 1991: 7] ‘Старшая сестра Агафьи Наталья в то время была 27-летней, но ей до сих пор не приходилось **сталкиваться со смертью**’; *400 кизи, пір кизи чили, өлімін туртукпин удурлаан* [Татарова 1991: 28] ‘400 человек, подобно одному человеку, **встретили смерть** без страха’.

шор. *Пир кўн соонда ус кижси Өлүмге тогаиш парган* [Судочаков 1989] ‘На следующий день кузнец **встретился со смертью**’.

Человек не пассивен, он сопротивляется смерти, борется с ней: алт., чалк. *тартыш-*, хак. *күрес-*, тув. *демисеиш-* ‘бороться’; алт. *удурлаш-*, тув. *удур демисеиш-* ‘бороться против чего-л.’, *тудуш-* ‘схватываться, сражаться’; як. *мөккүс-* ‘спорить’:

алт. *Өлүмле база тын ла тартышты. Болот ошкош бек кижси эмтир!* [Укачин 1985: 354] ‘Сильно боролся со смертью. Очень крепкий, как железо, человек, оказывается’; *Онызы онын өлүмге удурла калганчы ла удурлашканы болгон* [Кокышев 1971: 228] ‘Это было его последней **борьбой против смерти**’.

чалк. *Ол тьыл по кижсе өлөтле тын тартышкын, өлөттү ньенин* ‘В прошлом году этот человек сильно **боролся со смертью, победил смерть**’.

хак. *Ол чылларда кизилерни хайдаг ла полза агырыглар иреелен, кизилер матап олгеннер, аннаңар пу имчилер ол өлімнернең хатыг күрескеннер* ‘В те годы людей какие только болезни не мучили, люди умирали, поэтому эти врачи яростно **боролись с этими смертями**’.

тув. *Харын бо чырык чуртталга дээш, демги өлүмге удур демисеишкен* [Сарыг-оол 1968: 18] ‘За эту светлую жизнь **боролся он против той смерти**’; *Аңчы амы-тыны кес кырында келгенин билип кааиш, кашпагайы кирип, тура халааиш, өлүм-биле тутчуп кирипкен* [Куулар 2010: 164] ‘Охотник, поняв, что жизнь его висит на волоске, быстро вскочив, начал **схватку со смертью** (букв.: со смертью схватываться приступил)’.

як. *Өлөр өлүүнү кытта мөккүспүтэ* ‘Спорил со смертью’.

Смерть можно победить: алт. *јен-* ~ чалк. *ньен-* ~ хак. *чиң-*, тув. *тишле-*, *аш-* (букв.: перевалить), як. *кыай-* ‘победить’:

алт. *Бу тартыжуда Амат өлүмди јенип чыккан* ‘В этой схватке Амат **победил смерть**’; *1981 јылда И. Шодоевтин «Өлүмди јенип» деп бичиги чыкты* ‘В 1981 году вышла книга И. Шодоева «**Побеждая смерть**»’.

чалк. *Өлөти ньенсан сонце, тьақыш, кеен тьат щықын, агран керенде санынмин да* ‘После того как **победил смерть**, он стал жить хорошо, даже не вспоминая о болезни’.

тув. *Эртиневис бистиң-биле кады чурттаар аас-кежиктиг, сүлде-сүзүү бедик болгаиш, өлүмнү тишлеп үндү* [Саая 2003: 78] ‘У нашего Эртине счастье – жизнь с нами, он **победил смерть**, потому что он силен духом’; *Та кортканындан, та тын девиденчиг сегиржип алыышкынның тевишинден бе, өлүмнү ажар* дээш, *аңаа удур бар-ла күжүн чыт...* [Ирбижей 2008: 21] ‘То ли от страха, то ли от удара волнительной схватки, собрав все свои силы, чтобы **победить** (букв.: перевалить) **смерть...**’

як. *Өлүүнү кыайбыт* – *өлбөт* [Якутская 1944: 15] ‘**Одолевший смерть** не умирает’; *Мантан көстөрүнэн, бу мас баар буолабына өлүүнү-сүтүүнү кыайаллар, ол эбэтэр бу мас олох төрдө буолар* [Попова 2018: 75] ‘Исходя из этого, если будет это дерево, то они **победят смерть**, то есть это дерево является основой жизни’.

Если человек позволит смерти его схватить, он умрет (устойчивые сочетания с глаголами в форме каузатива: алт. *өлүмге алдыр-* (букв.: дать схватить смерти); тув. *өлүмге алыс-* (букв.: дать себя схватить); хак. *өлүмге алдыр-* (букв.: смертью схваченным быть) ‘умереть’):

алт. *Алтынсай узак жүрүм де жүрбеген, эрте өлүмгө алдырган* ‘Алтынсай не прожила долгую жизнь, рано умерла (букв.: смертью схвачена)’.

хак. *Ол чобалыстыг чылларда прай чирлерче ачынмас өзөгис хайынып, иледе кизилер өлімгө алдырган-наңар, пу чарых чуртасты көрерге киліспеді* ‘Когда в те горестные годы во многих местах бушевал голод, из-за того что многие люди **были захвачены смертью**, не получилось увидеть эту светлую жизнь’.

тув. *Чүнү үүлгедип турганымны дыңнап кааи, авам күжүр муңгарап, улустан ыядып, аарыг-аржыкка туттуруп, өлүм-чидимге алзып чоруй баайна...* [Саая 2000: 67] ‘Услышав всё, что натворил, бедная моя мама от печали, стыдась людей, поддавшись болезням, **как бы не умерла** (букв.: смерти не дала бы себя схватить)’.

К смерти можно привести: алт. *экед-*, тув. *эккел-* ‘принести’, хак. *читір-*, тув. *чедир-* ‘доводить’, хак. *агыл-* ‘принести’:

алт. *Онын ондый кылыгы оны өлүмгө экелген* ‘Его такой характер привел его к смерти’.

хак. *Андаг сагыстар сині өлімгө хайди дее ағылар* ‘Такие мысли тебя обязательно **приведут к смерти**’; *Иди улуг чоохтанма, хайран поэңны піди өлімгө дее жүр нимес читілер* ‘Так не говори, а не то тебя, несчастного, [это] недолго и **до смерти** доведет’.

тув. *Сээң ынакшылың Седипти өлүмгө эккелди, ону сактып ал* [Маспык-оол 2013: 134] ‘Твоя любовь **привела** Седипа к смерти, запомни это’; *Нүгүлдүг чорук өлүмгө чедирер дижир* [Кенин-Лопсан 2000: 223] ‘Говорят, грех **до смерти** доведет’.

як. *Үлэтэ суох буолуу өлүүгэ аҕалыа* [Горнай 2014: 73] ‘Безработица приведет к **смерти**’; *Кини үтүбэ тиэрдиз суоҕа, өлөр өлүүгэ тиэрдизэ* [Никифоров 2014: 104] ‘Он приведёт не к добру, а к неминуемой **смерти**’.

От смерти можно и увести человека (як.):

як. *Баланов ийэтэ Сизинньэ оҕотун өлүүттэн күрэттэбэ аатыран, ким да билбэтинэн, күнүс, дьон үлэбэ барбыттарын кэннэ, биһиктээх оҕотун сүкпүтүнэн Уолбалаабыттааҕа* [Сыромятникова 1980: 31] ‘Мать Баланова Сизинньэ, чтобы **избавить от смерти** (букв.: увести от смерти) своего ребенка, днём, втайне от всех, когда все пошли на работу, с ребенком да с люлькой направилась в Уолбу’.

В рассматриваемых языках есть целый ряд глаголов, которые сочетаются с существительным ‘смерть’, и устойчивых сочетаний, передающих общую семантику ‘спасти от смерти’ и ‘спастись от смерти’:

– глаголы ‘спасти, избавить’: алт. *аргада-*, хак. *ос-* / *осхыр-*, тув. *камгала-*, як. *быыһаа-* ‘спасать’, тув. *өлүмден чайлат-*, як. *өлүүттэн өрөһүй-* (букв.: от смерти избавить):

алт. *Ол өрөкөн мени канча катап өлүмнөң аргадаган* ‘Тот уважаемый человек меня несколько раз **спасал от смерти**’.

хак. *Че пасха саринаң – кизи полар нимені полдыртпасчых, өлімнең ос халар оңдайны матап табарчых* [Татарова 1991: 23] ‘Но с другой стороны, человек не дал бы возможности произойти тому, что должно было произойти, сильно искал бы возможность **спастись от смерти**’.

тув. *Мени бир өлүмден камгалап алган кижии Холурааиш хам болганын азыраан ием чугаалап берген* [Кенин-Лопсан 2000: 66] ‘Моя приемная мать рассказала, что от одной **смерти** меня **спас** шаман Холурааш’; *Шатка чыдар ужурлуг кижини мени өлүмден чайладып каан сен* [Кудажы 1996: 350] ‘Меня, который должен был лежать на плоскогорье, ты **избавил от смерти**’.

як. *Эдьигээнгэ Павел Владимиров ууга түспүт киһини өлөр өлүүттэн быыһаата* ‘В Жиганске Павел Владимиров **спас** тонущего человека **от смерти**’; *Дьэ, сир ийэ хотун! Эн бу аан дойдуга саамай куустээххин. Эн миигин быыһаа-абыраа, өлүүттэн өрүһүй!* [Петрова 1994: 80] ‘Ну, мать-земля! Ты в этом мире самая сильная. Ты меня освободи-защити, **спаси от смерти**!’

– глаголы ‘отделить; отделиться’: алт. *айры-* ‘отделить’, алт. *айрыл-* ~ хак. *айыл-* ‘отделиться’, тув. *чар-* ‘отделить’:

алт. *Јуу тужында Чакылдайды өлүмнөң Монгулдай айрыган деп куучын бар* [Укачин 1985: 280] ‘Есть слухи, что во время войны Монгулдай **спас от смерти** Чакылдай’. *Монкүш јаан ооруга алдыртып, өлүмнөң арай ла айрылган* ‘Менкуш, тяжело заболев, кое-как **спасся от смерти**’; *Амыр өлүмнөң айрылып чыгала, жүрүм деп немени баалап баштаган* ‘Амыр, **спасшись от смерти**, начал ценить жизнь’.

хак. *Нога кинетін өлімнің айылған кізілер, пір кізі чіли, пір төбй ниме көредірлер – ибіре хыриларында нұлес, че ортызында чап-чарых тоннель осхас чирче учухчалар* [Татарова 1991: 49] ‘Почему люди, когда неожиданно **возвращаются с того света** (букв.: от смерти отделяются), словно один человек, видят одинаковые вещи: вокруг темнота, но посередине летят, словно по светлomu тоннелю’.

тув. *Кортпас чүрек кижини чайлаш чок өлүмден-даа чарып ап болур дээрзинге Бичежик ынчан бүзүррэн* [Хомушку 1989: 132] ‘Бичежик тогда поверил, что бесстрашное сердце **может спасти** (букв.: разделить) от неминуемой **смерти**’.

Устойчивые сочетания:

– с глаголом чалк. *алқал-* ~ хак. *ал хал-* ‘взять’: чалк. *өлөтын алқал-* ~ хак. *өлімнің ал хал-* (букв.: от смерти взял, остаться) ‘спасать от смерти’:

чалк. *Адым айдытын пон: «Прасковьяны өлөтын алқам, қудын қолымде тутым* ‘Отец говорил раньше: «Я Прасковью **от смерти спас**, держу ее душу в руках своих»’.

хак. *Че аны өлімнің Миша ал халған* [Микенев Поко 1975: 18] ‘Но его **от смерти спас** Миша’.

– с глаголом қал- ‘остаться’: б.-тат. *өлүмнан қал-* (букв.: от смерти остаться):

б.-тат. *бир өлүмнан қалдым* ‘я спасся от (одной) смерти’ (букв.: от одной смерти остался).

Таким образом, смерть предстает в рассматриваемых языках как некая хищная сущность, враждебная человеку. Она видит, поджидает его, гонится за ним, хватается, уносит. В тувинском, теленгитском и якутском языках акцентируется ее зооморфный образ (когти, пасть и зубы). Человек сопротивляется этому существу, борется с ним, пытается спастись от него и даже победить его. В то же время человек в зависимости от жизненных обстоятельств может ждать, звать, искать смерть, что вызывает негативное отношение окружающих.

2.2.4.2. Смерть как пространство

В рассматриваемых языках концепт *СМЕРТЬ* представляется как пространство. Это проявляется в изафетных сочетаниях, которые показывают, что у смерти есть край, стороны, основание и др., а также смерть может выступать как конечная и исходная точка движения. В качестве разновидности образа смерти как пространства можно рассматривать образ смерти как дороги.

Нахождение в непосредственной, угрожающей близости к смерти в тувинском, алтайском и якутском языках описывается при помощи следующих сочетаний: алт. *өлүмнин кыры* ‘край смерти’, *өлүмнин бери јаны* ‘эта сторона смерти’; тув. *өлүмнүң эрии* ‘край (берег) смерти’, *өлүм кыйыы* ‘боковая сторона (возле, около, у, при) смерти’; як. *өлүү төрдө* ‘основание, часть смерти’:

алт. *Карган энези бу јазына өлүмнин кырында канча катан болбогон деер* ‘Его бабушка сколько раз в этой своей жизни была **на краю смерти**’; *Тын оорыйла, өлүмнин бери јанында болгон* ‘Сильно заболел, [он] был на **границе смерти** (букв.: на этой стороне смерти)’.

тув. *Дем чаа-ла өлүмнүң чытшыр эриинде чеде берген турган коргуушкун арлып, чүгле сөөк сирилээри биче-бача арткан* [Сарыг-оол 1968: 17] ‘Страх, еще недавно приблизившийся вплотную к **краю смерти**, развеялся, только кости немного дрожали’; *...өлүм кыйыында ок-боо даажы кулак уюк үеде безин чараш аялгалар, чулук тырткан анай-хаактар дугайын утпас, кандыг-ла кижиниң төррэн төлү ирги, күжүр* [Танова 1980: 229] ‘...что за человеческое дитя, бедное, даже [находясь] у (букв.: боковой стороны) **смерти**, не забывает о красивых мелодиях, о наполнившихся соком деревьях вербы’.

як. *Өлүү төрдүттэн оҕолорбун быыһаан да ылбатарбын, кэм тыыннарын уһаттым* [Куорсуннаах 2003: 65] ‘Хоть я и не спас своих детей от **смерти**, всё же продлил им жизнь (букв.: хоть я и не спас детей от основания смерти, все же продлил им дыхание)’; *Бу улуу дойду хоту өттүн тутустаххына иирэр өлүү, унар ыарыылар төрдүлэрин булар аартыккын тобулабын* [Куорсуннаах 2003: 89] ‘Если ты будешь придерживаться северной стороны этой великой страны, тебя настигнет **основание** сумасшедшей **смерти**, болезни до потери сознания’.

В хакасском языке смерть имеет свои пространственные пределы, выражаемые лексемой *ара* ‘промежуток, расстояние между чем-либо’, *чарым* ‘половина’:

хак. *Миниң чаада ирткен чолым прай чаачыларни осхас полган: күннең кўнге өлім аразында чөрчезің* [Хан тигір 1993: 11] ‘Моя военная дорога была как и у всех солдат: каждый день ходишь **среди смерти**’; *Иди Кола чарым өлімде үс кўн чатхан* (МТ) [ТСХЯ 2020: 426] ‘Так Кола три дня лежал в полусмертном состоянии’ (букв.: половина в смерти).

Представление о границе «того» и «этого» миров у хакасов, шорцев и чалканцев связано с горой. В языке на это указывают шорский глагол *ашта-* ‘переваливать’ со вторичным значением ‘умереть’, хакасский фразеологизм *хайа ас пар-* (букв.: скалу перевалить) ‘умереть’. По традиционным воззрениям чалканцев и хакасов души умерших людей проходят в другой мир через отверстие в мифической горе *Ўттиг таиш* ~ *Ўттиг тас* (букв.: с отверстием камень):

чалк. *қайа таишты օдакып ол тьерза пар-* (букв.: пройдя через скалу-камень, в ту землю уйти), *ўтў таиш օтре пар-* (букв.: отверстие камня сквозь уйти).

хак. *Ўттиг тасты օтсօк, сўрни паза пу чирзер айланмас* ‘Как только душа умершего пройдет сквозь скалу Уттиг тас, то она обратно в этот мир не вернется’ [Бутанаев 1999: 125]; *ўзўт օтнес Ўттиг тас* ‘гора Уттиг тас, сквозь которую не проникает злая душа узют’ [Там же: 168].

В тувинском языке смерть предстает в виде пропасти: *өлүмнүң тамызы* ‘пропасть смерти’:

тув. *Чылан-Карак контр идегет дирткен адамның дазылын истеп чорааш, мени тып алган, ынчангаи өлүмнүң кара тамызынче мени киир чыгапты* [Кенин-Лопсан 2000: 394] ‘Чылан-Карак, преследуя оклеветанного как врага моего отца, нашел меня и приблизил меня к **черной пропасти смерти**’; *Политиктиг нүгүл оларның арыг адын өлүмнүң тамызынче чыгап келген...* [Кенин-Лопсан 2010: 407] ‘Политическая клевета приблизила их чистое имя к **пропасти смерти**...’

В представлениях алтайцев, тувинцев и якутов движение по направлению к смертельной опасности метафорически представляется в виде дороги: алт. *өлүмнүн јолы*, тув. *өлүм оруу*, як. *өлүү суола* ‘дорога смерти’:

алт. *Мениң баштапкы бычагымның изи ле сорбызы օлүмнүн јолыла колбулу болзо, экинчи бычагымның, јок, хирургтың колындагы скальпель, оның јјрүмнүн јолын узаткай* [Укачин 1985: 77] ‘Если след и шрам моего первого ножа связан с **дорогой смерти**, то второй мой нож, нет, скальпель в руках хирурга, пусть продлит дорогу его жизни’.

тув. *...кым-даа кижини намдан үндүрүптөргө, өлүм оруунче киргени ол болур* [Кенин-Лопсан 2010: 454] ‘...если кого-то исключают из партии, значит, он вышел (букв.: вошел) на **дорогу смерти**’; *Чок, өлүрүкчүлөрни ыяап сойгалаар херек, ынчалза-даа өлүм-чидим оруу-биле эвес...* [Кудажы 1999: 119] ‘Нет, надо разоблачить убийц, но не **путем смерти**’.

як. *Киһи олобо төһөбө да өлүү суолунан түмүктэммэт, кини олобун орто дойдуга удьуор ыччаттара утумнуулар* [Бравина 2018: 166] ‘Жизнь человека никак не заканчивается **дорогой смерти**, его жизнь на земле наследуют потомки’; *Дьол суолунан тахсар, өлүү суолунан түһэр баар үһү* ‘Говорят, некто по дороге счастья поднялся, по **дороге гибели** скатился’ [Саха таабырыннара 1975: 208].

В хакасском языке смерть предстает в образе дороги, которая ведет в иной мир по пути созвездий Плеяд:

хак. *Наа таң атчатханда, худы օдрлир Ўлгер чолынча парыбызарга тимнен салган Иренек хан көлеткiлiг тәңцекте чатчатхан* [Татарова 1991: 60] ‘Когда только начало рассветать, Иренек хан лежал в тени на возвышенности, готовый пойти **по дороге Плеяд**, по которой поднимаются души’.

В исследуемых лингвокультурах отражаются различные способы передвижения в другой мир: уйти, улететь (о детях, хак.), уехать верхом (тув., алт. теленг.) (подробнее см. с. 164).

При глаголах движения (алт., як. *бар-* ~ хак. *пар-* ‘идти’, чалк. *тьет-* ‘достигать’ ~ як. *тийи-* ‘достигать’, тув. *чор-* ‘идти’) и перемещения (алт. *ий-* ~ хак. *ыс-* ~ тув. *ыт-* ~ як. *ыыт-* ‘отправлять на смерть’) существительное с семантикой ‘смерть’ занимает позицию конечной точки движения. При этом в конструкциях с глаголом движения алт., як. *бар-* ~ хак. *пар-* ‘идти’, тув. *чор-* ‘идти’ используются различные наречия, указывающие направление: алт. *удура* ~ хак. *удура* ~ тув. *удур* ~ як. *утары* ‘навстречу’, хак. *орта* ‘прямо’ и др.:

алт. *Је онызы торт ло фронтко, օлүмге удура бараткан эмес, бригадага օлөн обоолорго бараткан кижидий болгон* [Кокышев 1971: 129] ‘Но он как будто **идёт** не на фронт, не **навстречу смерти**, а **идёт** в бригаду, чтобы поставить стог’; *Неден до коркыбай, օлүмге удура барган* ‘Ничего не боясь, он **пошёл навстречу смерти**’; *Оны кем օлүмге ийген, кем де ийбеген, бойы албаданган* ‘Кто его **отправил на смерть**, никто его не отправлял на смерть, сам захотел’.

чалк. *Киже օлөттынге тьетқан деп кевындын көринтүүт* ‘О том, что **пришло время умирать** видно по лицу человека (букв.: дошел до смерти)’.

хак. *Кем парар амды өлімге орта?* [Татарова 1991: 78] ‘Кто **пойдет** прямо к **смерти**?’; *Чаа тузы синің сурбас, кемні өлімге ызарга, а кемні ыспасха* ‘Война у тебя не спросит, кого **отправлять на смерть**, а кого не **отправлять**’.

тув. *Ол өлүмүнче уткуй, эштерин камгалаар дээш, чорупканы ол* [Ирбижей 2008: 53] ‘Это он **пошел навстречу смерти**, чтобы спасти друзей’.

як. *Өйдөөбүтүң дуо, ол туох иһин, / Өлүү утары барбыккын, / Саллаат бүтэһик кэриэһин / Үйэ-саас илбэ хаалбыккын?! [Артамонов 1981: 35] ‘Ты понял, из-за чего / Он **пошёл против смерти**, / Солдата последнюю память / Навеки о себе оставил?!’; *Уолаттаргын өлүүгэ ыталаан баран олоробун дуо?* [Чолбон 2016: 56] ‘Ты сидишь, **отправив** своих мальчиков **на смерть**?’; *Кинилэртэн ким эмэ былааска кыһамматабына дабаны, өстөөхтөр кинини төбөтүн булжуйуохтара, знамя курдук көтөбөн өлөр өлүүгэ тизрдиэхтэрэ* [Горохов 2009: 112] ‘Даже если кто-то из них не обратит внимания на власть, враги будут пудрить ему мозги, будто подняв знамя, **доведут до смерти**’.*

В тувинском языке лексема ‘смерть’ является компонентом устойчивых сочетаний с глаголами с семантикой каузации ‘принудить, заставить что-либо сделать’: *өлүмчө албада-* (букв.: на смерть заставить), *өлүмчө ыдала-* (букв.: отправлять (наильно) на смерть) ‘отправить на смерть’, *өлүмчө чыга-* ‘приближать к смерти’ (букв.: в смерть гнать, прижимать), которые обозначают угрожающие жизни ситуации или обстоятельства:

тув. *...мени өлүмчө чыгап турган дүжүметтер, баяаттарны тоор-даа хөңнүм чок* [Сарыг-оол 1968: 208] ‘...у меня нет желания видеть чиновников, богачей, которые меня **на смерть отправляли**’; *Өлүмгө чыгап келген дайызынче мези арынганым ол* [Суван 2007: 24] ‘Я замахнулся мечом на врага, который **приблизил** меня **к смерти**’; *Мени өжөгээр өлүмчө ыдаладың! Харын-даа тынныг келдим, көрдүң бе?* [Сарыг-оол 1987: 94] ‘Ты нарочно **отправил** меня **на смерть**! Хорошо, что живой вернулся, видишь?’

Смерть может выступать и как исходная точка, некое замкнутое пространство, из которого извлекают, спасая: алт. *чыгара тарт-*, алт. теленг. *уш-*, *ушта тарт-* (букв.: в наружу тянуть) ~ тув. *ужул-* ‘вытащить’, алт. теленг. *кодор-* ‘выковыривать’: алт. *өлүмнөн чыгара тарт-* (букв.: из смерти наружу вытащить), алт. теленг. *өлүмнөн кодор-* (букв.: из смерти выковыривать); алт. теленг. *өлүмнөн уш-* ~ тув. *өлүмдөн ужул-* (букв.: из смерти вытаскивать):

алт. теленг. *Айас нөкөрүн өлүмнөн үч катап ушкан* ‘Айас своего друга от смерти три раза **спасал** (букв.: из смерти три раза вытаскивал)’.

тув. *Долаананың хөглүг каткызы, хандыкшылдыг чаражы Эрести өлүмдөн база уштуп алган* [Кудажы 1965: 101] ‘Весёлый смех, завораживающая красота Долааны также **спасли** Эреса (букв.: вытащили из смерти)’.

Таким образом, смерть в языковой картине мире тюркских народов описывается как некоторое пространство, имеющее границу, край (алт., тув.), основание (як.). В древнетюркских текстах в качестве границы оно имело порог и дверь. Представления о границе с тем миром связаны у хакасов, шорцев и чалканцев с горой. Прослеживается образ дороги, по которой человек приближается к своему концу. В тувинском языке смерть также выступает в образе пропасти.

2.3. Репрезентанты концепта СМЕРТЬ в ульчском языке

В ульчском языке наблюдается картина, в основных чертах сходная с тюркской. Основным вербализатором концепта ‘смерть’ является глагольная основа *бу-* / *бул-* / *булбу-* ‘умереть, погибнуть’ [Суник 1985: 178; ССТМЯ 1 1975: 99]. В текстах она реализует, прежде всего, представление о смерти как о перманентном состоянии, противоположном жизни, предполагающем прекращение существования в физической реальности. Кроме того, основа *бу-* / *бул-* / *булбу-* может использоваться для описания физиологического процесса умирания, хотя подобные примеры не так многочисленны:

ульч. *Мин бучин-дэ эзи соңгоро* ‘О моей **смерти** не плачь’ [Суник 1985: 65]; *Бү булбувэси зэмсуми?* ‘Мы разве не **умрем**, голодая?’ [Там же: 75]; *Мин булбучэи, мин сэксэзи хагду дурумбэн анзуй* ‘Когда я **умру**, моей кровью изображение дома сделаешь’ [Там же: 78]; *Эктэ, сэззэ сули очум, булум тукухэни* ‘Женщина, превратившись в красную лису, **умирая**, упала’.

Эти две ментальные сущности, составляющие ядро концептуального поля, находят выражение и в многочисленных производных лексемах: *булбувэн-* / *булбувэмбу-* ‘погубить, загубить’ [Суник 1985: 178; ССТМЯ 1 1975: 99]; *булбуқтэ* ‘смертоносный’ [Суник 1985: 178; ССТМЯ 1975: 99]; *булбури*

‘смерть, умирание’ [Суник 1985: 178; ССТМЯ 1 1975: 99]; *буддэдэлэ* ‘до смерти’ [Суник 1985: 178; ССТМЯ 1 1975: 99]. Основа *бу-* / *бул-* / *булбу-* фигурирует в некоторых устойчивых сочетаниях, например, *булбу окто* ‘яд (букв.: смертельное лекарство)’ [Суник 1985: 178; ССТМЯ 1 1975: 99].

Основа *бу-* / *бул-* / *булбу-* отличается широкой атрибуцией: в роли субъекта референтного состояния может выступать любое живое существо. Наряду с ней в ульчском словаре представлена также основа *кѣта-*, которая, репрезентируя ту же ментальную сущность ‘прекращение существования в физической реальности’, сочетается только с наименованиями одного типа живых существ – рыб. Узкая сочетаемость зафиксирована в словарных описаниях, где состояние смерти, в частности, связывается со специфическим физическим проявлением: *кѣта* ‘дохлый, плывущий по поверхности воды’ [Суник 1985: 204; ССТМЯ 1 1975: 389].

Лексемы, содержащие в своей смысловой структуре вместе с ядерным значением ‘прекращение существования живого существа’ дополнительные когнитивные признаки, немногочисленны. К ним относится глагол *мал-* ‘умереть (во время эпидемии)’ [ССТМЯ 1 1975: 524], *сиңгузу-* ‘замерзнуть’ [Суник 1985: 232], в которых помимо утверждения факта смерти называется причина перехода в состояние небытия:

ульч. *Анайи, сиңгучин, вэми гучи навқтаңгучу гузэлэ эй эй мапа, зоби мапа* ‘Ого-го, замерз, сказать, еще ветошь имеет, жалко старика, бедный старик’ [Суник 1985: 76].

К ним примыкает также глагол *вā-* ‘убить кого-либо’ [Там же: 180], выражающий идею насильственной смерти в результате действий другого лица.

ульч. *Си маңга осини, мапава вāзилас-ма* ‘Если ты сильнее, старика **убьешь**’ [Там же: 67].

Кроме того, к периферийной зоне относятся лексемы, обозначающие физические объекты, которые возникают как результат смерти живого существа, а также связанные с этими объектами действия: *гирамса* ‘кость; труп, прах, останки’ [Суник 1985: 184]; *хэули* ‘гроб’ [Там же: 256]; *хумун* ‘могила, кладбище’ [ССТМЯ 2 1977: 269]; *хуму-* ‘закопать, похоронить, засыпать могилу’ [Там же: 269]:

ульч. *Ти бучи н’и хумумбэн хулэпи, тиду-гдал сама н’и вэ хумухэ* ‘Того умершего человека могилу если разрыть, там шаман-человек похоронен’ [Суник 1985: 62]; *Бай гирамсази зукэ-зукэ хэрэктэ запчи таву очохани, биини тиду* ‘Только кости и кожа [в гробу] были’ [Kazama 2002: 22].

Отдельную группу образуют вербализаторы, в которых осмысление смерти происходит через установление ассоциативно-образных связей с другими когнитивными пространствами. Как правило, это полисемантические глаголы, для которых значение ‘смерть’ является производным, сформировавшимся на базе переосмысления исходной семантики, уподобления двух состояний на основании некоторого общего признака. К ним относятся основы *кэвэнэ-* ‘исчезнуть; умереть’ [Суник 1985: 207] (‘смерть как отсутствие в окружающей действительности’); *маңгала-* ‘устать; гибнуть’ [ССТМЯ 1 1975: 529] (‘смерть как предельная степень изнеможения, полное истощение жизненных сил’). Значительную насыщенность культурными смыслами обнаруживает глагольная основа *тōку-*, которая обладает исходными значениями ‘идти (обратно) от берега к дому; подняться снова в гору’ и вторичным, переносным значением ‘умереть (уйти к предкам)’ [Суник 1985: 241; ССТМЯ 2 1977: 209]. В ее семантической структуре кодируется представление о смерти как о переходе из физической реальности в иной мир, причем мир этот определяется как изначальное, естественное пристанище человека, о чем свидетельствует наличие в первичном значении семы ‘назад, обратно’.

В некоторых лексемах на первый план выходят субъективно-модальные смыслы: они описывают эмоциональный отклик человека по отношению к смерти как свершившемуся или грядущему событию. В основе *гала-* ‘предчувствовать смерть, гибель’ [Суник 1985: 182] отражается восприятие смерти как неотвратимого исхода; в основе *кōрочи-* ‘жалеть о преждевременно умершем’ [Суник 1985: 205] – как о явлении, которое, во-первых, может быть своевременным или несвоевременным и, во-вторых, имеет трагическую окраску, связано с тяжелыми переживаниями.

Наконец, следует отметить, что, хотя этнографические материалы не позволяют рассматривать перерождение, возвращение к жизни как существенный элемент религиозных верований ульчей, идея перехода из состояния смерти обратно в состояние жизни присутствует в языковом сознании этноса и находит отражение в лексике. Целый ряд глагольных основ служит для выражения семантики возвращения к жизни, самостоятельного или в результате действий других лиц: *хуразувамбу-* ‘оживить’ [Суник 1985: 254]; *хуразу-* ‘ожить; очнуться’ [Суник 1985: 254]; *хори-* / *хору-* ‘оживить; спасти’

[ССТМЯ 2 1977: 282]; *хоричи-* / *хоручи-* ‘оживлять; спасать; помогать’ [ССТМЯ 2 1977: 282]. Практически у всех лексических единиц из этой группы на базе экстраполяции различных аспектов противопоставления ‘жизнь-смерть’ развиваются вторичные значения, относящиеся к другим ментальным пространствам: ‘очнуться = перейти из состояния, подобного небытию, в состояние, ассоциирующееся с бытием’; ‘спасать, помогать = предотвратить исход, который в силу своей нежелательности подобен смерти’.

Таким образом, концепт *СМЕРТЬ* репрезентируется в ульчском языке небольшой группой вербализаторов, значительно уступающей в численности репрезентантам концепта в тюркских языках. Помимо базовых значений ‘смерть как состояние’ и ‘смерть как процесс’, ульчские репрезентанты актуализируют также некоторые другие когнитивные признаки, которые находят отражение и в рассмотренных выше сибирских лингвокультурах: тип субъекта (человек или другой вид живых организмов), причина смерти. Осмысление понятия смерти осуществляется через ряд метафор, реализованных в семантике полисемичных глаголов-вербализаторов: ‘смерть – исчезновение’, ‘смерть – предельное истощение’, ‘смерть – переход, возвращение в иной мир’. Каждая из них находит аналоги в других сибирских языках, что указывает на общность в восприятии концепта, представлениях о его сущности и ключевых характеристиках, на базе которых формируются ассоциативные связи. Вместе с тем, в ульчском концептуальном поле *СМЕРТИ*, по всей видимости, отсутствует ряд процессов, характерных для тюркских языков (представление понятия ‘смерть’ через метонимический перенос, стилистическая дифференциация вербализаторов, активное развитие значения ‘умирать’ как вторичного у глаголов различных лексико-семантических групп).

2.4. Репрезентанты концепта *СМЕРТЬ* в хантыйском языке

Совсем иная картина вырисовывается в хантыйском языке⁶⁵, в котором, в отличие от тюркских и тунгусо-маньчжурских языков Сибири и в противоположность структуре концептуального поля *ЖИЗНЬ*, нет основного нейтрального глагола со значением ‘умереть’, а также существительного, которое имело бы прямое значение ‘смерть’.

Все репрезентанты концепта *СМЕРТЬ* являются производными от других лексических средств, употребляются в переносных значениях. По всей видимости, это связано с тем, что в хантыйской лингвокультуре тема смерти является табуированной и о ней не принято говорить напрямую, поэтому используются разнообразные эвфемизмы и иносказания.

2.4.1. Именные репрезентанты концепта *СМЕРТЬ* в хантыйском языке

Единственным именным репрезентантом концепта *СМЕРТЬ* является лексема *сурам* ~ *сõрам* ‘смерть, гибель’, этимологически представляющая собой субстантивированную форму причастия прошедшего времени с показателем =ам и связанная с глаголом *surti* ‘умереть; быть растраченным’, который в словаре В. Штейница фиксируется для восточных диалектов хантыйского языка [DEWOS: 1366], но в западных диалектах, по-видимому, не сохранился. Имеются глаголы *сурыты* ‘конвульсировать’ (фолькл. *Ма сорт нухем хулна сурийәл* ‘Мое шучье тело еще конвульсирует’), *сурәтты* ‘вздрогнуть’ [Соловар 2020: 500, 501], значение которых может косвенно соотноситься с представлениями о смерти.

хант. *Сурмәл йухтәс па сурмәлән ци пәрәс* ‘Пришла смерть и умер он своей смертью’; *Јүв сõрмәлән посајәс* ‘Своей смертью он умер’; *Сõрам әлты таңха айт пәлјәт* ‘Смерти, видимо, они не боятся’.

Лексема *сурам* сочетается с глаголом *йухәтты* ‘прийти’, т. е. смерть приходит подобно тому, как приходит человек. В этом можно усмотреть антропоморфные представления о смерти:

хант. *Йис йасәң, Вөнт јәңх, Вүр меңк вантты хуйат, хәнты хә әләм тўтәң хота јуутал артән, имухты ци цих питәл. Имухты ци сурмәл йухтамтәл, муй па ухәл-сәмәл атма йиј, кәт мўв кўт вәләнсыяа питәл. Тәта, вантә, ци јавләмса, шальәмәсы. Ци јавләпсы пәта ци хир сухийәнән ци мәсы* [Невероятные истории 2018: 5–6] ‘По представлениям хантов, если человек встретил Лесного духа, Таежного духа, и после этого, когда он входит в дом, в котором горит огонь, зажжённый хантыйским человеком,

⁶⁵ Материал, представленный в данном разделе, относится к казымскому и шурышкарскому, частично приуральскому диалектам и собран из словарей хантыйского языка [DEWOS; Лельхова 2012; Соловар 2020; Диалектологический словарь... 2011], обширной этнографической литературы [Кулемзин 1984; Карьялайнен 1994; Та-лигина 2003; Лукина 2005; Рутткай-Миклиан 2005; Слепенкова 2008; Волдина 2016; Каксина 2018; Сподина 2017, 2020; и др.], нескольких специальных лингвистических работ [Соловар 2007; Нахрачева 2016] и др.

то сразу теряет сознание. Он может сразу умереть (букв.: сразу смерть его приходит) или лишиться рассудка. Будет жить не своей жизнью. Здесь, видишь ли, уберегли его [Лесные духи], пожалели' [Там же: 8].

Данная лексема может обозначать как смерть человека, так и смерть других живых существ. Сочетаемость с характеризующими прилагательными не столь богата, как в тюркских языках, о смерти не принято говорить прямо и характеризовать ее с той или иной стороны. Однако смерти может приписываться характеристика 'маленькая', что означает легкую добычу:

хант. *Пойтэк ром вой, сурмај ай* 'Рябчик – спокойная птица, его легко добыть (букв.: смерть=его маленькая)' [Соловар 2020: 15].

От существительного *сурэм* ~ *сөрэм* образуются прилагательные *сөрмән* 'смертный' и *сөрәмлы* 'бессмертный':

хант. *Турэм илпийән улты йох иса сөрмәнэт* 'Под небом живущие люди все смертные'.

В переносном значении 'смерть' употребляется также слово *тарән* 'война', оно приобретает семантику 'смерть на войне':

хант. *Ши лальән хойтат каймән кем тарән вантсэт* 'В ту войну люди столько смертей видели'; *Тарән хойја сайпи йакем* 'Танец мой, заслоняющий от смерти'; *Ма тарәнән йухэтсайәм* 'Меня настигла смерть'; *тарнән ар* 'песня, оберегающая от смерти'.

Слово *тарән* употребляется также по отношению к медведю-людоеду или змее. «Застрелить или задушить их при помощи удавки считалось недостаточным – требовалось сжечь или расчленив. Для обозначения такой смерти есть специальный термин *tärən*» [Мифология хантов 2000: 73]. Ср. оборот *тарна йиты* 'погибнуть' и однокоренные слова: *тарәнлэты* 'сражаться, биться'; *тарнән* 'смертельный':

хант. *Нән па муй, муй шепан вөсән, муй тарна-хөлта мйәнм ут вөсән?* [Невероятные истории 2018: 15] 'Ты кто тут, существо, поедающее души людей, может, ты душа трагически ушедшего человека?' [Там же: 16]; *Майтта мулты тарнән хятэл, майтта мулты шөкән хятэл хултисла мйәнсэт, шит хөн мин, пухийэ, вөймән* 'В какой-то смертельный день, какой-то горестный день они куда-то ушли, мы этого, сынок, не знаем' [Соловар 2020: 521].

2.4.2. Глагольные репрезентанты концепта СМЕРТЬ в хантыйском языке

В хантыйском языке представлено множество глаголов, передающих значение смерти в переносном смысле. При этом фиксируется не так много разнообразных моделей метафорического обозначения смерти по сравнению с тюркскими языками. Основной является одноактантная модель состояния, в которой используются глаголы двух групп – с семантикой 'закончиться, исчезнуть' и 'перейти в новое качество, состояние'. Второй способ описания смерти основан на модели движения, перемещения в иное пространство.

2.4.2.1. Модель изменения состояния

Модель изменения состояния представлена большим количеством разнообразных глаголов, которые передают значение 'умереть' в переносном значении.

1) Смерть как исчезновение

Значение 'смерть как небытие' представлено у нескольких глаголов с исходной семантикой исчезновения, прекращения, окончания: *пйрты*, *хйлы*, *хулаты*, *йетшиэты* (подробнее о семантике этих глаголов см.: [Соловар 2007]), каждый из которых имеет свободную сочетаемость и употребляется с разными типами неодушевленных и одушевленных субъектов.

Наиболее частотным является глагол *пйрты*, для которого в качестве прямого выделяется значение 'кончиться, закончиться, прекратиться; пропасть':

хант. *Лйу сора пйрэс* 'Лето быстро закончилось'; *Олэв ши пйрэс* 'Год закончился'; *Сора даль ат пйрэл* 'Быстро война пусть закончится'; *Йа ши, вер ши пйрэс* 'Ну все, дело закончилось'; *Ши йаснэл пйрэс* 'Речь=его закончилась'; *Урокэв пйрэс* 'Урок закончился'; *Ши верэл пйрэм ййпийән, йеши вөсэт*

‘После того, как это дело **закончилось**, прошло немного времени’ [Соловар 2020: 420]; *Лүв лыкал пәрэс* ‘Злость его **пропала**’; *Атэм порайл пәрэс* ‘Его плохой период **завершился**’.

В значении ‘умереть, гибнуть, погибнуть’ этот глагол сочетается с субъектами, называющими людей и животных:

хант. *Йакан хотәһ ики ил навәрмәс нурәм эвәлт, ил хоймај саты хәц пәрэс* [Сказки народа ханты 1995: 18] ‘Взаперти сидящий человек спрыгнул с нар вниз. Ударившись об пол, чуть не **умер**’ [Там же: 20]; *Аҗки-аҗи, таһа, әнт тәјләт, аҗкиләл пәрсәт* [Сказки, песни хантов 2016: 12] ‘Матери и отца, видать, у них нет, родители умерли’ [Там же: 14]; *Хәйат пәрты порайл йәхәттәлн, катәлты хун верәтлә* ‘Когда наступает время человеку **умирать**, разве можно (его) удержать’; *Велҗи сема питты һаврәмәт, төп хәннәхәйә йүвәнтләт, на пәрләт* [Сказки Гришкина 2012: 93] ‘Новорожденные дети только рождаются, тоже **умирают**’ [Там же: 99]; *Јүх јәрәл хәләс, јүх јәрәл пәрәс* [Сказки, песни хантов 2016: 23] ‘Деревянное чучело умерло, деревянное чучело **скончалось**’ [Там же: 25]; *Јәт атрәт си пәрәс* ‘Хорошая собака=моя **умерла**’.

Сочетание этого глагола со словом *вәр* ‘дело’ обозначает конец жизни:

хант. *Һәу вәрән ши пәрэс* ‘Вот тебе и конец (букв.: твоё дело кончилось)’ [Сказки народа ханты 1995: 51].

В предложении может содержаться указание на обстоятельства гибели:

хант. *Ikem lałen pāras* ‘Муж=мой **на войне погиб**’ [Нахрачева 2016: 42]; *I apšem i jajem l'al'na pārsəŋən* ‘Мои старший и младший брат **погибли на войне**’ [Nikolaeva 1995: 233].

От глагола *пәрты* образуются адъективированное причастие прошедшего времени *пәрәм* ‘мертвый (о человеке)’, а также аспектальные производные *пәрәмтты* ‘умереть’ (момент.) и *пәрылуйты* ‘умирать’ (длит.):

хант. *Пәрылуйәм һаврәм йовәлман нәх лүлнәтсәлҗы* ‘**Умиравшего** ребенка, трясая, оживил’.

Синонимичным глаголу *пәрты* в значении ‘кончиться’ является многозначный глагол *хулаты*, прямым значением которого является ‘кончиться, закончиться, иссякнуть’, а также ‘исчезнуть’:

хант. *Вуйәм хулас* ‘Жир **кончился**’; *Хәтјәм хулас* ‘День **закончился**’; *Тәм путәр, тәм моһыц, мосәу, хәлзәт әнт хујал* ‘Этот разговор, эта сказка, может, завтра не **закончатся**’; *Йөрлән иса хујаләт* ‘Силы их **кончаются**’; *Шивәл хулас* ‘Он (букв.: видимость его) **исчез, пропал**’ [Соловар 2020: 609].

В другом значении этот глагол обозначает потерю функциональных свойств тех или иных предметов – ‘протекать, продырявиться, изнашиваться’:

хант. *Хопәм хујал* ‘Лодка **протекает**’; *Сопәкујам хулаты вөнта рөпитләм* ‘Пока сапоги не **износятся**, буду работать’ [Там же].

При употреблении по отношению к человеку глагол *хулаты* обозначает ‘скончаться, умереть’:

хант. *Šata ši xōlas* ‘Там и **умер**’ (букв.: скончался); *Ašem xīwən xōlas* ‘Отец=мой давно **скончался**’; *Isa mir xōllət* ‘Народ **погибает**’ [Нахрачева 2016: 107–108]; *Ūna petək joxləw ši xōlati pitsət* ‘Пожилые люди=наши стали **умирать**’ [Там же: 42].

Окончание срока жизни передает также и глагол *йәтшиәты* ‘закончиться’ в сочетании со словами и описательными оборотами, обозначающими длительные периоды жизни человека:

хант. *Ши йүпийән лүв цих питәс, кәт-вәт хәтәл уләс по вәлҗи нух лиләлнәс. Нух питмај йүпийән йәм хүв вөс, нөптәл йәтшиәты вөнта* ‘После этого он потерял сознание, дней пять лежал и только потом ожил. После того как пришел в себя, довольно долго жил, до окончания своего века (букв.: пока его **век не кончился**)’ [Сказки народа ханты 1995: 33]; *Арәм хәц йәтшиәс, моһыцәм хәц йәтшиәс* ‘Чуть не умер (букв.: **песня=моя чуть не кончилась, сказка=моя чуть не кончилась**)’ [Соловар 2020: 582].

Синонимичными являются глаголы *сухәнты*, *сувәмтты*, шур. *тохәнты* с аналогичной системой значений – ‘исчезнуть, кончиться; умереть’, а также шурышкарский глагол *ушты*, который по отношению к предметам обозначает ‘потеряться, пропасть’, а по отношению к человеку – ‘умереть’:

хант. *Моһыцәм сухнәс* ‘Сказка **закончилась**’; *Питәм ширәлән лүләл на сухнәс* ‘Как упал он, жизнь **кончилась**’ [Соловар 2020: 503]; *Хулуйәва лүв сувәмтсәт* ‘Все они **умерли**’ (с сожалением) [Там же: 498]; *Ма тәта ши сувәлҗәм* ‘Я здесь **умру**’; *Йөнтотәм ушәс* ‘игрушка **потерялась**’; *Тәтләм рупатәйм*

а) *ушэс*, *сэхэл амтэн лэвэм* ‘Работа по выделке [шкуры] **пропала**, шкуру собака съела’; *Лүв ушэс* ‘Он **умер**’ (букв.: потерялся).

Таким образом, в хантыйской языковой картине мира смерть человека обозначается точно так же, как и исчезновение любого другого предмета материального мира, как завершение, окончание процесса.

2) Смерть как изменение состояния или признака

Чаще всего описание смерти в хантыйском языке опирается на модель изменения состояния. Наиболее многочисленной и разнообразной является группа глаголов со значением изменения перехода в другое качество, в которой значение ‘умереть’ возникает как переносное на основе разнообразных метафор трансформации: ‘стать покойником’, ‘уподобиться животному’, ‘приобрести качества, не свойственные живому организму’ и т. п. В этой группе представлены также образные глаголы, в которых описание смерти как перехода в новое качество сопровождается звуковыми и др. признаками, указанием на изменение положения тела в пространстве, эмотивным отношением.

а) Глаголы со значением типа ‘стать покойником’, основы которых употребляются для обозначения мертвеца.

Продуктивным в словообразовательном отношении является глагол *хэлты* ‘умереть, сдохнуть’, для которого в словаре В. Штейница приводится обширная словарная статья и довольно большой ряд однокоренных слов в разных диалектах, здесь мы приведем примеры, относящиеся только к казымскому диалекту: *хэл* ‘помереть’ [DEWOS: 469], *хэлэт* ‘мертвый, пропавший’, *jin̄k-хэл-wəj* ‘угорь’ [Там же: 470], *хэла* ‘покойник’, *хэла j̄yχ* ‘гроб’, *хэл jin̄k* ‘замор’ [Там же: 472]. Имеются производные глаголы: шур., приур. *хэллүйты* – ‘умирать неоднократно, умереть и ожить’, *хэлтэптэты* ‘ждать смерти кого-либо’, *хэллаты* ‘убить’, а также прилагательное *хэллы* ‘бессмертный’, которое употребляется в качестве ругательства в сочетании *хэллы сэм* ‘бессмертное сердце’ и др.

В качестве субъекта при этом глаголе могут выступать как неодушевленные, так и одушевленные существительные, в первую очередь обозначающие животных, по отношению к которым это значение выражается нейтрально. При использовании по отношению к человеку такое высказывание о смерти получает негативную стилистическую окраску, приобретает грубую, оскорбительную форму, указывающую на отрицательное отношение говорящего к покойнику:

хант. *As xəlti pitəs* ‘Обь осталась без кислорода, начался загар на Оби’ (букв.: стала **дохнуть**); *Pirəs am̄p ikew xəlti kema jis, neməlti ānt xuləl* ‘Старая наша **собака** совсем состарилась (букв.: пришла к состоянию **умирания**), ничего не слышит’; *Wūlət utən tōrən lelət, atəm tōrən, šilpa pa xəllət* ‘Олени в лесу траву едят, ядовитую траву, от этого **умирают**’; *Asən xolap oməsti ānt rāxəl: šen̄k ar karī xūl enəmti kumal āntōm xolpatən xəllət* ‘На Оби ставить сети нельзя: очень много маленьких **стерлядей** не успевают вырасти, в сетях **погибают**’; *In iken ši xəlmal* ‘Этот **мужчина** **сдох**’ [Нахрачева 2016]; *Tājan am̄an xətləj ŋuɬsəm, xəltm̄yia metsem* ‘Целые день с ночью шел, **до смерти** устал’.

В шурышкарском диалекте имеется существительное *āna* ‘покойник; ящичек сместилищем души покойного’ и образованный от него глагол *ānуйты* ‘умереть’.

б) Глаголы, обозначающие трансформацию человека в какое-либо страшное животное (медведя): *пүпэмэты* ‘умереть’ (букв.: стать медведем; от *пүпи* ‘медведь’), шур. *момиты* ‘умереть’ (о животном; от *моми* эвф. ‘медведь’), *момийэты* ‘умереть’:

хант. *Лын пүпэмэлуэн* ‘Они **умрут**’ [Соловар 2020: 458]; *Kātem ānt laləl, momimal* ‘Кошка не дышит, **сдохла**’; *Lōw tuj mis wōsləx tāxajən iultija m̄anəl, tur šāš ūrəl xəšəl in momijəl* ‘Лошадь или корова в глине проваливается (букв.: полностью уходит), только спина остаётся, там и **подыхает**’ [Нахрачева 2016: 107].

в) Глаголы, обозначающее движение или действие, не свойственное живому существу. Прежде всего это глаголы падения и неконтролируемого движения:

– *аркэпты* ‘свалится; умереть’: *Ma xələwət ārkəpləm, un iki jastəl* ‘Я, может, завтра умру (букв.: **свалюсь**), пожилой человек говорит’ [Нахрачева 2016: 68];

– *күрцэмтты* ‘упасть с глухим звуком, брякнуться; умереть’: *Кәмэн тэхийа күрцэмтлэт* ‘Они умрут (букв.: в какое-то место **брякнутся**)’ [Соловар 2020: 220];

- *рăкăнты* ‘упасть, падать; умереть’: *Ухлэм элты холт рăкăнмал* ‘Из нарты **выпал**, оказывается’; *Лйw kimet хătl iwejna răkănl* ‘Он второй день все время **падает**’ [Nikolaeva 1995: 241]; *Ирэм ики рăкăнты кемэн ул* ‘Дядя находится **при смерти**’;
- *рыйты* ‘падать, сыпаться; умирать’: *Вўлэт товийн оңэтлал рыйлэт* ‘У оленей весной рога отпадают’; *Алэн сахат лоньц деп кўлтан рыйты нитс* ‘Под утро снег стал идти густо’; *Вўлэт лыпи мушн рыйлэт* ‘Олени **умирают** от внутренних болезней’ [Лельхова 2012: 153];
- *сухнематы* ‘сорваться, провалиться; неожиданно умереть’: *Хонэта кўрулалм сухнемасуэн* ‘Ноги в топь **провалились**’; *Кăмэн ма тăм вълтєм са, мулты лота сухнемалам* ‘Вдруг я **умру** неожиданной смертью (букв.: в какое-то место провалюсь)’ [Соловар 2020: 502];
- *сулкăмты* ‘выпасть, выскользнуть; умереть’: *Йинтпем ул сулкăмтас* ‘Иголка **выскользнула**’; *туьал сулкăмтам ѳтэл* ‘в прошлом году **умерший** некто (букв.: предмет; также по отношению к покойнику)’;
- *йовлэсты* ‘развеваться; болтаться, свисая или висая свободно; качаться; умереть’.
- г) Глаголы, связанные с движением воды, жидкости – ‘смыться’, ‘прокапаться’:
- *лухиты* ‘обмыться, смыться; умереть’: *Анем ат лухийал* ‘Чашка=моя пусть **обмоется**’; *Лухилэс* ‘Он **умер**’ [Соловар 2020: 253]; *ма лухийам ѳтам* ‘мой **умерший** родственник’ (букв.: мой смывшийся предмет; о погибшем близком родственнике) [Талигина, 2008: 161];
- *лухематы* ‘помыть, смыть; исчезнуть; умереть’: *Анлам лухемалам* ‘Я **вымою** чашки’; *Щи икэн лухемас* ‘Этот мужчина **исчез, умер**’ [Соловар 2020: 253];
- *посалэты* ‘капать; умереть, скончаться (букв.: искапаться)’ [Талигина, 2008: 161]; *рэсалэ-* ‘умереть’ [DEWOS: 1229]; *Щащем хўвэн посалэс* ‘Бабушка=моя давно **умерла**’; *Щащем ими утица хйцэс, рутлал иса посалэсат* ‘Бабушка одна осталась, родственники все **умерли**’.
- д) Глаголы, значение которых включает сему ‘стать неподвижным’ или ‘принять не свойственное живому человеку положение в пространстве’: *кърлэты* ‘застыть в неподвижном положении; умереть, застыть на морозе в согнутом положении’, *кърыты* ‘стоять в ожидании; околеть’ [Соловар 2020: 194], *нухты* ‘околеть’, *нухăмтты* ‘околеть’ (мгнов.) [Там же: 359], *щакърлэты* ‘окоченеть’, *щўкърлэты* ‘погибнуть (букв.: загнуться)’ (от *щўканы* ‘зигзаг, извилины’) [Там же: 671]:
- хант. *Мисэл кăт хăтэл вълман вўйтсэлэ, нухмал* ‘Корову он нашел через два дня, околела=оказывается’; *Ин утэн щи нухэс* ‘Этот человек (букв.: эта твоя вещь) **окошел**’ [Там же: 357]; *Ин ут мўв вўсэн щйкърлэс* ‘Этот (человек) в яме **окоченел**’ [Там же: 654]; *Щиты шок вантман ат щўкърлэл* ‘Так мучаясь, пусть **загнется**’ [Там же: 671].
- е) Глаголы, связанные с представлением о захоронении умершего: *шавэсты* ‘прибраться; умереть’ (букв.: схорониться, убраться; о близком человеке, особенно о старом) [Там же: 631] от *шавиты* ‘положить на хранение, прибрать, сложить; похоронить’; *хйнематы* ‘спрятаться, скрыться; скоропостижно умереть’:
- хант. *Йайлал йухэтлэт, на кър сайа хйнемал* ‘Братья придут, и он **спрячется** за печку’; *Товийэн хйнемас* ‘Весной он **умер**’ [Там же: 576–577].
- ж) Глаголы, инкорпорирующие в свою семантику указание на причину смерти: *шакăнты* ‘задохнуться, захлебнуться’, шур. *lăxənti* ‘задохнуться’, *jištota pit-* ‘утонуть’ (букв.: в то, что пьют, попасть):
- хант. *Mulsər imi jijkən šakənmāl* ‘Какая-то женщина в воде **захлебнулась**’ [Нахрачева 2016: 42]; *Хăс ант šakənsəm* ‘Чуть не задохнулся’ [Там же]; *Ма хăс ант lăxəntsajəm* ‘Я чуть не задохнулся’ [Там же: 112].
- з) Глаголы, указывающие на потерю целостности:
- *rawi-* ‘умереть’ [DEWOS: 1290], *rawit-* ‘вымирать’ [DEWOS: 1290], *равматы* ‘скончаться, умереть’ (букв.: стать мелкими частями; от преверба *рава* со значением ‘разбить вдребезги, разорвать на мелкие куски’): *Ин икэн равмас* ‘Этот мужчина **умер**’ [Соловар 2020: 471];
- *хуематы* ‘оторваться, отвалиться (о коре дерева); умереть’ [Соловар 2020: 618].
- и) Глаголы с общим значением ‘испортиться, прийти в негодность’:
- *топăнты* ‘испортиться; умереть, пропасть’ [Соловар 2020: 532]; *Щи икэн топăнтас* ‘Этот мужчина давно умер (тело уже испортилось)’;
- *пуцăмтты* груб. ‘умереть’ (от *пуц* ‘кал’, *пуцэн* ‘с калом’) [Соловар 2020: 453].
- к) Глаголы, обозначающие прекращение горения, свечения:
- шур. *xurlə-* ‘гаснуть – прекращать (прекратить) горение, свечение; умереть, исходить (перен.)’ [Нахрачева 2016: 158].

л) Стилистически окрашенные глаголы, передающие сожаление говорящего по поводу смерти близкого человека:

– *щавэрмэты* ‘скончаться’ (с оттенком сожаления); *Щиты щи щавэрмэлэв* ‘Так и скончаемся’; *Лув сахтала щи щавэрмэс* ‘Он сам скончался’ [Соловар 2020: 653].

Таким образом, для хантыйского языка типичным является метафорическое употребление глаголов разных лексико-семантических групп в значении ‘умереть’, как представляющих смерть результат перехода из одного состояния в другое.

3) Действие частей тела, ассоциирующееся со смертью

Имеется всего несколько примеров, в которых описывается действие частей тела, ассоциирующееся со смертью. Субъектом таких действий выступает только сердце, которое может стихнуть или разорваться от страха:

хант. *Сймэл роммэс* ‘Он умер’ (букв.: **сердце стихло**) [Соловар 2020: 475]; *Щи арат палтамисэм, сймлы хйиц питсэм* ‘Я так перепугалась, чуть не умерла (букв.: чуть **без сердца не осталась**)’; *Щи лора йухэтмэл, щи вац суртэл шөна мйнтэл са, на щи елты щи йухэтсайэт. Немэлт атма йа ант күйи утэмэт. Вэтам нос йа елал хуца антөм, айл иципа, сймлал щи похэнсэт. Хулуйэва щи на вүра питман щи вейэтсайэт. Амплэ щавэрмтэм, на ухал атэлта менсэмамал, щи кят лор сурта омсэм. Вүлсүл ийи пайлы навтэмун* [Невероятные истории 2018: 43] ‘Когда дети проезжали это место, видно, там и догнало их это существо. Оно детей не тронуло. Внешне на их телах не было следов насильственных действий существа, очевидно, от страха они умерли (букв.: **сердца их лопнули**). Нашли всех мёртвыми. Существо собаку задавило, оторвало ей голову и поставило на перешейке между озёрами. А оленей оно, возможно, уничтожило’ [Там же: 44].

Свидетельством недавней смерти может являться шевеление отдельных частей тела:

хант. *Күр панэл хулна ньухал* ‘Он только умер’ (букв.: большой палец ноги еще шевелится) [Соловар 2020: 319].

В образном обороте со значением перемещения употребляется еще один соматизм – ‘голова’: *ухал йсмэн мув илпийа щи пунсэллэ* ‘умер’ (букв.: голову свою под священную землю положил) [Каксина 2018: 142].

2.4.2.2. Модель движения

Вторая метафорическая модель носит универсальный характер, она связана с представлением о смерти как о переходе в другой мир, в иное пространство. В предложениях с глаголами движения «кто движется куда» указывается на уход в «другой» мир, причем этот «другой» мир, в отличие от тюркских языков, обозначается в самом общем виде: «вниз», «куда-то», «в какое-то место» и т. п. Предложений с вербализованной начальной точкой ухода («уйти из этого мира») в нашей картотеке не имеется:

хант. *Лйв холт пела лоләмтэс* ‘Он неожиданно умер’ (букв.: куда-то вскочил) [Нахрачева 2016: 41–42]; *Кәмэн ма тәм вэлтэм са, мулты лота сукнемэлэм* ‘Вдруг я умру неожиданной смертью’ (букв.: в какое-то место провалюсь) [Соловар 2020: 502]; *Sot täl-lūŋ mīwemna ulləm, ānt pārəs, ānt šošmäs il* ‘Сто зим-лет на земле своей живу, не умерла, не пролилась вниз’ [Шиянова 2016: 79]; *Сорман лота питтем хорпи* ‘как будто попал в место смерти’; *Рохэл јіҥка рітэс* ‘Сын=его утонул’ (букв.: в воду попал) [Нахрачева 2016: 42]; *Мулт версэм пелкан ки мйнал, уша верлэлэн* ‘Если умру (букв.: в сторону какого-то дела уйду), узнаете’ [Соловар 2020: 463]; «*Няверсэмт! Ванталэн, әрталалэн! Вош лыпи ар хантэв, вөн пелкэл* ньүр *вош вүтпийа* щи мйнсэт. Муй арэт, ай нартэп йох хуласэт...» *Вантэ, Хййэн шөп сәнхэм ай вошийэв, муй мурта «лйлылэс» щирэн* ‘«Детишки! Смотрите, примечайте! Ведь в нашей деревне столько народу было, а сейчас большинство из них умерли (букв.: за большую сторону поселка ушли). А сколько молодежи не стало...» Видишь ли, в нашей маленькой деревне Яр полкулика в те времена смертность высокой была, в деревне страшные беды происходили’ [Өхэт йухан арэн ики 2014: 68]

Для хантыйской языковой картины мира типичное направление движения человека после смерти – вниз по течению реки, на север, к морю в качестве конечной точки, поскольку низовья Оби ассоциируются с миром мертвых: *щорэса мйнты* (букв.: отправиться к морю), *өвса мйнты* (букв.: на север уйти), *ув са мйнты* (букв.: уйти вниз по течению).

Другой универсальной конечной точкой движения является божественный верхний мир: *на Төрәма* *ици мәнәс* ‘ушел в другой мир’; *Төрмән вәллә шурсән ола иса пәнә ици долъәс* ‘отправился в вечный путь, чтобы жить тысячи лет в ином мире’ [Каксина 2018: 142].

На основе модели движения формируются конструкции, обозначающие переход в новое состояние. Метафорический перенос обеспечивается, во-первых, употреблением в роли предиката глаголов *йиты*, *питты* ‘стать’, во-вторых, тем, что позиция локализатора заполняется не именем пространственной семантики, а абстрактными или предметными существительными.

Самым нейтральным способом выражения значения ‘умереть’ является сочетание слов *сурәм* ‘смерть’ или *әнтәм* ‘нет’ в форме дательного-направительного падежа с глаголами *йиты*, *питты* ‘стать’: *сурма йиты* / *питты* (букв.: стать смертью; смерть=DAT стать), *әнтәма йиты* / *питты* (букв.: стать отсутствием; отсутствие=DAT стать):

хант. *Јуѳв тәма ицимурт сурма йиј* ‘Он здесь **умрет**’ [Сказки народа ханты 1995: 7]; *Ја сі, сөрма питті сіра іл сі оләс ләс пөрта, іл сі вајкрәмтәс* [Сказки, песни хантов 2016: 30] ‘И всё, согнулась, как будто на снег легла **умирать**’ [Там же: 33]; *Хун та әнтәма јиләм, нај јохана тәна, сіта ун, хожәт хораспи кев оләл* ‘Когда меня **не будет** (когда я умру), ты к речке иди, там большой, похожий на человека камень лежит’; *Нај еві рох, ворт еві рох, тәјсәр тәј тәл не, әјәл хә. Ін нејјел ра сі әнтәма јйвтам* [Сказки, песни хантов 2016: 64] ‘Он что за такой человек, – говорит. – Невест привозит, они быстро-быстро **умирают**’ [Там же: 78].

В позиции локализатора могут стоять имена, называющие покойников, в том числе их метафорические наименования: *шәңәта йиты* ‘умереть’ (букв.: покойником стать; от *шәңәт* – уважительное обозначение покойника: *Ащәм шәңәт* ‘отец покойник’), *сүкәрәна йиты* ‘умереть’ (букв.: покойником, памятным стать), *пүна йиты* детск. ‘умереть’ (букв.: чем-то страшным, медведем стать), *томәја јиті* ‘умереть’ (букв.: медведем стать), *кара йиты* детск. ‘умереть’ (букв.: корой стать):

хант. *Луw хувән шәңәта јис* ‘Он давно умер’ [Нахрачева 2016: 109]; *Хот пүәј икәв кара йис* ‘Сосед умер’ [Соловар 2020: 185]; *Ра сі, – лөрәл – тәјн јохі јйвтеw јүріјән, рйра сі јйвтам*. *Ра јис, сі јис* [Сказки, песни хантов 2016: 61] ‘Ну вот, – говорит, – после того как мы ушли домой, она и умерла. Но умерла так умерла’ [Там же: 75]; *Момәја јис* ‘Умер’ [Нахрачева 2016: 107].

После смерти люди могут превращаться в божества, поэтому конечной точкой трансформации может стать переход в духа или божество: *јәңха йиты*, *кајта йиты* ‘умереть’ (букв.: богом стать, духом стать) [Соловар 2020: 272]:

хант. *Јәңха йисән, кајта йисән, јәңици йәша ици долъәсән, йәңки йәша ици долъәсән, айәң вой айән, кәләң вой кәләң пүва пелак ијәңры мәңхәл йирәм йүхән мухты ици павәтјән, алъән* ‘**Духом** иного мира ты стал, **духом** мёртвого мира ты стал, встал на вечный путь снежной дороги, встал на вечный путь ледяной дороги, вестями зверя вести, верёвкой зверя верёвочку, через жердь, завязанную левосторонним узлом [к гробу], нам выскажешь свои вести’ [Каксина 2019 б: 218]; *Найәү хә, вортәү хә хурәм мутишәлјән* ‘Вы поймете, что я умер’ (букв.: [принял] образ мужчины богини, мужчины бога) [Соловар 2020: 319].

Форму дательного-направительного падежа при глаголах *йиты* и *питты* ‘стать’ могут принимать разные имена существительные: *вәра питты* ‘умереть не своей смертью’ (букв.: делом стать; это выражение употребляется для обозначения траура, переводится также как ‘в беду попасть’ [Каксина 2019 б: 214]), *тарна йиты* ‘погибнуть’ (букв.: смертью стать), *вүра питты* ‘умереть’ (букв.: кровью стать), *вәва павәтты* ‘умирать, угасать, тяжело болеть’ (букв.: в слабость уронить):

хант. *Хујйәва ици на вүра питман ици вәйтсәйт* [Невероятные истории 2018: 43] ‘Нашли всех **мёртвыми**’ [Там же: 44]; *Un tarna pitsät (tarən tijəs), ar jox tarna јis* ‘Большое сражение началось, много воинов **погибло**’ [Нахрачева 2016: 109]; *Käši-muš eltī imi isa wewa pawätsa* ‘От болезни женщина **умирала** (угасала)’ [Нахрачева 2016: 42].

При глаголе *йиты* может употребляться местоименное наречие *хутаиц* ‘как-то’, выражение *хутаиц йиты* (букв.: как-то стать) передает значение ‘умереть’:

хант. *Ма йайа тәйәм утәм хутаиц йүвәмән, пәлнитсәйән рәпитсәм* ‘Когда **умер** (букв.: как-то стал) мой брат, я работал в больнице’ [Соловар 2020: 562]; *Асәл хотәс јис* ‘Отец=его **умер**’ (букв.: как-то стал) [Нахрачева 2016: 41].

Глагол *питты* может передавать значение ‘умереть’ в сочетании с превербом *ил* ‘вниз’ – *ил питты* ‘умирать, погибать’ [Сподина 2020: 169] и вообще без локализаторов, если речь идет о животных: *Войәј питәс* ‘Животное **умерло**’ [Там же: 161].

Другой преверб со значением завершения действия – *цих* ‘крепко, сильно, насмерть’ сочетается с разными глаголами, передавая значение ‘умереть’ и ‘убить’ (разными способами): *цих мӕнты* ‘упасть в обморок, потерять сознание; умереть’; *цих рӕкнӕс* ‘потерять сознание; умереть’:

хант. *Kip ɲuɟən imi ɕich mǎnəs* ‘Кирнюлуп ими умерла’ [Соловар 2020: 664]; *Ši mǔrta lǔw sǎmǎl šī mǎnəs in nɛ, ɛlɪʃi šī ɟǔxǎla, šix isa šī rǎknəs. Kgrta ɟǔxtǎmtǎs, pa amplal isa ɬɛpǎɟ lǐpɪja šitǐ šī, ɟǔlǎl lǐpɪja ɲǎrɛmǎs, a šǎta ɟǔt ɲǔrǎm. ɟǔɟǎtǎtǎn ɔw pɛlki pǔ[n]šmǎs, amɬ ɟǔlǎl pǐla ɟǔx[i], ɟǔt lǐpɪja šī lǔɟǎs. In nɛ ǎɲkǎrsǎ pa mǔɟɛtǎn, pǎrmaɬ. Ši šǔɲǎl-ɟǔlǎlǎn šī* [Сказки, песни хантов 2016: 160] ‘Так перепугалась женщина, что он догонит её, от испуга умерла. В деревню приехала, и собаки затащили сани прямо внутрь сеней. А там священный угол. Кто-то дверь открыл, собаки зашли в дом, с санками внутрь [зашли]. Оглядели люди эту женщину, она, оказывается, умерла. И всё’ [Там же: 161].

Ср. также: *цих вӕлты* ‘убить’, *цих пӕтлыты* ‘избивать, бить до смерти’, *цих пӕцӕртты* ‘задавить насмерть’, *цих перӕтты* ‘задушить, душить (с помощью инструмента)’, *цих рӕскӕты* ‘ударить насмерть’ [Соловар 2020: 664–665].

В высказываниях со всеми перечисленными глаголами может быть названа причина смерти, на нее указывают имена существительные в форме местно-творительного падежа, а также лексемы с показателем отсутствия =*лы*, обозначающие, из-за нехватки или отсутствия чего наступает смерть:

хант. *Нӕуэн ɲǎврэм ɕишэн ɲǎрӕс* ‘Эта женщина умерла при родах’ [Лельхова 2012: 129]; *In iki šī mǔšlǎlǎn pa sǔrma šī pǐtǎs* [Сказки, песни хантов 2016: 192] ‘А [Тимофей] от этих болезней так и умер’ [Там же: 195]; *Лӕв ɕи ɪʃɲийэн, ол на ǎнт вӕс, мӕшэн на ɕи камӕмса* [Невероятные истории 2018: 19] ‘После этого случая он даже года не прожил, заболел и умер’ (букв.: *болезнью схвачен*) [Там же: 20]; *Ši ma jɪŋklǐ, lɛllǐ, tǔtlǐ, – jastal, – šī pǎrtǐ wutšilǎm* ‘Я без воды, без еды, без огня, – говорит, – уже умирать собрался’ [Нахрачева 2016: 40].

2.4.3. Эвфемизмы, связанные со смертью

В религиозном мировоззрении хантов важное место занимает культ медведя, в языке есть большое количество эвфемизмов для именования медведя и связанных с ним действий, в том числе для обозначения смерти медведя от оружия охотника, которое считается удачей как для человека, так и для медведя. О смерти медведя ханты говорят: *Уй нуӕс* ‘Умер’ (букв.: удачу положил); *Уйа нитӕс* ‘Умер’ (букв.: попал в счастье, удачу) [Соловар 2016: 79].

В хантыйском языке употребляются разнообразные эвфемистические обороты, связанные с оплакиванием близких родственников:

хант. *Jiw ɟǔlǎlǎp ɟǔlǎlǎs, ǎs ɟǔlǎlǎp ɟǔlǎlǎs* ‘Она так сильно плачет, как будто мать-отец умерли (букв.: отцовский плач плачет, материнский плач плачет)’ [Сказки, песни хантов 2016: 313]; *хот ухи вон хӕнтэн хуӕс* ‘умер главный человек в семье’ (если умер отец как глава семьи); *тыхӕн ɪʃхэв ɪлы нитӕс* (букв.: дерево с гнездом упало; смерть матери сравнивается с упавшим деревом, где находилось гнездо); *ɪɟл пӕмӕт, ɪʃв пӕмӕт тӕвӕм утӕв вӕтшӕсӕв* (букв.: впереди отправляющие мысли, назад отправляющие мысли несущего человека потеряли; о смерти пожилого человека (свекрови, свекра), которые всегда выполняли роль наставников); *ɕитэн атӕт хӕцӕс* ‘та или иная (иной) один остался или одна осталась’ (если умер кто-либо из супругов) [Каксина 2018: 142]; *лӕл усӕм, пӕл усӕм нуныӕм ɪʃɲийэн, хуы верла, ɪӕрэн на хон ɪʃхӕтӕл* (букв.: после того как на низкое изголовье, на высокое изголовье уложили, что сделаешь, силы разве придут; о долго болевшем или неизлечимом человеке); *Тӕм ɪʃма шӕшиӕатал са, на лакнӕмӕты лот на ɕи вӕлмӕл, хуӕцатса лакнӕмӕм сурӕм лӕвӕла на ɕи таӕхӕ хӕмтӕцӕс* ‘Вот вроде здоровым (букв.: хорошо) ходил, прежде чем в яму провалиться, откуда выпала эта смерть, которая над ним (ней) нависла’ (о неожиданно умершем человеке); *Шӕшты ɪʃм сӕхмэн ɕиви лакнӕмӕл, хӕннӕ хӕ нумсӕн кӕт шӕпа, хӕлӕм шӕпа ǎл ɛвӕтмӕлы* ‘[Когда] идущая счастливая жизнь [человека] резко прерывается (букв.: шаги его туда провалились), [то] мысли [оставшихся] людей разрываются (букв.: на две части, на три части разрезали)’; *Сӕсӕл на омӕсман ɕи вӕлмӕл?* ‘Слопец [оказывается] на него был поставлен?’; *на Тӕрӕм нӕла ɕи сӕхӕм вӕс* ‘сделал шаг в иной мир’ [Каксина 2019 б: 215].

Другие образные выражения, связанные с обычаями и традициями, передают нежелание умирать или угрозу лишить жизни другого человека:

хант. *Вух ӕнсм, вух пӕтсм ǎнт путлӕс, ǎнт ɪɕлӕм, ǎнт ɪɪлӕм* ‘Я не хочу умирать’ (букв.: серебряная чашка=моя, серебряный котел=мой не продырявились, не приду, не приду (заговор против смерти)) [Соловар 2020: 85]; *ǎнт ки вӕрлэн, ɲӕу вӕрӕн ɲуӕлэн-сӕмэн ӕхтыӕа хӕтӕл пӕхӕнӕл* ‘Если не сделаешь, я тебя убью’ (букв.: твои глаза и нос в крови солнце озарит) [Сказки народа ханты 1995: 100].

Усопшего человека в период траурного цикла никогда не называют прямо по имени, используются эвфемистические выражения, при этом по отношению к покойнику употребляется слово *ут* ‘вещь, предмет’ (а не ‘человек’):

хант. *тăм шавесăм утэв* ‘тот, который захоронен’; *тăм хăьемăм утэв* ‘тот, который спрятан’; *ин тăм хулпелă шивамтам утэв* ‘куда-то исчезнувший’; *ин тăм тум Төрăма доламтам утэв* ‘который отправился в мир иной’; *тăм вөтшиэм утэв* ‘тот, которого потеряли’; *хўв панта долэм утэв* ‘в далёкий путь отправившийся’; *аццйа тăйэм утэв* ‘тот, которого отцом называли’; *аукийа тăйэм утэв* ‘та, которая матерью была’; *йайа тăйэм утэв* ‘тот, которого братом называли’; *нййа тăйэм утэв* ‘та, которая была тётёй’ и т. д. [Каксина 2019 б: 219–220].

При потере малолетних детей используются следующие выражения:

хант. *шаниш лыпийан кўвлыйэм утэв* ‘которого ласкали на коленях’; *сăм илнийан тăйэм утэм* ‘тот, которого носили под сердцем’; *сəна-онтəпа пунылэм утэм* ‘тот, которого укладывали в люльку’ и др. [Каксина 2019 б: 219–220].

Детям никогда не говорили, что кто-то умер, не называли его по имени, просто говорили: *кар имэтэн төсы, алэмэсы* ‘забрали коростенные женщины, увели’ [Каксина 2019 б: 220].

Такие типичные для тюркских языков метафоры смерти, как перенос на основе общности целостного образа и эмоционально-экспрессивной семантики, метафора ошибочного действия, отражающая нежелательность смерти, метафора смерти как потери и лишения и некоторые другие, в хантыйском языке не отмечены.

Между хантыйским и ульчским языками наблюдается параллель, связанная с ориентацией в пространстве относительно рек и находящая отражение в такой специфической ориентации, как движение по направлению к кладбищу. В хантыйском языке имеется proverb *вўты*, который, помимо ориентации ‘к берегу’, ‘на сушу’, ‘вдаль от берега, от края чего-либо’, ‘вглубь помещения’, ‘от огня’, обозначает также движение по направлению к кладбищу:

хант. *вўты килъэты* ‘сходить на поминки на кладбище’ (однокр.): *Вөн утэт вўты килъэты йаухсэт, на йухи йухэтмэлэн, итййэл на иццата ши хулас* ‘Старшие **сходили на кладбище**, когда вернулись обратно, младший у них скончался’ [Соловар 2020: 96–97].

В данном предложении нет слов *шөкəу тăхи* ‘кладбище’ (букв.: горестное место) или *уйлы лот* ‘могила’ (букв.: несчастливое место), на направление движение указывает только proverb *вўты*.

2.5. Универсальные и специфичные черты концепта **СМЕРТЬ** в языках коренных народов Сибири

В тюркских языках Сибири концепт **СМЕРТЬ** выражается именными и глагольными репрезентантами. Последние вербализованы разнообразными глаголами со значением ‘умереть’ в прямом и переносном значениях, а также большим количеством устойчивых сочетаний и фразеологизмов. Во многом общей является и метафорика: смерть как граница человеческого земного бытия, как её грань или порог, что репрезентирует метафору жизни как некоего пространства или вместилища; смерть как ориентир в пространстве, что реализует метафору движения от или к смерти как её достижения или избегания. Среди глаголов, у которых ‘умереть’ является одним из прямых значений, большинство содержат в своей смысловой структуре семы исчезновения, окончания чего-либо, конечного предела качества.

Именной репрезентант со значением ‘смерть’ (алт., шор., б.-тат. *өлүм*, тув. *өлүм*, хак. *өлім*, чалк. *өлөт* или *өлым*, як. *өлүү*) обладает рядом характеристик, которые отражают представления народов о смерти. Обстоятельства смерти характеризуются в рассматриваемых языках как отрицательно, так и условно положительно, если человек прошел весь предначертанный ему жизненный путь, и смерть его была естественной, быстрой, без продолжительной болезни. Общетюркская лексема ‘смерть’ сочетается с многочисленными прилагательными, называющими разные свойства смерти – её неотвратимость, неожиданность, способность вызывать эмоциональную реакцию при потере близких.

Среди этих характеристик смерти и её обстоятельств представлены как универсальные, так и этноспецифические. Так, универсальными являются следующие характеристики: «легкая», «плохая», «страшная». К этноспецифическим элементам можно отнести, например, определение «черная», характерное только для тувинского языка, описание смерти через вкусовые качества «горькая», «ядовитая» в алтайском языке.

Среди метафорических реализаций выявляются два основных образа смерти. Во-первых, это персонафицированная хищная сущность, враждебная человеку, способная гнаться за ним, хватать его, уносить и др. При этом в тувинском и якутском языках у нее наблюдаются и зооморфные признаки (пасть, когти). Человек борется с этим существом, пытается спастись, победить его. В то же время он может и ждать, звать смерть, просить ее, что вызывает большей частью негативное отношение окружающих.

Во-вторых, смерть предстает в исследуемых языках как пространство, у которого есть край, стороны, основание и др. Из нее, как из замкнутого пространства, можно вытащить человека, спасая его. Следует отметить, что в рассматриваемых лингвокультурах большое внимание уделяется спасению от смерти. Это выражается большим числом сочетаний и глаголов, передающих эту семантику. Спасение от смерти представляется сложным и требующим больших усилий.

В качестве разновидности метафоры «смерть – пространство» можно рассматривать образы дороги и пропасти.

Путь в «тот» мир человек может проделать разными способами: уйти, улететь (о детях, хак.), уехать верхом (тув., алт., алт. теленг.). Сама конечная точка движения (тот мир, куда уходит человек после смерти) представлена более подробно, чем исходная («этот» мир, с которым человек расстается). «Этот» мир ассоциируется со светом небесных светил, что является универсальной его чертой в исследуемых лингвокультурах. С одной стороны, эти два мира противопоставлены («этот» – «тот», «другой»), с другой, оба этих мира описываются как земля (алт., чалк., хак., шор., як.), страна (тув., як.), Алтай (алт.), мир (тув.) и переход из «этого» мира в «тот» может быть определен как «возвращение». Наиболее ярко это выражено в алтайском языке, где уход в «тот мир» определяется как возвращение «на свой Алтай».

Лексема «смерть» может употребляться в позиции, обозначающей направление движения, его конечную точку, а также трассу (препятствие, преграду), как например, в тувинском языке.

В рассматриваемых языках отражены следующие представления о смерти: смерть как небытие, сон, падение, лишение этого мира, исчезновение из него. Со смертью ассоциируются закрытые глаза, неестественное положение тела, не свойственное живому. К смерти может привести ошибочное действие.

«Смерть» может маркироваться в языке особыми средствами в зависимости от половозрастного и социального признака. В хакасском и тувинском имеются специальные глаголы для обозначения смерти младенцев и детей, а в тувинском – специфические глаголы и устойчивые сочетания для выражения ухода из жизни молодого или пожилого человека, могут нести информацию о его статусе, а также выражать отношение говорящего к покойному. В якутском положительное отношение говорящего к ушедшему передается глагольным уменьшительно-ласкательным аффиксом, что является особенностью этого языка. В рассматриваемых языках выделяются устойчивые сочетания, обозначающие смерть всего рода, семьи, их последнего представителя.

В позиции объекта во всех рассматриваемых языках лексема «смерть» употребляется в составе устойчивого выражения «видеть смерть», т. е. «пережить смерть, смертельную опасность, столкнуться с массовыми потерями людей». Смерть может также выступать в роли соучастника действия, что выражается формой взаимного залога у глагола. Среди рассматриваемых языков специфичным для хакасского и алтайского является представление о том, что к смерти можно привыкнуть, если человеку приходится часто с ней сталкиваться; в якутском же языке есть сочетания, указывающие на то, что смерть можно принять, примириться с ней.

Главными концептуальными признаками смерти во всех рассмотренных нами лингвокультурах являются «исчезновение», «прекращение жизни» и «уход в иной мир»: смерть представляется как конец жизни, прекращение существования в физической реальности, она воспринимается как завершающий этап земной жизни человека, переход из одного мира в другой, поэтому вполне закономерно ее метафорическое прочтение как отправление в другой мир.

Во всех исследуемых языках активно употребляются глаголы, относящиеся к разным группам, для которых значение «умереть» является переносным (глаголы движения, исчезновения, изменения состояния и др.). При этом набор возможных метафорических моделей в тюркских языках существенно шире, чем в хантыйском. В них представлены такие модели, как «смерть семьи, рода в результате уменьшения количества людей», метафорический перенос на основе общности целостного образа и эмоционально-экспрессивной семантики, метафора ошибочного действия, отражающая нежелатель-

ность смерти, метафора смерти как потери и лишения. В хантыйском представлены две основные метафорические модели: переход из одного состояния в другое и движение в некий неопределенный «другой» мир.

В тюркских языках метафорическая модель движения как переход из одного мира в другой разработана намного более детально, чем в хантыйском. Во-первых, «другой» мир мыслится вполне конкретно, описывается в ярких деталях. Универсальным для тюркских народов Сибири является восприятие смерти как возвращения в истинную землю, землю предков, что выражается глаголом алт. *jan-* ~ чалк. *ньан-* ~ хак. *нан-* ~ тув. *чан-* ‘возвращаться (домой)’. Интерпретация смерти как возвращения отмечается и в тюркских языках за пределами Сибири, например, в казахском языке глагол *қайт-* с тем же значением. В алтайском языке подобные эвфемизмы связаны с идеей возвращения на истинный, правильный Алтай. Лексема со значением ‘возвращаться’ употребляется для обозначения перехода в мир предков и в улчском языке. Однако конечная точка, сам этот мир, остаются не обозначенными, хотя в самой семантической структуре глагола, возможно, прослеживается указание на гору как границу между двумя мирами: *тöкү-* ‘идти (обратно) от берега к дому; подняться снова в гору’; ‘умереть (уйти к предкам)’. Гора / скала в качестве такой границы представлена также в хакасском, шорском и чалканском языках.

В хантыйском языке конечная точка перемещения никак не конкретизируется, это может быть указание на направление «куда-то», в «другое место». В хакасском языке переход в небытие представляется как уход к Богу. Подобная метафора характерна и для хантыйского языка, где, в соответствии с религиозными представлениями, души, отправляющиеся в верхний мир, могут стать духами-охранителями. Специфичным для тувинского языка является наличие эвфемизмов, связанных с буддийским представлением о смерти как о перерождении, тогда как в хантыйском языке перерождение ассоциируется с жизнью, а не смертью.

Во-вторых, в тюркских языках частотно указание и на начальную точку перехода – «этот» мир, в котором живут люди, для хантыйского языка подобных примеров не обнаружено.

В-третьих, в тюркских языках в этой модели употребляются разнообразные глаголы движения, в том числе такие специфические, как алтайский, тувинский и якутский глагол *атан-*, *аьттан-*, *аттан-* с основным значением ‘отправляться верхом’, у которого развилось переносное значение ‘умереть’ на основе образов, порожденных обычаями кочевой жизни. Те же истоки имеют тувинские устойчивые сочетания, в которых смерть ассоциируется с образом лошади. В хантыйском языке и конечная точка движения к смерти, и само движение мыслится предельно абстрактно, более того, модель движения становится неизосемическим средством выражения изменения состояния: позицию предиката вместо глагола движения занимает глагол ‘стать’, а место локализатора занимают имена абстрактной и предметной семантики. Тем самым модель движения приобретает переносное значение перехода в новое состояние, а значит, данная модель уподобляется основной для хантыйского языка одноактантной модели изменения состояния, которая проработана наиболее подробно.

Среди вербализаторов концепта *СМЕРТЬ* выделяются эвфемизмы, основанные на мифологических и религиозных представлениях. Одна из основных витальных метафор – метафора сна представлена в рассматриваемых нами языках диаметрально противоположным образом: в тюркских языках сон отождествляется с отдыхом, покоем и, соответственно, со смертью, тогда как в хантыйском метафора сна характеризует, наоборот, представления о жизни (метафора ‘смерть – сон’ тоже отмечается некоторыми исследователями, но не ясно, в какой мере эта метафора аутентична для хантыйского языка, возможно, она имеет заимствованный характер).

Несмотря на то, что концепты *ЖИЗНЬ* и *СМЕРТЬ* безусловно составляют основу концептосферы любого языка, в каждом из них даже эти универсальные представления наполняются разными смыслами и вписываются в разные ассоциативные ряды. Если для тюркских языков одной из доминант в обоих концептах является связь с пространством, в котором обитает человек, то для хантыйской лингвокультуры жизнь ассоциируется прежде всего с бесконечным временем, а смерть – с изменением состояния, переходом из одного качества в другое. Национально-специфические черты каждого концепта возникают под влиянием условий жизни народа, географического положения, истории, культуры, традиций, религии.

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О РОДНОЙ ЗЕМЛЕ И БОЛЬШОЙ РОДИНЕ В ЯЗЫКАХ НАРОДОВ СИБИРИ

Концепт *РОДИНА* считается универсальным, представленным во всех известных языковых картинах мира. Однако в его трактовке может акцентироваться либо представление о «большой Родине», «отчизне» как государственном объединении народов, либо представление о «малой родине», «родной земле», где родился и вырос человек, имеющее определенную географическую привязку к местности.

В русской культуре концепт *РОДИНА* входит в число основополагающих [Tolstaja 1993; Степанов 1997; Телия 1997, 1999, 2001; Тер-Минасова 2000; Сандомирская 2001; и др.] и связан с глубинными культурными архетипами «род» и «Мать-земля» [Tolstaja 1993], комбинаторное взаимодействие которых породило культурную идиому «родная земля» [Телия 2001: 411].

В. Н. Телия выделяет два одноименных концепта: *родина 1* – «малая родина» и *родина 2* – «большая родина», которые «как бы перетекают друг в друга» и объединяются в концептуализированную область «*patría*». Базовой для концепта *родина 1* является константа *родная земля*. *Родина 1* – «это кровно-родственный, “родной” микромир с его ориентацией на “свое” пространство», «неотъемлемая часть микромира субъекта, осознающего свою кровно-родственную, неразрывную связь с родной землей» [Телия 2001: 414]. Таким образом, *родина 1* воспринимается как часть социально-культурного концепта *родина 2*, который отображает «государственно обустроенный территориально-социальный locus этноса, народа, нации» [Телия 2001: 414–417].

На основе размышлений М. М. Пришвина о родине Ю. С. Степанов выделяет пять основных компонентов константы «родная земля»: а) «боль» за свою землю, б) «естественное богатство», в) сама земля, г) родной человек, д) природа [Степанов 2004: 170]. Становление концепта *РОДНАЯ ЗЕМЛЯ*, по его мнению, можно рассматривать как раздваивающуюся линию: с одной стороны, «этот концепт смыкается с представлениями особой русской религиозности», а с другой – «с особым русским отношением к своей стране и земле как к матери или как к жене» [Степанов 2004: 177].

На особую природу русской *РОДИНЫ*, по мнению лингвокультурологов, указывает, в частности, тот факт, что для вербализации этого концепта используются три синонимичных лексемы: *родина*, *отечество*, *отчизна*, при наличии однословного антонима *чужбина*. Эти репрезентанты не являются абсолютными синонимами и различаются своим употреблением в разных дискурсах, «“культурной памятью”, включающей и их этимологию» [Воркачев и др. 2007: 54].

Лингвокультурный концепт *РОДИНА* в русском языке «обладает высокой номинативной плотностью», при попадании в фокус сознания переживается эмоционально, имя концепта включено в сеть ассоциативных связей, сложившихся в лексической системе языка [Воркачев и др. 2007: 39]. С. Г. Воркачев отмечает в этом концепте «идеологическую» сущность, в которой «отражаются представления общества (или его части) о самом этом обществе и о его идеальном устройстве», а также латентную этнонимичность, поскольку «в нем в “свернутом” виде присутствуют взгляды этноса на самого себя как на носителя определенной культуры и оценка собственного “национального характера”». Особенность этого концепта состоит также в том, что «семантически, подобно концепту “счастье”, он “гибриден”: содержит денотатную, дейктическую часть, позволяющую соотнести его с хронотопом определенной страны и определенного государства, и оценочно-эмоциональную часть, собственно и составляющую его специфику» [Воркачев и др. 2007: 39–40].

И. Сандомирская рассматривает концепт *РОДИНА* «как риторическую машину, механика которой настроена на производство дискурсивных практик» и как «артефакт культуры, который хранит в себе след исторического времени» [Сандомирская 2001: 3]. Она считает, что *РОДИНА* «“начинается” не с нашего личного опыта и не с непосредственного эмоционального переживания “родного”», а с общественной идеологии, «сконструированной без нашего личного участия и предстающей перед нами в качестве неоспоримой данности репрезентации» [Там же: 3]. А в новую, постсоветскую эпоху она вошла «на правах центральной идеологемы» [Там же: 3]. Русское понятие «родина» на другие языки адекватно не переводится, оно идиоматично, несмотря на то, что «другие культуры имеют в своих кодах дискурсивные элементы, которые можно считать формальными эквивалентами перевода патристической лексики» [Там же: 17–23].

Несмотря на то, что многие исследователи отмечают этноспецифичность, идиоматичность концепта *РОДИНА*, невозможность передать его на других языках в полном объеме, большое количество научных работ посвящено сравнительно-сопоставительному анализу русского концепта *РОДИНА* [Bartminski, Sandomirskaya, Telija 1998; Есенова 2009; Казакова 2013; Гаспарян 2018; Ибрагимова 2019; и др.], при этом подчеркивается его статус как выразителя общечеловеческой ценности.

Комплексному описанию концепта *HOMELAND* в американской концептуальной картине мира посвящена статья Д. А. Кожанова, в которой прослеживается развитие этого понятия от периода его становления в американской национальной картине мира до современного состояния. Языковыми репрезентантами данного концепта являются 157 лексических единиц, образующих одноименное лексико-семантическое поле. Его центром является лексема *homeland*. Лексемы, входящие в это поле, объединяет наличие следующих общих признаков: родина – место рождения индивида; прародина-1 – место рождения родителей (предков) индивида; прародина-2 – место происхождения народа; место жительства – место, где индивид проживает в течение долгого времени, которое считает своим домом, место, к которому у индивида сформировалось устойчивое положительное отношение (эмоциональная привязанность) [Кожанов 2006: 149].

Концепт *РОДИНА* характеризуется как универсальностью, так и национальной спецификой. В нем всегда выделяется этнокультурная составляющая, связанная с историей и культурой конкретного народа. Так, семантическая близость лексем *родина* и *հայրենիք* [haɣɐnɪq] в русском и армянском языках проявляется в пословицах о Родине, в которых отражается любовь к родной земле, готовность защищать ее ценой собственной жизни. Но, в отличие от русской лингвокультуры, в армянской картине мира «чужбина» не окрашена отрицательной коннотацией. Например, армянская пословица гласит: *Որ ազգի հետ ապրես ևրա սովորոյթները ընդունիր* ‘В каком народе живешь, того и обычая держись’. Это связано с историей армянского народа, который не раз подвергался гонениям и захватническим войнам, из-за которых ему пришлось жить на чужой земле [Гаспарян 2018].

Калмыки-кочевники осмысливали родину как «свое место-кочевье», неотъемлемым компонентом которого является вода, «важнейший источник жизни степняков, проживающих в условиях полупустыни» [Есенова 2009: 42]. Кроме того, в отличие от русской языковой картины мира, в которой представлено олицетворение родины в облике матери, для калмыцкой «очеловечивание» образа родины не характерно.

В рутульской лингвокультуре концепт *РОДИНА* ассоциируется с отцом. Женщина, выходя замуж, «теряет» родину и приобщается к роду мужа [Ибрагимова 2019].

Концепт *РОДИНА* описан на материале монгольских [Содномпилова 2007] и сибирских тюркских языков: алтайского [Голикова 2005, 2008], хакасского [Чугунёкова 2017; Боргоякова 2017], якутского [Дьячковский, Попова 2014; Савицкая 2017], тувинского [Хомушку 2018; Монгуш, Бавуу-Сюрюн 2020].

В работах Т. А. Голиковой, С. И. Савицкой и Т. Г. Боргояковой особое внимание уделяется выявлению этнокультурной специфики языкового сознания при помощи ассоциативного эксперимента.

На материале Русской региональной ассоциативной базы данных (СИБАС)⁶⁶ и Ассоциативного словаря якутского языка⁶⁷ С. И. Савицкая выявляет различия в содержании образа родины в языковом сознании носителей якутского и русского языков: «для молодых носителей русского языка, жителей азиатской части нашей страны, важна и значима “большая родина” – Россия, а для носителей якутского языка – “малая родина”» [Савицкая 2017]. В якутской лингвокультуре одним из важнейших культурных концептов является *АЛААС*, «первоначально представлявший лишь понятие освоенной территории, являвшейся “местом проживания”, впоследствии он расширился до понятия родины с разнообразными признаками особенностей жизнедеятельности, связанной с климатическими и природными условиями региона» [Дьячковский, Попова 2014: 63].

Особую важность малой родины, родной земли для представителей народов Сибири отмечают также Т. А. Голикова и Т. Г. Боргоякова.

Т. Г. Боргоякова на основе анализа динамики языкового сознания хакасов за последние пятнадцать лет отмечает «повышение ценностной значимости семьи и родственных связей, денег, места традиционного проживания хакасов *аала* и родины, понимаемой прежде всего как малая родина, представленной в генетической и исторической памяти как земля предков» [Боргоякова 2017: 55].

⁶⁶ <http://adictru.nsu.ru>

⁶⁷ <http://adictsakha.nsu.ru>

А. Н. Чугунекова отмечает в хакасском языке наличие парных слов с компонентом *чир* ‘земля’ для выражения значения ‘родина, родная земля’: *чир-суз* ‘родина’, *ада чир-суз* ‘родина, отечество’, *төрөөн-дөскөн чир* ‘родная земля’ (земля, где человек родился и вырос), *иче-паба чир* ‘родина’ (земля матери и отца) [Чугунекова 2017].

Этнически значимыми для алтайцев являются концепты *АЛТАЙ* и *ЈЕР* ‘земля’, что показывает диссертационная работа Т. А. Голиковой, посвященная психолингвистическому исследованию этнического языкового сознания, выявлению этно-стереотипов алтайцев и русских [Голикова 2005].

А. А. Монгуш и М. В. Бавуу-Сюрюн выделяют 157 лексических единиц – языковых репрезентантов концепта *РОДИНА*, центральным из которых является *төрөөн чурт* ‘родная страна’ [Монгуш, Бавуу-Сюрюн 2020: 114]. Ряд этих единиц также содержат компонент *чер* ‘земля’, что может указывать на их принадлежность именно концепту *РОДНАЯ ЗЕМЛЯ*: *төрөөн чер* ‘родная земля’, *чер-чурт* ‘земля-родина’, *ие чер* ‘мать-земля’. Эти и другие сочетания активно употребляются в тувинских пословицах и поговорках, посвященных родине [Хомушку 2018].

Таким образом, в современных языках коренных народов Сибири понятие *родина* в первую очередь ассоциируется с родной землей. Центральным для языковой картины мира тюрков и обских угров является именно концепт *РОДНАЯ ЗЕМЛЯ*, связанный с представлениями о малой родине – конкретном месте, где родился и вырос человек. Концепт *РОДИНА* формируется сравнительно недавно и подразумевает большую родину – Россию как единое государство, в котором проживают разные народы. При этом уже в древнетюркском языке отдельные лексемы в определенных контекстах могут приобретать значения, ассоциирующиеся с представлениями о родине, о ее государственном устройстве.

В дальнейшем описании мы рассматриваем два взаимосвязанных, но отдельных концепта – *РОДНАЯ ЗЕМЛЯ* и *РОДИНА*. Для языков Сибири их разграничение поддерживается разным набором лексических репрезентантов, которые в некоторых случаях могут пересекаться, но в ядерной зоне различаются.

1. Репрезентанты концептов *РОДИНА* и *РОДНАЯ ЗЕМЛЯ* в древнетюркском языке

В древнетюркской терминологии достаточно последовательно различаются концепты *РОДИНА* (или *БОЛЬШАЯ РОДИНА*) и *РОДНАЯ ЗЕМЛЯ* (или *МАЛАЯ РОДИНА*), возможно, благодаря тому, что тюркские, уйгурский и кыргызский каганаты и их последователи представляли собой строго централизованные государства. При этом только для терминов, относящихся к концепту *МАЛАЯ РОДИНА*, в словарях приводится значение ‘родина’.

Концепт *РОДИНА* в древнетюркском языке находился в процессе становления. В словарных дефинициях значение ‘родина’ стоит на одной из последних позиций, если вообще упоминается. Так, в словаре Вилькенса для слова *oron*, в определенных контекстах выражающего значение ‘(большая) родина’, указываются только значения ‘место’ и ‘населенный пункт’ [НА: 514]. Подобным терминам противостоят репрезентанты концепта *РОДНАЯ ЗЕМЛЯ*. Например: для лексемы *yurt*, у которой значение ‘родная земля, (малая) родина’ является одним из основных, оно дается на первом месте: ‘родина, родное поселение, местожительство, место проживания’ [НА: 921]. Возможно также употребление двух основ как парного слова: *oron yurt* ‘родина, место проживания’.

Однако с имеющимися словарными толкованиями можно и поспорить. Если предполагаемые репрезентанты концепта *РОДИНА* употреблены с притяжательными показателями (моя страна, мой народ, мое государство), то их значение можно определить и как ‘родина, родной’ (моя страна = моя родина). Аналогичным образом названия различного рода местностей, поселений и их административных объединений в рамках одного государства или географического ареала могут приобретать значение ‘(малая) родина’ в ряде контекстов, в частности при использовании в их составе посессивных показателей или определений типа ‘свой’, часто в противопоставлении своего и чужого места, города, деревни и т. п., основными из которых являются *öz* ‘свой’ и *yat* ‘чужой’.

Помимо лексем с референцией на реальные географические объекты, в древнетюркском языке значительное место занимают обозначения мест пребывания религиозных существ, например *burhanlar ueri* ‘место, где проживают те, кто обрел статус Будды’. В основном, как и в данном примере, для таких обозначений используется исконная тюркская лексика с соответствующими определениями. Однако часто из разных языков заимствуются лексемы, которые передают нужную семантику в более точном терминологическом смысле. Подобные термины не являются репрезентантами описываемых общетюркских концептов.

1.1. Репрезентанты концепта *РОДИНА* в древнетюркском языке

El

Слово *el* имеет следующие основные значения: ‘империя, государство, страна; люди, население, народ; община’. Это один из основных терминов данного концептуального поля. Он образует множество дериватов, парных слов и фразеологизмов:

- el aç-* ‘основать государство, (правлящую) династию’ (букв.: открыть государство, династию) – метафорическое использование глагола действия;
- el al-* ‘завоевать страну’ (букв.: взять страну) – метафорическое использование глагола действия;
- el başla-* ‘быть/стоять во главе, возглавлять государство, управлять государством’ – метафорическое использование глагола положения в пространстве;
- el tut-* ‘управлять государством’ (букв.: держать страну) – метафорическое использование глагола действия;
- el açığı* ‘государственная награда’;
- el arkalıg* ‘объединенный со страной’; ‘Государственная Драгоценность’ (эпитет уйгурского правителя, а также монгольского кайзера);
- el bahşısı* ‘государственный учитель’;
- el basroki* ‘опора страны’;
- el başçı* ‘глава государства, правитель государства’;
- el başlamak* ‘управление государством’;
- el bāgādlāri* ‘старшины, правители общины’;
- el bodun* ‘население, народ, люди’;
- el han* 1) ‘хан, король, император, правитель’ (именная группа с определением, выраженным именем существительным); 2) ‘государство и правитель’ (парное слово, обозначающее их единство);
- el han kızı* ‘дочь хана, принцесса’;
- el han ıgıslug* ‘Член Ханской Семьи’ (ср. скт. *rājakula*, также употребляется как имя собственное (один из Будд));
- el içi* ‘центр государства’;
- el limi* ‘опора страны’, титул;
- el ornilig abışik* (бр.) ‘помазание на царство’;
- el oroni* ‘трон страны; господство’;
- el ögrünçü* ‘радость страны’;
- el süüsi* ‘армия страны’;
- el tirgök(i)* ‘опора страны’, титул;
- el ölüčisi bāg* ‘правитель, развращающий свой народ’;
- el purohidesi* ‘губернатор, владелец страны’;
- el bulgakiña katıl-* ‘присоединяться к беспорядкам в государстве’ [НА: 253–254].

Наиболее употребительным дериватом от данной основы является слово *ellig* ‘государственный, принадлежащий государству’: *ellig bodun* ‘народ данного государства’; *ellig süü* ‘армия страны’; *ellig yagi* ‘враг страны’.

Данная основа участвует в ряде биномов: *el törö* ‘государство’; *el uluś* ‘государство, страна’; например: *el uluś başlagu törö* ‘драхма государства (с помощью которой можно управлять государством)’; *el uluś bodun kara* ‘страна (парное слово) и народ (парное слово)’; *el uluś edisi* ‘правитель страны (одно из тантрических божеств)’; *el uluś iäsi* ‘хозяин (правитель) страны’; *el ügäsi ~ elügäsi* ‘канцлер, правитель’; *el yat* ‘своя и чужая земля’; *ellig törög bulga-* ‘сеять недовольство в стране, баламутить народ’ [НА: 253–254].

Это слово участвует в образовании географических названий и дериватов от них: *kaśmir el* ‘страна Кашмир’; *kaśmir ellig* ‘родившийся в стране Кашмир’; *kaśmir ellig vaibaşikehig bahşılar* ‘в Кашмире родившийся учитель – Vaibhāśika’; *kut buyanlıg el* ‘благословенная страна (Китай)’ = *kutlug t(a)vgač uluś* ‘благословенная страна (Китай)’; *kutlug ulug t(a)vgač eli* ‘благословенное великое государство Китай’ [НА: 253–254].

Как видим, данная лексема используется для описания всех сфер управления государством, сохранения его целостности и внутреннего мира в нем. Особенно характерно для данного слова то, что оно обозначает как само государство – географическое и политическое образование, так и проживающий в нем народ, точнее нацию, а также и саму правящую династию. В приведенном ниже примере актуализировано значение ‘(большой) родины, родного уйгурского каганата’.

др.-т. *Alkıslığın adrulmuş alkatmış uygur elimiz a alpın kutın yegädmiş arslan bilgä kanımız a alının ililur tamdulur adroklug uygur orta törömiş kanımız a uyur üküš bodunlug onlar uygur elimiz a!*

alkıš-lig-in	adrul-mış	alkat-mış	uygur	el-imiz
благословение-с-INS	отмеченный	хвалу заслужить-PP	уйгурский	ханство-POS1PL
a	alp-in	kut-in	yegäd-mış	arslan bilgä kan-ımız
VOC	храбрость-INS	харизма-INS	превосходить-PP	Арслан Билге хан-POS1PL
a	alın-in	ilil-ur	tamdul-ur	adrok-lug
VOC	пламя-INS	согреться-AOR	возгораться-AOR	преимущество-с
orta	törö-mış	kan-ımız	a	uyur
середина	возникать-PP	хан-POS1PL	VOC	работящий
bodun-lug	onla-r	uygur	el-imiz	a
люди-с	удесетерять-AOR	уйгурский	ханство-POS1PL	VOC

‘О наш благословенный, прославленный уйгурский каганат (= наш родной уйгурский каганат)! О наш геройством и харизмой всех превосходящий Арслан Билге Хан! О наш сверкающий, все затмевающий (букв.: пламенеющий), несравненный Уйгурский Каганат! О наш победоносный, всех превосходящий, достойный хан, вышедший из нашего народа (букв.: из середины народа)! О наш Уйгурский Каганат со многими работающими людьми, который вырос в десять раз!’

(O unser mit Segen ausgezeichnetes, gepriesenes Uigurisches Reich! O unser mit Heldentum (und) mit Glück übertrroffen habender, Arslan Bilgä Chan! O unser mit Flammen (?) erwärmtes (und) entzündetes vorzügliches Uigurisches Reich! O unser siegender, übertreffender, tugendhafter, (in der) Mitte geborener Chan! O unser mit vielen tüchtigen Leuten versehenes, gezehnertes Uigurisches Reich!)⁶⁸

Uluš

Термин *uluš* также в первую очередь относится к государственным образованиям, названным по имени правящего клана (сёёка): *türk uluš* ‘тюрки, клан тюрок’. Значения данного термина определяются следующим образом: *uluš* ‘клан, государство, страна; регион, город; мир, вселенная; континент; народ, население’ [НА: 797]. Основа используется в ряде биномов, зафиксированных в древнетюркских текстах: *uluš balık* ‘город’; *uluš bodun* ‘народ; население’; *uluš ordo* ‘страна и дворец’ (т. е. государство и правительство); *adın balık uluš* ‘зарубежный город и зарубежная страна’ (букв.: другой город и другая страна). Типичные дериваты: *ulušlug* ‘имеющий страну, со страной; находящийся в стране’; *balık uluštaki* ‘находящийся в городе и в стране’ [НА: 797–798]. Следующий пример иллюстрирует использование бинома *el uluš*.

др.-т. ...*on uygur el ulušnuñ ugrayu soka basroki una bo ništa aryadan kısılta...*

on	uygur	el	uluš-nuñ	ugrayu	soka
десять	уйгурский	государство	страна-GEN	особенно	именно
basrok-ı	una	bo	ništa	aryadan	kısıl-ta
опора-POS3	DEM	DEM	отличный	монастырь	ущелье-LOC

‘...именно в этом прекрасном ущелье с монастырем, который является опорой государства династии десяти уйгуров...’

(...in ebendieser hervorragenden Klosterschlucht, die gerade eine genaue Stütze des Reiches der Zehn-Uigur-Dynastie ist...)⁶⁹

Uluš комбинируется с названиями народов и их кланов: *türk türgeš uluš* ‘страна тюрок и тюргешей’ (обозначение страны нецивилизованных варваров = скт. *mleccha*).

Данное слово используется и для обозначения религиозных терминов и мифических стран: *burhanlar uluši* ‘страна Будды’, видимо, калька с санскрита; ср. скт. *buddha-kṣetra* ‘страна апостолов = страна света’.

Пример из «Сутры золотого блеска» иллюстрирует различия в употреблении терминов со значением ‘родина’:

др.-т. *Šlok nom ärdini üçün tolp ellärin ulušların kántlärin suzakların ävlärin b[ark]ların ordoların karşıların atların yañaların ağıların [bar]ımların ädlärin tavarların ärdinilärin yinçülärin ogulların kızların kunçuların hatunların amrak isig özlärinä [täğ]i tiñip idalap temin ök nom ärdinig äšidgäli bultılar.*

⁶⁸ https://vatec2.fkidg1.uni-frankfurt.de/vatecasp/Berliner_Texte_13.22-60.htm#122891

⁶⁹ https://vatec2.fkidg1.uni-frankfurt.de/vatecasp/Berliner_Texte_13.22-60.htm#132370

šlok	nom	ärdini	üčün	tolp	el-lär-in
учение	учение	драгоценность	ради	весь	королевство-PL-POS3ACC
uluš-lar-in		känt-lär-in		suzak-lar-in	äv-lär-in
страна-PL-POS3ACC		город-PL-POS3ACC		деревня-PL-POS3ACC	дом-PL-POS3ACC
b[ark]-lar-in		ordo-lar-in		karši-lar-in	at-lar-in
здание-PL-POS3ACC		резиденция-PL-POS3ACC		дворец-PL-POS3ACC	конь-PL-POS3ACC
yaŋa-lar-in		agi-lar-in		[bar]im-lar-in	
слон-PL-POS3ACC		сокровищница-PL-POS3ACC		имущество-PL-POS3ACC	
äd-lär-in		tavar-lar-in		ärdini-lär-in	
имущество-PL-POS3ACC		имущество-PL-POS3ACC		драгоценность-PL-POS3ACC	
yinčü-lär-in		ogul-lar-in		kız-lar-in	kunčuy-lar-in
жемчуг-PL-POS3ACC		сын-PL-POS3ACC		дочь-PL-POS3ACC	королева-PL-POS3ACC
hatun-lar-in		amrak isig	öz-lär-in-ä	[täg]i	tiṭ-ip
государыня-PL-POS3ACC		любимый	горячо	сам-PL-POS3-DAT	до
idala-p	temin	ök	nom	ärdini-g	äšid-gäli
бросить-GER1	тут же	INT	учение	ценность-ACC	слушать-PURP.GER
					bul-t-i-lar
					найти-PST-3-PL

‘Ради драгоценного учения они побросали все свои страны и государства, города и деревни, дома и здания, замки и дворцы, лошадей и слонов, богатство и сокровища, все имущество, жемчуг и драгоценные камни, сыновей и дочерей, жен и наложниц, вплоть до самих себя, горячо любимых, и тут же могли они слушать драгоценное учение.’

(Für Sloka-Lehren-Edelstein ihre ganzen Länder (und) Reiche, ihre Städte (und) Dörfer, ihre Häuser (und) Gebäude, ihre Schlösser (und) Paläste, ihre Pferde (und) Elephanten, ihre Reichtümer (und) Schätze, ihr Hab (und) Gut, ihre Perlen (und) Edelsteine, ihre Söhne (und) Töchter, ihre Frauen (und) [N]ebenfrauen bis [hi]n zu ihrem geliebten Selbst aufgegeben (und) verlassen, (und) sogleich konnten sie den Lehren-Edelstein [hör]en.)⁷⁰

Kuk

Слово было заимствовано из китайского языка и обозначает только ‘государство, страна’: *kuk* ~ *kui* < кит. *guo* (поздний среднекитайский *kuǎk*) [НА: 420]. Оно не имеет общетюркского распространения.

1.2. Репрезентанты концепта РОДНАЯ ЗЕМЛЯ (МАЛАЯ РОДИНА) в древнетюркском языке

Yurt

Для данного слова значение ‘родина’ дается в словарях на втором месте; на первом месте стоит значение ‘юрта’: ‘юрта; родина, родная земля, место жительства, место пребывания; место’. Парное слово *yurt oron* означает ‘место рождения’, а *yurt turug* – ‘место жительства’.

Парное слово *oron yurt* означает также ‘родина, местность, место жительства’; в следующем примере оно используется в религиозном смысле: *oron yurt edisi* ‘хозяин трона и юрты’ (тантрическое божество).

От основы *yurt* образован глагол *yurtla-* ‘селиться’; составной глагол *yurtla- kon-* означает ‘поселиться’.

Это слово не так часто употребляется; в базе данных VATEC, имеется только один пример, причем на значение ‘кочевой лагерь, юрта’: *kurtga yurtta kalmış* ‘старушка осталась в лагере’⁷¹.

Oron

Данное слово также имеет словарное толкование ‘родина’ наряду с ‘место, населенный пункт’ (эквивалент скт. *sthāna*), ‘местонахождение’ (ср. скт. *bhūmi*), ‘трон; кровать, постель, постельные принадлежности; местонахождение, расположение; позиция, ранг, пост; родина; местожительство, местонахождение; область; восприятие органами чувств’ (скт. *āyatana*), ‘сфера’ (скт. *dhātu*). Имеется ряд парных слов: *oron kāzig* ‘место’, *oron olurgu* ‘населенный пункт и место жительства’, *oron ornag* ‘местонахождение’ [НА: 514].

⁷⁰ https://vatec2.fkidg1.uni-frankfurt.de/vatecasp/Altun_Yarok_B01.htm#3474

⁷¹ https://vatec2.fkidg1.uni-frankfurt.de/vatecasp/Irk_Bitig.htm#143720

Yer

Для слова *yer* ~ *y(e)r* зафиксировано много значений: ‘земля, почва, твердь земная, место, страна, область, участок земли, поле, пашня; место (эквивалент скт. *deśa*), могила’, *Kāmāvacara*, ‘отрезок пути, расстояние; окрестность, окружающая местность’. В текстах уйгурского периода это слово употребляется преимущественно в религиозных контекстах, исключая его использование в значении ‘родина’. Контекст *kiši turgu yer* ‘место, на котором живет (букв.: стоит) человек’ [EDPT: 954] можно считать примером, иллюстрирующим концепт РОДНАЯ ЗЕМЛЯ. С посессивным показателем оно употребляется в значении ‘родина, родная земля’ в основном в рунических текстах: *jārim-ä ajit-a subum-a adirildim-a buñ-a äsirim-ä ajit-a* ‘О, земля моя, – грустно! О, реки и озера мои, – я отделился [от вас], печально, как жаль мне, как грустно!’ [Кормушин 1997: Е-11,5].

Многие религиозные контексты отражают значение ‘место обитания богов’: *altı kat kamavaçar täñri yerintäki* ‘страна богов, где находятся шестиобразные *Kāmāvacara*’; *arig yer* ‘чистая страна’ (скт. *śuddhāvāsa*) (в буддийской космологии) [НА: 889–891].

Термины *el*, *yer*, *uluš* используются с названиями, обозначающими страны: *ašvagur uluš* ‘страна *Ašvagur*’. При этом есть различия в значениях образовавшихся именных групп:

änätkäk eli ‘страна Индия’ (с посессивным показателем на втором компоненте) = ‘индийское государство, государство индийского народа’;

änätkäk uluš ‘страна Индия’ (без посессивного показателя) = ‘индийская страна и народ’;

änätkäk yeri ‘страна Индия; Индия’ (с посессивным показателем на втором компоненте) = ‘индийская земля, географическая территория Индии’ [НА: 889–891].

Kösür

Данный заимствованный термин также близок к концепту РОДНАЯ ЗЕМЛЯ: *kösür* < монг. *köser* ‘земля, почва, страна’ [НА: 412]. Он не имеет общетюркского распространения.

Таким образом, в древнетюркском языке концепт РОДИНА находится на стадии становления; это выражается в том, что в словарных дефинициях его репрезентантов значение ‘родина’ стоит на одной из последних позиций. На первый план в них выдвигается представление о государстве и правящей династии, т. е. подчеркивается общественная, а не ценностная значимость данного концепта.

Названия различного рода поселений могут приобретать значение ‘родина’ при использовании в их составе посессивных показателей или в противопоставлении своего и чужого государства, города, деревни. Тем не менее, концепты РОДИНА и РОДНАЯ ЗЕМЛЯ различаются. Для централизованных государств того времени – первого и второго тюркского, уйгурского и кыргызского каганатов, выступающих в функции РОДИНЫ – употреблялись специализированные термины *el* и *uluš*. При этом только для терминов *yurt*, *oron*, *yer*, относящихся к концепту РОДНАЯ ЗЕМЛЯ, в словарных дефинициях приводится значение ‘родина’.

2. Репрезентанты концепта РОДНАЯ ЗЕМЛЯ и понятия Родина в тюркских языках Сибири

В современных тюркских языках большую значимость имеет концепт РОДНАЯ ЗЕМЛЯ. В основе мировоззрения сибирских тюркских народов лежит любовь к родной земле и особая привязанность к ней. Человек находится под защитой родной земли, реки, горы, своего рода и предков. Он живет в гармонии с окружающими его природой и духами, ведя с ними постоянный диалог.

Концепт РОДНАЯ ЗЕМЛЯ в рассматриваемых языках характеризуется наличием, с одной стороны, общих черт, с другой стороны, лингвокультурной специфики. Дифференциация порождается особенностями истории и культуры каждого конкретного этноса. Общей чертой для рассматриваемых языков является концептуализация родной земли, в то время как концепт РОДИНА находится еще в процессе становления.

В тюркских языках Сибири концепт РОДНАЯ ЗЕМЛЯ репрезентируется большим количеством сочетаний слов и несколько меньшим числом отдельных лексем. Они различаются конкретными передаваемыми смыслами, частотой употребления, стилистической принадлежностью, но представление о родине, отраженное в них, ограничивается представлением о месте (местность, село, город), где человек родился и вырос, или территории постоянного проживания носителей определенной культуры в целом. Значение ‘большая родина’ передается значительно меньшим числом единиц. Как показывает

анализ языкового материала, *родина* для сибирских народов – это прежде всего родная земля, где жили предки человека, где проживает он сам и представители его рода, этноса, традиционной культуры, а потом уже Россия в целом как страна, гражданином которой он является. Понятие *Родина* как *большая родина* появляется значительно позже и активно развивается во время Великой Отечественной войны (1941–1945 гг.).

2.1. Лексемы, репрезентирующие понятие *Родина* в тюркских языках Сибири

Концепт *РОДИНА* связан не только с этническим самосознанием, но и с государственной идеологией. Если в русском языке ядро концепта *РОДИНА* включает два компонента – «страна, в которой человек родился» и «страна, гражданином которой человек является», то в сибирских тюркских языках второй компонент актуализируется существенно позже. Он не типичен для традиционных фольклорных произведений и формируется примерно к середине XX в., прежде всего как отголосок Великой Отечественной войны.

Неслучайно для обозначения *большой родины* используются отдельные лексемы и сочетания, отличные от средств выражения представлений о *родной земле* как *малой родине*. В рассматриваемых языках подобное смысловое наполнение получают разные лексемы, не объединенные историческим родством, что, видимо, связано с разновременным формированием значения ‘большая родина’ в каждом из них.

алт. *төрөл* ‘родина, отечество’;
 тув. *төрээн чурт* ‘родина, отечество’ (букв.: родная страна);
 як. *дойду* ‘родина, отечество’;
 хак. *чир-суг* ‘родина, отечество’.

Общим для обозначений *большой родины* в каждом из этих языков является то, что они могут сочетаться с лексемами *ада*, *аба* ‘отец’ или *ие*, *ийэ* ‘мать’ по аналогии с русскими *отечество*, *отчизна* и *Родина-мать*, которые послужили основой для калькирования:

алт. *ада төрөл* ‘родина, отечество’;
 хак. *ада чир-суг* ‘отечество, родина’;
 тув. *ада-чурт* ‘отечество’ (букв.: отец-страна), *оран-чурт* ‘страна, земля, родина’, *ие чурт* ‘родина’;
 як. *аба дойду* (букв. отец страна) ‘родная земля, отечество’, *ийэ дойду* (букв. мать родина) ‘родина, отчизна’.

В тюркских языках исламской культуры, в том числе в языке сибирских татар, используется лексема *ватан* арабского происхождения.

Таблица 13

Репрезентанты понятия *родина*

Языки	Репрезентанты	Значение
алт.	<i>төрөл</i>	‘Родина, Отечество; родной’
	<i>Ада-Төрөл</i>	‘Родина, Отечество’
хак.	<i>чир-суг</i>	‘Родина, отечество’
	<i>Ада чир-суг</i>	‘Родина, Отечество’
тув.	<i>төрээн чурт</i>	‘Родина, отечество’
	<i>ада-чурт</i>	‘Отечество’
	<i>оран-чурт</i>	‘страна, земля, родина’
	<i>ие чурт</i>	‘Родина’
як.	<i>дойду</i>	‘Родина, Отечество’
	<i>аба дойду, ийэ дойду</i>	‘Родина, Отечество’
б.-тат.	<i>ватан</i>	‘Родина, Отечество’

Все эти лексемы употребляются редко, преимущественно в официальных или в стилистически окрашенных контекстах.

2.1.1. Алтайская лексема *төрөл* ‘Родина, Отечество, отчизна; родной’

В «Алтайско-русском словаре» приводятся два значения лексемы *төрөл*: 1) Родина, отчизна, Отечество; 2) родной [АРС 2018: 699]. Однако, по нашим наблюдениям, в современном алтайском языке эта лексема имеет больше значений: 1) место рождения кого-л.; 2) страна, в которой кто-л. родился и гражданином которой является; 3) место зарождения или возникновения чего-л.; 4) место, давшее кому-н. приют, ставшее родным (*экинчи төрөли* ‘[его] вторая родина’); 5) родной.

Семантическая структура алтайского слова практически полностью повторяет структуру русского слова *Родина*. В значении ‘Родина’ слово *төрөл* стало активно употребляться с 40-х гг. XX в., во время Великой Отечественной войны. От этого слова образованы лексемы *төрөл=зөк* ‘патриотичный’, *төрөл=чи* ‘патриот’ и синонимичное парное слово *Ада-Төрөл* ‘отчизна, Отечество’, передающее только значение ‘большая родина’. Сама лексема *төрөл* восходит к глаголу *төр-* ‘рождаться’ (= (ö)л – словообразовательный отглагольный аффикс).

Лексема *төрөл* характерна для книжной, официальной, возвышенной речи:

алт. *Менин төрөлим – Россия* ‘Моя Родина – Россия’; *Кару нөкөрлөр, сүүген Төрөлис учун жүрүмим ка-рамдабай тартыжарым деп слерге сөзүм берип турум* [Калкин 1984: 63] ‘Дорогие товарищи, [я] даю вам слово, что за нашу любимую **Родину** буду бороться, не жалея своей жизни’.

Она может использоваться и по отношению к малой родине – Алтаю, селу. В таких случаях слово *төрөл*, как правило, пишется со строчной буквы:

алт. *Мен мында туулгам... Бу менин төрөлим...* [Маскина 2002: 5] ‘Я здесь родилась... Это моя родина...’.

В значении ‘малая родина’ ему синонимично сочетание *төрөл жер* ‘родные места; родина’:

алт. *Ойротия слердин төрөл жереер бе?* [Шодоев 1989: 72] ‘Ойротия Ваша **родина**?’; *Экзамендердин ка-бортозын табыштырып ла ийгемде, менин жүрегим, ал-санаам төрөл жериме менен озо јана беретен* [Кокышев 1990: 10] ‘Как только я сдавал половину экзаменов, мое сердце, все мои мысли раньше меня «уезжали» на родину’; *Төрөл жеримнен, төрөл албатымнан мен качан да качпазым* [Маскина 2002: 163] ‘От своей **родной** земли, от своего родного народа я никогда не убегу’.

Только это слово в сочетании с числительным «второй» может использоваться в значении ‘вторая родина’:

алт. *Айастын Германия барганынан бери одус јылдан ажа берди, ол онын экинчи төрөли болуп калган болбой* ‘С тех пор как Айас уехал в Германию, прошло больше тридцати лет, она, наверное, стала его **второй родиной**’.

Лексема *төрөл* ‘родной’ используется в следующих сочетаниях: *төрөл туулар* ‘родные горы’, *төрөл ар-бүткен* ‘родная природа’, *төрөл Алтай* ‘родной Алтай’, *төрөл јурт* ‘родная деревня’, *төрөл город* ‘родной город’, *төрөл албаты* ‘родной народ’, *төрөл улус* ‘родные люди’, *төрөл сөс* ‘родное слово’, *төрөл тил* ‘родной язык’, *төрөл литература* ‘родная литература’, *төрөл культура* ‘родная культура’, *төрөл ороон* ‘родная страна’, *төрөл партия* ‘родная партия’.

Большинство этих сочетаний появились под влиянием русского языка.

алт. *Төрөлинин учурын билери, төрөл улусла, төрөл тилингле колбулузы, качан да болзо, јажсын јаанаган сайын там ла чокымдалар ла јарталар* [Алтай тил, 6–7 класс 2003: 36] ‘Понимание значения **родины**, связь с **родными людьми**, твоим **родным языком**, как бы ни было, будет уточняться и проясняться по мере твоего взросления’; *Је мен төрөл жерим, төрөл албатым өрө өзүп, јаранып өнжүзін деп күүн-зейдим* [Кокышев 1990: 24] ‘А я желаю, чтобы **моя родина**, **мой родной народ** развивались, процветали’.

Однако, в отличие от русского, алтайское слово *төрөл* не употребляется по отношению к дому, человеку, состоящему с субъектом в родстве или близкому по духу (ср. рус. *родной человек*, *родной дом*, *родной брат*); исключение составляет словосочетание *төрөл улус* ‘родные люди’.

2.1.2. Хакасская лексема *чир-суз* ‘родина, отечество’

В хакасском языке основным репрезентантом понятия *Родина* является лексема *чир-суз* (букв.: земля-вода), которая формируется в результате объединения слов *чир* ‘земля’ и *суз* ‘вода, река’:

хак. *Миниң чир-суум – Хакасия ‘Моя родина – Хакасия’; Хара Паар, хара пора адына алтанып, чир-сууна чөрібісті* [Хара Паар 1979: 11] ‘Хара Паар, сев на своего темно-серого коня, уехал на свою **родину**’; *Че, чөрібіс, урунчах урунза, чирі-сууңа читсең – читкейзің, читпезең – чолда тоозылчатхайзың* [Кўмўс абдырачах 2018: 65] ‘Ну, уходи, когда встретишь нечистую силу, если дойдешь до **родины** своей – дойдешь, если не дойдешь – умрешь по дороге’; *чир-суз үзгренчең музей ‘краеведческий музей’* [ХРС 2006: 972].

Jer sub встречается в древнетюркских памятниках в значении ‘материк, земля’: *jerim subum* ‘моя земля’ (букв.: земля=моя вода=моя) [ДТС 1969: 257], ‘божество среднего мира, высшее божество после Тэнгри’ [СИГТЯ 2006: 574]. Древнее божество *Jer-Суу* входило в пантеон богов алтайцев, но в начале XX в. было вытеснено и замещено новым божеством Алтай-Кудай [Потапов 1991: 274–284].

Это слово сохраняется и в некоторых современных тюркских языках, в том числе в значении ‘родина’. Так, Г. М. Давлетшин, Ю. А. Зеленева отмечают, что в татарской разговорной речи малую родину называют *жир-су* ‘земля-вода’, и указывают на производный глагол *жирсу* ‘сильно тосковать по родине’ [Давлетшин, Зеленева 2015: 42]. В калмыцком языке в состав словосочетания *төрскн һазр-усн* ‘родина’ входит парное слово *һазр-усн* ‘малая родина’ (букв.: земля-вода) [Есенова 2009: 42].

У сибирских тюрков маркерами своей, родной земли выступают река, гора, что получает отражение, например, в пословицах:

шор. *Чабыс та полза, тагым меең пар. / Тайыс та полза, сугым меең пар* ‘Хоть и низкая, [у меня] своя **гора** есть. / Хоть и мелкая, [у меня] своя **река** есть’ (т. е. есть своя родина).

хак. *Чабыс таа полза, таам пар. / Тайыс таа полза, суум пар* ‘Хоть и низкая, [у меня] **гора** есть. / Хоть и мелкая, [у меня] **река** есть’ (т. е. есть своя родина).

Как отмечает Н. А. Тадина, «река на Алтае – это символ родины, в долине которой формировались этнолокальные группы с конкретным этнокультурным типом», «речная долина осмысливается как этническая, семейно-родовая территория, родной край человека», поскольку издавна местом постоянного поселения алтайцев служат речные долины, а для временного поселения используются пастбища в верховьях рек. Неслучайно при знакомстве называют не только свое имя, свой род, имена своих родителей, но и реку, в долине которой вырос [Тадина 2007: 152]:

алт. *Бис Кадын ичининг улузы ‘Мы из долины [реки] Катунь’; Јерим бар деп јерсин тур, / Суум бар деп суузан тур* ‘Говоря «есть у меня земля», люби свою землю, / Говоря «есть у меня река», люби свою реку» [Ойноткинова 2012: 229].

Компонент *суз* ‘вода, река’ входит в состав другой хакасской лексемы *чурт-суз* ‘земля, родина’: *чурты-сууна айланарга* ‘возвращаться домой; возвращаться на родину’ [ХРС 2006: 1006].

В хакасском и шорском языках от слова *суз* образован ряд лексем: хак. *сузлыг* / шор. *сузлуг* ‘имеющий родину’ (букв.: имеющий реку), хак. *чирлиг* ~ шор. *черлиг* ‘имеющий землю, родину’, хак. *сухса* ~ шор. *сусқа* ‘хотеть на родину’ (букв.: желать воды) и хак. *чирси* ~ шор. *черси* ‘хотеть на родину’ (букв.: желать земли).

хак. *Сузлыг кизи сууна айланча* [Кичеев 2019: 40] ‘Человек, имеющий свою **родину**, возвращается на родину (букв.: имеющий реку человек к реке своей возвращается)’; *Тойы-пайы иртіп парганда, черліг кизи черсіп, сузлыг кизи сухсыл, нанап парыпхан. Похта Кіріс Күн Арыгынаң кен чыргап, кен мотеп анда чираган-чуртап халган* ‘После того как свадьба-пир завершилась, имевшие землю по своей земле тосковать стали, имевшие воду своей воды жаждать стали – обратно домой уехали. Похта-Кэрэс с Кюн-Арыг в большом достатке, в большой радости жить-поживать там остались’ [Хакасские народные сказки 2014: 140–145].

шор. посл. *Черлиг кижси чекседим, сузлуг кижси сусқадым. Тайыс-та полза, сугум пар. Чабыс-та полза тагым пар* ‘Имеющий землю человек, я соскучился, имеющий воду человек, я пить захотел. Хоть и мелкая, всё же своя река у меня есть, хоть и низкая, всё же своя гора у меня есть!’ [Шорский фольклор 1940: 32–33].

В хакасском языке слово *чир-суз* стало обозначением и большой родины:

хак. *Хакас чон көп нациялыг семьяда наа чуртас пүдүрчөткен Чир-суубысты арачылырга тиң праволыг пол парган* [Патачаков 1990: 105] ‘Хакасский народ в многонациональной семье обрел равное право защищать нашу Родину, которая строит новую жизнь’; *Köñti körgen, Ilbek Ada чаада пістің Чир-суубыс үчүн, позын айабин, махачы чааласхан кізі* [Патачаков 1990: 121] ‘[Это] человек, видевший многое, не жалея себя, отважно воевавший во время Великой Отечественной войны за нашу Родину’.

В производном от *чир-суз* слове *чир-сузчы* ‘односельчанин; земляк’ [ХРС 2006: 972] отразилось значение ‘малая родина’.

Использование лексемы ‘земля-вода’ для определения своей земли свойственно языку древнетюркских памятников, современным тюркским языкам и калмыцкому языку. Из современных сибирских языков только в хакасском выделяется лексема *чир-суз* как обозначение родины. В шорских пословицах и поговорках о родной земле употребляются прилагательные и глаголы, образованные от существительных *чер* и *суз*. При этом характерно их одновременное использование в тексте.

2.1.3. Тувинское сочетание *төрөөн чурт* ‘родина’

В современном тувинском языке основной репрезентант понятия Родина – сочетание *төрөөн чурт* ‘родина’ (букв.: родная страна), состоящее из лексикализовавшейся причастной формы глагола *төрү-* ‘родиться’ и слова *чурт* в первом значении ‘страна’:

тув. ...улуз *Төрөөн чуртувустуң* улуз-биче чоннарының эп-найыралы дээш бадылаар бис [Куулар 2010: 171] ‘...будем голосовать за дружбу больших и малых народов нашей большой Родины’; *Ынчалза-даа тыва араттың оглу Төрөөн чуртунуң* мурнунга дайынчы хүлээлгезин туюлунга чедир күүсеткен ‘Но сын тувинского арата ⁷² до конца выполнил воинский долг перед Родиной’.

Сочетание *төрөөн чурт* обозначает как большую, так и малую родину. В текстах принято написание с заглавной буквы в значении ‘большая родина’ по аналогии с русским *Родина*:

тув. *Бистер дээрге, бөгүн дириг, даарта Төрөөн чурт* дээш тулчуп чорааш, өлүп-даа болур болгай бис [Кенин-Лопсан 1976: 194] ‘Мы ведь сегодня живые, а завтра можем ведь погибнуть, сражаясь за Родину’.

Пример использования сочетания *төрөөн чурт* в значении ‘родная земля’:

тув. *Төрөөн чурту* Хемчикче орук ара оюннарның Ажыкай бээзиниң аалынга Буян-Бадыргы база катан кирген [Суваң 2009: 50] ‘По дороге в Хемчик, **родную землю**, Буян-Бадыргы еще раз заехал в аал бека Ажыкай (рода) оюнов ⁷³’.

В традиционном мировоззрении тувинцев *төрөөн чурт* ‘родная земля’ является священным объектом почтительного отношения, на что указывают сочетания с глаголом *дагы-* ‘освящать, совершать праздничный обряд освящения’:

тув. *Ноянның төрөөн чуртун дагып турда, чүгүрүк аъттарны чарыштырар, шыырак мөгелерни хурештирер, кайгамчык ыраажыларны ырладыр турган чүве* [Кенин-Лопсан 2010: 13] ‘Когда **совершали праздничный обряд освящения родной земли**, устраивали ведь состязания быстрых скакунов, сильных борцов и прекрасных певцов’.

Сочетание *төрөөн чурт* в значении ‘Родина (большая родина)’ формирует устойчивые выражения, представляющие собой кальки с русского языка: *Төрөөн чуртунуң мурнунга хүлээлге* ‘долг перед Родиной’, *Төрөөн чурттуң мурнунга алдар-хавыя* ‘заслуга перед Родиной’, *Төрөөн чурттуң шынчы оглу* ‘верный сын Родины’, *Төрөөн чуртувустуң күчүзүнге чоргаарланыр* ‘гордиться мощью Родины’, *Төрөөн чуртунга өскерлир* ‘изменить Родине’.

Понятие *төрөөн чурт* сформировалось в языке к середине XX в. В некоторых тувинских текстах 1930–1941 гг. на латинской графике в значении ‘родина, родная земля’ используется лексема *curt* ‘страна’, а также сочетания *pistiñ curtuvus* ‘наша страна’, *oran curt* ‘край-страна’. В этом проявляется сходство с древнетюркской картиной мира, где акцент также делается на представлении о едином государстве как социально-политической сущности.

⁷² *Арат* (от монг. *ард* ‘трудящийся, народ’) – арат; скотовод; крестьянин (на территории Тувы) [ТСТЯ 2003: 147].

⁷³ *Оюн* – название одной из родоплеменных групп тувинцев.

Проведенный нами небольшой опрос с привлечением респондентов в возрасте от 35 до 50 лет показал, что большинство современных тувинцев считают своей большой Родиной прежде всего Туву, а в качестве малой родины указывают районы или отдельные населенные пункты в районах, где они родились и выросли.

2.1.4. Якутская лексема *дойду* ‘родина, отечество’

Лексема *дойду* и устойчивое сочетание *төрөөбүт дойду* (букв.: место, где родился), состоящее из причастной формы и существительного, являются основными лексемами, вербализующими понятие *Родина* в якутском языке. *Дойду* является также обозначением родной земли, малой родины.

як. Бу далай, бу халлаан сарыала, Сүрэҕи угуттуур күөх салгын, Бу уйгу ыһыабын чараҥа Барыта эн эбээт, **мин дойдум!** Барыта **мин дойдум** – Сахаҥ Сирэ [Данилов 1949: 5] ‘Блеск воды и сияние небес, Свежий воздух, наполнивший грудь, Изобильные праздники, лес, **Моя родина** – это все тут! **Моя родина** – Якутия’; ...бу күөх ээстиэнэли саба нөрүүн турар тулатаабы тыалартан халыйан кэлэр дыкти сөрүүн ыраас салгыны, **дойдум** салгынын түөспүн толору ыйырбахтыбыт [Петрова 2008: 78] ‘...мы наполнили мою грудь чудесным прохладным воздухом, воздухом моей **родины**, льющимся из окрестных лесов, окутанных этой зеленой стеной’; *Kuһи чопчу биир сири таптыахтаах, онтон сабаланаар төрөөбүт дойдуга таптал* [Петрова и др. 2008: 78] ‘Человеку нужно любить лишь одну землю, с этого начинается любовь к **Родине**’.

В «Толковом словаре якутского языка» для слова *дойду* приводятся следующие значения: 1) место, где кто-л. живет, местожительство; 2) место рождения, родина, родимый край (употр. в притяж. ф.); 3) государство; зарубежные страны, зарубежье; 4) центральные районы Якутии (в противопоставление северным районам); 5) определенное место, пространство, местность; 6) до революции и в первые годы советской власти: участок покоса, выпаса, принадлежащий кому-либо (частному лицу) [ТСЯЯ 2006: 146].

Слово *дойду* сравнивают с монг. *дайду* ‘везде’, бур. *дайда* ‘земля, местность, место; пространство’ [Антонов 1971: 26]. *Дойду* считается заимствованием из монгольских языков [Попов 2003: 159].

От слова *дойду* образован целый ряд производных. Это, во-первых, сложные слова с компонентом *дойду*, обозначающие родину, землю, мир: *аба дойду* ‘родная земля, отечество’ [ТСЯЯ 2006: 146] (букв.: отец родина); *аан дойду* ‘мир, вселенная’ [Краткий РЯС... 1994: 55]; ‘отчизна’ [Емельянов 1965: 64]; ‘мать-земля’ [Емельянов 1965: 78]; *ийэ дойду* ‘родина, отчизна, родная сторона’ [ТСЯЯ 2006: 150]; *аан ийэ дойду* ‘родина, родная сторона’ [ТСЯЯ 2006: 158]. Вторую группу составляют производные слова, семантика которых связана с понятием родной земли: *биир дойдулаах* ‘земляк’ [ТСЯЯ 2006: 149], *дойдумсах* ‘любящий свою родину, родные места’ [ТСЯЯ 2006: 151]; *дойдулаа-* ‘отправляться в родные места, на родину’ [ТСЯЯ 2006: 151].

Многозначная лексема *дойду* широко используется в героическом эпосе олонхо в значениях ‘мать-земля; мир, Вселенная; страна’.

В олонхо дается подробное описание «изначальной» матери-земли *аан ийэ дойду* с типовым эпитетом *абыс илээх-сабалаах* ‘восьмиободная-восьминачальная’.

як. *Абыс илээх-сабалаах, / Атааннаах-мөҥүүннээх, / Айгыр силик Аан ийэ дайды* [Кыыс Дэбэлийэ 1993: 298] ‘Восьмиободная, восьмикраяняя, / с распрями и тревоблениями, нарядная, / прекрасная изначальная, **мать родная земля**’ (в толковании Г. М. Васильева: С горизонтом без конца, с далью беспредельной / С беспокойной жизнью, с вечными раздорами и неурядицей, / Нарядная, прекрасная / Изначальная **мать-земля** [Там же: 297]).

В олонхо через описание этого мира с его красотой и частыми раздорами в жизни людей, по мнению Г. М. Васильева, «получил отражение своего рода философский взгляд якута на земную жизнь» [Кыыс Дэбэлийэ 1993: 298].

Красота родной земли воспевается в олонхо с особой тщательностью, с перечислением всего, что имеется на прекрасной земле: небо, небесные светила (звезды, солнце, луна), моря, природные явления (гром, молния, ливни), деревья, кустарники, птицы и т. д. Родная земля в фольклоре и литературе предстает в женском образе – красивой и нарядной. К ней применяются следующие эпитеты:

кэрэ ‘красивый, прекрасный чудесный’;
күндү ‘дорогой, ценный, дорогостоящий, драгоценный’; ‘любимый, милый, дорогой’;
чугас ‘близкий, родственник, родной’;
улуу ‘великий’;

барахсан 1) выражает любовное, ласковое отношение говорящего к предмету; иногда приобретает оттенок уважительного, почтительного отношения; 2) выражает хвалу говорящего с оттенком восторга и почтительности;

сылаас ‘теплый’;

тапталлаах ‘любимый’;

поэт. алабаркаан-тэтэкэркээн ‘прекрасный, светлый, благословенный’;

туруу бараан (дыабыл) ‘обжитый, непоколебимо надежный’:

як. *Киэркэйэбин даҕаны, дойдум барахсан, өр буолан, ахтан кэллэххэ!* [Петрова 2008: 78] ‘Какой же нарядной становишься после долгой разлуки, **родина моя почтенная**’; *Туругуран үөскээбит туруу дойдум* ‘**Надежная моя страна**, где, здравствуя, воспитан я’.

В следующем примере родина называется землей олонхо⁷⁴, занимающего особое место в культурной и духовной жизни якутов:

як. *Мин дойдум – олонхо дойдута* ‘Моя родина – земля олонхо’; *Ыһах ыһар, күннэ тардар – Талах курдаахпын, ... Олонхо дойдулаах – Айыы тыыннаахпын!* [Чолбон 2015: 36] ‘Имею тальниковый пояс, устраивающий ысыах⁷⁵, тянущийся к солнцу, имею дух айыы⁷⁶ с **землей олонхо!**’

Лексема *дойду* входит в состав наименований трех миров: Верхнего (*Үөһээ Дойду*), Среднего (*Орто Дойду*) и Нижнего (*Аллараа Дойду*). Нижний мир называется *иһик бадылбах дойду* ‘страна болотистой топи’:

як. *Эрэгэпчи талах курдук Иилистэ түстэ да Үөһээ дойду* уолунаан *Охсуһуу диэн обуннаабын олохтоон, Кыргыз диэн кытаанабын дайбаһан бардылар* ‘Словно гибкий тальник, сына Верхнего мира цепко схватил, яростный бой начали, жестокою битву затеяли’ [Кыыс Дэбилийэ 1994: 228–229]; *Соҕотохто унаарыс гынан хаалар, Аллараа дойдуга айанныыр кыыс Аҕыс салҕааһыннаах Өлүү Өтүмэх кыыла буолан, Аллараа дойдуга таннаары саннылыһан түһэр* ‘Девка, в Нижний мир спускающаяся, в восьмисуставного Ёлюю Ётүмэх-зверя превратившись, мигом в Нижний мир скользнула’ [Кыыс Дэбилийэ 1994: 94–95]; *Бу олордохторуна, Орто дойду уола, Кэпсэтэ олонорон, киэр хайыста, Аһыы олонорон, антах хайыста. Киэрэр хаана киэрэн, Киһил мас курдук Кэдэриччи тартарда* ‘Когда так сидели, Сын среднего мира посреди беседы прочь отвернулся, во время еды в сторону стал смотреть. Норовистая кровь его забурилла-взыграла – подобно кремневому⁷⁷ дереву, назад откинулся’ [Кыыс Дэбилийэ 1994: 94–95].

Слово *дойду* употребляется и в значении ‘большая родина’:

як. *Арасыйыа – мин дойдум* ‘Россия – моя родина’; *Сүрүбүм билэр минньигэс Салгынынан сайа биэрдэ, Миэхэ өрүү итиннигэ Бэйэм дойдум Россия* [Сметанин 1981: 34] ‘И вдруг повеяло родным Чистым сладостным воздухом, Замелькали березы Символ **Родины – России** (букв.: мне всегда так, что моя Родина – Россия)’.

2.1.5. Функционирование репрезентантов понятия *Родина* в стилистически окрашенных контекстах

Широкое употребление слова и сочетания, обозначающие *большую родину*, получили в годы Великой Отечественной войны: ср. кальки с русского *Великая Отечественная война*:

алт. *Ада-Төрүл учун Улуу јуу* (букв.: за Отца-Родину Великая война);

хак. *Илбек Ада чаа* (букв.: Великий Отец война);

тув. *Ада-чурттуң Улуг дайыны* (букв.: Отца-родины Большая война);

як. *Аҕа дойду Улуу сэриитэ* (букв.: Отца родины Великая война).

В военных текстах лексема ‘Родина’ сочетается с глаголами, выражающими такие значения, как ‘защищать; сражаться; отдать жизнь; сложить голову; продать’ и др.

⁷⁴ *Олонхо* – героическое сказание якутов.

⁷⁵ *Ысыах* – национальный праздник якутов, устраиваемый в начале лета и сопровождаемый танцами, играми и кумысным питьем [Могучий Эр-Соготох 1996: 400].

⁷⁶ *Айыы* – название высших существ, божеств, олицетворяющих начала добра и творчества [Могучий Эр-Соготох 1996: 397].

⁷⁷ *Киһил мас* – очень крепкая древесина.

хак. *Хортых, армиядаң чаа тузында тисчеткен кизилер – олар Чир-суун ыырчаа сатчатхан* наалаларлар [Костяков 1989: 117] ‘Трусливые, во время войны сбегающие из армии люди – они будут расцениваться как **продающие** свою **родину** врагам’.

як. *Олох олоруу – Ийэ дойдуга иһи толоруу* ‘Жизнь прожить – перед Родиной долг выполнить’ [Емельянов 1965: 209]; *Төрөөбүт дойдугу иһин төбөбүн биэр* ‘За Родину и голову отдай’ [Емельянов 1965: 209]; *Төрөөбүт дойдугун харабын харатын курдук харыстаа* ‘Береги свою Родину, как зеницу ока’ [Емельянов 1965: 209].

В алтайском языке лексема *Ада Төрөл* ‘родина, Отечество’ встречается в художественных текстах о Великой Отечественной войне, в периодической печати военных лет:

алт. *Ада-Төрөлүс учун миллиондор жуулашкан, миллиондор бажын салган, миллиондор Улу Жөүгө жетире тартышкан* [Калкин 1984: 63] ‘За **нашу Родину** воевали миллионы, миллионы сложили свои головы, миллионы сражались до Великой Победы’.

В хакасском языке значение ‘большая родина’ передается лексемой *Ада чир-суу* ‘Родина, Отечество’ (букв.: Отец земля-вода):

хак. *Пис Ада чир-суубыс арачылапчабыс. Чир-суубысха, чоныбысха киртистіг поларга күстенчебіс* [Патачаков 1990: 119] ‘Мы защищаем **нашу Родину**, стараемся быть надежными для **Родины**, для народа’; *Ада чир-суубыс үчүн айланмаан аргызым* [Хакас сарыннары 2019: 11] ‘За **Родину** нашу [жизнь отдав] невернувшийся супруг мой’.

В тувинском языке фиксируются три лексемы со значением ‘родина, Отечество’: *Ада-чурт* (букв.: отец-страна) [ТСТЯ 2003: 37], *ие-чурт* (букв.: мать-страна), *оран-чурт* (от монг. *орон* ‘страна, государство, край, местность’). Из них наиболее употребительным является *Ада-чурт*:

тув. *Ада-чурттуң Улуг дайынының маадыры ээп келген!* [Кудажы 1992: 293] ‘Вернулся герой **Великой Отечественной войны!** (букв.: отца-страны большой войны)’; *Оон башка ада-чурт дээш амы-тынын алзы чазып чораан кижини канчап тудун хоругдаар боор* [Куулар 2010: 118] ‘Иначе как же можно арестовывать человека, который рисковал своей жизнью за **отчизну**’; *Ада-чурттуң Улуг дайыны* ‘Великая Отечественная война’; *Ада-чуртун камгала-* ‘защищать **Родину**’; *Ада-чурт дээш тулуш-* ‘бороться за **Родину**’.

Несмотря на то, что сочетание *ие-чурт* (букв.: мать-страна) зафиксировано в словарях тувинского языка в значении ‘Родина’, оно практически не встречается в художественных текстах, редко употребляется в поэтических текстах идеологического характера.

Парное слово *оран-чурт*, где *оран* является монголизмом (ср. монг. *орон* ‘страна, государство, край, местность’), определяется в словарях как ‘страна, земля, родина’ [БАМРС II 2001: 493; ТСТЯ 2011: 461]. Это слово также встречается очень редко, в основном в стихотворных текстах:

тув. *Оран-чурттуң хосталгазы / Октябрьның ачызында...* [Чадамба 1972: 12] ‘Освобождение **родины** / благодаря Октябрю...’

В якутском языке лексема *дойду* ‘страна’ может сочетаться как со словом ‘отец’, так и со словом ‘мать’: *аҕа дойду* ‘родная земля, отечество’ (букв.: отец-страна) [ТСЯЯ 2006: 146], *ийэ дойду* (букв.: мать-страна), синоним *ийэ сир* (букв.: мать земля) ‘родина, отчизна, родная сторона’ [ТСЯЯ 2006: 150]:

як. *Аҕа дойдуну көмүскээччилэр күннэринэн эбэрдэлибин* ‘Поздравляю с Днем защитника **Отечества**’; *Аҕа дойду Улуу сэриитигэр Саха сирин уолаттара Ийэ дойдуларыгар истинг бэринишлээх, социалистической Аҕа дойдуларын диригинник таптыыр дьынгээх советскай патриоттар буолалларын килбиэннээхтик көрдөрбүттэрэ* [Петров 1965: 61] ‘В Великой Отечественной войне якутские солдаты (букв.: сыны земли саха) доблестно показали себя настоящими советскими патриотами, с искренней преданностью **к своей Родине**, любящими глубоко социалистическое Отечество’; *Ийэ дойдуларын туруулаһан көмүскээбиттэрэ* ‘Они достойно защищали свою Родину’; *Ийэ дойдум, иһит истинг тылбын: / Эриэккэс далбаргар Үтүө бодолоох ньуургуттан Өстөөхтөргүн үүрсээрибин, / Бизбэйдээн ииппит уолун – мин, / Эн кырдьыккын көмүскээн Кыргыһыга бараарыбын, / Буурба-сата кынаттаах, Модун санаам күүрэн турда* [Новиков 1943: 7] ‘Родина, услышь искреннее слово / Сына, выросшего на твоей прекрасной земле, / еду на фронт / Защищать тебя от врага, / Исполненный сил и могучего желания, Защитить твою Свободу и правду’.

Таким образом, несмотря на словарную фиксацию, репрезентанты понятия *Родина*, не сложившиеся еще окончательно в настоящий концепт в современных тюркских языках Сибири, имеют ограниченное употребление в стилистически окрашенных, возвышенных контекстах. Модель формирования

соответствующих репрезентантов воспроизводит представления, заимствованные из русской языковой картины мира (Родина может отдать приказ, долг перед Родиной и др.).

Соответственно, различие в языковых картинах мира у русских и сибирских тюркских народов состоит в том, что для русских концепт *РОДИНА* реализуется в плоскости социальных, семейных отношений, прототипически – с родителями, отцом и матерью, шире – с представителями того же рода и в целом с соотечественниками, тогда как для коренных народов Сибири представления о родине связаны с родной землей, т. е. жизненным пространством семьи, рода, с его родовой горой, духами-защитниками. Таким образом, понятие сибирских тюркских народов о родине соотносится с физической и социальной сферами. Общим является то, что и для русских, и для коренных народов Сибири представления о родине наполняются высокими оценочными смыслами и пробуждают в человеке возвышенные чувства.

2.2. Репрезентанты концепта *РОДНАЯ ЗЕМЛЯ* в тюркских языках Сибири

Тюркские народы связывают представление о родине с местом, где человек родился и вырос. Тут живут его родные, здесь рождались, жили и умирали его предки, представители его рода, к этому месту человек испытывает сильную привязанность, положительные эмоции. Как отмечает С. П. Тюхтенева, «для идентичности человека была важна “земля, на которой родился и вырос” (*чыккан-öскөн јерим*)» [Тюхтенева 2011: 113]. Поэтому в сибирских тюркских языках концепт *РОДНАЯ ЗЕМЛЯ* представлен большим количеством языковых репрезентантов. Он объективируется отдельными лексемами и словосочетаниями, в семантике которых получают свое отражение важные для рассматриваемых лингвокультурных сообществ характеристики данного концепта.

2.2.1. Словосочетания, репрезентирующие концепт *РОДНАЯ ЗЕМЛЯ*

Особенность вербализации концепта *РОДНАЯ ЗЕМЛЯ* в рассматриваемых языках состоит в том, что основными его репрезентантами являются словосочетания. Это подтверждают русско-национальные словари сибирских тюркских языков, в которых они даются в качестве эквивалента русской лексемы *родина*. Эти словосочетания построены по трем моделям (см. табл. 14 на с. 223).

1) Глагольные словосочетания, включающие глагол ‘родить, родиться’ в причастной форме прошедшего времени на *-ган* (или *-быт* в якутском) + имя существительное ‘земля’:

алт. *чыккан јер* ‘земля, где родился; родина’, *туулган јер* (*высок.*) ‘земля, где родился; родина’;

чалк. *төрөн / туган тьер* ‘земля, где родился; родная земля, родина’;

шор. *туган чер* ‘родная земля, родина’;

хак. *төрөн чир* ‘земля, где родился; родина’;

тув. *төрээн чер* ‘место, где вырос, возмужал; родина’, *төрүттүнген чери* (*-ттүн* – показатель возвратного залога) ‘место рождения, родина’;

як. *төрөөбүт сир* ‘родина, земля, где родился’, *төрүт сир* ‘родина, земля, где родился’, *үөскээбит сир* ‘место, где родился, родина’;

б.-тат. *тубан йёр* ‘родная земля, родина’.

В тюркской языковой семье распространены два основных глагола *төр-* ~ *төр-* и *дог-* ~ *туг-* ~ *туул-* со значением ‘родить, родиться’, которые обнаруживают семантические и функциональные расхождения в разных языках. В алтайском и чалканском, кроме названных двух глаголов, есть также третий глагол *чык-* ~ *ычык-* ‘рождаться’ (букв.: выходить), который в алтайском языке является самым активным в употреблении. В якутском представлены глаголы *төрөө-* ‘рождаться’ и *үөскээ-* ‘рождаться; происходить от кого-либо, откуда-либо, быть родом откуда-либо; вырастать где-либо’. Алтайский глагол *төрө-* используется только по отношению к животным, *чык-* и *туул-* (глагол *туу-* в страдательной форме на *-л*) – по отношению к человеку; второй из них характерен для высокого стиля. В тувинском, шорском и якутском языках соответствующие причастные формы (тув. *төрээн*, шор. *туган*, як. *төрөөбүт*) лексикализировались, в словарях они приводятся со значением ‘родной’. В алтайском языке лексикализировалась другая форма этого же глагола – *төрөл* ‘родной’.

Эта модель является общетюркской; по ней строятся словосочетания со значением ‘родина, малая родина’ не только в сибирских, но и в среднеазиатских, поволжских, кавказских тюркских языках, а также в турецком языке, ср. башк. *тыуган ер*, туркм. *доглан ери*, карач.-балкар. *туугъан джер*, турец. *doğum yeri*, кум. *тувгъан ери*, тат. *туган жир* и др.

**Модели образования репрезентантов концепта *РОДНАЯ ЗЕМЛЯ*
с компонентом ‘земля’**

Языки	Модели		Репрезентанты	Значение
1) глагол ‘родить, рождаться’ + существительное ‘земля’				
алт.	чык- ‘родить, рождаться’	жер	чыккан жер	‘земля, где родился; родина’
	туул- <i>высок.</i> ‘рождаться’		туулган жер	‘земля, где родился; родина’
чалк.	төр- ~ төр- ‘рождаться’	тьер	төрөн тьер	‘земля, где родился’
хак.		чир	төрөн чир	‘земля, где родился’
тув.		чер	төрээн чер	‘место, где вырос, возмужал; родная земля’
			төрүттүнген чер	‘место рождения; родина’
як.		сир	төрөөбүт сир	‘родная земля; родина’
	төрүт сир		‘родная земля; родина’	
шор.	дог- ~ тыу- ~ туул- ‘рож-	чер	туган чер	‘родная земля; родина’
б.-тат.	даться’	йяр	туған йяр	‘родная земля; родина’
2) причастие от глагола ‘родить, рождаться’ + причастие от глагола ‘расти, взрослеть’ + существительное ‘земля’				
алт.	чык- ‘рождаться’+ өс- ‘расти’ / чыда- ‘расти, взрослеть’	жер	өскөн-чыккан жер ~ чыккан-өскөн жер	‘земля, где вырос-родился; родина’
			чыккан-чыдаган жер	‘земля, где родился-вырос; родина’
чалк.	төр- ‘рождаться’ / ыңы- ‘выходить’ / туг- ‘рож- даться’ + өс- ‘расти’	тьер	төрөн-өскөн тьер	‘земля, где родился-вырос; родина’
			ыңыкан-өскөн тьер	‘земля, где родился-вырос; родина’
			туган-ыңыкан тьер	‘земля, где родился; родина’
хак.	өс- ‘расти’ + төре- ‘рож- даться’	чир	төрөөн-өскөн чир ~ өскөн-төрөөн чир	‘земля, где родился-вырос; родина’ ‘земля, где вырос-родился; родина’
шор.	туг ‘рождаться’ + өс- ‘расти’	чер	туган өскөн чер (<i>нар-поэт.</i>)	‘родная земля; родина’
тув.	өс- ‘расти’ + төрү- ‘рож- даться’	чер	өскөн-төрээн чер	‘земля, где родился-вырос’
як.	төрөө- ‘рождаться’ + үөскээ- ‘расти’	сир	төрөөбүт- үөскээбит сир	‘место, где родился-вырос; место рождения, родина, отчество, отчизна’
3) термины родства + существительное ‘земля’				
хак.	іңе ‘мать’ ине ‘мать’	чир	іңе чирі	‘родина’ (букв.: матери земля)
			ине чирі	‘родина’ (букв.: матери земля)
	паба ‘отец’ ада ‘отец’	чир	паба чирі	‘родина’ (букв.: отца земля)
			ада чирі	‘родина, родные места’ (букв.: отца земля)
	ада-ине паба-іңе іңе-паба ‘родители’ (букв.: отец-мать)	чир	ада-ине чирі	‘родина’ (букв.: отца-матери земля)
			паба-іңе чирі	‘родина’ (букв.: отца-матери земля)
			іңе-паба чирі	‘родина (букв.: матери-отца земля)’
тув.	мать + ‘земля’	ие чер		‘мать-земля’
як		ийэ буор		‘родная земля (букв.: мать-почва)’
		ийэ сир		‘родная земля (букв.: мать-земля)’

В якутском языке сочетания со значением ‘родина, родная земля’, образованные по этим моделям, в качестве второго, именного компонента могут включать разные лексемы: *сир* ‘земля’, *буор* ‘земля; глина; пыль’, *дойду* ‘родина, родимый край, страна’: *төрөөбүт дойду* ‘родина, родная земля’ (букв.: страна, где родился), *төрөөбүт / төрүт буор* ‘родная земля, родина’. Используются также слова, обозначающие особенности ландшафта: *алаас* ‘алас, круглое поле или круглый луг в лесу; поляна; родная земля’, *түөлбэ* ‘небольшой круглый луг (скошенный, но еще не убранный); маленькое круглое озеро’: *төрөөбүт-үөскээбит түөлбэ* ‘место, где родился; малая родина’, *төрөөбүт түөлбэ* ‘место, где родился’, *төрөөбүт алаас* ‘родной алас’ (букв.: алас, где родился). Это является специфической чертой якутского языка.

В тувинском языке в качестве второго, именного компонента может употребляться лексема *чурт* ‘страна, край, местность, стойбище’: *төрээн чурт* ‘родина’.

2) Глагольные словосочетания, построенные по модели «глагол ‘рождаться’ в причастной форме прошедшего времени на -ган (или -быт в якутском) + глагол ‘расти, взрослеть’ в причастной форме прошедшего времени на -ган (или -быт в якутском) + имя существительное ‘земля’». Порядок глагольных компонентов может меняться:

алт. *өскөн-чыккан јер* ~ *чыккан-өскөн јер* ‘земля, где вырос-родился, родина’, *чыккан-чыдаган јер* ‘земля, где родился-вырос, родина’;
 чалк. *төрөн-өскөн тьер* ‘земля, где родился-вырос’, *щықан-өскөн тьер* ‘земля, где родился-вырос’, *туган-щықан тьер* ‘земля, где родился’;
 хак. *өскөн төрөн чир* ‘земля, где родился-вырос’;
 шор. *туган өскөн чер* (нар.-поэт.) ‘земля, где родился-вырос’;
 тув. *өскөн-төрээн чер* ‘земля, где родился-вырос’;
 як. *төрөөбүт-үөскээбит сир* ‘земля, где родился-вырос’.

В якутском языке существует специфичное устойчивое сочетание *күнү көрбүт сир* ‘место, где родился’ (букв.: место, где увидел солнце). Таким образом, родина в якутском языке – это земля, где человек впервые увидел солнце:

як. *Мин силис-мутук тардан, кун сириин көрбүт сириим таалар-талыы хонуулаах Таатта үрэх баһа*⁷⁸
 ‘Исток речки Татта – земля с отборной поляной, где я родился (букв.: увидел солнечный свет), путив корни’.

3) Именные словосочетания, построенные по модели «термины родства *мать / отец / родители* + ‘земля’». Эта модель представлена в хакасском, тувинском и якутском языках. В хакасском языке в качестве первого компонента возможны все три варианта (*ине* ~ *иче* ‘мама’, *паба* ~ *ада* ‘папа’, *паба-иче*, *иче-паба* ‘родители’):

хак. *ада-ине чирі* ‘родина’ (букв.: отца-матери земля), *паба-иче чирі* ‘родина’ (букв.: отца-матери земля), *иче-паба чирі* ‘родина’ (букв.: матери-отца земля), *паба чирі* ‘родина’ (букв.: отца земля), *ада чирі* ‘родина, родные места’ (букв.: отца земля), *иче чирі* ‘родина’ (букв.: матери земля), *ине чирі* ‘родина’ (букв.: матери земля).

В тувинском и якутском языках используются только термины ‘мать’ и ‘отец’:

тув. *ие чер* ‘мать-земля’, *ада чер* ‘отцовская земля, родина’, *ада чурт* ‘отцовская земля, родина’;
 як. *ийэ буор* ‘мать-земля, родная земля’, *ийэ сир* ‘мать-земля, родина, родная сторона’, *аба дойду* ‘родная земля, отечество’.

Все эти лексемы отражают традиционное понимание родины как хозяйственно освоенной тем или иным родом территории: «Именно эта земля называлась своей, за её границами – чужие владения, а ещё дальше – вообще малоизвестная местность» [Львова, Октябрьская, Сагалаев, Усманова 1988: 31]. Родная земля представляется как место, где родился-вырос, земля родителей, чужая определяется как другая, дальняя, земля посторонних людей:

алт. *туш јер* ‘чужая земля’ (букв.: посторонняя земля), *өскө јер* ‘чужая земля’ (букв.: другая земля), *башка јер* ‘чужая земля’ (букв.: другая земля);
 чалк. *тогре тьер* ‘другая, посторонняя земля’, *өске тьер* ‘другая земля’, *пашке тьер* ‘другая земля’, *өңгө тьер* ‘другая земля’, *урақ / ырақ тьер* ‘далекая земля’;

⁷⁸ <https://edersaas.ru/teen-ha-aajyna/>

хак. *пасха чир* ‘чужая земля’, *кізі чирі* ‘чужая земля’, *аргал / арға чир* ‘чужая сторона, чужбина’, *илнің чирі* ‘чужая сторона, чужбина’, *ырах чир* ‘дальняя сторона, чужбина’, *аймах чирі* ‘дальняя сторона’, *чаттың чирі* ‘чужая земля, чужая сторона, чужбина’;
 шор. *паиқа чер* ‘чужая, другая земля, страна’, *чат чер* ‘чужая, другая земля, страна’;
 тув. *өске чер* ‘чужая сторона, земля’;
 ср. тат. *ят эҗир, чит эҗир* ‘чужая земля’.

Кроме того, своя земля, свой мир живых людей противопоставлен потустороннему миру, миру предков и миру сна:

алт. *ол јер* ‘тот мир, иной мир’ (букв.: та земля), *ада-өбөкөнин јери* ‘тот мир, иной мир’ (букв.: земля предков), *чындык јер* ‘тот мир, иной мир’ (букв.: настоящая земля); *тўш јер* ‘сон’;
 чалк. *ол тьер* ‘тот мир, иной мир’ (букв.: та земля), *паише тьер* ‘другая земля’;
 хак. *аархы чир* ‘потусторонний мир’ (букв.: дальний мир), *тігі чир* ‘потусторонний мир, тот мир’, *сын чир* ‘истинная земля, тот мир’; *тўс чир* ‘сон’;
 шор. *паиқа чер* ‘тот мир, иной мир’ (букв.: та земля);
 тув. *доо оран* ‘тот мир, иной мир’ (букв.: тот край), *шын оран* ‘тот мир, иной мир’ (букв.: истинный край);
 як. *туора дойду* ‘чужая земля’ (букв.: чужая страна), *ыраах сир* ‘дальняя сторона, чужбина’, *атын дойду* ‘другая земля’.

Объединяющим для всех моделей является использование слова ‘земля’ в качестве основного компонента словосочетания. По структуре все перечисленные выше модели делятся на два класса: 1) с зависимым словом – причастием от глаголов со значением ‘родиться; вырасти’, одиночным либо в составе парного слова; 2) с зависимым словом – термином родства ‘мать; отец; родители’.

2.2.2. Лексемы, репрезентирующие концепт РОДНАЯ ЗЕМЛЯ

Концепт РОДНАЯ ЗЕМЛЯ может передаваться также отдельными лексемами (см. табл. 15). Большинство из них являются общетюркскими.

Таблица 15

Лексемы – репрезентанты понятия «малая родина»

Языки	Репрезентанты	Значение
алт. чалк. шор.	<i>јер</i> <i>тьер</i> <i>чер</i>	‘земля, родина’
хак., шор.	<i>чир-суғ</i> <i>чер-суғ</i>	‘родина’ (букв: земля-вода)
хак.	<i>чурт-суғ</i>	‘родина’
тув., шор	<i>чурт</i>	‘стойбище, земля рода; родина’
тув., шор.	<i>чер-чурт</i>	‘земля-родина’
тув.	<i>аал-чурт</i>	‘место жительства, место стоянки’
алт.	<i>Алтай</i>	‘Алтай; местность; родина’
як.	<i>алаас</i>	‘алас; родина’

2.2.2.1. Лексема алт. *јер* ~ чалк. *тьер* ~ шор., тув. *чер* ~ хак. *чир* ~ якут. *сир* ‘земля; родина’

Лексема алт. *јер* ~ чалк. *тьер* ~ шор., тув. *чер* ~ хак. *чир*, якут. *сир* ~ б.-тат. *йәр* ‘земля; родина’ является общетюркской: др.-т. *јер* 1) земля; 2) место; 3) земля, страна; 4) поверхность, верх [ДТС 1969: 257]. В существующих национально-русских словарях сибирских тюркских языков для нее зафиксировано до 10 значений:

алт. *јер* 1) в разн. знач. земля; 2) в разн. знач. место; 3) место жительства; 4) местность; 5) природа, лес [АРС 2018: 199–200];

чалк. *тьер* ~ хак. *чир* 1) Земля; 2) земля, мир, вселенная, земной шар; 3) земля; суша; 4) земля, почва, чернозём; земная кора; 5) земля, территория с угодьями, земельные угодья; 6) место, местность, край, сторона, территория, пространство; 7) местность, место, родина, отчий дом, страна; 8) место; 9) пол [ХРС 2006: 969–970];

шор. *чер* 1) земля; 2) место, местность [ШРС 1993: 62];

тув. *чер* 1) земля; суша; 2) место, местность, сторона, край [ТРС 1968: 528];

як. *сир* 1) часть видимого мира, среда обитания людей, земля (в отличие от неба); 2) суша; 3) верхний слой коры планеты Земля, почва, грунт; 4) поверхность, плоскость земли; 5) территория, участок земли, находящийся во владении, пользовании людей; 6) место, на котором что-либо находится, обнаруживается; место, где происходит что-либо; 7) отдельная территориальная единица; местность; 8) *астр.* третья от Солнца, обитаемая людьми планета Земля; 9) незаселенная местность без построек (лес, тайга, поле и т. д.); 10) *разг.* пол (в доме, в помещении) [БТСЯЯ 2011: 422].

Для большинства лексических единиц (за исключением хакаской) значение ‘родина’ не указано, несмотря на актуализацию этого значения в текстах.

Случаи употребления лексемы с первичным значением ‘земля’ для обозначения понятия ‘родина’ отмечаются и в тюркских языках за пределами Сибири [Хуснутдинов 2009; Багишаева 2016; Ахматова 2019].

Лексема алт. *јер* ~ чалк. *тьер* ~ шор., хак. *чир*, якут. *сир* в значении ‘родина’, как и другие лексемы с этим значением, оформляется посессивными аффиксами, употребляется с возвратным (*ной* = ~ *бой* = ~ *нос* = ‘сам’) и притяжательными местоимениями, поскольку «родина всегда чья-то: *моя, наша, X-а, X-ов*, это “свое”, персонально-личностное место (или места)» [Телия 2001: 413].

алт. *Эртен јериме атанып јадым* [Маскина 2002: 16] ‘Завтра [я] уезжаю **на свою родину**’.

чалк. *ноймынын тьерым* ‘моя земля, моя родина’; *Слер қанду тьердын?* ‘Вы откуда? (с какой **земли**)?’

хак. *Че чон нос чирін пасха кизе пирбеген* [Чебодаева 2018: 37] ‘Но народ **свою землю** (родину) чужим не отдал’.

шор. *Пойунуң черин ундуҥна* [Ўлгер 1995: 12] ‘Свою **землю** (родину) не забывай’; *Туган черимге эзен ползын!* ‘Да будет благословенна **родная моя земля!**’ [Белчек 2000: 4].

В якутском языке лексема *сир* ‘место; земля’ становится компонентом сложных слов со значением ‘родина’: *олорор сирим* (букв.: место, где я живу), *тапталлаах сир* (букв.: любимое, родное место), *улааппыт сир* (букв.: место, где вырос), *кунду сир* (букв.: дорогое, любимое место), *сирим-уотум* ‘место жительства и окружающая среда’ (букв.: моя земля, мой огонь; употр. в притяж. форме), *сирим-буорум* ‘среда обитания людей, земля; родина’ (букв.: моя земля, моя почва).

як. *Олорор сирим айылҕата хайдахтаах курдук кэрэтин, билигин кэлэн өйдөөтүм* ‘Только сейчас я понял, насколько прекрасна природа **родины** (букв.: моей земли, где живу)’; *Сирим-буорум иннигэр Сэриитинэн сырыттым, Сэриитинэн барыабым Силлиэ түһэр күнүгэр* [Хотугу сулус 1947: 37] ‘Ради **Родины** я был солдатом, уйду солдатом и в день, когда поднимется буря’.

Таким образом, в сибирских тюркских языках используется общетюркская лексема алт. *јер* ~ чалк. *тьер* ~ шор., хак. *чир* ~ якут. *сир* с первичным значением ‘земля’ в значении ‘своя земля, родная земля, малая родина’. В этом значении она, как правило, оформляется аффиксами принадлежности, притяжательными и возвратными местоимениями. Данная лексема, значимая для вербальной культуры тюркских народов Сибири, послужила базой для образования целого ряда сочетаний со значением ‘родная земля, малая родина’.

2.2.2.2. Лексема *чурт* ‘стойбище, земля рода; родина’

Общетюркская лексема *чурт* зафиксирована в древнетюркских памятниках в следующих значениях: *йурт* 1) дом, владение, место жительства, земля, страна; 2) руины, развалины [ДТС 1969: 282]. Эта лексема присутствует и во всех сибирских языках:

алт. *јурт* 1) село, деревня, населенный пункт; 2) дом; 3) семья [АРС 2018: 212];

чалк. *устар.* *тыурт* ‘дом, деревня, поселение’;

хак. *чурт* 1) стойбище, стоянка; 2) жилище, постройка, усадьба; 3) дом, хозяйство; 4) жизнь [ХРС 2006: 1005];

шор. *чурт* ‘стойбище’ [ШРС 1993: 65];

тув. *чурт* 1) страна; 2) край; 3) местность; 4) стойбище, стоянка; жильё [ТРС 1968: 547];

як. *сурт* ‘место стоянки, стойбище кочевников’ [БТСЯЯ 2012: 175], *устар.* *сурт* ‘стойбище, жилище’ [ЯРС 1972: 345].

«Судя по историческим источникам, старейшее значение *йу:рт* ‘пространство земли, достаточное для содержания той или другой кочевой единицы, участок земли на кочевье» [ЭСТЯ 1989: 255]. В значении ‘родина’ это слово используется в туркменском, турецком, киргизском, ногайском, каракалпакском, узбекском языках [Там же]. В тувинском, хакасском, шорском значении ‘родина’ отмечается у парных слов с компонентом *чурт* или в сочетаниях с причастным определением: тув. *төрээн чурт* ‘родившийся; родной’, хак. *чурт-суз* ‘земля, родина’, шор. *чер-чурт* ‘земля-родина’, тув. *төрээн чурт* ‘родная страна, родина’, *чер-чурт* ‘малая родина’, *аал-чурт* ‘местожительство; семья, члены семьи’, *ада-чурт* ‘отчество, отчизна’, *ие-чурт* ‘родина’, *оран-чурт* ‘страна, земля, родина’. Первые два парных слова *чер-чурт* и *аал-чурт* используются в значении ‘родная земля, малая родина’. Последние три передают значение ‘Родина, большая родина’ и подробнее рассмотрены в соответствующем разделе. В других исследуемых языках, в частности в якутском, значение ‘родина’ для лексемы *чурт* не зафиксировано.

В тувинских героических сказаниях слово *чурт* обозначает территорию родоплеменной группы:

тув. *Кайы чурттуң албатызының оолдары силер?* [Бокту-Кириш, Бора-Шээлей 1995: 14] ‘Детьми поданных какой **страны** являетесь?’ [Монгуш, Бавуу-Сюрюн 2020: 108].

Таким образом, смысловая структура слова *чурт* в тюркских языках показывает связь понятия ‘родина’ с родным стойбищем, местом проживания родоплеменной группы, к которой принадлежит индивид.

Выступая в форме обладания (-лыг), лексема *чурт* обозначает отнесенность человека к определенному месту, территории, которая является его неотъемлемым атрибутом:

хак. *Чурттыг кизи чуртына айланча* ‘Имеющий свою родину возвращается на свою родину’.

тув. *Куш уялыг / кижии чурттуг* ‘Птице – гнездо, человеку – родина’ (букв.: птица имеет гнездо, человек имеет родину).

Указание на принадлежность к определенной территории служит одним из способов идентификации человека. При первой встрече и знакомстве у тувинцев и хакасов сохраняется обычай спрашивать у человека, откуда он родом и только потом его имя и т. д. В такой же последовательности собеседник отвечает на вопрос-приветствие. В таком случае слово *чурт* также выступает в форме обладания (-лыг): хак. *чурттыг* ‘имеющий жилище, дом; родину’, тув. *чурттуг* ‘имеющий страну’, перед которым стоит название места, откуда родом человек:

тув. *Бо-ла черлер чурттуг Шалык Кижиир-оол деп кижии мен* [Тока 1984] ‘Отсюда родом (букв.: эти же земли-страну имеющий) Шалык Кижиир-оол я’; *Көк-кадай кырган-авам Чоон-Хемчик чурттуг Монгуш кижии* [Кудажы 1984] ‘Моя бабушка Кок-кадай (из рода) Монгуш родом из Чоон-Хемчика’.

хак. *Хайдаг чурттыг чонзар?* [Хара Паар 1979: 9] ‘Вы народ с какого места?’

При помощи слова *чурт* в тувинском языке образовано устойчивое сочетание *чурт чан-* ‘поехать на родину’ (букв.: в *чурт* возвращаться), ‘возвращаться на родину, на которой долго не был’:

тув. *Ооң соонда Барыкче чурт чанып келген* [Кудажы 2005: 17] ‘После этого он **вернулся на родину** в Барык’; *Дагыр хүндү ... Барыкка, чурт чанган чакпыыл аът дег, бузурадып келген* [Кудажы 1996: 228] ‘Сумонный чиновник Дагыр ... примчался, словно **возвращающийся на родину** бесхозный конь’.

Широко употребляемая в тувинских художественных текстах лексема *чер-чурт* (букв.: земля-страна) в существующих словарях не зафиксирована:

тув. *Михаил, чер-чуртуңда кадайың, чок болза душтууң уруг бар-ла боор аа?* [Чадамба 1972: 171] ‘Михаил, у тебя на **родине** есть, наверное, жена или невеста?’

М. В. Бавуу-Сюрюн относит слово *чер* к синсемантическим, конкретизирующим свое значение в зависимости от дистрибуции. Так, в сочетании *чер-чурт* данная лексема обозначает малую родину, а в другой последовательности, *чурт чер*, где главное слово – *чер*, зависимое – *чурт*, обозначает место, где обычно устраивают стойбище [Бавуу-Сюрюн 1988: 15].

В современном тувинском языке *аал-чурт* имеет значения ‘местожительство; семья, члены семьи’ [ТСТЯ 2003: 37]:

тув. ...келген кижиниң **аал-чуртун** тодарадып, боду баштай айтырып чугаалажы берген [Куулар 2010: 210] ‘...спрашивая **родину** (откуда родом) пришедшего человека, сам он начал разговор’; *Манчурек бажыңче аңнап үнгенивисти аал-чурт төдү билир* [Сарыг-оол 1987: 33] ‘В **семье** все знают, что мы выехали охотиться на вершину Манчурека’.

Парное слово *аал-чурт* характерно для фольклорного дискурса. Так, в героических сказаниях персонажи спрашивают у героя в первую очередь про родину, т. е. про *аал-становище*, потом имя коня и героя:

тув. *Аал-чуртуң кайдал? / Аьдың, бодуң ады кымыл?* ‘Где твой **аал-становище**? / Как имя твоё и коня твоего?’ [Тувинские героические сказания 1997: 287–287].

В хакасском языке слово *чурт* входит в состав парного слова *чурт-суз* ‘[своя] земля, родина’: *чурты-сууна айланарга* ‘возвращаться домой; возвращаться на родину’ [ХРС 2006: 1006]; *чурттыг-сузлыг* ‘имеющий дом, хозяйство; имеющий землю, родину’.

В чалканском языке лексема *тьурт* встречается в основном в фольклорных текстах, носителями языка воспринимается в настоящее время как устаревшая, сохраняется в составе устойчивых сочетаний: *эски тьурт* ‘отчий дом’ (букв.: старый дом), *қара тьурт* ‘отчий дом’ (букв.: чёрный дом):

чалк. *Эвин сайлуг Ане Куг*
Эн тьерге тьатқалдыг
Мен тьатқан тьерим
Қара тьурт пол артқалдыг.

Мелкогалечная мать-река Лебедь,
Осталась ты в пустом пространстве.
Моя земля, где я жила,
Осталась ты, как старый дом
[Кандаракова 2017: 32].

В шорском лексема *чурт* ‘стойбище, земельное владение, место рождения и проживания’ также стала историзмом и встречается прежде всего в фольклорных текстах.

Из рассматриваемых языков только в тувинском лексема *чурт* является одним из основных репрезентантов понятия *родина*. В остальных языках она имеет ограниченное употребление и в основном встречается в фольклорных произведениях и в устойчивых сочетаниях.

2.2.2.3. Лексема *эл* ‘родина, отчизна, страна; народ’

В древнетюркских памятниках лексема *el* зафиксирована в следующих значениях: 1) племенной союз, племенная организация; 2) народ; 3) государство, административная единица [ДТС 1969: 168–169]. В тюркских языках известны такие ее значения: 1) народ; 2) люди; 3) племенной союз; 4) чужой человек, человек чужой крови; 5) государство; 6) господство, власть; 7) подданные; 8) страна; 9) мир, согласие, покой; 10) рой (пчел); 11) войско [ЭСТЯ 1974: 340–341].

В семантике древнетюркской лексемы *el* четко выделяются две основные группы значений, тесно связанные друг с другом: 1) территориальная единица; 2) население определенной территории. Эта семантическая особенность слова сохраняется и в современных сибирских языках:

алт. *эл* 1. племя, народ, население; 2. 1) народный; 2) национальный; 3) государственный [АРС 2018: 911];
шор. *эл* 1) родина, отчизна; 2) народ [ШРС: 73, 108];
хак. *ил* 1. 1) народ; 2) *ист.* племя, племенной союз; государство; 2. чужой;
б.-тат. *тубан иль* ‘родная страна, родина’.

В тувинском языке корень *эл-* сохранился только в двух словах: *элчи* ‘посыльный, гонец’ и *элчин* ‘посол’ (-*чын* – монгольский аффикс).

Употребление этой лексемы в значении ‘родина’ отмечается только в двух сибирских тюркских языках – в шорском и в языке барабинских татар:

шор. *Алып меең шабаллыг, / Тур, тадар агаи! / Сен полганда, қалық / Элин ундутпас!* [Косточаков 1994: 18] ‘Могучий (букв.: ветвистый) богатырь мой, / Встань, (кедр), дерево (народа) *тадар!* / Пока ты жив, народ / **Родину** (свою) не забудет!’; *Анаң аара абабыс суарлар: / «Силер Элди шеберлеп, ноо иште-даар?»* [Косточаков 1994: 23] ‘Потом наши отцы спросят: / «Вы, чтобы **родину** сберечь, что делали?»’; *Қайде позуның / Черин көөленген! / Қайде позуның / Элин уңаған!* ‘Как любил он / Родную землю! / Как постиг он / Свой **народ!**’ (о народном шорском поэте С. Торбокове) [Белчек 2000: 140–141].

В шорском языке лексема *эл* может выступать как компонент изафетного сочетания *эл чер / эл чери*, значение которого менялось в ходе исторического развития территории проживания современных

шорцев (располагающейся к северу Алтая и к западу Саян), поскольку эти земли входили в состав разных государственных образований.

Так, в шорском эпосе, отражающем феодальную эпоху, единица *эл чер / эл чери* используется в значении ‘страна, земля чужого народа; другая земля, страна’, как синонимичная *чат чери* ‘чужая земля’, и противопоставляется родной земле, стойбищу: *ада / аба чурту* ‘отцовское стойбище’, *эне чурту* ‘материнское стойбище’:

шор. *Пара-пара келгени – Қан Кес элдің черин раққа салды, ада чуртун чагын алды. Алтын тагының қырдаң келип, ада чуртун қарап көрди. Аба чурту абыр полду, эне чурту эштиг полду. Ақ малын аралап кирди. Арга чонун текшилеп кирди. Алтын шарчынға қан чегрен ат қазалды. Алтын өргедең Алтын Көкк өрекен шыға чүгүрдү. Колдаң келип қап, Қан Кести қолтуқтап түжүрдү. Алтын өрге акирди. «Чат черине парған эркем чапсық кижі акеди! Эл черине парған эркем эштиг аргыш акеди!» тедир* [Шорский фольклор 1940: 32] ‘Ехал-ехал Кан Кес, **чужую землю** далеко оставил, к **отцовскому стойбищу** приблизился. С хребта золотой горы спустившись, всматриваясь, **отцовское стойбище** увидел. **Отцовское стойбище** спокойно было. **Материнское стойбище** благополучно было. Промеж белого скота проехал, промеж народа проехал. У золотой коновязи краснее крови игреневый конь как вкопанный встал. Из золотого дворца Алтын Көкк старуха выбежала. Кан Кеса за руки схватила, подмышки поддерживая, с коня сойти помогла. В золотой дворец его ввела. «**В чужую землю** поехавший милый мой желанного человека привез! **В землю чужого народа** отправившийся любимый мой сердечного друга привез!» – сказала’.

В хакасском языке также отмечается сочетание *илнің чирі* или *чат чирі* ‘чужая земля’:

хак. *Илнің чирін илбек халдырган, илтіг чиріне чидіпчадыр* [Кёрбе-Сарыг] **чужую землю** позади оставил, **дорогой своей земли** достиг’ [Хакасские народные сказки 2014: 182–183]; *Аргал чатың чирин айландырчабыс* ‘**Чужие земли** мы объезжаем’ [Хакасские народные сказки 2014: 236–237].

В современном шорском языке лексема *эл* приобрела особую коннотацию, указывающую на идею возрождения народа. Эта лексема в формах категории принадлежности 1-го л. ед. и мн. ч. – *элим, элибис* – и с уменьшительно-ласкательным аффиксом (-*май*) *элимай* имеет значение ‘родина’ и частотна в поэтических произведениях:

шор. *Элимай, / Сенең үчүн қабышчам, / Тартышчам, / Кер-сөс пасчам! / Сени улуғлапчам!* [Белчек 2000: 6] ‘**Родина!** / За тебя борюсь, / тебя защищаю / [тебе] стихи посвящаю, / Тебя воспеваю!’; *Парақ шабаллыг кузук төзүнде, / Меең ырақ, ундудулбас элимде* [Тудегешева 2007: 155] ‘Под развесистым кедром / в моей далекой, незабываемой **родине**...’; *Пир-ле сагыш / өтерле үргүтча: / Пистиң элибис / Көче / Көдүрча!* [Белчек 2000: 140, 141] ‘Себе вдохновенно шепчу: / **Наша родина** растёт, / И много уже выросла!’

В поэтических произведениях по отношению к лексеме *элим* употребляются устойчивые определения – *қайран* ‘дорогой’, *қыймат* ‘драгоценный’, *кен* ‘обширный’, *айас* ‘светлый’:

шор. *Қыймат Элимни, пашқа кижі көрзе, / Ол санар: «Турчам Құдайдың черинде. < ... > / Тағлыг Шор – сеең тағларың қарлыг, / Тағлыг Шор – сарынары ұнниг, / Тағлыг Шор – қайран Элим эштиг* [Тудегешева 2007: 166] ‘Приезжий человек, взглянув на **мою драгоценную родину**, / подумает: «Я в раю (букв.: я стою в божьей земле)». / Горная Шория – твои горы снежные, / Горная Шория – песни звонкие, / Горная Шория – **дорогая Родина** (моя) уютная»; «*Қарандажым ырыс ползын! / Прас суг ақсын, чарық ақсын, / Кен Элимай, өлбеен чатсын!*» [Тудегешева 2007: 150] ‘Соотечественники (букв.: братья ~ сестры ~ родня), счастливы будьте, / Мрассу пусть течет, без препятствий (букв.: светло) пусть течет, / (наша) **бескрайняя Родина** пусть не умирая живет’.

В сознании современных шорцев существует устойчивое понимание соотношения «государство (Россия) – административная единица (Кузбасс) – родина (Горная Шория, ‘наша земля’, территория этнической идентификации шорцев)»:

шор. *Шор чоны, оң чоны, Сибир кижилери, / Ээлбен Қара қуйун темнерди неген. / Ынаг пис чатчабыс күштүг қаанныг чонма, / Пириқтирилгебис Рассейба пирге. / Кузбасстең төр чери, / Тегри ош Тағлыг Шор – айас Элимай! / Өлбес қыймат чоннаң туган кижилери, / Сеең чайан төлүн чатсын по чашиқа!* [Тудегешева 2007: 157] ‘Овеянный вихрями древней Сибири, / Исконный народ шор сквозь смерчи прошел. / Живет он согласно с могучим народом, / В союзе и мире с Россией, с судьбой. / Надежда Кузбасса и гордость Кузбасса, / Небесная Шория – **родины** свет! / Бессмертным народом рожденные люди, / Твоим поколениям цвести, жить вовек!’ [Тудегешева 2007: 140].

Таким образом, из рассматриваемых языков лексема *эл* в значении ‘родина’ отмечается только в шорском и барабинско-татарском. При этом в шорском данное слово в сочетании со словом *чер* ‘земля’ может выражать противоположные значения ‘родная / чужая земля’. В значении ‘чужая земля’ это сочетание встречается и в хакасском языке.

2.2.2.4. Якутская лексема *алаас* ‘алас, родина’

В якутском языке среди лексем со значением ‘родина’ особое место занимает слово *алаас*, которое является «одним из главных понятий в культуре народа саха и выступает как архетип родины в сознании носителей якутской культуры» [Савицкая 2017: 213].

В «Толковом словаре якутского языка» для этой лексемы выделяются следующие значения: 1) чистое поле или луг, окруженное(-ый) лесом; чистая поляна среди леса (обычно с озерком посередине); 2) *геогр.* аласы, плоские понижения в районах распространения многолетнемерзлых горных пород, образующиеся в результате протаивания и просадки грунта [ТСЯЯ 2004: 391].

Как отмечают Ф. Н. Дьячковский и Н. И. Попова, «словом “алас” обозначается геологическое образование, характерное в основном для ландшафта равнинной Якутии» [Дьячковский, Попова 2014: 58]. Оно было заимствовано в русский язык как самостоятельный научный термин.

Относительно этимологии слова *алаас* Г. В. Попов принимает точку зрения Ст. Калужинского: *алаас* < **ала* + диминутивный афф. -*ач* или **алы* + -*ач*:

alās (<*(h)*ālaj-ač*) ‘ровная поляна в лесу’ (якут., долг. *alī* ‘узкая, длинная долина, ровное место в тундре; болото’ [Stachowski: 33]) происходит, по-видимому, из **alk-ig* ‘просторный’: др.-тюрк. *alqıy*, тув. *alyıy*, тоф. *alhıy*, хак. *allıy*, шор. *alıy* [Kałuzyński 1978: 10].

Ф. Н. Дьячковский и Н. И. Попова считают, что «в действительности это образование **alaj-γač* с диминутивным аффиксом и зафиксированной во многих тюркских языках основой *(h)*alaj* со значением ‘открытое место, поляна, какая-то ровная площадка; плоская, ровная (местность)’» [Дьячковский, Попова 2014: 59]. Авторы приводят слово *алан*, *аланг* с этим значением, отмеченное в «Словаре географических названий» Э. М. Мурзаева [Мурзаев 1984: 45].

По мнению исследователей, первоначально это слово обозначало освоенную территорию, место проживания, но впоследствии его семантика расширилась, вместив в себя понятие родины с разнообразными признаками особенностей жизнедеятельности, связанной с климатическими и природными условиями региона [Дьячковский, Попова 2014: 62–62].

Алаас в значении ‘родина’, как правило, оформляется посессивным аффиксом (*алааһым* ‘мой алас’), часто сочетается с прилагательным *төрөөбүт* ‘родной’, с терминами родства *ийэ* ‘мать’ и *аҕа* ‘отец’: *төрөөбүт алаас* ‘родной алаас’ (букв.: алас, где родился) [Там же: 58], *ийэ алаас* ‘алас, где родился; родимый алас’ (букв.: мать-алас) [ТСЯЯ 2004: 391], *аҕам алааһа* ‘отцовский алас’ (букв.: алас моего отца) [Дьячковский, Попова 2014: 58], *ийэм алааһа* ‘материнский алас’ (букв.: алас моей матери) [Савицкая 2017: 207].

як. *Ити курдук саха дьонун, сүөһү ииттэр дьон, дьың төрөөбүт, киһи-хара буолбут дойдуларынан алаас буолар* [Багдарыын 1985: 114] ‘Таким образом, родиной, местом рождения, откуда якуты-скотоводы вышли в люди, является **алас**’; *Мин аҕам алааһар, Лэбийэм күөлүгэр / Аар хатын күлүгүн көрүнэн эрдэҕэ. / Алааһым кытабар хатыннаах чарангар, / Отуутун таһыгар, олоонун аттыгар, / Хотуурун таптайар, табаҕын уурунар / Уонна, дьэ, ордуудук бузулун бэрийэр* [URL.: Текст песни «Аҕам алааһа», слова песни (webkind.ru)] ‘В **отцовском аласе**, в озере Лэбийэ / Береза начинала лицеизреть свое отражение. / У моего **аласа**, где березы растут, / Со своим шалашом, на костре котелком, / Он [отец] косу отбивал, он табак набивал, / А потом не спеша он стога поправлял’.

Целый род или семья жили в собственном аласе, очень благоприятном месте для проживания и ведения традиционного хозяйства. Уникальный природный ландшафт аласов, включающий сенокосные угодья, озера и леса – подходящую местность для охоты и собирательства – обеспечивал жизнедеятельность всего рода [Савицкая 2017: 207], поэтому родная земля – *алаас* – предстает для якутов кормилицей.

як. *Обонньор билигин да алааһыгар, уруккутун курдук, ньиргийэн олорор: бурдук ыһар, от оттуур, сүөһү иитэр уонна кыһын муҕалыыр* [Бэриак 1960: 64] ‘Старик по-прежнему основательно живет в своем **аласе**: сеет хлеб, косит сено, разводит скот, а зимой рыбачит’.

Переселенцы перед отъездом на чужбину брали с собой горсть родной земли, чтобы прижиться на новом месте [Виноградова 2002: 182].

як. *Ити мин төрөөбүт алааһым* буорун кистээн Булуңна илдьэ барбытым, *алааспын* олус абыннахпына, сүрэхпин-быарбын сымнатан, ити курдук сыллаан, амсайан кэңибиин [Габышев 1972: 72] ‘Это я тайно вывез в Булун горсть земли **родного аласа**, когда сильно заскучаю по-своему **аласу**, чтобы утешить свою душу, так вот понюхаю, возьму на язык и успокоюсь’.

Человек восхищается красотой *аласа*:

як. *Алааһым* салгына, / Арылы кустуга, / Дьэдьэнин амтана, / Дьэргэйэр ыллыга / Олус да күндүгүн, / Оо, бэйэм сөбүбүн – / *Алааһым* арылы кустуга! [Федосеев 1995: 47] ‘Воздух **аласа**, / Радуги ясной, / Вкус земляники, / Косы тропинки, / Очень ты дорог, / Сам удивляюсь – Радуги ясной **аласа**!'; *Мин бүгүн кэллим / Өбүгэм алааһыгар, / Оҕо сааһым ааспыт / ; Оһуордаах кырдалыгар* [Самсонова 2020] ‘Я сегодня пришел / На **алас** предков [родной], / На цветистый бугор, / Там, где я был малой.’

Даже находясь на чужбине, якуты не забывают о своем родном аласе, чтят его и гордятся им. Человек скучает, тоскует по родному *аласу*:

як. *Саныбын төрөөбүт алааспын, / Онно саас сандааран эрдэбэ, / Күн көмүс толбоно сылаастык / Түннүккэ дыримнээн түстэбэ... / Бһраабыан төрөөбүт алааһым, / Ол онно тиийдэрбин билигин* [Попов 1967: 189] ‘Вспоминаю **алас** свой родной, / Там сияет весна все равно, / Зайчик солнца тепло золотой. / Упадет, промелькнув, на окно... / Как далек **мой родимый алас**, / Оказаться бы там хоть на час’.

Образ аласа в определенной степени подвержен антропо- или зооморфизации, которая наблюдается в таких номинациях, как *алаас быара* ‘середина аласа’ (букв.: печень аласа); *бүөр алаас* ‘небольшая круглая поляна, примыкающая к большой’ (букв.: почка алас); *алаас баһа* ‘высокий край аласа’ (букв.: голова аласа); *алаас атаҕа* ‘северная сторона аласа’ (букв.: ноги аласа) и т. д. Развитие у соматической лексики значений, связанных с ландшафтной терминологией, является универсальным явлением. Выделение печени, головы и других частей тела у природных объектов характерно для тюркских языков. Особенно яркий антропоморфный образ обретают в этих языках горы и родная земля.

2.2.2.5. Алтайская лексема *Алтай* ‘Алтай, местность; родина’

Особенность мировосприятия алтайцев – особая сакрализация, обожествление своей земли, Алтая. Это ярко отражается в языке, фольклоре, обычаях, повседневной жизни алтайцев, что отмечается в этнографических и фольклорных работах [Сагалаев 1992; Казагачева 2004; Тюхтенева 2009; Клешев 2011; Садалова 2016; Демчинова 2017; Ойноткинова 2019 и др.]. В героическом эпосе, в обрядовых песнях неизменно присутствует восхваление Алтая. Два раза в год в новолуние алтайцы проводят обряды, посвященные Алтаю: в конце весны или в начале лета – *Јажыл бүрдин мүргүүли* ‘обряд зелёной листвы’, осенью – *Сары бүрдин мүргүүли* ‘обряд жёлтой листвы’, иначе их называют *Алтай көдүргени* ‘поклонение Алтаю’ (букв.: возвышение Алтая). Алтай – главный источник жизни, благополучия, силы. Во время этих обрядов воздается хвала Алтаю, испрашивается благополучие.

В «Алтайско-русском словаре» выделяются следующие значения лексемы *Алтай*: 1) *геогр.* Алтай как географическое название; 2) земля, местность; 3) родина [АРС 2018: 62]. Словарная статья не охватывает всех значений данного слова. Кроме того, существует много устойчивых сочетаний с лексемой *Алтай*, она употребляется с определенными эпитетами, которые в неизменном виде встречаются еще в героическом эпосе. Это говорит о консервации данного понятия в сознании алтайцев.

В первом значении *Алтай* – это территория современной Республики Алтай, «особо оберегаемая коренным народом и требующая почтительного отношения» [Драчева, Тозыякова, Юрченко 2015: 121]. Синонимичными термину *Алтай* (в первом значении) являются сочетания *алтай јер* ‘алтайская земля’, *Туулу Алтай* ‘Горный Алтай’.

В фольклорных текстах *Алтай* встречается в составе наименований определенных географических объектов, находящихся за пределами Горного Алтая: *Алтай-Кангай* ‘Хангайское нагорье и Гоби’, *Алтай-Конграй* ‘Хакасия’, *Булун-Токой Алтай* ‘Монгольский Алтай’, *Кункер-Алтай* ‘Джунгария’, *Эдил-Алтай* ‘Волга-Алтай’, *Эрчиш Алтай* ‘Иртыш-Алтай’, *Эртиш-Бажы Алтай* ‘Верховье Иртыша’. Эти топонимы отражают «память алтайцев об их связях и контактах с народами, проживавшими на сопредельных территориях» [Клешев 2011: 196].

Второе, более широкое значение – ‘земля, местность’: «широкий круг значений, содержащихся в слове “алтай”, позволяет современным алтайцам употреблять его для обозначения Алтая как целой географической территории, а также для локального участка (горы, села и т. д.) внутри него» [Тюхтенева 1995: 174]. Большой Алтай состоит из множества малых.

алт. *Аш-курсагы түгенбес алтай*. Ол мында кандый ан-кушты азырабайт! Лейнекти де бу *алтай* көп катан азыраган [Манитов 1982: 96] ‘Местность, где не кончается еда. Она здесь каких только зверей, птиц не кормит! Даже Дьейнек эта местность много раз кормила’; *Каракол өзөк тоқыналу алтай*. Ар-бүткени де бир жангыс казырланып, журтаган жонын тоскырбады. Улузы да коркышту кылык эди, жаман ады чыкпады. Јери кату да болзо, жонына јобош *алтай* [Маскина 2002: 5] ‘Каракольская долина – спокойная местность. Даже ее природа ни разу не злилась, не разоряла свой живущий народ. Даже люди ее не прослыли тем, что совершили ужасный поступок. Хотя ее земля суровая, к своему народу добрый алтай’; *Гавриил Григорьевичтин чыккан-чыдаган јери Алтын-Көлдін јаказында Ак-Чолушман деген Алтай* [Калкин 1984: 54] ‘Родина Гавриила Григорьевича – берег Телецкого озера, алтай по названию Ак-Чолушман’.

Часто при знакомстве используется выражение *Слер кажсы алтайдан?* ‘Вы откуда, из какой местности?’ (букв.: с какого алтая). Оно воспринимается носителями как более возвышенное по отношению к синонимичному *Слер кажсы јердин?* ‘Вы какой земли?’ При этом собеседник может быть как с Алтая, так и из любой другой точки мира.

алт. – *Айдарда, туку Кадын ичинен дейзеер бе?* – *Эйе, ол алтайдын* улузы турус [Төлөсөв 1987: 186] ‘– Значит, говорите, с долины реки Катунь? – Да, мы люди той земли (букв.: того алтая)’; – *Айылчылар кажсы алтайдын* улузы? – *Јопон јеринен* ‘Откуда гости? (букв.: Гости – люди какого алтая?) – Из Японии’; *Коркушту ыраак Алтайга / Комудан не барадын? / Алтайыстың үстиле / Айланып не турадын? / Кар түшпейтен Алтайдан / Качан ојто јанарын?* [Кокышев 2016: 49] ‘На очень далекий алтай / Зачем, жалуюсь, летишь? / По нашему Алтаю / Зачем кружишься? / Из алтая, где не выпадает снег, / Когда ты вновь вернешься?’

В последнем примере слово *алтай* используется в двух разных значениях: *Алтай* – территория Горного Алтая, родина перелетной птицы и автора (*Алтайыс* ‘наш Алтай’); *алтай* – те теплые края, куда птицы улетают на зимовку.

В эпосе «Очы-Бала» героиня отправляется во владения вражеского хана, при этом его земля также названа словом *алтай*:

алт. *Канду көстү каанның / Алтайына уланды* [Алтайские героические 1997: 184] ‘Она отправилась / На алтай хана с кровавыми глазами’.

В значениях ‘Алтай’ (территория Алтая) и ‘земля, местность’ используется также устойчивое сочетание *Алтай јер* ‘Алтай-земля’:

алт. *Алтай јерин*, *Алтай* Кудайын алкап көдүрери – ол јаан ла каруулу иш [Эне Алтай 2015: 10] ‘Восхвалять свою землю Алтай, своего бога Алтая – это большая и ответственная работа’; *Озодон бери ада-өбөкдөрис Алтай јерине*, *ар-бүткенине бажырып*, *алкыш-бийанын айдып жүрген албаты* [Эне Алтай 2015: 11] ‘Наши предки – народ, который с давних времен молился своему Алтаю, природе, благодарил [её]’.

Сочетание *јер алтай* также используется в широком значении ‘мир; весь мир; всюду’:

алт. *Ол јер алтайды керип келген* ‘Он весь мир обошел (букв.: землю-алтай обошел)’; *Өбөгөңиле кожо ол мынайда јер-алтайдын учы-түбине де јетире баргадый* [Кокышев 1980: 39] ‘Вместе с мужем она готова ехать даже на край земли’; *Бу солун јер алтай сайын таркай берди* ‘Эта новость распространилась по всей земле’; *Бу бала јер алтай сайын кийимин чачып ийген ле турар* ‘Этот ребенок повсюду (букв.: по всему алтаю, по всей земле) разбрасывает свою одежду’.

Сочетание *Алтай үсти* (букв.: поверхность Алтая) имеет значение ‘весь Алтай’:

алт. *Алтай үстин айланган* [Несказочная проза 2011: 172] ‘Весь Алтай объездил’; *Алтай үстінде албаты актарга ла кызылдарга бөлінген...* [Кокышев 1980: 23] ‘На всем Алтае народ разделился на белых и красных’.

В языке получило отражение религиозно-мифологическое представление алтайцев о трех мирах: *үстиги алтай* ‘верхний алтай’, *алтай / айлу-күндү алтай* ‘алтай / лунно-солнечный алтай’, *алтыгы алтай* ‘нижний алтай’. Это прослеживается и в речи, и в фольклорных текстах: «Трехмирие в алтайском фольклоре определено через слово: “алтай” (верхний алтай, средний алтай, подземный алтай) и подробно представлено в основном в текстах героических сказаний. Понятие “Алтай” / “алтай” здесь выступает также как мифологическое пространство, но в то же время оно тесно связано с географическим пространством реального Алтая» [Садалова 2016].

Лексема *алтай* используется по отношению не только к миру живых людей, но и к миру ушедших. Тот мир маркируется посредством сочетаний *ада-öbököниң алтайы* ‘мир предков, алтай предков’, *эне-аданың алтайы* ‘мир родителей, алтай родителей’. Мир предков – мир родоначальников, от которых ведут свое происхождение современные алтайцы, называется *чындык Алтай* ‘истинный Алтай’ в противоположность *төгүнчик Алтай* ‘обманчивый Алтай’, в котором живут люди. При этом по отношению к ушедшим часто употребляют глагол *жан-* ‘вернуться’: *ада-öbököниң алтайына јана берген* ‘вернулся в мир предков, на алтай предков’.

Многозначное слово *алтай* занимает в алтайском языке особое место среди слов и словосочетаний со значением ‘родина, родная земля’:

алт. *Эре Чуй Алтайым* ‘Моя **родина** – Чуйская степь’; *Эбиреде тууларлу – / Эне болгон Алтай бу. / Ай-ландыра тууларлу / Ада болгон Алтай бу, / Арчын јытту Алтайым – / Амтамду сүттү Энейим. / Кырчын јытту Алтайым – Кычкыл сүттү Энейим* ‘С горами вокруг / [Нам] Матерью ставший – это **Алтай** / С горами со всех сторон / [Нам] Отцом ставший – это **Алтай**. / С можжевельным запахом **Алтай** мой – / Со вкусным молоком Мать моя. / С можжевельным запахом **Алтай** мой – / С кисловатым молоком Мать моя’ [Демчинова 2017: 357–358].

В художественных текстах встречаются следующие сочетания с этой лексемой, подчеркивающие значение ‘родина’: *туулган алтай* ‘алтай, в котором родился’, *чыккан алтай* ‘алтай, в котором родился’, *өскөн алтай* ‘алтай, в котором рос’, *төрөл алтай* ‘родной алтай’.

В картине мира алтайцев Алтай предстает как сакральная для всего этноса земля и в то же время нечто сокровенно близкое для каждого алтайца. В языке это подчеркивается использованием посесивных аффиксов: ‘мой Алтай’, ‘наш Алтай’, ‘его Алтай’ и т. д.:

алт. *Алтай=ыбыс=тын* *алкыжы сеге јетсин!* ‘Пусть до тебя дойдет благословение нашего **Алтая!**’; *Бастыра иш эдилген кийинде Альберт Александрович Алтай=ы=н алкап баштаган эди* [Эне Алтай 2015: 4] ‘После того как все работы были сделаны, Альберт Александрович стал благословлять **свой Алтай**’.

В этом примере говорящий рассказывает о коллективном молении Алтая. Обряд проводил Альберт Александрович при большом стечении народа, включая самого рассказчика. Однако слово *Алтай* стоит в форме 3-го л. ед. ч. вместо ожидаемого 1-го л. мн. ч. (*Алтай=ыбыс*). Тем самым подчеркивается, что Алтай священен и близок для всех вместе и для каждого отдельно.

Об особой близости алтайцев со своей родной землей говорят следующие устойчивые сочетания, которые используются при традиционном обращении к Алтаю: *кин Алтай* ‘пуповина Алтай’, *эне Алтай* ‘мать-Алтай’, *эне-төрөл Алтайым* ‘мать-родной Алтай’, *ада-төрөл Алтайым* ‘отец-родной Алтай’, *кан Алтай* ‘родной Алтай’ (букв.: кровный Алтай); в фольклорных текстах частотны также сочетания *ада болгон Алтайым* ‘мой Алтай, ставший [для меня] отцом’, *эне болгон Алтайым* ‘мой Алтай, ставший [для меня] матерью’.

Образ Алтая репрезентируется через значимый для культуры и мировоззрения этноса объект – горы. Горы – один из архетипов алтайского национального сознания, с которым связаны многие представления алтайцев. Горы являются символом Алтая: *Туулу Алтай* ‘Горный Алтай’. Традиционное описание Алтая в фольклорных текстах (благопожеланиях, песнях) дается посредством красочных эпитетов его гор, хребтов, вершин: *кеен сынду Алтай* ‘с красивыми хребтами Алтай’, *алтын сынду Алтай* ‘с золотыми хребтами Алтай’, *камчы сынду Алтай* ‘с хребтами, как плеть, Алтай’, *кејим сынду Алтай* ‘с хребтами, как подседельник, Алтай’, *токум сынду Алтай* ‘с хребтами, как потник, Алтай’, *ак мөңкү бөрүктү* ‘с белой вечной шапкой’:

алт. *Камчы сынду Алтайга / Кажыбыс амыр јангај не? / Калка-кыдат јерине / Канчабыс сөбгін салгај не?* [Алтай јанар кожон 2002: 47] ‘На **Алтай с хребтами, как плеть**, / Кто из нас живым вернется? / На китайской земле / Сколько из нас погибнет?’

В лирических песнях используются эпитеты *трех-*, *четырёх-*, *шести-*, *семи-*, *девятиугольный Алтай*, которые символизируют горный ландшафт. В известной исторической «Песне о разорении Алтая» поется:

алт. *Үстүртинен көргөндө, / Үч толықту кан Алтай. / Тууразынан көргөндө, / Тогус булунду кан Алтай. / Кајузынан көргөндө, / Камчы сынду кан Алтай.* ‘Если сверху смотреть – / **Треугольный** Кан-Алтай. / Если со стороны смотреть – / **Девятигранный** Кан-Алтай. / Если со склона смотреть – **С хребтами, как плеть**, Алтай’.

При описании Алтая обращается внимание на важные, значимые с точки зрения этноса составляющие родной земли: леса, реки, источники, кедры, можжевельник, целебные травы, цветы: *агаши-ташту* ‘с деревьями, с камнями’, *одын-суулу* ‘с лесами, с реками’, *агын суулу* ‘с текущими реками’, *шоркырап аккан суулу* ‘с журча текущими реками’, *мызылдап аккан суулу* ‘блестя текущими реками’, *аржан суулу* ‘с целебными источниками’, *мөш агашту* ‘с кедром’, *мөш бүркеген* ‘покрытый кедром’, *эмдү-томду* ‘с лекарственными травами’, *артыш / арчын жытту* ‘с запахом можжевельника’, *ак чечектү* ‘с белыми цветами’, *көк чечектү* ‘с синими цветами’, *ак чечеги жайылган* ‘со своими распустившимися белыми цветами’, *көк чечеги жайылган* ‘со своими распустившимися синими цветами’:

алт. *Агын суулу Алтайыс! / Агаши-ташту Алтайыс! / Мөнгүн суулу Алтайыс! / Мөш агашту Алтайыс!* [Алтай алкыштар 1993: 51] ‘С проточными реками наш Алтай! / С деревьями-камнями наш Алтай! / С серебряными реками наш Алтай / С кедром наш Алтай!’

Сам Алтай предстает как *байлу / бай* ‘священный’, *чүмдү* ‘сакральный’, *мөңкүлик* ‘вечный’, *үргүлжик* ‘вечный’, *ээлү* ‘с хозяином’, *жебрен* ‘древний’, *буурыл* ‘седой’:

алт. *Жебрен Алтайдын таштары да, тирү жүрген эл-жоны да, байла, бүгүн шак ла ол керегинде санангылайт* [Укачин 1981: 374] ‘И камни **древнего Алтая**, и здравствующий его народ, наверное, сегодня как раз об этом думают’; *Буурыл да болзо, Алтайым / Буурзак эмей жаантайын* [Бедюров] ‘Хоть и **седой, мой Алтай** / Добр ведь всегда’.

В цветовой символике описания Алтая присутствуют голубой, синий и белый: *чанкыр Алтай* ‘голубой Алтай’, *көк чечектү Алтай* ‘Алтай с голубыми цветами’, *ак чечектү Алтай* ‘Алтай с белыми цветами’. Голубой – это цвет неба и гор, белый – цвет горных вершин и белых облаков над ними:

алт. *Көк чечеги жайылган / Көгөлтирим Алтайым. / Ак чечеги жайылган / Алтын сүмерлү Алтайым* ‘С распустившимися **синими** цветами / **Синеватый** мой Алтай. / С распустившимися **белыми** цветами / С золотыми вершинами мой Алтай’ [Демчинова 2017: 360].

Характерные для алтайской материальной и духовной культуры атрибуты, предметы, явления маркируются сочетаниями, в состав которых входит слово *алтай*: *алтай калаш* ‘алтайский хлеб’, *алтай бөрүк* ‘алтайская национальная шапка из лисьих лапок’, *алтай одүк* ‘алтайская национальная обувь’, *алтай тон* ‘традиционная зимняя шуба’, *алтай той* ‘традиционная алтайская свадьба’, *алтай жанар* ‘алтайская народная песня’, *алтай кожон* ‘алтайская песня’, *алтай чөрчөк* ‘алтайская сказка’ и т. д.

Свою веру алтайцы называют *алтай жан* ‘алтайская вера’. Таким образом очерчивается свой мир и принадлежность к нему. При этом отсутствует противопоставление «чужой, инородный».

Родина-Алтай – это место, где рос сам субъект, его родители, где ходили, пасли скот, охотились его родные и он сам: *адам өскөн Алтай / энем өскөн Алтай* ‘Алтай, где рос мой отец, / Алтай, где росла моя мама’, *адам жүрген Алтайым / энем жүрген Алтайым* ‘мой Алтай, где отец мой ходил, / Мой Алтай, где мама моя ходила’, *малдап баскан Алтайым* ‘мой Алтай, где я пас скот’, *андап баскан Алтайым* ‘мой Алтай, где я охотился’:

алт. *Ак булуды көчишкен / Айлу-күндү тенгерим. / Ак чечеги жайканган / Агалар жүрген Алтайым* [Торбогошева 2017: 25] ‘С плывущими белыми облаками / Лунно-солнечное небо мое. / С качающимися белыми цветами / **Мой Алтай**, где ходили **старшие братья**’; *Эки кулак сертейип, / Элик баскан Алтайым. / Эки таназы мызылдап, / Энелер баскан Алтайым* [Торбогошева 2017: 30] ‘**Мой Алтай**, где, два уха наострив, **косуля** гуляла. / **Мой Алтай**, где, блестя двумя пуговицами, **матери** ходили’; *Кыл армакчы тудунып, / Малдап баскан Алтайым! / Кырлу мылтык жүктенип, / Андап баскан Алтайым!* [Алтай алкыштар 1993: 56] ‘**Мой Алтай**, где, волосяной аркан держа, [я] **пас скот!** / Мой Алтай, где, закинув за спину нарезное ружье, [я] **охотился**’.

Современные алтайцы, обожествляя Алтай, называют своим богом *Алтай Кудай* ‘Алтай Бог’. Этнографы считают, что это божество появилось вследствие эволюции культа духа-хозяина Алтая – *Алтайдын ээзи* [Тюхтенева 1995]:

алт. *Алтай-Кудай канайып жайаган – салым онын күүниле болор* [Укачин 1981: 361] ‘Как **Алтай-Кудай** создал [человека], его судьба будет по его велению’ (т. е. судьбу человека предопределяет Бог).

С обожествлением Алтая связано сочетание лексемы с глаголами *көдүр-* ‘возвеличивать, молитвенно восхвалять’, *такты-* ‘возвеличивать, молитвенно восхвалять; преподносить дары’, *алка-* ‘благословлять’, *күндүлө-* ‘угощать’, *мүргү-* ‘молиться’, *макта-* ‘хвалить, восхвалять’, *байла-* ‘почитать, уважать’:

алт. *Алтай-Кудай кижини Алтайын байлап, баалап, адазы кире тооп, энези чилеп сүүп, ого мұрзұп, онон алкыш-быйан сурап, ан-кужын, агаи-тажын кичееп жүрзин, керектү тужында ан-кужын өлтүрүп жүзин, өлөн-чөбин үзүп азыранып жүрзин деп жайаган* [Алтай жан 1996: 20] ‘Алтай-Кудай создал человека, чтобы он **почитал свой Алтай, уважал** как своего отца, **любил** как свою мать, **молился** ему, **просил** благословения, милости, оберегал его зверей, птиц, природу, при необходимости охотился и ел их, срывая его травы, питался’.

Родина-Алтай священна и сакральна для каждого алтайца: *байлу / бай Алтай* ‘священный, сокровенный Алтай’, *агару Алтай* ‘священный Алтай’.

Надо почитать и уважать свой Алтай, соблюдать по отношению к нему *бай* (*бай тут-* ‘соблюдать предписания, связанные с традиционными представлениями’). *Бай* – свод предписаний, регламентирующих жизнь в традиционном алтайском обществе, взаимоотношения как внутри него, так и с окружающим его миром: *Алтайдын байы* ‘предписания в отношении Алтая’, *алтай кижинин байы* ‘предписания поведения человека в традиционном обществе’. Производным от существительного *бай* является также глагол *байла-* ‘почитать’. Этот глагол используется по отношению к ограниченному кругу реалий. Это прежде всего Алтай (иначе Алтай перестанет защищать, охранять), родная земля, священный родник, родители, старший по возрасту человек, огонь в своем очаге (иначе не будет счастья в семье), свой скот, от которого зависит достаток в семье, ее благополучие [Озонова, Тюнтешева 2021: 28]. При несоблюдении этих предписаний Алтай может рассердиться, стать суровым по отношению к человеку (*катулана бер-* ‘становиться суровым’):

алт. *Алтайын байлабай, шок жетиргени, оны тообой барганы коомой. Ол тушта јаткан Алтайы катулана берер, албатызына быйанын бербес, корулабас* [Алтай жан 1996: 20] ‘То, что не почитают свой Алтай, наносят ущерб, перестают его уважать, плохо. Тогда **Алтай рассердится** (букв.: станет суровым), **не будет давать благословения своему народу, не будет защищать**’.

Здесь отчетливо видна персонификация Алтая. Как говорят алтайцы, «наш Алтай – живое существо, мы в это верим, мы благословляем наш Алтай и благодарим его, и потому наша земля – живая» [Тюхтенева 2011: 114]. По представлениям алтайцев, Алтай – это и родина, и Бог. Он слышит, видит, понимает. К нему обращаются с просьбой о помощи:

алт. *Туйук сөзим айдайын, / Уккай бедеер, Алтайым?! [Алтай алкыштар 1993: 50] ‘Скажу-ка свое сокровенное слово, / Вы слушаете ли [меня], мой Алтай?!’; Алтай-кудайым, агаи-тажым, кайран балдарымды көр жүр, тынын ал, корып жүр?! [Төлөсөв 1985: 54–55] ‘Мой Алтай-Кудай, мои камни-деревья, присматривай за моими дорогими детьми, спасай, охраняй’.*

Алтай оберегает, защищает:

алт. *Курчу берген Алтайыс ‘Наш Алтай, который дает защиту’; Јаман чактын тужунда / Тыныбыс алган Алтайыс* [Алтай алкыштар 1993: 35] ‘В трудное время наши жизни спасший **наш Алтай**’; *Албатыны корулап алган, / Алкыш-быйан жетирген, / Кудын тудуп курчаган, / Куруйлап алып корыган* [Алтай алкыштар 1993: 35] ‘Народ защитил, / Благословение дал, / Его кут-душу держа, охранял / Окружив, защищал’.

Алтай кормит, дает силы:

алт. *Алтай-кудай алузынан да, агынан да эмеш берди* [Манитов 1982: 81] ‘**Алтай-Кудай** и пушнины, и зверя немного дал’; *Балтырганла тойындырган* [Алтай алкыштар 1993: 55] ‘Борщевиком досыта накормил’; *Арып-чылап уйдаи берзегер, / Арчын јытту Алтайга келигер* ‘Когда устанете, ослабеете, / Возвращайтесь на **Алтай** с можжевельным запахом’ [Алтай үлгерлик 2006: 310].

Таким образом, Алтай предстает как Бог, родитель, который кормит, обеспечивает необходимым, защищает, оберегает, благословляет своих детей.

Персонификация Алтая подчеркивается наличием у него человеческих частей тела:

алт. *Колтыгына кондырган, / Койнына сыгындырган* [Алтай алкыштар 1993: 54] ‘**В своих подмышках** позволял ночевать, / **За пазухой** позволял охотиться’; *Сындап баскан Алтайыс, / Сузуп ичкен талайыс, Койнына кондырткан, / Эдегине јуртаткан, / Эрјинелү бай Алтай, / Эзиликтү күн Алтай! / Ак малыска одор береер, / Кирелтени көп эдеер, / Чыгымдарды јок эдеер!* ‘Наш Алтай, по хребтам которого мы ходим, / Наше море, из которого мы пьем, / Священный Алтай, / **В пазухе** которого ночуем, / На подоле которого живем, / Солнцеликий живой Алтай! / Дайте пастбища нашему многочисленному скоту, / Увеличьте приплод, / Устраните убыток!’

Алтай, рассердившись, «открывает свои подмышки» (*колтыгын ач*- ‘открывать подмышки’):

алт. *Алтай катуланьп калды. Алтайыс колтыгын ачып ийди* [Алтай жан 1996: 21] ‘Алтай стал суровым. Наш Алтай открыл свои подмышки.’

Для того чтобы Алтай «закрыв свои подмышки» (*колтыгын бөктө*-), надо прекратить истреблять природу Алтая, загрязнять его, снова начать соблюдать традиции предков, молиться Алтаю, просить его милости, проводить обряд *Алтай көдүрер* ‘восхваление Алтая’.

Для русского, проживающего на территории Республики Алтай, Алтай – «это природа, географический, территориально-административный факт», для алтайца же – «это его родина, его земля, его народ». Результаты ассоциативного эксперимента показали, что признак *родина* для алтайцев-монолингвов наполняется за счет лексем *Алтай, мой Алтай, родная земля*. Для русских подобное содержание значительно менее актуально: «любые притязания на землю со стороны другого народа алтайцем переживаются как посягательство на его родину, его Алтай...» [Голикова 2005: 29].

Таким образом, Алтай занимает центральное место в языковой картине мира алтайцев, является ее «ключевой идеей» и играет определяющую роль для этнической идентификации. Он предстает и как свое, освоенное пространство, где человек родился, вырос, и как антропоморфный образ, божество, которое защищает своих детей и которому поклоняются. При этом яркого противопоставления чужой земле не наблюдается, акцент делается именно на своей земле и значимых для культуры предметах и явлениях, атрибутах, характеристиках.

2.2.2.6. Тувинская лексема *оран-таңды*

В тувинском языке имеется слово *таңды* со значением ‘высокая гора; высокогорная тайга’ [ТРС 1968: 406; Ондар 2007: 378]. М. Б. Кенин-Лопсан пишет, что «высокую гору с лесами, ледниками, звёздами тувинцы называли *Таңды*, то есть та вершина, которая первой встречает утреннюю зарю» [Кенин-Лопсан 1995: 193].

Высокая гора *таңды* является одним из девяти традиционных сакральных объектов, которым тувинцы поклонялись и в честь которых совершали ритуалы освящения: *дээр* ‘небо’, *от* ‘огонь’, *суг бажы* ‘родник, источник’, *буга бажы* ‘искусственный источник, оросительный канал’, *хам дыт* ‘шаманская лиственница’, *тел ыяш* ‘лиственница и ель, выросшие из одного корня’, *оваа* ‘ова, жертвенный курган’, *кижи көжээ* ‘каменная баба (балбал)’ [Кенин-Лопсан 1994: 99–122]. Люди поклонялись хозяину самой высокой горы *таңды*, как правило, угощая самой лучшей едой и напитками, прося удачи. Осуществлял этот обряд обычно шаман [Там же: 101]:

тув. *Сээң чуртталгаң мээңи ышкаш болбазын дээш, оран-делегейге, дагылгалыг таңдыларга чалбарып, чер-чуртум, суг-далай ээлеринге тейлеп чор мен* [Саая 2003: 67] ‘Я прошу милости у окружающего мира, **освященных танды**, молюсь хозяевам родной земли, воды-моря, чтобы твоя жизнь не была такой, как у меня’.

Также словом *таңды* называют цепь высоких гор [Там же], этот ороним входит в сочетание *Таңды кожуун* ‘Тандинский кожуун (район)’ и в наименование хребта в южной части Тувы – *Таңды Сыны* ‘Танну-Уула’. В истории Тувы был краткий период существования государства *Таңды-Тыва Улус Республика* ‘Народная Республика Танну-Тува’ (1921–1926 гг.), название которого итакже включало данный ороним. Тувинцы Монголии и Китая называют себя *Алтай тывазы* ‘тувинцы Алтая’, а тувинцев России – *Таңды тывазы* ‘тувинцы Танды (центральной Тувы)’ [Бавуу-Сюрюн 2018: 275].

Со словом *таңды* образовано парное слово *оран-таңды* (< монг. *орон* ‘страна; государство; край; местность’), обозначающее окружающий мир, родную страну, природу, «олицетворяемые как источник жизни» [ТСТЯ 2011: 461]. Это объект поклонения, почитания, у которого просят помощи в делах и прощения за проступки:

тув. *Оран-таңдымны мактап ырлап, чалбарып йөрөөн арат-тыр мен* [ТСТЯ 2011: 461] ‘Я арат, который восхвалял в благопожеланиях **родную землю**, просил милости’; *Өлүрер дээш өлүрбедим, өзүм-тыным үзер деп баарга, өлүргөн мен. Ол дээш өриээл дилеп, оран-таңдымга чалбараан мен* [Суваң 2007: 24] ‘Я не убивал, чтобы убить, убил, потому что хотели меня лишить жизни. И из-за этого я просил прощения у **родной земли**’.

Как показывают примеры употребления лексемы в современном языке, слово *оран-таңды* теряет значение ‘родная земля’ и за ним все больше закрепляется значение ‘высокогорная тайга’, представляющее другой объект почтительного отношения и поклонения:

тув. *Тыва улус аңнап чорааш, одагга тоолдаарга, оран-таңды ээзи ону таалап дыңнааш, эки көрнүр деп бүзүрөп чораан* [ТСТЯ 2011: 461] ‘Тувинцы верили, что во время охоты, когда они рассказывали сказки у костра, хозяин **тайги**, наслаждаясь, слушая их, соблаговолил им’; *Шаанда бир яды кижиге черге оран-таңды ээзин игили-биле кайгаткан дээр* [Куулар 1975: 85] ‘Говорят, давным-давно один бедняк удивил хозяина **тайги** своей игрой на игиле’.

Слова *таңды* и парное *оран-таңды* описывают горно-таежный ландшафт Тувы и олицетворяют родную землю, которая, как и высокая гора, является объектом поклонения.

2.2.2.7. Топонимы, репрезентирующие концепт **РОДНАЯ ЗЕМЛЯ**

Содержание концепта **РОДНАЯ ЗЕМЛЯ** включает также известные на территории проживания этноса топонимы. Это могут быть названия долины, горы, реки, у которых родился человек и которые олицетворяют для него малую родину: тув. *Тыва, Улуг-Хем, Каа-Хем, Биш-Хем, Самагалдай, Бай-Тайга, Чашты-Хем, Хемчик хем, Хандагайты* [Монгуш, Бавуу-Сюрюн 2020], хак. *Азбан* (река Абакан), *Асхыс, Уйбат, Тёё*; алт. *Кадын, Эре-Чуй*; чалк. *Байгол, Клык, Иткуч, Шокиша, Садра, Ане Куг* и як. *Өлүөнэ* (река Лена) и др.

Названия топонимов, репрезентирующих концепт **РОДИНА**, как правило, оформляются посессивными показателями, а также могут сочетаться с такими терминами родства, как *кыс, хыс* ‘дочь’ и *оол* ‘сын’ в соответствующих формах принадлежности.

тув. *Өвээмчилиг айга өскөн / Өдүгенниң кызы-дыр мен* [Языки и фольклор... 2020: 326] ‘В тайге с багульником выросшая / **дочь Одугена** ведь я’.

хак. *Тёё ооллары спорт марыгларында пёзик чидиглерге читчелер* ‘**Сыны Тейской земли** достигают высоких результатов в спортивных мероприятиях’.

чалк. *Байголнын кыстары тьарааш* ‘**Девушки Байгола** красивы’.

як. *Кинилэр – Улуу Лена буоруттан эттэммиттэрэ, Улуу Лена уутугар кииллийбиттэрэ. / Кинилэр – Улуу Лена салгынын эбирийбиттэрэ, Ийэ дойдуларын сүрүн ингэриммиттэрэ* [Васильев 1988: 217] ‘Они становились полнотелыми от земли Великой **Лены**, становились физически сильнее в воде Великой **Лены**, / Они вдыхали воздух Великой **Лены**, Впитывали душу своей родины’.

Таким образом, репрезентация концепта **РОДНАЯ ЗЕМЛЯ** топонимами, значимыми для того или иного языкового коллектива, характерна для фольклорных и поэтических произведений.

2.2.3. Представления о родной земле и их отражение в языковой картине мира сибирских тюрков

Представления о родной земле, ее образная интерпретация ярко отражаются в языковой картине мира тюркских народов Сибири. Упоминания о родной земле в фольклорных, поэтических текстах сопровождаются выразительными эпитетами, разнообразными языковыми средствами, тогда как примеры, содержащие образы Родины (большой родины), встречаются редко, причем некоторые из них заимствованы из русского языка.

2.2.3.1. Характеристики родной земли

Репрезентанты концепта **РОДНАЯ ЗЕМЛЯ** имеют в тюркских языках Сибири богатую сочетаемость, на основе которой можно реконструировать типичные представления тюркоязычных народов о своей малой родине.

Родная земля обладает для человека особой значимостью, она характеризуется как священная, сакральная:

алт. *Алтай кижининг чыккан-ёскөн јери байлу, јүрүмдинде јаан учурлу* [Алтай јан 1996: 26] ‘**Земля, где родился и вырос** алтаец, **святая**, в его жизни имеет большое значение’.

тув. *Кым-даа кижиге бодунуң төрөөн черин ыдыктыг кылдыр көөр, ыр-шоор-биле алган ырлаар...* [Кенин-Лопсан 2000: 186] ‘Для любого человека **родная земля священна**, восхваляет её в песнях...’; *Кижиге*

төрээн чери бир кончуг, төрөл чону бир кончуг [Кудажы 1971: 326–327] ‘Человеку **родина важна**, родной народ важен’; «Ыдыктыг дайын». *Ыдыктыг Төрээн чурт дээш тулчуп турар бис* [Кенин-Лопсан 1976: 196] ‘«Священная война». Мы сражаемся за **священную Родину**’.

хак. – Я, – чоохха кірче Хамчы апсах, – нүүнги күнде пістің **Хакас чирін** сөн-сап тастаçaң чир ит салган-нар. *Пу ыых чир*. Прай тиксі Хакасия [Чебодаева 2011: 55] ‘– Да, – вступает в разговор старик Хамчы, – нашу Хакасию сделали местом выброса мусора. Это **священная земля**. Вся наша Хакасия’.

Покровителями родной земли являются духи-хозяева:

хак. *Пістің чирібіс-суубыс піледірзер: улуг хагбалыг чир* [Күмүс абдырачах 2018: 60] ‘Наша **родина**, знаете вы: земля с **великими духами**’.

тув. *Өскөн-төрээн черинге* чалбарып, дораан саң салган, *чер ээзинге* ағиш-чеминиң дээжизин тавыскалаан [Кудажы 2002: 90] ‘**Родной земле** молясь и прося милости, сразу разожгли огонь для обряда окуривания, преподнесли **хозяину земли** самое лучшее из еды’.

як. *Хата дойдум иччилэрэ харааннаан, сэрэтэн эттэхтэрэ* буолуо дии санаан бэйэтин уоскутунар [Чолбон 2015: 33] ‘Наверное, **духи родины** сказали, чтобы защитить, предупредить, – подумав, успокаивал он себя’; *Абалбыт өйүөтүттэн арыылаах алаадьыны, кураанах чэйи кытта арыгынан уотун, сириин-дойдутун иччилэрин айах тутта* [Там же: 31] ‘Из съестных припасов, которые принес, угостил **духов своей земли** оладьями с маслом, сухим чаем вместе с водкой’.

Родной земле дается общая высокая положительная оценка, она характеризуется как ‘красивая’, ‘хорошая’, ‘добрая’, ‘нежная’, выражается отношение человека к родной земле – ‘дорогая’, ‘приятная’, ‘милая сердцу’:

алт. *Јуук, төрөл, кару јерим, / Јаштан ала өскүс өстим. / Јаңгыс ла сен энем чилеп / Јалакај болгон меге килеп* [Алтай литература 2016: 12] ‘Близкая, родная, **дорогая моя родина**, / С детства [я] рос сиротой. / Только ты, как мама, / Жалея, была добра ко мне’.

чалк. *Қойыцту, кеен мен тьарық тьерым* ‘Солнечная, **красивая**, открытая моя **родина**’; *Төрөн тьерым тьёреме тьақшы* ‘Моя **родная земля** моему сердцу **приятна**’; *Тьараш кеен тьерым* ‘**Красивая, хорошая моя родина**’.

хак. *Чир үстүнде иң чахсы паза иң чүрекке чагын орын – ол постың Чир-суу полча* ⁷⁹ ‘На земле самое **лучшее** и самое **милое** сердцу место – это своя **Родина**’; *Пістің чир-суубыс, тьреен чир-суубыс, хайдаг илбек, хайдаг сіліг! Я, удаа мин морсынчам, погдархапчам агаа* [Чебодаева 2011: 115] ‘Наша **родина**, родная **родина**, какая **великая**, какая **красивая**! Да, я часто бываю довольным, гордым за неё’; *Чирімінің сілиине аптаттырып, изір пардым мин* [Чебодаева 2011: 186] ‘Опьянел я, привороженный **красотой родины** моей’; *Хырлар азыра учуххан хустар / Хысхыр читтілер ирке чиріме* [Хакас сарын-нары 2019: 14] ‘Гуси, прилетевшие через горы, / Достигли с криками моей **нежной земли**’; *Кізі чирі харахха сіліг, / Постың чирі чүрекке истіг* [Кичеев 2019: 174] ‘Чужая земля глазам **приятна**, / **Своя земля сердцу приятна**’.

тув. *Чаныксаарың кончуг боор аа? Кижиниң төрээн чери хайыралыг болгай...* [Байсалова 1997: 106] ‘Тебе, наверное, очень хочется домой? **Родная земля** человека **дорогая** (сердцу) ведь’; *посл. Кижиниң төрээн чурту кончуг. / Куштун уязы кончуг* [Кенин-Лопсан 2010: 14] ‘Человеку его **родная страна мила**, / Птице ее гнездо мило’.

як. *Төрөөбүт дойду барахсан киһиэхэ күндү, сылаас, киһи ис сүрэхтин иһинэн сайан киһирэр дьикти куустээх* ‘**Родина** для человека **дорога**, тёплая, имеет необыкновенную силу проникать внутрь, через всё сердце’.

Родина оценивается как лучшее место, независимо от ее размеров:

чалк. *Мен тьерым кщещ та ползе, айтле кен* ‘Хоть и маленькая моя **родина**, но самая **лучшая**’; *Мен щықан-өскөн тьерым кщещ та ползе, көдрө тьердын артык* ‘Хоть и маленькая моя **родина**, но **лучше** всех мест’.

тув. *Кижиниң төрээн чурту* кызыгаар чок делгем-даа, адыш оюу дег азарганчыг хензиг-даа болуп болур, ынчалза-даа ол төлдөринге кезээде – Улуг [Даржай 1995: 77] ‘**Родина** человека может быть безгранично просторной, словно дырка в ладони – крохотной, но для детей своих всегда – Большая’.

⁷⁹ <https://vk.com/therepublicofkhakassia>

Родная земля противопоставляется чужой:

алт. *Төрөл јерининг тобрагы туш јеринен артык* ‘Почва родной земли лучше, чем на чужой земле’.

чалк. *Төрөн тьернынг торваа паиқа тьернынгдын артык* ‘Почва родной земли лучше, чем другой земли’ [Кандаракова 2008: 8].

хак. *Төрөөн чирдең артык чир чоғыл, Ол іче чілі, пісті хығырча* [Кичеев 2019: 85] ‘Нет ничего лучше родной земли, Она, словно мать, нас зовет’.

Родная земля характеризуется на основе приятных для человека сенсорных и вкусовых характеристик: запаха земли, вкуса воды, теплого воздуха, мягкой травы и т. д., которые вызывают у человека положительные чувства и эмоции:

алт. *Арчын јытту алтайыма јанып келдим* ‘Я приехала на родину с можжевельным запахом’; *Өскөн алтайын јыды да башка* [Маскина 2002: 177] ‘У родной земли даже запах другой’; *Өскөн јерининг јыдын да сеспес, ојто јанар алтайын да ондобос* [Маскина 2002: 181] ‘Ни запах родины не чувствует, ни родину, куда будет возвращаться, не понимает’; *Өскөн јерининг өлөңи јараиш, / Баскан јерининг баргаазы јымжасак* ‘Трава земли, где ты вырос, красивая, / Бурьян земли, где ты ходил, мягкий’.

хак. *Төрөөн чиріңнің тадылыг чызын* [Чебодаева 2011: 164] ‘Сладкий запах родной земли твоей’; *Пос чирінде суг даа татхынныг* ‘На своей земле и вода вкусная’.

як. *Төрөөбүт дойду ураты кэрэтин, төрөөбүт буор сыттыын-сымардыын, салгынныын уратытын ааптар үгүс кэпсээннэригэр аабааччыга тиийэр гына итэҕэтиилээхтик суруйар*⁸⁰ ‘Особую красоту родины, отличие запаха, воздуха родной земли автор убедительно описывает во многих рассказах, чтобы дошло до читателя’; *Сүрэм үөрэр, өрүкүөр Салгын мүөттээх сытыгар, Дууһам ыллыыр, ымманыгар Дойдум сылаас тыныгар* [Васильев 2017: 6] ‘Сердце радуется, трепещет от воздушно-медового запаха, душа поёт, умиляется теплоту дыханию моей родины’; *Төрөөбүт буор сылааһын илгийэр ийэм суругун үчүгэй сонуну өрө күүрдэн, кынаттаммыт курдук чэпчэки, өрүс биэрэгэр тиийбиппин бэйэм да билбэккэ хаалабын* [Аввакумов 1978: 11] ‘Сам не заметил, как оказался у берега реки, воодушевленный и окрыленный хорошей новостью материнского письма, от которого веет теплотой родной земли’; *Төрүүбүт сириҥ сылааһа сүрэхпэр мэлдьи баар* [Аввакумов 1978: 9] ‘Тепло моей родной земли всегда в моём сердце’.

Рационалистические оценки родной земли даются на основе богатства ее недр и природы: деревьев, рек, зверей, рыбы, полезных ископаемых:

чалк. *Төрөн тьерыс анге, палықле, куштарле, тьеглекле, қузуқле пай* ‘Наша родная земля богата зверями, рыбой, птицами, ягодой и орехом’.

хак. *Че пілерге кирек, тайга – ол пізөк осхас тіріг ниме, ол пістің чирібістің үзілбес-парбас пайы* [Чебодаева 2018: 53] ‘Но нужно знать, тайга – она, как и мы, живая, она нескончаемое богатство нашей земли’.

тув. *Артып калган назынымда төрөөн черимнің довураан бурулады кылаштап, ооң чындыгыр оът-сигенинге, чечек-чимизинге аңдаштанып, арыг-чаагай, айдыстыг агаарын тынып... чурттап каар мен ыйнаан* [Саая 2003: 67] ‘Оставшуюся свою жизнь я, наверное, проживу, ступая, поднимая пыль своей родной земли, валяясь на её сочной траве, цветах-плодах, вдыхая её чистый, приятный воздух...’

як. *Хайа да киһиэхэ төрөөбүт дойдутун сирэ-уота, ото-маһа күндү уонна туһалаах. Киэн алаастардаах, нэлэмэн сыһылардаах, өң хочолордоох, үрдүк хайалардаах Сахабыт сириҥ быттыгар-хоннобор төһөлөөх от-мас эгэлгэтэ үүнэрэ буолуой?!* ‘Для любого человека земля, растения его родины дороги и полезны. Сколько разнообразных растений растёт в нашей Якутии с широкими аласами, с обширными равнинами, с плодородными долинами, с высокими горами!’

Таким образом, в структуре концепта РОДНАЯ ЗЕМЛЯ выделяется только положительная аксиологическая сфера. При этом конкретные образы, через которые описывается красота и богатство родной земли, особенно в фольклорных произведениях, могут иметь свою специфику в той или иной лингвокультуре и в произведениях разных авторов.

⁸⁰ <https://edersaas.ru/haryshal-ajymnylarygar-belietee-inner/>

2.2.3.2. Родная земля как персонифицированная сущность

Образ родной земли олицетворяется, персонифицируется, наделяется чертами, присущими человеку. Как у человека, у родной земли тоже есть части тела (сердце, печень, грудь), внешний облик:

алт. *Кёк-таман чечектү Алтайдын чырайы / Келер үйеге та кандый билдирер?* [Чынат, Кергилов 1990: 43] '**Облик Алтая** с подснежниками / Каким будет казаться будущему поколению?'

хак. *Күмүс күннің сузы хайдаг күстіг, Чирнің сырайы алысча сіліг* [Кичеев 2019: 116] 'Какие сильные лучи серебряного солнца, **Земли лицо** меняется красиво'; *Порчозы нымырт агастың Парчан сулғапча чир көксін* [Хакас сарыннары 2019: 23] 'Цветы черёмухи полностью покрывают **грудь земли**'; *Чирім паары-хойнында, / Тус-чылларның хуцаанда / Чоным чаксы сарназын, / Пос чиріне бірінзін* [Хакас сарыннары 2019: 16] '**На земле** моей (букв.: **земли печень-пазуха**) в объятиях времени и годов / Пусть народ мой хорошо живет, / Пусть радуется своей земле'.

як. *Долгуйда көңүлгэ-эйэбэ тардыһар эн дьонун сүрэбэ, тапталлаах дойдун сүрэбэ* [Баал 1958: 9] 'Взволновалось сердце твоего народа, стремящегося к свободе и к миру, **сердце любимой родины**'.

В хакасской языковой картине мира родная земля одухотворяется, обладает душой и дыханием:

хак. *«Сілер пілчезер бе, пістің чирде чонның, чирнің худынаң палгалыстыг чир парын?» – теен Ахсах* [Чебодаева 2011: 153] '«Вы знаете, [что] на нашей земле есть место, где идет связь с **душой** народа и **земли**?» – сказал Ахсах'; *Чонның харагын, чүрегін чаксаа азарга полыс пирзінер, көрзіннер ибїркізін, көрзіннер постарынның чир-суун, чир-сууның тынызын, аның агыриин сизінзеннер, чир-сууның сіліин көрзіннер* [Чебодаева 2011: 34] 'Пусть помогут открыть глаза, сердце народа к хорошему, пусть [они] видят окружающий мир, пусть видят **свою родину, дыхание своей родины**, пусть замечают её боль, пусть видят красоту родины'.

Родная земля выступает в роли собеседника, с которым человек советуется, разговаривает, вступает в диалог:

хак. *Арса, төреен чирімде нандырыг табам тін, пеер килгем* [Чебодаева 2011: 16] 'Может быть, я сюда пришел, чтобы **найти ответы на своей родной земле**'.

тув. *Эрес Оюнович төрээн чери-биле чугаалажып билир кижиги* [Кудажы 1994] 'Эрес Оюнович **умеет разговаривать с родной землей**'.

як. *Но, аан маннай эн сынньан. Онтон сынньаммытын кэннэ Ийэ дойдун бэйэтэ эйиэхэ этиэ, киниэхэ өссө туох наадатын* [Лугинов 1984: 157] 'Ну, сначала ты отдохни. После отдыха **Родина сама тебе скажет**, что ей еще нужно'.

Только «большая родина» может отдать приказ, что является влиянием русского языка:

хак. *Чир-суубыс чакыг пирзе, прайзыбыс чаалазарбыс фронтта* [Патачаков 1990: 111] 'Если **Родина наша даст приказ**, все будем воевать на фронте'.

2.2.3.3. Представления о тесной связи человека с родной землей

Родная земля является обязательным атрибутом человека: место, где он родился и вырос, есть у каждого:

алт. *Кижиги болзо сёёктү болор, / Ыскын-чыккан јерлү болор* [Ойноткинова 2010: 152] 'Человек (букв.: если [это] человек) с родом бывает, / С землей, где вырос-родился, бывает'.

чалк. *Туган јери јок кижиги, / Уйазы јок куш уш* [Кандаракова, Пустогачева 2021: 17] 'Человек без **родины** / Как птица без гнезда'.

тув. *Кижиги чурттуг, куш уялыг* 'Человек имеет свою **родину**, птица – гнездо'.

як. *Киһи барыта төрүт буордаах буолуохтаах* [Гоголев 1978: 11] 'У каждого человека должна быть **родина**'; *Киһи дойдулаах, дьонноох-сэргэлээх буолуохтаах*⁸¹ 'Человек должен иметь родину, общество'.

Человек тесно связан с родной землей. Даже находясь на большом расстоянии, он не теряет эмоциональной, духовной связи с ней, чувствует привязанность к ней в течение всей жизни.

Связь с родной землей передается через образ пуповины, которая соединяет человека и его родную землю, подобно тому, как ребенок, находящийся в утробе матери, пребывает под ее защитой:

⁸¹ <https://edersaas.ru/dapsy-tylbyt-l-r-kuttallaah/>

алт. *Кажы ла кижиги тазыл-тамырыла, киндигиле чыккан-ёскөн јериле тудуш* 'Каждый человек своими **корнями, пуповиной** связан со своей **родиной**'.

чалк. *Кижје пойынын тьатқын тьерыле анызынын киндыгы ажыре өөркан* 'Человек связан с **родиной** через **пуповину** своей матери'.

хак. *Полган на чонның кини пос чирінең палгалыстыг* [Чебодаева 2011: 102] 'У любого народа **пуповина** связана с его **родиной**'.

тув. *Кижиниң хини төрөөн чери-биле тудуш* '**Пуповина** человека связана с **родной землей**'.

як. *Илгэлээх сайын кэриэтэ: / Үйэлээх сааскар угуттаан, / Өлбөт мэңгэнэн бэлиэтиэ. / Тиит чэлгийэ силис тардар / Тирэнэн турар буоруттан, / Киһи сайдаары куус ылар / Киинэ түспүт дойдутуттан* [Руфов 1961: 34] 'Благодатно, словно летом: / Наполняюсь твоим веком, / Он пометит водой вечной. / Лиственница корни пустит / В землю-матушку сырую, / Человек сильнее будет, / Коль он землю чтит родную (букв.: **родину, где отпала пуповина**)'.

Образ пуповины является важным для мировоззрения тюркских народов. Исследователь тувинской культуры, этнограф, писатель М. Б. Кенин-Лопсан определяет *төрөөн чер* как 'место рождения человека' и 'место юрты, где закопана пуповина человека' [Кенин-Лопсан 1999: 59]. У бурят есть обычай почитания родной земли, места рождения, где захоронен послед ребенка [Нанзатов, Николаева, Содномпилова, Шагланова 2008: 213]. Эти обычаи находят отражение и в лексических средствах языка, формируя представление о родной земле как о заботливой матери. Архетипический образ матери реализуется также в образных номинациях, в словосочетаниях со значением 'родная земля'. Нужно отметить, что в таких номинативных сочетаниях частым компонентом является и слово 'отец'.

В тувинской языковой картине мира связь с родной землей опосредована душой или пульсом:

тув. *кижиниң сагыш-сеткили төрөөн чери-биле тудуш* 'душа человека связана с **родной землей**'; *кижиниң судалы черниң судалы-биле өөстөш* 'пульс человека связан с **пульсом [родной] земли**'.

Связь с родиной может ассоциироваться с корнями, которые глубоко врастают в родную землю:

хак. *Кізінің тамыры төреен чирнең пик палгалыстыг* [Чебодаева 2011: 26] '**Корни** человека крепко связаны с **родной землей**'; *Аарлыг чирім – минің тамырым, Төреен чирім – чонның күзі...* [Чебодаева 2011: 182] 'Дорогая земля моя – мои **корни, Родная земля моя** – сила народа'.

як. *Кырачаан киһи төрөөбүт төрүт буоруттан силис тардан, норуотун тылын-өһүн барба баайын, өбүгэтин үтүө үгэһин этигэр-хааныгар ингэринэн, сахалы куттаах-сүрдээх киһи буола улаатара иитиититтэн тутулуктаах* 'То, каким человеком, пускающим **корни от родной земли**, впитывающим в тело несметные богатства народной молвы, добрые обычаи предков, с якутской ли душой станет малютка, когда вырастет, зависит от воспитания'.

В чалканских поэтических фольклорных текстах устанавливается параллелизм между родной землей и живущими на ней родственниками:

чалк. *Кеен ак пүткен кег Алтай / Тьада калар, туганар. / Кеен ак тьортын тужывыста / Тушташ тьорактар, туганар* 'Красиво сложенный **наш Алтай** / Останется, **родственники**, / Пока живем хорошо. / Будем встречаться, **родственники**' [Кандаракова 2017: 30]; *Тьагынарым тьок ползо, / Тьакталвас эдем по тьерге. / Туганарым тьок ползо, / Турлукпас эдем по тьерге* 'Не было бы моих **родственников**, / Не притягивалась бы я к этой **земле**. / Если бы не было людей, близких мне, / Я бы не останавливалась на этой земле' [Кандаракова 2017: 24]; *Алтайымны санаамде / Агаш-тажы көрөнтөйт. / Ада-анемни санаамде, / Айтқан өрве угултьыт* 'Когда вспоминаю **мой Алтай**, / Вижу скалы и тайгу. / Как вспомню своих **родителей**, / Слышу их голоса' [Кандаракова 2017: 29].

Связь с родной землей может прерваться, разорваться (*үзүл- / үзіл-* 'обрываться, прерываться, разрываться'), если человек уезжает, покидает родную землю и не пытается сохранить с ней близость:

алт. *Чыккан-ёскөн јериле колбуны качан да үспес керек* 'Не надо никогда прерывать связь с **родиной**'.

хак. *Чон көс чөрзе, аның пос чирінең палгалыс үзілче, чітче* [Чебодаева 2011: 102] 'Когда народ переезжает, [то] его связь с **родиной** обрывается, теряется'.

як. *Төрүт буоруттан тэйбит киһи силһэ быстыбыт тиит кэриэтэ...* [Гоголев 1978: 11] 'Человек, уехавший из **родной земли**, подобен лиственнице с оборванными корнями'.

В тувинской и алтайской языковых картинах мира человек может сделать «своим» и чужое, в том числе чужое пространство, страну. В этих языках имеется аффикс *-сын* со значением 'относиться

к кому-л., чему-л. как к своему, считать, делать кого-л., что-л. своим’: алт. *төрөлзин-*, тув. *чуртсун-* ‘считать своей родиной, страной’:

алт. *Бу кырду жууны токтодын, улусты бириктире тарткан эки эл бар деп, американ поэт У. Уитмен бичип жат: јоннын бу ла јаткан јерин төрөлсини мактаган поэзия ла кожондор* [Маскина 2002: 173] ‘Американский поэт У. Уитмен пишет, что есть два способа остановить эту уничтожительную войну [и] объединить людей: народная поэзия и песни, восхваляющие землю, на которой живут, **считая своей родиной**’.

тув. *Оон бээр байкаралар кагган өскөн-төрээн чуртун уттуп, чаа тыпкан черин чуртсунуп, ээлеп чурт-тай бергеннер* [Ирбижей 2008: 5] ‘С тех пор род *байкара*, забыв покинутую **родную землю**, где **выросли**, найденную новую землю стали **считать своей землей**, начали жить и хозяйничать’.

2.2.3.4. Родная земля как источник силы человека

Родная земля охраняет человека, защищает его, помогает ему, дает силу. Когда человек болеет или попадает в трудную ситуацию, он приезжает на родину попить воды из родника или из реки своей долины, попросить у своей родной земли сил и благословения:

алт. *Је кандый да ой келгезин, алтай кижиге јери эрјине де, шибее де* [Маскина 2002: 178] ‘Но какое бы время ни пришло, алтайцу **его земля** и счастье, и крепость’; *Бойынын јеринин туулары – куйак* ‘Горы на **своей земле** – крепость’; *Кайран алтайым, туулган јерим, бир алкыжын бер!* [Маскина 2002: 140] ‘Моя родина, моя **родная земля**, дай свое благословение!’

чалк. *Тьатқан тьерым күйц пертьыт* ‘Родина дает силы’; *Мен төрен тьерым күйц пертьыт* ‘Моя **родина** дает силы’.

хак. *Күс пирче төреен чир* [Кичеев 2019: 150] ‘**Родная земля** дает силы’; *Илбек күс магаа хозар / Хайран чирі-суум хатап* [Хакас сарыннары 2019: 44] ‘Великую силу снова прибавит мне / Дорогая моя **родина**’; *Сыннаң даа, полган на чонның күзі аның чирінде* [Чебодаева 2011: 26] ‘И действительно, сила любого народа в **его земле**’.

тув. *А Москвадан Кызылга кыжын келгеш, дакпыжап чораан хөрек-чүрек ажыттына берген ышкаш болур. Оозун бодаарга, өскөн, төрээн чериниң агаары кижиге эм-таң-даа, дом-даа болур чүве* [Байсалова 1997: 20] ‘Когда приезжаешь из Москвы в Кызыл, будто грудь-сердце, в которых было тесно, свободно дышат (букв.: открылось). Принимая это во внимание, **воздух родной земли** как целебное лекарство’.

як. *Ийэ сириҥ уоҕун / Ингэринэ тыһынан, / Күүс күдэх эбинэн / Сэргэхсийэ түстүм* [Самсонова] ‘**Мощь родины** (букв.: матери-земли) / Впитываю дыша, / Обретая силу, / Стал чуть бодрее я’.

Этноспецифичным является в тувинском языке образ родной земли как одеяла, которое оберегает и защищает человека. Это выражается в устойчивом выражении *чоорганым болур төрээн чуртум* (букв.: моим одеялом являющаяся родная страна=моя):

тув. *Кайнаар-даа көшпес мен. Чоорганым болур төрээн чуртумдан ыравас мен* [Сеглеңмей 1988: 68] ‘Никуда я не буду перекочевывать. Я не покину свою **родную страну**, которая является моим **одеялом**’.

2.2.3.5. Родная земля как освоенное пространство

Образ родной земли естественно ассоциируется с территорией, пространством, местом обитания человека. Родная земля – это прежде всего освоенное пространство, где ходит сам человек, его родственники. Такое понимание родины представлено в алтайском, чалканском и якутском языках:

алт. *Өскөн јерин өскөлбөс, / Баскан јерин башкалабас* [Ойноткинова 2010: 152] ‘**Земли своей**, где вырос, нельзя чуждаться, / **Землю свою**, по которой ступал, нельзя отделять’; *Өскөн јерис өлөңдү, / Өскө јерлер кандый не? / Баскан јерис баргаалу, / Баратан јерис кандый не? / Наша земля, где выросли, с травой, / Каковы же чужие земли? / Наша земля, где [мы] ходили, с бурьяном, / Какова же наша земля, куда [нам] надо идти? / Кулактары сертейип, / Курандар баскан Алтайым. / Күмүш топчы мызылдап, / Јенгелер баскан Алтайым* [Торбогошева 2017: 30] ‘Мой Алтай, по которому ходили косули, / Навострив уши. / **Мой Алтай**, по которому ходили жены старших братьев, / Сверкая серебряными пуговицами’.

чалк. *Тыашта тыоргон **тыериме** / Тыаш палар тыоруп ойназын. / Угланде тыоргон **тыериме** / Қалык-ньон тыадын тиргезин* ‘На земле моей, где я в юности **ходил**, / Пусть дети играют. / На моей земле, где я **ходил**, / Пусть народ живет, процветает’ [Кандаракова 2017: 33]; *Тыасқыда тыоргом **тыериме** / Тыаш өлгөн өзүп тайқанзын / Күскүде тыоргон **тыериме** / Көк өлгөн өзүп тайқанзын* ‘Где хаживал я весной, / Пусть там растет молодая трава. / Где **хаживал** я осенью, / Пусть цветут синие цветы’ [Кандаракова 2017: 18].

як. *Аны кэлэн дойдум мүөттээх салгынын түөспүн толору эбириийэ тыыммат буоллабым, алааһым солко ньаассын оттоох күөх кырсынан атах сыгыннах **хаамыам суоба** буоллаҕа!* [Харысхал 2017: 67] ‘Я больше не вдохну полной грудью медовый воздух моей **родины**, **не пройду**сь босиком по зелёной поверхности нежной словно шёлк травы моего аласа!’

Частотным в фольклорных и художественных произведениях является мотив возвращения на родину. После долгой разлуки хочется вернуться в родные земли, особенно если человек сталкивается с трудными жизненными обстоятельствами. Для лексем, вербализующих концепт *РОДНАЯ ЗЕМЛЯ* в сибирских тюркских языках, характерно сочетание с глаголом ‘возвращаться на родину’, а также с другими близкими по значению глаголами: алт. *јан-* ~ чалк. *ньан-* ~ хак. *нан-, айлан-* ‘возвращаться, вернуться’, тув. *эг-* ‘поворачивать обратно, возвращаться’, як. *төнүн-* ‘возвращаться; вернуться’:

чалк. *Эжемнын ньангыс олы үйү тыыл Камчаткыде иштевал **төрөн-өскөн тыерынза** карыце ньанкен* ‘Единственный сын моей тети, три года отработав на Камчатке, обратно **возвратился на родину**’.

хак. *Полызарга кирек килген чонга кибірли, хомзыныс чох **айланарга чирлерінзер**, тамырларынзар* [Чебодаева 2011: 104] ‘Нужно помочь пришедшему народу по традиции, без сожаления **вернуться на свои земли**, к своим корням’; *Чирліг чон **чиріцерге наныңар**, суғлыг чон **сууңарга наныңар*** ‘Люди, земли имеющие, **на свои земли возвращайтесь**, люди, реки имеющие, **к своим рекам возвращайтесь!**’ [Хакаские народные сказки 2014: 226–227]; *Суғлыг кизи **сууна айланчаң**, / Ибіг кизи ибге айланчаң* [Хыйга сөс 2021: 104] ‘Имеющий реку, к **реке возвращается**, / Имеющий дом, домой **возвращается**’; *Ол чон хаңан даа минің холымнаң, кизи полып, **чирлеріне-суғларына айлан-полбастар*** ‘Эти люди никогда не станут людьми, на **свою землю-воду** не вернутся’ [Хакаские народные сказки 2014: 224–225].

тув. *Чуртталгам база дөгүй берди. Өзер назын, өлүр тын деп чүве база бар. **Төрээн черимче** черле чоорту **эп алганым** дээрэ турган боор, дуңмаларым* [Кудажы 1994: 184] ‘Я (букв.: жизнь моя) состарился. Есть ведь еще вещь: растущий возраст, смертная душа (жизнь). Мне, наверное, лучше постепенно **в родную землю возвращаться**, мои младшие братья и сестры’; *Доп-дораан аъттаннып, **төрээн чуртунче хап чаныксаазы келе берген*** [Суваң 2009: 138] ‘Ему тотчас же **захотелось** оседлать коня, **помчаться (возвратиться) на родину**’; *Оранның кужу-даа болза **төрээн черинге** чылдың эргип келир дижир* [Кенин-Лопсан 2010: 266] ‘Говорят, что даже птица земли каждый год **возвращается в родную землю**’; *Тыва кижжи **чанар дээнде**, бажында бергү безин уштунуп каарга, хая кербес* ‘Тувинец, если **нацелился на путь домой**, не оглянется назад даже в том случае, когда его шапка сдувается [ветром] с головы’ [Хомушку 2018: 29].

як. *Маайа кэргэнин Сүөдэри илбэ барбыттарын кэннэ олус тулаайахсыйар. Дойдутугар **төннүүн** саныыр да, барар кыаҕа суох* [Якутская 2005: 465] ‘После того как забрали мужа Федора, Майя чувствует себя одиноко. Думает **обратно вернуться на свою родину**, но возможностей поехать нет’; *Төрөөбүт дойдутун олус да ахтар. Кыахтааҕа буоллар, сибилигин да **дойдутугар төннүү** этэ* [Там же: 577] ‘Очень скучает по Родине. Были бы возможности, тотчас **вернулся бы на свою родину**’.

Родина – это место, куда человек стремится вернуться на старости лет. В хакаской лингвокультуре мотив возвращения на малую родину усиливается необходимостью непрямого захоронения на родной земле:

хак. *Аннаңар даа нимес пе: анда-мында чуртаан чон, улуглан парза, **пос чирінзер айланарга күстенче** алай ба, хазыхха айланарга маңнанмаза, сөбгін дее **чирінзер** ағыларга сурынча чагыннарынаң* [Чебодаева 2011: 26] ‘Может, поэтому народ, живущий там-сям, когда становится старше, **старается вернуться на свою родину** или, если не успеет вернуться при жизни, просит близких привезти **на родину** его тело’; *Өлгөн сөбгін кизи чирінде чатпазын, **чирі-суума читірің*** [Күмүс абдырачах 2018: 65] ‘Пусть мое умершее тело не лежит на чужой земле, пусть **доставят на родину мою**’.

Тувинская лексическая единица *төрээн чер* часто употребляется с эвфемизмом *сөөгүн салыр* ‘скончаться, умереть’ (букв.: кость=свою класть). Это выражение *төрээн черинге сөөгүн салыр* ‘класть кости на родной земле’ часто можно услышать в речи пожилых людей, которые, предчувствуя свой скорый уход, объезжают родные места или возвращаются на свою малую родину:

тув. ...*оскен-төрээн черимге сөөгүм салыр мен дээш, Нас аңчы аалынга чедиртип алган* [Кудажы 1994: 219] ‘...сказав, что на **родной земле, где вырос, буду умирать** (букв.: кости свои положу), охотник Нас попросил отвезти в свой аал’.

2.2.3.6. Родная земля как объект эмоций и чувств человека

Родная земля вызывает у человека сильные чувства, она является объектом любви, уважения и почитания:

алт. *Алтай кижиги чыккан-ёскөн јерин байлап, тооп јүрер* ‘Алтаец почитает, уважает свою родину’.

чалк. *Мен тьатқан тьерымны көлыным* ‘Я люблю свою **родину**’; *Алтайымнын қырлары / Күс келгенде саргартыт.* / *Төрөн тьерим көргемде / Мен түйрем қайнаптыт* ‘Горы моего Алтая / С наступлением осени желтеют. / Как увижу **родину (родные края)**, / **Мое сердце волнуется**’ [Кандаракова 2017: 29].

хак. *Ізем чиріне / Іди тың хынчам / Хакас чиріміні / Махтап ырлапчам* [Хакас сарыннары 2019: 7] ‘**Материнскую землю / Очень люблю, / Хакасию свою, / Восхваляя, пою**’; *Аарлаңар, аргыстар, постың чирін, / Хыныңар, аргыстар, төреен чирге...* [Чебодаева 2011: 182] ‘**Уважайте, друзья, свою землю, / Любите, друзья, родную землю**’.

тув. *Тыва улустуң үе-дүптен чаңчылын ёзугаар алырга, арт кырынга үнүп келген кижиги аьдындан дүжсер, төрээн чериниң каазын магадаар, аңаа мөгөөр чоор* [Кудажы 1971: 241] ‘Согласно древним обычаям тувинского народа, человек, который поднялся на перевал, спускается с лошади, **восхищается** ведь **красотой родной земли, преклоняется перед ней**’; *Кижиги туржук, оранның кужу безин төрээн черинге кедергей ынак* [Кенин-Лопсан 1976: 252] ‘Не то что человек, даже птица родного края очень **любит родную землю**’.

як. *Төрүт буору ытыктыыр, таптыыр, кинини харах харатын курдук харыстыыр өбүгэлэрбит үтүө үгэстэрин умнарбыт сатаммат* [Гоголев 1978: 11] ‘Не подобает нам забывать славный обычай наших предков – уважать, любить и беречь как зеницу ока **родную землю**’; *Мин төрөөбүт дойдубун таптыбын* ‘Я люблю свою **родину**’; *Иитилибит Ийэ сирбэр Истинг сүрэхтэн махтанабын, Ол иһин тонхой нуобайабын, Ол иһин бокулун уурабын* [Тобуруокап 1956: 34] ‘От искреннего сердца благодарю **свою родину** (букв.: воспитавшую мать-землю), поэтому кланяюсь, поэтому кладу поклон’.

С почитанием родной земли связан традиционный обряд тувинцев угощать свежеприготовленным чаем, который обычно разбрызгивают ритуальной ложкой-девятиглазкой:

тув. *Шайының үстүн ускаш, төрээн черин эргилдир чажып, алгыш-йөрээлин чугаалап, от-көсче, оран-делегейинче аьш-чемин өргүдүлөр* [Кудажы 1984: 213] ‘Налив «верхнюю часть» чая, брызгая вокруг **родной земли**, произносили благопожелания, преподносили еду огню, родному краю’.

Родину восхваляют, благословляют:

чалк. *Пақтыпкып, тьерым өрө көдырып, тьортым* ‘Славя, восхваляя (букв.: поднимая) **родину, живу**’.

хак. *Таңдагы иирде, чирібіс-суубысты алгыстап...* *анда хайладарбыс* [Күмүс абдырачах 2018: 60] ‘Завтра вечером, **благословляя нашу родину**..., там попросим спеть горловым пением’.

тув. *Дагыыр-Тейни дагып турар хүндүс кайгамчыктыг ыраажылар төрээн чуртун мактаан, ноянын мактаан, чонун мактаан ырларны ырлаар...* [Кенин-Лопсан 2010: 13] ‘Днем, когда освящали Дагыыр-Тей, прекрасные певцы пели песни, **восхваляющие родную землю**, нойона⁸², народ...’

як. *Үөбүмүөххэ, хомуруйүмүөхха, хата уруйдуохха-айхаллыахха, хоһуйуохха-туойуохха баар бу сири, бу дойдуну!* [Данилов 1972: 104] ‘Давайте не будем обзывать, принижать нашу родную землю, а будем восхищаться ею, боготворить ее, воспевать нашу **землю, родину**’.

Человек молится своей родине и за свою родину, просит милости у нее:

алт. *Мен чыккан-ёскөн јеримнин алкыш-быйанын сурап, аржан суузына бардым* ‘Я, **прося благословения родной земли**, пошла к ее роднику’.

чалк. *Төрөн тьерым авыр турзын деп қудайдын күн сайын сураптым* ‘Каждый день **прошу** бога, чтобы **родная земля моя жила спокойно**’; *Төрөн тьерымдын алқыш сурап* *ньандым* ‘Я возвратился на свою **родную землю, чтобы просить благословения**’.

⁸² *Нойон* – князь, правитель административно-территориальной единицы (хошуна) [ТРС 1968: 311].

хак. *Анда пістің чирнің үчүн паза чонның чуртазы чарых ползын тіп, сурынарга кирек теен* [Чебодаева 2018: 38] '[Она] сказала, что там нужно **молиться за нашу землю**, чтобы жизнь народа была светлой'; *Күннің сай сурынчам Чайааннаң, / Полызыг сурынып төреен чиріме* [Чебодаева 2011: 177] 'Каждый день молюсь Всевышнему, / Прося помощи **родной земле**'.

тув. *Өскен-төрээн черинге чалбарып, дораан саң салган, чер ээзинге аыш-чеминиң дээжизин тавыска-лаан* [Кудажы 2002: 90] '**Родной земле молясь и прося милости**, сразу разожгли огонь для обряда окуривания, преподнесли самое лучшее из еды'.

Расставание с родной землей является источником тоски и грусти:

алт. *Кадын суузын кечетен / Кату темир кұр бар. / Качан да санап баратан / Кайран өскөн јерим бар* [Алтай жанар кожон 2002: 347] 'Чтобы перейти Катунь, / Крепкий железный мост есть. / Чтобы всегда **тосковать**, / Дорогая **родная земля** есть'; *Кижси божоор алдында өскөн јерин санайтан эмтир* [Маскина 2002: 178] 'Оказывается, человек перед смертью **скучает по родине**'.

чалк. *Тыатқын тыерым сагыжымдын ыцкыптыыт 'Родина* (букв.: место, где жила) *не выходит из памяти'; Тыерыме көксым агрыптыыт 'По родине душа скучает'*.

хак. *Өскен-төрөн чирің сахынзаң, сөле маха чойланмин, мин сині поэдызарбын, чоркилерзең* 'Если **по своей родной земле тоскуешь** – скажи мне без обмана, я тебя отпущу, туда съездишь' [Хакаские народные сказки 2014: 308–309]; *Өскен-төрөн чирім сахынып, уйху узуп пілбін, астаң-сугдаңда сыхысхабын...* '**По родной земле тоскуя**, сна лишился, есть-пить перестал' [Хакаские народные сказки 2014: 320–321]; *Пир кұн, аңнап-хуспап парып, өскен төрөн чирін сахынып, хара иртенең ирге тере позік тагдың пазында, ікі хара тулуп полханча, ылхабла иртирген* [Хакаские народные сказки 2014: 304–305] 'В один из дней, на охоту отправившись, **по своей родной земле тоскуя**, с раннего утра до вечера на вершине высокой горы всё плакал, оба его глаза опухли'.

шор. *Сагайдаң келген сар адым / Черин санап – киштепча. / Эрге парған кыс палазы / Черин санап – кунанча* [Духовная Шория... 2008: 256] 'Из Сагайской степи конь, / **По родине тоскуя**, ржет. / Девушка, в жены ушедшая, / **По родине печалится**'.

тув. *Төрээн черим сактый бердим* 'Я соскучился **по своей родной земле**'.

як. *Саха норуотун кэпсээннэригэр төрөөбүт сир ахтылзана диэн өйдөбүл баара эхбэхтик этиллэр. Төрөөбүт сиригиттэн тэйэн ыраах сылдьар киһи бу сириҥ ахтар, сотору-сотору кэлэн көрө сылдьыан баҕарар, майгыта-сигилитэ да мөлтүүр, соробор итинтэн сылтаан ыалдьыан да сөп. Ити иһин сорох ыраах сылдьар дьоннор төрөөбүт сирдэригиттэн буор ылан илдьэ сылдьаллар, оччобуна төрөөбүт сириҥ ахтылзана мүлүрүйэр, намырыыр* [Каженкин 2000: 15] 'В рассказах якутского народа часто говорится, что есть такое понятие, как **тоска по родной земле**. Человек, далеко уехавший с родины, **скучает по этой своей родине**, хочет часто там бывать, у него ухудшается нрав, иногда из-за этого может и заболеть. Поэтому некоторые люди, находящиеся далеко, носят с собой горсть родной земли, тогда **тоска по родине** убывает и переносится легче'.

Интеллектуально-оценочные характеристики родной земли связаны с тем, что в мыслях человека родина занимает очень важное место: он о ней думает, вспоминает ее, не забывает:

алт. *Өскө алтайга јажына барадын, / Өскөн јеригер ундыбагар, балдар* 'Отправляясь в чужие страны, / **Родину свою не забывайте, дети**' [Кокышев].

чалк. *Мен тыатқын туған тыерым саныным 'Я вспоминаю свою родину* (букв.: место, где родился и жил); *Эртен тұрзам – тыерымде, / Ээрде тыатсам мен анда. / Түште тыорзом, сагыжымда, / Түнде түжзем: Байғолда / Төрөн тыерым санамда...* 'Утром встану – я на родине, / Вечером лягу – я там, / Днем хожу – на уме, / Ночью снится – в Байголе, / Родная земля **на уме**...' [Кандаракова 2013: 12].

хак. *Өскен-төрөн чирі иске кір чададыр* [Хакаские народные сказки 2014: 304–305] 'Родная земля **на память ему приходит**'; *Ам даа пабаң-іең чирі сагыстаң сыхпады ба?* [Хара Паар 1979: 17] 'До сих пор не забыл **землю родителей**?'; *Мин сагызыңнаң сыгарам адаң чирін!* [Хара Паар 1979: 17] 'Я заставлю **забыть** (букв.: из мысли вытащить) **землю отца**'.

як. *Биһиги сэрии да толоонугар сылдьан төрөөбүт түөлбөбитин умнубатахпыт* [БТСЯЯ, Т. XI: 264] 'Даже находясь на поле боя, мы не забывали про **родные места**'; *Дойдубуттан тэйбитим ырааттар да, бүтүн өйбүэн-санаабынан куруук дойдубар курдуктун*⁸³ 'Хоть я давно отдалился от родины, кажется, что **всем разумом и всей душою постоянно нахожусь на родине**'.

⁸³ <https://edersaas.ru/daa-y-ajar-aartyga-byystapka/>

Родная земля снится субъекту, тянет, зовет его в родные места:

алт. *Кижичи качан да, кайда да, канай да жүрзе, бойынын чыккан-өскөн, бала тужы өткөн јерин* ундыыр аргазы јок. Анчада ла јажы јаанай берзе, оору-јоболго бастырып **чыккан-өскөн јерине** келер күүни келип, **јери** санаазына, тўјине кирип турар. Улус оны «**Јери тартып јат**» – деп, айдат. Ондый уур өйлөрдө **Алтайына**, төрөл јуртына келип, ак сўт чачып, **Алтайынан** алкыш-быйан сурап, **јерине** анданып алар керек. «Кижинин **чыккан-өскөн јеринен** алкыш-быйанду айга јок» – деп тегин айтпаган [Алтай јанг 1996: 27] ‘Человек никогда, нигде, где бы ни жил, не может забыть свою **землю**, где **родился**, **провел свое детство**. Особенно когда он постареет, подвергается болезням, хочет приехать на **родную землю**, вспоминает, видит во сне **родину**. Люди об этом говорят: «[Его] **родина зовет** (букв.: тянет)». В такие трудные времена, приехав на **Алтай**, в **родное село** надо брызгать молоко, просить благословения у своего Алтая, полежать на земле. «Нет ничего благословеннее **родной земли**» – не зря говорили’.

чалк. *Ўр угде полвам, төрен тьерым матап тартыт* ‘Я долго дома не был, **родная земля** моя [меня к себе] очень тянет’; *Төрен тьерым кўнзайын тўйентым, тўйимде Байголымде тьортым* ‘**Родная земля** мне каждый день **снился**, во сне хожу по моему Байголу’.

як. *Дойдум миигин ыгырар / Ахтылбаннаах ырыанан, / Мэлды үөрэ көрсүһәр / Оттүлдүбүт уотунан* [Чуор 1998: 39] ‘**Родина** меня **зовёт** / Тоскливой песней, / Всегда радостно встречает / Разведённым огнём’; *Абынным даҕаны төрөөбүт дойдубун, / Ырыа аргыстаах доботторбун. / Түүлбэр кытта түүһэн көрөр буоллум мин дойдубун, / Сүүрэр-көтөр хонууларбын...*⁸⁴ ‘Так тоскую по своей родине, / по друзьям с песней. / Даже во сне начал видеть я родину, / Поляны, где бегал и прыгал’.

Человек должен защищать свою Родину и родную землю, служить ей, а при необходимости отдать за нее жизнь:

алт. *Бистин јердег Төрөлин корыырга барган* көп эрлер Алтайына бурылып јанбаган [Алтайдын Чолмоны] ‘Многие мужчины, ушедшие с нашей земли **защищать Родину**, не вернулись в свой Алтай’.

чалк. *Мен тьадынымны төрен тьерым ужсын перирым* ‘Я отдам жизнь за **родину**’; *Төрен тьер ужсын пыстыг кижҕыр матап тартышқыныр, ўр тьаҕлышқыныр* ‘**За родину** наши люди очень сильно **боролись**, долго **воевали**’.

хак. *Пистің өбекелер постарының чирі, чурттары, пала-сөбірелері үчүн саңай турысханнар* [Чебодаева 2018: 37] ‘Наши предки **защищали свою землю**, жилища, детей и семьи’; *Че чон пос чирін пасха кізее пирбеен* [Чебодаева 2018: 37] ‘Но народ **свою землю** чужим **не отдал**’; *Чирім минің, чирім! / Көйленізімні-хынызымны / Мин сагаа пирчем, / Прай даа чуртазымны / Сагаа сөлепчем...* [Хакас сарыннары 2019: 47] ‘**Земля моя, земля моя!** / Любовь свою / Я тебе отдаю, / Всю свою **жизнь** / **Завещаю тебе**’; *Иди Г.Ф. Райков, совет офицері, Чир-суу үчүн махачы чаалазып, поэзының чиит чуртазын пир салган* [Патачаков 1990: 109] ‘Так Г. Ф. Райков, советский офицер, отважно сражаясь **за Родину**, **отдал свою молодую жизнь**’.

тув. *Төрээн черин хумагалап камгалаар* буянныг ажыл кылыр-дыр силер [Саая 2005: 28] ‘Вы будете нести благородную обязанность – **защищать свою родину**’; *Ам саналым бо: төрээн черим, төрөл чонумга ам-даа бараан болур мен* [Кудажы 1971: 134] ‘Такое у меня решение: **родной земле**, **родному народу** еще **буду служить**’.

як. *Төрөөбүт дойдугун харыстаа, комүскээ* ‘Береги и **защищай родину**’; *Киһиэхэ – төрөөбүт дойдута / Таптыыр оҕотун тэҥнээбэ / Кини кэскилин туһугар Тыынын да толук ууруоҕа* [Данилов 1984: 156] ‘Для человека **родина** / Подобна родному ребенку: / Для счастья его / **Не жалко и жизни**’; *О, дьоллоох уол оҕоо, үөр! Дьоллоох киһи буйун аатын сүгэр, дьоллоох уол оҕо бар дьонугар, Ийэ дойдутугар дурда-хахха буолар, унүү-батас тутар* [Суорун Омоллоон 1967: 361] ‘О, счастливый мальчишка, радуйся! Счастливый человек носит имя воина, счастливый мальчик является покровителем всех людей и **Родины**, **защищая** ее с копьем и мечом’.

Таким образом, родная земля – это «понятие не только географическое: это пространство, воспринимаемое эмоционально» [Львова, Октябрьская, Сагалаев, Усманова 1988: 29]. Высокая сакральная ценность родной земли связана с соответствующими положительными коннотациями и эмоциями, которые испытывает человек по отношению к своей малой родине.

В языковой картине мира сибирских тюрков подчеркивается особая значимость родной земли, малой родины. С ней человек связан пуповиной и поддерживает духовную, эмоциональную связь,

⁸⁴ https://power.gybka.com/song/80752680/Vasilij_Eremeev_-_Umnunom_duo_dojdubun/

он испытывает к ней чувства уважения, благоговения, тоскует вдали от нее. В отличие от большой, малая родина дает силы, охраняет, защищает человека, к ней он обращается и возвращается в трудные периоды жизни. Большая родина ожидает от человека готовности служить ей, защищать ее и при необходимости отдать жизнь. Чувства к большой родине – России – связаны с влиянием государственной идеологии, политических текстов. Малая родина входит в личную сферу человека, большая родина – в социальную сферу, поэтому наименования малой родины регулярно сопровождаются показателями принадлежности, обозначающими ‘мой’, а названия ‘большой родины’ – показателями принадлежности, обозначающими ‘наш’.

3. Репрезентанты концепта *РОДНАЯ ЗЕМЛЯ* и понятия *Родина* в хантыйском языке

В хантыйском языке наблюдается довольно близкая к тюркским языкам картина. Аналогично сибирским тюркским языкам, центральным является концепт *РОДНАЯ ЗЕМЛЯ*, основным репрезентантом которого выступает существительное *мўв* ‘земля’. Концепт *РОДИНА* как обозначение большой родины – единого российского государства начинается складываться в середине XX в.

3.1. Лексемы, репрезентирующие понятие *Родина* в хантыйском языке

В газете «Ленин пант хуват» («По ленинскому пути») и в переводной литературе 40-50-х гг., прежде всего общественно-политической тематики, употреблялось заимствованное из русского языка слово *Родина* в лично-притяжательной форме 1-го л. мн. ч. в сочетании с соответствующим личным местоимением:

хант. *Тота тув пулемётчика ус и мунг Советской Родинаев пата тятисман сёхыртис* [Гайдар 1950: 6]
‘Там он [Гайдар] был пулемётчиком и погиб, сражаясь за **свою** (букв.: нашу) Советскую **Родину**’
[Гайдар 1950: 58].

Контексты, в которых слово *родина* употребляется в лично-притяжательной форме 3-го л. ед. ч., единичны. В них создается эффект несовпадения позиции автора и его персонажа:

хант. *Ёх кутны ванкутл апынг ёх эттийтл. Но туп родинаит иса номысны па иса самны мосты апынг хоят эвыт герой тывыт. Ковалёв путянг герой ус. Тув така, но шенгк лохлах уйма родинаит моссытэ па иса родинаит врагыт пета такыт этыс* [Катаев 1949: 119] ‘Среди людей часто попадаются храбрецы. Но только сознательная и страстная любовь к **родине** (букв.: к его родине) может сделать из храбреца героя. Ковалёв был истинный герой. Он страстно, но очень спокойно любил **родину** (букв.: его родину) и ненавидел всех её врагов (букв.: врагов его родины)’.

В данном примере форма 3-го л. ед. ч. указывает на родину героя, которая как будто не является родиной автора. Подобные контексты демонстрируют прагматические особенности, связанные с описанием *РОДИНЫ*, общей для всего говорящего на данном языке коллектива. Использование формы 3-го лица обозначает позицию автора как не принадлежащего к данному сообществу или отстраняющегося от него. Возможно, этот случай показывает сложные для перевода грамматические особенности двух языков, когда необходимость использования лично-притяжательной формы в хантыйском языке создает не вполне точные коннотации: грамматически показатель 3-го л. ед. ч. употреблен верно, но *Родина* не может принадлежать одному человеку, она одна на всех.

В поэтическом сборнике мансийского писателя А. С. Тарханова «Исповедь язычника», написанном на русском языке, концепт *РОДИНА* репрезентируется лексемой *Россия*: первостепенное значение для писателя имеет родная земля, которая начинается с отчего дома – малой родины, а авторский концепт большой родины в качестве ценностного компонента предстает в образе России [Рымарева 2021: 22]. Родина ассоциируется прежде всего с государственным образованием, и это отражается в том числе и в текстах, написанных по-русски. Естественно было бы предположить, что на русском языке этот концепт получит обычную для русского языка репрезентацию, однако обско-угорская языковая картина мира проявляется в выборе лексемы *Россия* в тех случаях, когда можно было бы ожидать употребления слова *Родина*.

Тем не менее под влиянием русского двуядерного концепта *РОДИНА*, для которого одна и та же лексема является репрезентантом и большой, и малой родины, в хантыйском языке в настоящее время наблюдается использование лексемы *мўв* ‘земля’ в значении ‘(большая) Родина’, что изначально для хантыйской языковой картины мира не было характерно. Так, в газете «Ленин пант хуват» за 1976 г.

уже находим выражение *мунг советской мўев* ‘наша советская земля’ в значении ‘родина’. Корпусное исследование позволит установить в дальнейшем, когда именно обозначился переход от использования заимствованного слова *Родина* к замене его на хантыйское слово *мўв* ‘земля’.

В значении ‘(большая) Родина, страна’ это слово употребляется в лично-притяжательной форме 1-го л. мн. ч., часто в сочетании с соответствующим личным местоимением:

хант. *Мўу мўев вон ‘Наша страна большая’* [Соловар 2020: 166]; *Мўев мўу иса мосман тайлэв ‘Землю (родину) мы всегда бережем’* [Лельхова 2012: 161].

В газете «Ханты ясәң», как основном источнике формирования соответствующей идеологии, лексема *Мўев* ‘наша земля’ в значении ‘отчизна, родина’ часто пишется с прописной буквы. В этом значении данное слово употребляется, например, в названии официального праздника: *Мўев дайдты ёх хәйтл пида! ‘С Днем защитника Отечества!’* (букв.: **нашу землю** защищающих людей день). При этом в названии *Великая Отечественная война – Вулау Отечественной дала* используется заимствованное из русского языка слово *отечественный*. Но в современных газетных текстах чаще употребляется сочетание *Вулау дала* ‘Великая война’, чтобы избежать нежелательных заимствований, поскольку семантический потенциал слова *мўв* не позволяет использовать его в значении ‘отечественный’. В тюркских языках Сибири в подобных сочетаниях возможно употребление слова ‘отец’, но в хантыйском здесь остается лакуна. Это косвенно указывает на то, что данный концепт не сформировался в объеме, тождественном объему русского концепта *РОДИНА*, а исконные для хантыйского языка значения слов *мўв* ‘земля’ и *ащи* ‘отец’ препятствуют прямому калькированию русской модели.

В современных словарях хантыйского языка в качестве переводного эквивалента для понятия ‘родина’ дается словосочетание *рәт мўв* ‘родина, родная земля’ [Соловар 2020: 477], которое представляет собой сочетание существительного *мўв* ‘земля’ со словом *рәт* ‘род’, заимствованным из русского языка. Калькируются и семантика, и структура словосочетания, что свидетельствует о заимствованном, неисконном характере данного понятия.

3.2. Концепт *РОДНАЯ ЗЕМЛЯ* и его репрезентанты в хантыйском языке

Большее значение для мировоззрения обских угров имеют представления о родной земле, на которой проживает человек, с которой непосредственно связана его хозяйственная деятельность. Поэтому в хантыйской языковой картине мира на первый план, как и у сибирских тюркских народов, выдвигается концепт *РОДНАЯ ЗЕМЛЯ*. Его основным репрезентантом является лексема *мўв*, для которой в словарях перечисляются следующие значения: ‘земля (почва); место; край; мыс; путь; территория, страна’ [Соловар 2020: 321–322]. В словаре В. Штейница приводятся значения ‘земля; вотчина; почва; глина, зола, пепел’. В значении ‘вотчина, место жительства’ отмечено сочетание *мўв-йир* (букв.: земля-край, граница) [DEWOS 898–901], которое и в современных фольклорных текстах употребляется в значении ‘родная земля’. Как видим, значение ‘страна’ приводится в новейших словарях хантыйского языка, отражающих динамику изменения семантической структуры данного слова.

Существительное *мўв* ‘земля’ имеет широкую сочетаемость, на основе которой актуализируются разные признаки соответствующего концепта⁸⁵:

- структура пространства: *мўв лот* ‘место’ (букв.: земля место), *мўв сўу* ‘угол земли’, *мўв олән* ‘край земли; поверхность земли; окрестности’; *мўв вўш* ‘граница’;
- географические ориентиры: *мўв пай* ‘бугор’, *сорәм мўв* ‘берег’ (букв.: сухая земля), *вўт мўв* ‘местность, отдаленная от реки, от озера’, *мўв йөрийэ* ‘перешеек’, *мўв хәры* ‘открытое место’, *мўв вўр* ‘продолговатая возвышенность’ (букв.: земляная гряда), *мўв йөр* ‘насыпь’, *мўв вўс* ‘яма’ (букв.: земляная дыра);
- стороны света: *увәс мўв* ‘север’, *морты мўв* ‘теплые страны; юг’;
- представления о вертикальном устройстве мира: *нўм мўв* ‘юг’ (букв.: верхняя земля), *ил мўв* ‘нижняя земля, подземный мир’, *ным мўв* ‘нижняя, северная земля’;
- наличие у земли хранителей: *найән мўв*, *вөртән мўв* ‘земля, имеющая богинь, земля, имеющая богов’;
- отличительные характеристики местности: *вөнтән мўв* ‘земля с лесами’, *йохмән мўв* ‘земля с богами’, *нөрәм мўв* ‘тундра’, *лантән мўв* ‘ягельная земля’, *рәпән мўв* ‘земля с горами’, *холъи мўв* ‘безлюдная земля’, *лоңцән мўв* ‘снежная земля’, *потәм мўв* ‘мерзлая земля’, *рўвән мўв* ‘жаркие земли’;

⁸⁵ Список составлен по материалам [DEWOS 898–901; Соловар 2020; Лельхова 2012] и других источников.

- находящийся в земле: *мўв хор* ‘мамонт’ (букв.: земляной бык), *мўв дэр* ‘червяк’ (букв.: земляной корень), *мўв вуи* ‘нефть’ (букв.: земляной жир, масло);
- характеристики самой субстанции: *нуви мўв* ‘известь; белая глина’ (букв.: белая земля);
- субстанция для изготовления тех или иных предметов: *мўв хот* ‘землянка’ (букв.: земляной дом; ср. также *мўв хотән ики* ‘медведь’ (букв.: мужчина с земляным домом; *тотем.*)); *мўв ан* ‘глиняная чашка’;
- сообщества людей, объединенные общим местом обитания: *мўв даль йох* ‘войско; простой народ’; *эй мўв хөйүн* ‘соотечественники’ (букв.: одной земли люди);
- использование образа земли для характеристики качеств и свойств человека: *мўв хуйат* ‘угрюмый, одинокий человек’ (букв.: земля человек).

Грамматической особенностью лексемы *мўв* в значении ‘родная земля’ является лично-притяжательная форма 1-го л. ед. ч., которая указывает на принадлежность данной территории определенному лицу:

хант. *Ма, ма мўвем псја, ма, ма йиукем псја мәнләм* ‘А я, я на **свою** землю, к **своей** воде пойду’.

Ср. употребление того же слова *мўв* в контексте, где речь идет о небе и земле как о частях мира, в котором эти слова лично-притяжательных аффиксов не принимают:

хант. *Мўв лот мәнэс, муй төрәм лот мәнэс, йн вөллэ* [Сказки Гришкина... 2012: 52] ‘То ли **землю** обошел, то ли по **небу** прошел, не знает’.

Таким образом, употребление лексемы *мўв* ‘земля’ в разных значениях сопровождается меной грамматических форм, грамматическим признаком использования в значениях ‘родина; родная земля’ является лично-притяжательная форма.

Существительное *мўв* является довольно продуктивным в словообразовательном отношении, от него образуются другие существительные, прилагательные и глаголы, в семантике которых актуализируются те или иные слои концепта *РОДНАЯ ЗЕМЛЯ*.

В семантике производных существительных сохраняется исходное значение ‘земля’. В состав существительного *мўвийэ* входит уменьшительно-ласкательный суффикс =*ийэ*, акцентирующий приязанность говорящего к родной земле, эмоциональное отношение к ней:

хант. *Имәлтыйән па ши мўвийэм нәмән торнәлја, йиукийэм нәмән мәрнәлтја* [Соловар 2020: 533] ‘Вдруг опять **земелька**=моя трясется (букв.: вверху заставляют дрожать), **водичка**=моя гремит (букв.: вверху заставляют греметь)’.

Существительное *мўви* ‘изгиб, поворот реки’ указывает на наличие участков суши в извилистом течении реки:

хант. *Јүв хопийэл йухан мўвийән пентэс* ‘Его лодка скрылась за **поворотом** реки’.

При помощи суффикса =*ән* образуется относительное прилагательное *мўвән* ‘земляной; имеющий землю, принадлежащий этой земле, местный’. Оно употребляется как самостоятельно, так и в составе парных слов *мўвән-йиукән* ‘с землей-водой’ или *йиукән-мўвән* ‘с водой-землей’ и *тўтән-мўвән* ‘с огнем-землей’. В значении этого производного прилагательного актуализируются ядерные для лексемы *мўв* смы:

– прямое значение ‘имеющий отношение к земле, ее физическим характеристикам’ реализуется в сочетании с существительными, обозначающими разнообразные пространственные ориентиры (‘стопона’, ‘дорога’ и др.):

хант. *Тәмхәтәл ма мўвән пеләк керәтләм* ‘Сегодня я обойду эту землю (букв.: земляную сторону)’; *Мўвән-йиукән пәнн хәймәмән эвәлт щикәм ут хән вантсәмән* ‘Пока мы объезжали земли (букв.: земляные-водяные дороги проходили), не такое видели’; *Илән йиукән-мўвән ай хотыйэ* ‘Внизу маленький домик, окруженный водой, землей’ [Соловар 2020: 138];

– ‘относящийся к земле как субстанции, используемой для создания того или иного артефакта’:

хант. *Кәртәл-хотәл, ши тўукән-мўвән хотәл щиты пентэс* ‘Стойбище-дом, этот **с мхом, с землей** дом так скрылся’ [Соловар 2020: 212]; *Тўтән-мўвән ай хотыйэ омәсәл* ‘Стоит маленький домик, обогреваемый очагом’ (букв.: **домик с огнем, с землей**) [Соловар 2020: 549];

– ‘связанный с той или иной землей, территорией как социальная характеристика человека’ – в сочетании с именами, называющими людей:

хант. *мўвәү хө* ‘коренной житель’; *Мўвәү йохланән, йиукәү ойхланән* (найән-вөртәнән) *йиук хўлы йәм уйән, вөнт вөйи йәм уйән ат пунжайәв* ‘Пусть **местные духи** – покровители земли-воды дадут нам удачу в промысле на воде и в лесу’.

В разных словарях зафиксированы следующие глаголы, образованные от существительного *мўв* ‘земля’: *мўвемәты* ‘поселиться где-нибудь на жительство’, *мўвәтты* ‘занести земель’ [Соловар 2020: 322], ‘занести илом, стать мелководным (например, о русле реки)’ [DEWOS 900–901], шур. *мўвантты* ‘поселиться на постоянное место’, шур. *мўвемиты* ‘осесть, переселиться на постоянное место жительства’, *мўвәтты* ‘осесть (переселиться на постоянное жительство); занести земель’ [Лельхова 2012: 102]. Развитие значения происходит по двум основным направлениям – ‘занести земель’ и ‘переселиться’. Во втором случае актуализируется сема, связанная с представлением о родной земле как о месте жительства человека. Таким образом, данная сема сохраняется в том числе и в производных словах, что свидетельствует о ее ядерном характере.

Репрезентантами концепта *РОДНАЯ ЗЕМЛЯ* в хантыйском языке выступают не только отдельная лексема *мўв* ‘земля’, но также словосочетания и парные слова.

Существительное *мўв* ‘земля’ может сочетаться с причастными формами от глаголов типа ‘жить’ или ‘родиться’, формируя модели обозначения родной земли, аналогичные тюркским: *вөлты мўв* ‘земля, где живу’ (букв.: жить=PrP земля), *сәма питум мўв* (*тәхи*) ‘земля (место), где родился’ (букв.: на глаза появиться=PP земля (место)), *снмәм мўв* ‘земля, где вырос’ (букв.: расти=PP земля (место)). В словаре В. Штейница зафиксирован также оборот *šōšī tīw* ‘родина’ (букв.: здешняя, местная земля) [DEWOS 241]:

хант. *Улї мўвәл елї Wōnajtа aj pōx šī jōxtās* [Сказки, песни хантов... 2016: 10] ‘Со своей родной земли (букв.: с его земли, [на которой] живет) приехал ведь младший сын Вунайта’; *Тылтәм курт – щит ма куртыйәм, щит ма сәма питәм мўвийәм* ‘Тильтим – это моя деревня, это **земля, где я родилась**’.

В фольклорных текстах чаще всего используются парные слова, одним из компонентов которых является слово *мўв* ‘земля’: *мўв-йиук* ‘земля-вода’ или *йиук-мўв* ‘вода-земля’, *мўв-авәт* ‘земля – высокий мыс’, *мўв-йир* ‘земля – край, граница’:

хант. *Nemәl[i] xōntī wōnātī ān mōsәl. Mўw-jīnk wōnātī ān mōsәl. Xānnexōr sәma pitәl, enәmәl, āntqma jīl, a mўw-jīnk isә jōx[i] xāšәl* [Сказки, песни хантов... 2016: 181] ‘Никогда нельзя спорить. За **землю-воду** спорить не надо. Человек рождается, растёт, умирает, а **земля-вода** всегда останутся’ [Там же: 183]; *Тәм мўвәм-йиукәм пија ат вөлләм* ‘Пусть я буду жить с этой **землей-водой=моей**’ [Соловар 2020: 321–322]; *Imōlājәn, artalәlә, līw mўwәl jīr pәlī mōtšәnšәs. Šī šqšmәs. Jōxī šqšmәs xōntatī* [Сказки, песни хантов... 2016: 13] ‘Вдруг заметила, ей захотелось в **родные края**. И пошла. Зашагала в сторону дома, чтобы убежать’ [Сказки, песни хантов... 2016: 16]; *Līw mўwәl-jīrәl pәlī šī nqәlәmәs* [Там же: 19] ‘О **родной земле** она подумала’ [Там же: 22].

В хантыйской картине мира особое значение имеет водное пространство, поэтому родина ассоциируется не только с землей, но и с водой или с пограничными между землей и водой пространственными ориентирами (мыс, граница между водой и сушей). Подобные парные слова, включающие лексемы со значением ‘земля’ и ‘вода’, из всех рассмотренных тюркских языков отмечены только в хакасском. В словаре В. Штейница имеется пример *jixiјај jәt jәnk* ‘родина’ (букв.: человека священная вода) [DEWOS 336, 426], в котором слово ‘вода’ используется самостоятельно, не в составе парного слова.

Для каждого из приведенных репрезентантов значение ‘родная земля’ не является основным и единственным, оно возникает в определенных контекстах. Ср.:

мўв-йиук ‘земля-вода’, *йиук-мўв* ‘вода-земля’:

– ‘природа’: *Йиукән-мўвән шавиман тәйи* ‘Природу (букв.: воду-землю) береги’;

– ‘территория’: *Кәм мўва-йиука мәнсәүән* ‘Они отправились в разные места’ (букв.: в две земли-воды); *мўвән-йиукән хөләм хуйат* ‘знаменитый, известный’ (букв.: землей-водой услышанный человек); *Ин па па мўв әвәлт йөхтәм хуйатәтән йиукәв-мўвәв аратыла* ‘Сейчас опять с другой земли приехавшие люди нашу воду-землю делят’;

– ‘родная земля’: *Тәм мўвәм-йиукәм пија ат вөлләм* ‘Пусть я буду жить с этой моей землей-водой’ [Соловар 2020: 321–322];

мўв-авәт ‘земля – высокий мыс’:

– ‘земля’: *Нәмасыя хәрәс сүс, мўв автән йәма ши потса* [Өхәт йухан арәү ими 2014: 13] ‘Настоящая хорошая осень, земля-мыс застыла’ [Там же: 16];

– ‘растительный мир’: *Йуханлан, дорлан лан ши потлайэт, мўв-автэн* нуви доңицэн лан питла [Өхэт йухан арэн ими 2014: 60] ‘Реки, озера покроются льдом, растительный мир покроется белым снегом’ [Там же: 60];

– ‘природа’: *Алэнайа мўв-автэн* нух верлэл ‘Утром природа просыпается’;

– ‘территория’: *Пухнэлан хур лытийа омсалы, лын мўв-авэт ал вантсэнен, айт ал арталэсэнен* ‘Посадите сыновей под каркас, чтобы они земли-мыса не видели, чтобы не ориентировались’ [Соловар 2020: 618];

– ‘родная земля; принадлежащие человеку территории’: *Ма мўв-автэм мухэллэм* ‘Я объеду свои земли-мысы’ [Соловар 2020: 323].

В ряде случаев в роли репрезентантов концепта *РОДНАЯ ЗЕМЛЯ* могут использоваться лексемы *пелэк* ‘половина; сторона; часть’ и *тэххи* ‘место; местность; путь; время’.

хант. *Мосэл хө хуца мўвэла, мосэл тэххэла* мәнты [Сказки Гришкина... 2012: 111] ‘Надо на свою **землю**, надо на свое **место** идти’; *Па нын тәм йиукэу пелэк керэглэтэн, вөнтэу пелэк керэглэтэн* ‘Так вы эту водную сторону объезжаете, лесную сторону обходите’ [Соловар 2020: 230–231]; *Вөн ими вохсэм, ыаврэмэм хөнтыйэлты, ухэл вөлты тэххи вөйэтты пата* ‘Позвала старшую женщину провести обряд для ребенка (букв.: ребенка приклеивать), для того, чтобы определить, какой бог является его покровителем’ (букв.: чтобы узнать голову родного места) [Там же: 602–603].

Однако их употребление ограничено определенными контекстами или типами конструкций, в которых они либо заменяют слово *мўв* ‘земля’, либо выступают в составе параллельных конструкций наряду с другими репрезентантами этого концепта.

3.3. Представления о родной земле и их отражение в хантыйской языковой картине мира

Упоминание родной земли в фольклорных текстах сопровождается яркой образностью, богатыми языковыми средствами, сложными рядами эпитетов.

Родная земля ассоциируется с определенным местом, откуда родом человек, она, как правило, имеет название, по которому люди идентифицируют себя в отличие от жителей других земель. Такими названиями могут выступать либо родовые имена, либо названия рек или населенных пунктов:

хант. *Ма па, ма мўвэм пелэ мәнлэм, ма па, ма йиукэу нэ, Касэм тыйэм пелэ мәнлэм* [Сказки Гришкина... 2012: 39] ‘А я на **свою землю** пойду, у меня свои **водные просторы**, на **казымскую** землю пойду’; *Ма па ищи, ма йиукэу хө, ма па ма мўвэу хө, ма йиукэм пелэ, ма мўвэм пелэ мәнлэм. Ма Тэкэу ики* [Сказки Гришкина... 2012: 47] ‘У меня тоже свои **водные просторы**, своя **земля**, к своей **воде**, к своей **земле** пойду. Я **тегинской земли** мужчина’; *Йухлымөпэт лыв мўвэл-йиукэл ши, шиви ши рутмаицэт. Лыв ин Муцау көртэн йох* [Өхэт йухан арэн ими 2014: 27] ‘Это **Юхлымовых земля-вода**, там продолжили они свой род. Они жители деревни Мозямы’ [Там же: 28].

Некоторые населенные пункты могут получать фольклорные эпитеты, связанные с обликом, в котором предстают хранители их территорий. Так, д. Тугияны именуется *Лажен хөлэх телэр тйв* ‘**Земля**, полная чёрными воронами’, так как чёрный ворон является ее духом-покровителем [Сказки, песни хантов... 2016: 325]; аналогично с. Полноват: *лай хөлэх телэн мўв, пит хөлэх телэн мўв* ‘**земля** под защитой тёмного Ворона, **земля** под защитой чёрного Ворона’ [Сподина 2009: 29]. Ср. эпитеты наименований некоторых населенных пунктов:

– д. Суря: *Карэп сөпрі нәрэп тйвйе, Сөтэп сөпрі нәрэп тйвйе* ‘Шероховатая, как спина лягушки, божественная **земля**, шероховатая, как кора дерева, божественная **земля**’ [Сказки, песни хантов... 2016: 333];

– д. Тугияны: *лапэт төрэм ортэм мўв, хөт төрэм ортэм мўв* ‘**земля**, разделённая между семью богами, **земля**, разделённая между шестью богами’;

– д. Пашторы: *күрек сапэл йувра пусэл, васы сапэл йувра пусэл, ай хай хулы көртыйэ* ‘извилистая, как шея острохвоста, протока, извилистая, как шея утки, протока, деревня среди тальника’;

– д. Резаны: *нивэл хэс вөниши етман мўвийэ, яр хэс вөниши етман мўвийэ* ‘**земля** (букв.: земелька), где растёт восемнадцать сосен, **земля** (букв.: земелька), где растёт девятнадцать сосен’ [Сподина 2009: 29].

При знакомстве обязательной является идентификация по земле, из которой прибыл человек:

хант. *Мата мўв эвэлт йухтэм ай пух, мата мўв эвэлт йухтэм вөрт пух* [Сказки Гришкина... 2012: 140] ‘Из какой **земли** пришедший маленький мальчик, из какой **земли** пришедший божественный мальчик’.

Неизвестная, необжитая земля, не имеющая собственного имени, приобретает негативную коннотацию:

хант. *Нэмлы мулты мўвэв эвэлт мўн хон луутыламэв* [Сказки Гришкина... 2012: 150] ‘Разве мы из какой-то нашей безымянной земли пришли’.

Родная земля ассоциируется с очагом, с домом, в котором проживает семья, близкие люди: *и ратау хоятат* ‘люди одного очага’, *и хот хоятат* ‘люди из одного дома’ [Талигина 2005: 15], *йи хот тэҕ* ‘один полный дом’. Устойчивым образом семьи является гнездо – *йи тыхэл тэҕ* ‘одно полное гнездо’:

хант. *Ма ци тыхэлтэҕ элты улты хоят* ‘Я человек такого-то гнезда’ (букв.: Я из этого гнезда живущий человек) [Там же 2005: 14–15].

Земля естественно противопоставляется небу и воде. Однако образ неба в формировании концепта РОДНАЯ ЗЕМЛЯ не задействован, так как верхний и нижний миры – это миры богов. Человек обитает в среднем мире, который и является для него родной землей.

В фольклорных текстах отражается представление о многоярусном вертикальном устройстве земли [Волдина 2016: 43–44]. В фольклоре часто упоминается о семи верхних мирах, в следующем примере указывается на то, что существует также и семь нижних миров:

хант. *Тэҕта сенэмэлэм на ланэт мўв илнийа нэу мэна* ‘Сейчас щелкну, и катись ты под семь земель’ [Соловар 2020: 516].

Но в горизонтальном сечении земля предстает как цельная сущность, на что указывает употребление слова *мўв* ‘земля’ в форме ед. ч. в подавляющем большинстве случаев. При этом на русский язык даже самими носителями хантыйского языка оно переводится формой мн. ч., в этом проявляется различие в хантыйской и русской языковых картинах мира: в хантыйской земля едина и неделима, русский мир складывается из множества отдельных земель:

хант. *Ма мўв-автэм мухэллэм* ‘Я объеду земли-воды’ (букв.: мою землю – высокий мыс) [Соловар 2020: 321]; *Лўв иса мўв лəват лəп йəнхсэллэ* ‘Он все земли (букв.: всю землю) объездил’ [Лельхова 2012: 42].

Представление о единстве земли поддерживается и глаголами движения, которые указывают на то, что человек обходит всю землю целиком. Одним из частотных для выражения данного смысла является глагол *керэтты* ‘обходить, объезжать’, другими значениями которого являются ‘переворачивать, поворачивать, возвращать’: обойдя всю землю, человек как будто «перевернул» ее, вернулся в начальную точку. При этом глаголе могут употребляться и слово *мўв* ‘земля’, и слово *пелэк* ‘сторона’, выступающие как синонимы в данной конструкции:

хант. загадка: *Турэн тый, варэс тый өхтыйа хөүхэл, тэм омэсты мўв иса керэллэ (илэм)* ‘На кончик травинки поднимается, эту созданную (букв.: сидящую) землю всю обходит (стелька)’ [Соловар 2020: 551]; *Вөнтэн пелэк, йицкэн пелэк керэтлэт* ‘Лесную сторону, водную сторону они объезжают’ [Там же: 230].

Интересно соотношение лексем *мўв* ‘земля’ и *пелэк* ‘половина, сторона, часть’ в сочетаниях, обозначающих стороны света. Для обозначения юга и севера используется лексема *мўв* – *увэс мўв* ‘север’, *морты мўв* ‘теплые страны; юг’. Для обозначения востока и запада используются слова *пелэк* ‘сторона’ или *тəхи* ‘место’:

‘восток’: *алэн хэтэл пелэк* (букв.: сторона утреннего солнца),
хэтэл этты пелэк (букв.: сторона, [где] появляется солнце)
хэлэвэт пелэк (букв.: завтрашняя сторона)

‘запад’: *йэтэн хэтэл пелэк* (букв.: сторона вечернего солнца),
хэтэл омэсты пелэк (тəхи) (букв.: сторона (место), [где] садится солнце),
кэв пелэк (букв.: сторона Камня – Уральских гор),
най ланты тəха ‘запад’ (букв.: место, [где] заходит солнце).

Слово *мўв* ‘земля’ обозначает пространства, имеющие отношение к вертикальному устройству мира, его делению на верхний, средний и нижний миры. Слово *пелэк* ‘сторона’ связано с горизонтальным устройством среднего мира, в котором проживает человек.

В языковой картине мира хантов пространство организовано относительно течения Оби с юга на север. Вертикальное устройство мира проецируется на течение реки: северная и западная стороны ассоциируются с нижним миром – миром мертвых («ночная сторона»), юг и восток – с верхним миром,

сторонами поддержания жизни («дневная, солнечная сторона») [Волдина 2016: 37]. Символически жизнь человека начинается в верхнем мире (на юге, в верховьях Оби), заканчивается в нижнем мире (на севере, в низовьях Оби). Эти стороны называются словом *мўв*. Но жизнь человека протекает в среднем мире, у которого есть «стороны», обозначаемые словом *пелак* ‘сторона’.

Средний мир имеет три стороны, а не четыре, как в русском (ср. *пойти на все четыре стороны*):

хант. *Хөләм мўв сўн пелә ляркәмсайнән* ‘К трем углам земли покатили их’ [Соловар 2020: 263]; *Хөләм хө хөләм мўв пелә шөшәмсәт* ‘Трое мужчин отправились в три стороны (букв.: к трем землям)’ [Там же: 465].

Во время опроса информантов в разных районах возникали некоторые сложности при попытке подобрать переводные эквиваленты для русских слов *восток* и *запад*. Все уверенно называли две стороны света – север и юг как незыблемые вертикали, вокруг которых структурируется пространство хантыйского мира, а с терминами ‘восток’ и ‘запад’ некоторые носители языка испытывали затруднения. Возможно, это связано со спецификой горизонтального устройства мира в каждом населенном пункте, зависящей от природного ландшафта, направления течения реки и т. д. В приуральских районах значимым ориентиром являются Уральские горы, направление к которым соответствует западной стороне. Соответственно, запад называется там *кэв пелак* (букв.: сторона Камня – Уральских гор). В других регионах более отчетливо выражена ориентация по солнцу – месту его восхода и захода. Представления европейцев о плоскостном устройстве мира, имеющем четыре географических ориентира – север, юг, запад, восток, не соответствует ориентирам хантыйского пространства, в котором совмещаются вертикальная и горизонтальная оси, каждая из которых устроена по-своему, что отражается в выборе слов для обозначения разных географических координат – *мўв* ‘земля’ для вертикальной оси с направлениями ‘север’ и ‘юг’, *пелак* ‘сторона’ для горизонтальной плоскости, имеющей три стороны.

Земля обладает очень большим размером как по горизонтали, так и по вертикали, для описания размеров земли используются слова *вўтат* ‘ширина’ и *пәлат* ‘высота, рост’:

хант. *Тәм вөлтәмән, нумсәм щи: төрәм вўтат, мўв вўтат* ‘Вот живу сейчас, моя мысль: шириной с небо, шириной с землей’ [Соловар 2020: 340]; *Төрәм пәлат, мўв пәлат* ‘Высокий (букв.: высотой с небо, высотой с землей)’ [Соловар 2020: 415].

Необъятность просторов, на которых обитает человек, подчеркивается устойчивым оборотом *атэлт мўв, атэлт йиук* (букв.: одинокая земля, одинокая вода), высокочастотным в зачинах фольклорных произведений: как правило, герои проживают вдали от других людей:

хант. *Имеуән-икеуән атэлт мўв, атэлт йиук йирән вөсүән* ‘Муж с женой жили на границе отдаленной земли, отдаленной воды’ [Соловар 2020: 142]; *И ики атэлт йиук, атэлт мўвән вөл* [Касәм йох путрәт, арәт 2014: 35] ‘Один мужчина жил в отдельных водах, в одиноких землях’ [Там же: 37].

Земли, которые обходит человек, могут быть близкими и далекими. Для выражения этих смыслов используются прилагательные *ван* ‘короткий’ и *хўв* ‘длинный’:

хант. *хўв мўв, ван мўв* ‘дальние земли, близкие земли’; *Ма хўв мўв йисәм* ‘Я шел долгий путь’ [Соловар 2020: 322]; *Хиләл аукәлән мулты вэй пеләкән хўв йиук, хўв мўв шөшты йонтса, ьыр ухән лумәртсакәһәртса* ‘Мать внуку сшила для длительного пути (букв.: длинную воду, длинную землю шагать) какие-то кисы, сшила наспех тапочки’ [Соловар 2020: 625]; *Рөх, пәл хўв мўвәп wana were, wan mūwen xūwa were* [Сказки, песни хантов... 2016: 123] ‘Сын, ты дальнюю дорогу короткой сделай. Короткую дорогу длинной сделай’ [Там же: 124]; «*Ewije, al māna, al māna! Pa xūw mūwa mōja māplān! Wana wḗlāi wan mūwa at mānpen*». *Ma lōrlāt: «Aŋkija, wan mūwa, kāj, ān māplāt. Xūw mūwa ma šī māplāt»* [Там же: 242] ‘«Дочка, не ходи, не ходи! На чужую дальнюю землю зачем идёшь! В недалеко находящуюся близкую землю пусть бы ты пошла. Я говорю: «Мама, в недалеко находящуюся землю не пойду, в далеко находящуюся землю я пойду» [Там же: 244].

Кроме слова *мўв* ‘земля’ в подобном окружении может выступать и лексема *тәхи* ‘место’:

хант. *Хўв тәхәл хўв шөшәс, ван тәхәл ван шөшәс* ‘Длинный путь долго шёл, короткий путь коротко шёл’ [Соловар 2020: 530].

В подобных примерах проявляется метафорический перенос ‘пространство > время’, при котором длинный или короткий отрезок пути отождествляется с длительностью течения времени, срок жизни человека ассоциируется с размерами его родной земли:

хант. *Арэн муй хўва төлэн, нөптөм вана хөн верлэм, мувем вана хөн эвэллэм* ‘Длинный вариант песни поешь, я не стану укорачивать свой век, не стану землю укорачивать (букв.: мою землю коротко разве обрежу)’ [Соловар 2020: 31–32].

Большую роль в повседневной жизни хантыйского народа играет вода как важная часть ландшафта. Она принадлежит тому же среднему миру, в котором обитает человек, поэтому при указании на родную землю часто используются не только парные слова *мўв-йиук* или *йиук-мўв*, но и параллельные конструкции с обоими этими словами:

хант. *Мўн мўвэва, мўн йиукэва ци касэллэв* ‘Мы переедем на нашу **землю**, к нашей **воде**’ [Соловар 2020: 321]; *Ши вўш, мйнатэн, нын па нын мўвэн, нын па нын йиукэн* [Сказки Гришкина... 2012: 109] ‘Довольно, езжайте на вашу **землю**, на вашу **воду**’; *Няң ця́ха йиукэт во́пи, мўвэт во́пи сорњи пуха партлэмэн па, вантэ* [Касэм йох путрэт, арэт 2014: 80] ‘Тебя затем **воды** обходящим, **земли** обходящим золотым сыном назовем, видишь ли’ [Там же: 108].

Параллелизм может устанавливаться также и между водой и лесом как неотъемлемым атрибутом земли:

хант. *Мйтты йиллэп йиук, мйтты йиллэп вонт вантты мйнэс* [Соловар 2020: 101] ‘Какие-то новые земли (букв.: новую **воду**, новый **лес**) пошел посмотреть’; *Мўн ци, тйм йиук мўвэв, вонт мўвэв өхтыйэн көщайа вөллэв* [Невероятные истории... 2018: 29] ‘Мы здесь, на этой водной земле, лесной земле, являемся хозяевами’.

Противопоставление родной и чужой земли в хантыйском языке, как и в рассмотренных выше тюркских языках Сибири, сглажено: в оппозиции «свой – чужой» такого эмотивно заряженного концепта, как русское *ЧУЖБИНА*, не представлено. Эта оппозиция транслируется через призму референции – указание на «эту» землю, в которой находится говорящий, и «другую» землю, из которой прибывают гости или куда отправляется герой: *тйм мўвэв* ‘эта наша земля’ vs. *па мўв* ‘другая земля’; *па мўв* (мўвэн) *йох* ‘люди другой земли’:

хант. *Ма па мўв эвэлт йухэтсэм* ‘Я приехал из **другой земли**’; *Катра, тйм мўв мирэн вера палсэт увэс пелэк йурнэт эвэлт. Сыры увэс йурэнлан, лупла, вўлы ант таймэл. Па тйм мўв вўлэт эвэлт төсэт. Тйм мўва йухэтлэт па хорйацман ци йаңхлэт. Щит «хорйацты» йасэн, ци пята щиты лупла, лыв вўлы-вой хўл долэмлэт, муй лөмэтсүх-пурмэс төлэт. Катра, ши пата ци тйм мўв хуца мўв хот ар вөс. Тйм касэм мўв хантылан увэс йурэнланэн войэл-хўлэл төлүйэт, пурмэсэл нух ньайаалэлийэт. Ци пата ци верэнтсэт мўв хотэт, щята ци ханьатыйэллэт. Сўса йиты йэлнийэн ци, тйм касэм хантылан ци мўв хотлажа ци ханьэмэллэт. Увэс йурэнлан, лыв вантэ, лаль тэл мир, вөтыща а́ктэцман йаңхлэт* [Өхэт йухан арэн ими 2014: 22] ‘В старину жители **этой земли** боялись северных ненцев. Раньше у северных ненцев, говорят, оленей не было. С **наших мест** оленей угнали. На **нашу землю** нападали и грабили, ходили. Они оленей воровали и увозили имущество. В старину поэтому и в **наших краях** землянок было много. Поэтому они и делали землянки, чтобы в них прятаться. С наступлением осени **казымские** ханты в этих землянках и прятались. Северные ненцы, они ведь, как целое войско, вместе собравшись, ходят’ [Там же: 23].

В хантыйском языке, как и в тюркских языках Сибири, образ земли приобретает антропоморфные черты. Земля ассоциируется с Богиней земли – *Най ими* (букв.: огонь женщина), которая предстает в образе огня – женщины в красных одеяниях. Частотной является номинация *мўв ауки* ‘мать-земля’:

хант. *Йөхэт энэмты ньаврэм мирэн па ат вөлы, муйсэр митра мўв-аукийэн тайэс* [Өхэт йухан арэн ими 2014: 37] ‘Чтобы молодое поколение людей, появившееся позже, знало, какие чудеса на **земле-матушке** были’ [Там же: 38]; *Мўн хулүйэва ци и сүхэн мўв Най Аукийэв өхтыйн ци вөллэв* [Там же: 66] ‘Ведь мы все на одной **матушке-земле** живем’ (букв.: на земле с растительным слоем Огонь Матушке нашей) [Там же: 67].

В ряде устойчивых оборотов слово *мўв* сочетается с названиями частей тела (глаз, спина, кожа): *мўв сүх* ‘верхний слой земли’ (букв.: шкура земли), *мўв сэм* ‘источник’ (букв.: глаз земли) [DEWOS 899], *мўв шя́ни йўх* ‘можжевельник’ (букв.: земляной спины дерево) [DEWOS 899].

Образ спины земли ассоциируется с типичными для мест проживания обско-угорских народов ландшафтами – возвышенностями, поросшими лесом (чугасами), выделяющимися на фоне пойменных равнин и напоминающими хребет лежащего животного. Фразеологизм *йиук шя́ниэң, мўв шя́ниэң* (букв.: со спиной воды, со спиной земли) имеет значение ‘толстый’, используется для положительной характеристики явлений, свидетельствует об изобилии, тучности:

хант. *Шци кўтэн вантыйәлләлэ, йиук шйниәу, мўв шйниәу кўл нанк* ‘Между тем видит очень толстую (букв.: со спиной воды, со спиной земли) лиственницу’ [Соловар 2020: 141]; *Серы-йуры не хәстәл йөцән айт сөлкәмәл, йиук шйниәу, мўв шйниәу кўл йух йәмәл эвәлт вўллэ* ‘Хорошая хозяйка не будет использовать в топку прутики, будет выбирать хорошо наколотые поленья’ (букв.: поленья со спиной воды, со спиной земли) [Там же: 495]; *Йиук шйни касәлты йох, мўв шйни касәлты йох* ‘Люди, которые переселяются по воде (букв.: **спину воды** переезжающие люди), люди, которые переселяются по земле (букв.: **спину земли** переезжающие люди)’ [Там же: 634–635].

Когда речь идет о сотворении земли, в контекстах встречается глагол *омәсты* ‘посадить’, который в хантыйском языке прежде всего используется по отношению к лицам, но может употребляться также для обозначения манипуляций с неодушевленными предметами, ср.:

хант. *мўв омсам моңыц* ‘миф о **сотворении земли**’ (букв.: миф **посаженной земли**) [Соловар 2020: 306]; *Ин на лўв омәсты мўвәлән, алт на, вөл* [Өхәт йухан арәң ими 2014: 19] ‘И сейчас, наверное, он на своей **созданной** (букв.: **посаженной**) **земле** живет’ [Там же: 20]; *Лын вәлпәс омәссәүән* ‘Они поставили ловушку’; *Ацәм йицәп хот омсәс* ‘Отец=мой построил (букв.: посадил) дом’ [Соловар 2020: 401].

Земля предстает как незыблемая опора, твердь. Фразеологизмы, содержащие оборот *кәт мўв кўт* ‘промежуток между двумя землями’, обозначают неустойчивость, зыбкость положения в пространстве, отклонения в физической и психической сферах:

хант. *Кәт мўв кўт лулам-потман* ‘Не замерзло, не растаяло’ (букв.: в промежутке между двумя землями растаяло-замерзло) [Соловар 2020: 198]; *Кәт мўв кўт лулам-потман* ‘Весна прохладная и неустойчивая’ (букв.: Между двумя землями таяние-замерзание) [Там же: 275]; *кәт мўв кўт пура* ‘месяц май’ (букв.: пора между двумя землями) [Там же: 195]; *кәт мўв сүхән* ‘в ненормальном состоянии’ [Там же: 196]; *Кәт мўв кўтән ци тьәпәмәл* ‘Еле шевелится он’ (букв.: между двумя землями шевелится) [Там же: 556]; *Вантадән, хотәл, мулты вўрән вәвтәм йащи, хөлтәлән, вәвтәм муй йәм, уша айт вердәллэ, нўр кәт мўв кўт* [Өхәт йухан арәң ими 2014: 30] ‘Чувствует она, в доме что-то не так, прислушивается, хорошо ли, плохо, не поймёт, не может понять, словно между двух земель’ [Там же: 32].

Отношение к родной земле окрашено возвышенными чувствами, она воспринимается как сакральная сущность:

хант. *Lonxlaw omæsti jeməŋ mŭwew, opraslaw-šasilaw uləm rut mŭwew, xolsa xuwlaw semli-wenšli otət elti sajlaw* ‘Священную землю, где боги наши сидят, **родную землю**, где предки (букв.: прадеды-бабушки) наши жили, защищаем от откуда-то всплывших слепых-бессовестных (букв.: без глаз-без лица) людей’; *Najəŋ-xätləŋ nim mŭw xolsa uli-xolti jäma jis* ‘**На солнечной-дневной северной земле** жить поживать стало хорошо’ [Шиянова 2012].

Родная земля имеет богов-охранителей. Каждую территорию оберегает свое божество, приносящее счастье и удачу:

хант. *Найәу мўв омсантмәл, вөртәу мўв омсантмәл, хәтәл цўнь вантләт, атәл цўнь хәйләт* ‘**Земля с богиней** появилась, **земля с богом** появилась, видят счастье дня, счастье ночи оставляют’; *И пеләк хөсыйсәм вөлъиләмәл, Найәу мўв ар йәм шйни вантасәмәл, Вөртәу мўв ар йәм шйни вантасәтәл* [Соловар 2020: 330] ‘Есть у меня с одной стороны глаз (букв.: звездочка), рассматриваю я многие хорошие спины **земли с богиней**, рассматриваю я многие хорошие спины **земли с божеством**’; *Тәм найәу мўв вөс, вөртәу мўв вөс, муй вўрән циты хәйцәмән* [Касәм йох путрәт, арәт 2014: 40] ‘Эти **божественные** земли, **священные** земли как мы оставим?’ [Там же: 42].

Важным атрибутом родной земли является связь с предками, перед лицом которых человек несет моральный долг защищать и оберегать родную землю:

хант. *Təm opraslaw-šasilaw kaslijəm mŭw, xoti mŭŋ jel mäləw* ‘Это **земля предков** (букв.: прадедов-бабушек), по которой они каслали⁸⁶, как мы можем ее отдать’ [Шиянова 2012].

Родная земля населена женщинами и мужчинами, родными и близкими человека:

хант. *Неуийән вөлты неүәу мўв, / Хөйийән вөлты хөйәу мўв* ‘С живущими женщинами, с женщинами земля, / С живущими мужчинами, с мужчинами земля’; *Najijən šörəs teləŋ mŭw / Xqijən šörəs teləŋ mŭw* [Сказки, песни хантов... 2016: 255] ‘Сотнями женщин полная земля, / Сотнями мужчин полная земля’

⁸⁶ *Каслать* – кочевать стойбищем (бригадой, семьей) оленеводов.

[Там же: 256]; *Эвийэн тайты ин йам мўва*, / *Пухийэн тайты ин йам мўва* [Өхэт йухан арэн ими 2014: 81] ‘Дочерей имеющая хорошая **земля**, / Сыновей имеющая хорошая **земля**...’ [Там же: 82].

Упоминание родной земли всегда сопровождается ее положительными характеристиками:

хант. *Йам мўв сўн* ‘Хороший уголок **земли**’ [Соловар 2020: 128]; *Муи мўв йэшак!* ‘Какая **земля** дорогая!’; *Йемәу йам мўв* ‘Священная хорошая **земля**’.

Описание красот и богатства родной земли обязательно присутствует в медвежьих песнях:

хант. *Нуви нөйи цўньән мўв*, *Вусты нөйи цўньән мўв* ‘Счастливая **земля**, покрытая белым снегом, Счастливая **земля**, покрытая зеленой травой’ (букв.: земля в белом сукне, земля в зеленом сукне) [Соловар 2020: 674]; *Ай лүк пуны цўньән мўвны*, / *Нән ци єнмийийәлмән?* / *Ай пеши пун цўньән мўвна* / *Нән ци єнмийийәлмән?* [Земля кошачьего локотка 2010: 108] ‘Перьями маленьких глухарей изобильная счастливая **земля**, / На ней ты вырос? / Шерстью маленьких оленят изобильная счастливая **земля**, / На ней ты вырос?’; *Ай сөлак хўл цўньән мўв*, / *Ай ньәлак хўл цўньән мўв* / *Нән ци єнмийийәлмән?* [Там же 113] ‘Изобильная рыбой, подобной мелким льдинкам, счастливая **земля**, / Изобильная мелкой рыбой счастливая **земля**, / на ней ты вырос?’; *Ин вөн сөх хўл лэты мўв*, / *Ин вөн вунш хўл лэты мўв* [Там же: 129] ‘Это **земля**, на которой огромными осетрами питаются, / Это **земля**, на которой огромными нельмами питаются’; *Лаңки ньухи лэты мўв*, *ай лүк ньухи лэты мўв* [Там же: 129] ‘**Земля**, где беличьим мясом питаются, / **Земля**, где молодым глухариным мясом питаются’.

Непременным атрибутом личных песен является зачин, в котором детально описывается ландшафт, окрестности того места, где проживает человек, что является свидетельством освоенности родной земли как жизненного пространства человека. В личных песнях восхваляется родная земля, окружающая человека природа и ее изобилие. Самопрезентация дается через указание на конкретную территорию и ее отличительные признаки:

хант. *Полнавәт ими ци аријәм*,
Мисәу мўв не имиләнқи,
Ловән мўв не имиләнқән
Шай йаңици хот арыйә вермәм,
Мәийән тайәм вәт эвийәм
Вәт мўв сўна атыйән мәнтәл
[Өхэт йухан арэн ими 2014: 80].

хант. *Paštar imi(q-q-q)*, *әңki-ji-jem(q-q-q)*,
Aantәn wqjәt(q-q-q), *närәn mўwәn(q)*,
Xülәn wqjәt(q-q-q), *närәn mўwәn(q)*
Rqәt әn täji(q-q-q)ijәltal(ije) (wq),
Sir әn täji(q-q-q)ijәltal(ije) (wq).
Paštar imi(q-q-q), *әңki-ji-jem(q-q-q)*,
Äңkijem enmәm(q-q-q) täm jәм(a) mўw(q)
qmšijәl päti(q-q-q) ләәләтәт(q),
qmšijәl päti(q-q-q) jöxtilәтәт(q).
[Сказки, песни хантов... 2016: 253]

хант. *Kәj, lqjijje, kәj, lqjijje*,
Niwәlхәs wqnšī ләл’maң le jәм mўw,
Järхәs wqnšī ләл’maң le jәм mўw,
Wöstijew törәn etmaң le mўw,
Wöstijew wanšije etmaң le mўw,
Kәj, šī, le, löpi(i)әtew(ije)
Tәwijen šiški lqjmaң le mўw,
Sūsәw le šiški lqjmaң le mўw
Mўң pa, le, täji(i)әtew(ije).
[Сказки, песни хантов... 2016: 247–248]

‘Я пою, женщина из села Полноват,
Я женщина с **земли**, где коровы пасутся,
Я женщина с **земли**, где лошади пасутся.
Нашла я много домов, где можно чай пить,
Пять дочерей, которых я родила,
В пять **уголков земли** пусть разъедутся’.

‘Пашторская женщина, мама [моя],
На своей обильной луговой священной **земле**,
На рыбной своей священной **земле**
Родственников у нее нет,
Из своего рода никого у нее нет.
Пашторская женщина, мама [моя],
Где мама выросла, на эту хорошую **землю**,
Ради уважения [сё памяти], [я] садилась,
Ради уважения [сё памяти], [я] приехала’
[Там же: 253–254].

‘Подруга, подруга,
Где восемнадцать сосен стоят, хорошая **земля**,
Где девятнадцать сосен стоят, хорошая **земля**,
Зелёной травой заросшая **земля**,
Зелёной травой-муравой заросшая **земля**,
Мы рассказываем [об этом].
Земля, [где] весенние птицы поют,
Земля, [где] осенние птицы поют,
У нас тоже есть’
[Там же: 249].

Концепт **РОДНАЯ ЗЕМЛЯ** в хантыйском языке встраивается в ряд таких понятий, как «дом», «семья», «боги», определяющих «миропорядок хантыйского этноса: морально-нравственные ценности, неповторимый уклад и образ жизни, которые передаются из поколения в поколение» [Потпот 2020: 161].

4. Универсальные и специфичные характеристики концепта *РОДНАЯ ЗЕМЛЯ* и понятия *Родина* в языках коренных народов сибери

В языках коренных народов Сибири концепт *РОДНАЯ ЗЕМЛЯ* и понятие *Родина* имеют универсальные черты, конструирующие общую для сибирских этносов языковую картину мира и связывающие ее с другими лингвокультурами, а также идиоэтнические черты, некоторые из которых свойственны языковой семье в целом, а другие – отдельным языкам.

Наиболее важным и для тюркской, и для обско-угорской лингвокультур является концепт *РОДНАЯ ЗЕМЛЯ*, обозначающий место, где человек родился и вырос. В отличие от русского концепта *РОДИНА*, в котором совмещаются представления как о большой, так и о малой родине, в языках народов Сибири эти понятия разграничиваются, в том числе и на лексическом уровне: для каждого из них используются разные лексические средства. Поэтому набор признаков, которые в русской системе соотносятся скорее с большой родиной, в сибирских языках смещается к определению малой родины – *РОДНОЙ ЗЕМЛИ*.

Таким образом, отражение представлений о родной земле и Родине в хантыйской языковой картине мира во многом совпадает с тюркской и по существенным параметрам отличается от русской.

Концепт *РОДНАЯ ЗЕМЛЯ* в тюркских языках Сибири репрезентируется большим количеством лексем и словосочетаний, которые делятся на три группы с разным смысловым наполнением: 1) малая родина (родная земля); 2) малая родина (родная земля) и большая родина; 3) большая родина. Репрезентанты концепта *РОДНАЯ ЗЕМЛЯ* в рассматриваемых языках в основном представляют собой общетюркские лексемы. Среди них выделяются лексемы, выражающие значение ‘родная земля, родина’ во всех сибирских тюркских языках (*јер ~ тьер ~ чер ~ чир ~ сир* ‘земля, родина’), и вербализаторы, представленные в небольшой группе языков (*чурт* ‘страна, родина, край, стойбище’ – тувинский, хакасский и шорский; *эл ~ иль* ‘родина, отчизна, народ’ – шорский и язык сибирских татар). Эти лексемы отмечаются также в памятниках древнетюркской письменности. Кроме того, имеются общетюркские слова или слова тюркского происхождения, которые являются репрезентантами исследуемого концепта только в одном из сибирских языков (хак. *чир-суз* – слово, зафиксированное и в древнетюркских текстах, як. *алаас*, алт. *алтай*). Встречаются заимствования: монгольские (например, як. *дойду*, тув. *оран-чурт*, *таңды-оран*, где *оран* – монголизм, который отражен и в древнетюркских памятниках), арабское *ватан* в барабинско-татарском. В хантыйском языке основным репрезентантом концепта *РОДНАЯ ЗЕМЛЯ* является лексема *мўв* ‘земля’, часто употребляющаяся параллельно с лексемой *йицк* ‘вода’.

К универсалиям, которые встречаются во многих лингвокультурах (как в Сибири, так и за ее пределами), можно отнести следующие представления:

- родная земля обязательна для человека;
- родная земля – это реляционное понятие (она всегда чья-то);
- родная земля – лучшая, самая красивая и богатая;
- родная земля – священная и сакральная;
- родная земля – объект уважения и почитания;
- родная земля – объект эмотивного отношения;
- родная земля предстает как родитель (отец и/или мать).

При этом слово ‘земля’, маркированное аффиксом принадлежности, может и не иметь обозначения ‘родная’.

Объединяют сибирские языки такие маркеры родной земли, как земля и вода. Это общетюркская черта, сохранившаяся с древних времен. Особенно ярко она выражена в хакасском и шорском языках, где ‘иметь землю’ (хак. *чирлиг* / шор. *черлиг*), ‘иметь воду’ (хак. *сузлыг* / шор. *сузлуг*) подразумевает ‘иметь родину’, семантика ‘тосковать по родной земле’ передается специальными глаголами ‘стремиться на родную землю; жаждать воды [родной земли]’ (*чирси-* ~ *черси-*, *сухса-* ~ *суқсы-* ‘хотеть на родину’). Особую значимость приобретает вода как маркер родной земли для носителей хантыйской лингвокультуры, так как окружающий ландшафт представляет собой плоскую заболоченную равнину, по которой протекает множество больших и малых рек, на которой находятся разнообразные водные источники – протоки, озера, болота, родники, ручьи и др.

У алтайцев с родной землей, с Алтаем ассоциируются горы, кедр, лечебные источники, можжевельник; у тувинцев – высокая гора, которая «раньше всего встречает рассвет», ореховая тайга; у якутов – теплое дыхание, тепло родной земли, удобное для жизни, подходящее для покосных угодий место; у чалканцев – старый родительский дом, родственники, реки, горы, тайга, кедр, зеленая молодая трава родной земли и др.; у хантов – вода, леса, ягель, дающие человеку пропитание.

Родная земля священна, ее охраняют духи и божества. Особенно ярко это выражено в языковой картине мира алтайцев, у которых родная земля *Алтай* обожествляется, является объектом особого почитания.

Представление о родной земле распространяется на «свое» пространство, которое человек освоил для жизни и ведения хозяйства, исхоженное им и его родными (алтайский, чалканский, якутский, хантыйский языки). На принадлежность родной земли определенному лицу или коллективу указывают грамматические формы, в которых репрезентанты данного концепта выступают в текстах: они обязательно оформляются лично-притяжательными показателями.

В отличие от русской языковой картины мира, в которой имеется концепт *ЧУЖБИНА* с отчетливой отрицательной коннотацией, в языках Сибири для обозначения чужой земли ярких негативных характеристик не обнаруживается. Оппозиция «свой – чужой» преломляется через привязку к пространственным координатам: «своей» является «эта» земля, на которой находится или проживает человек, «чужой» является «та», «другая» земля. Соответственно, противопоставление лежит не в социальной сфере, связанной с обладанием, как в русском языке, а в физической сфере. Более того, в алтайской и тувинской языковых картинах мира как своя, «освоенная», может предстать и изначально чужая земля, этот переход маркируется словообразовательными средствами.

В лингвокультурах тюркских народов Сибири подчеркивается то, как важно окончить свои дни на родной земле. Это отражается и в поверии о том, что душа-*сүне* ~ *сүнезин* обходит родную землю после смерти человека, прежде чем навсегда уйти в иной мир. У хакасов имеется специальное название для посмертной неприкаянной души человека, умершего вдали от своей родной земли.

Персонификация образа родины отмечается во всех рассматриваемых языках: частотными являются сочетания репрезентантов концепта *РОДНАЯ ЗЕМЛЯ* с разнообразными соматизмами, уникальными для разных языков. У родной земли может быть лицо, глаза, спина, печень, грудь и т. п. По представлениям хакасов, родная земля обладает дыханием и душой, с которой связана душа народа; в алтайском языке Алтай открывает свои подмышки, сердясь, когда люди нарушают гармонию миропорядка, установленного предками.

Во многих лингвокультурах образ родной земли ассоциируется с образом матери. Специфически тюркским является представление о связи человека с родной землей через пуповину матери. В тюркских языках родная земля может ассоциироваться как с матерью, так и с отцом, с обоими родителями. В хантыйской культуре родная земля связана только с образом матери, так как в хантыйском пантеоне сферы вертикальной оси мира четко распределены: верхний мир ассоциируется с *небесным отцом*, а средний мир, в котором обитает человек, с *матерью землей*, богиней огня.

Для рассматриваемых лингвокультур характерна богатая палитра выразительных средств, которыми сопровождаются репрезентанты концепта *РОДНАЯ ЗЕМЛЯ* в текстах: во всех сферах родной земле приписываются лучшие, самые высокие отличительные признаки. Отрицательных оценочных смыслов не фиксируется.

Таким образом, при формировании концепта *РОДНАЯ ЗЕМЛЯ* в языках коренных народов Сибири акцент падает на представление о конкретном географическом пространстве, о территории, обжитой человеком и тем самым принадлежащей ему. Если в русском языке корень слова *родина* указывает на социальную общность людей, объединенных отношениями родства, то в сибирских языках основные репрезентанты данного концепта – это слова с общим значением «земля», подчеркивающие связь с тем физическим пространством, в котором обитает человек.

Наличие большого количества лексем и устойчивых оборотов, репрезентирующих концепт *РОДНАЯ ЗЕМЛЯ* в языках Сибири, их сочетаемость, контексты их употребления, паремиологический фонд показывают большую значимость «малой родины» по сравнению с «большой родиной» – Россией. Лексем со значением «большая родина» образованы под влиянием русского языка и встречаются в произведениях определенных типов (военной прозе, документальных, периодических и учебных текстах).

В отличие от русской языковой картины мира, в которой центральное место занимает двудерный концепт *РОДИНА*, объединяющий представления о большой и малой родине, в языках Сибири целесообразно говорить об уже вполне сложившемся концепте *РОДНАЯ ЗЕМЛЯ*, который получает наиболее отчетливое языковое воплощение, с одной стороны, и формирующемся под влиянием русской языковой культуры концепте *РОДИНА*, с другой. Структура и признаки последнего во многом калькируются с русского языка.

Во всех рассматриваемых нами языках концепт *РОДИНА* начинает складываться в середине XX в. в силу исторически значимых событий, прежде всего Великой Отечественной войны, через которую прошли представители разных народов. Благодаря их непосредственному участию в войне этот концепт не остался искусственным образованием, возникшем на страницах средств массовой информации, но тем не менее в нем во многом воспроизводятся признаки, существенные для русского концепта *РОДИНА*, калькируются конструкции, воспроизводятся семантические структуры слов, заимствованные из русского языка.

При этом в тюркских языках для обозначения концепта *РОДНАЯ ЗЕМЛЯ* и понятия *Родина* используются разные лексические средства, т. е. они различаются на уровне репрезентантов. Несмотря на то, что в некоторых зонах репрезентанты пересекаются, есть и вполне отчетливые фрагменты системы, в которых их взаимозамена невозможна. Это является убедительным аргументом в пользу того, что в языках Сибири это не один, а два разных концепта, причем один из них находится в процессе становления, не накопив еще в настоящее время достаточного «концептуального веса». На это указывает в частности ограниченная сочетаемость, которая может быть интерпретирована русским влиянием.

Ситуация в хантыйском языке по существу совпадает с картиной в тюркских языках: основным также является концепт *РОДНАЯ ЗЕМЛЯ*, а концепт *РОДИНА* находится в стадии становления. При этом средства выражения этих концептов распределяются иначе. В хантыйском языке первоначально использовалось только заимствованное из русского языка слово *Родина*, но позже для концепта *РОДИНА* стало использоваться то же слово *мұв* ‘земля’, которое употребляется и для обозначения концепта *РОДНАЯ ЗЕМЛЯ*. Если в тюркских языках развитие концепта *РОДИНА* пошло по пути дифференциации, разграничения двух концептов на лексическом уровне, то в хантыйском языке значение основного репрезентанта концепта *РОДНАЯ ЗЕМЛЯ* расширилось: лексема *мұв* стала употребляться по отношению и к родной земле, и к Родине. Намечается калькирование двудерной природы русского концепта *РОДИНА*, при этом ведущим в соотношении ‘большая родина’ ~ ‘малая родина’ оказывается представление о малой родине как исконное значение основного репрезентанта, в то время как в русском языке, по-видимому, можно говорить о более высокой значимости большой родины.

В орфографической практике и тюркских, и хантыйского языка закрепилось написание соответствующих слов с прописной буквы в тех случаях, когда речь идет о большой родине, России, и со строчной буквы для обозначения родной земли как малой родины. Эта орфографическая практика отличается от принятой в русском языке, где написание со строчной буквы возможно и для обозначения большой родины, тогда как прописная используется для придания особой стилистической окрашенности, эмоциональности, выражения высокой положительной оценки. Возможно, в данном случае происходит переосмысление функции прописной буквы: она используется не в стилистических целях, а по аналогии с прописными буквами в названиях стран и других географических понятий. Это может поддерживаться отчетливой связью, которая устанавливается в сибирских языках между *Родиной* как государственным устройством и *Россией* как воплощением государственности.

Во многих исследованных нами языках складывается не двучленная, а трехчленная система, включающая малую родину – родной поселок, реку, гору, с одной стороны, большую родину, которой для народов Сибири являются Алтай, Тува, Хакасия, Шория, Якутия, Югра, с другой, и, наконец, Россию как государство, объединяющее разные народы. В связи с этим понятие *Родина* нередко отождествляется с *Россией*, но приобретает при этом черты концепта *ГОСУДАРСТВО*, в котором на первый план выходит экономическая и социальная объединяющая функция, оно приобретает характер идеологемы.

В русской языковой картине мира самый яркий оценочный потенциал направлен на большую родину, которая ассоциируется не столько с государством как общественно-политическим устройством, сколько с общностью людей, т. е. этот концепт относится к социальной и духовной сферам и содержит большую концентрацию оценочных смыслов, формирующих связи с такими концептами духовной концептосферы, как *ЖИЗНЬ КАК САКРАЛЬНАЯ ЖЕРТВА*, *СМЕРТЬ ВО ИМЯ ВЫСОКОЙ ЦЕЛИ*, *ПОДВИГ*, *ЛЮБОВЬ* и др.

В языковой картине мира коренных народов Сибири аналогичный комплекс признаков характеризует родную землю. У концепта *РОДНАЯ ЗЕМЛЯ* устанавливаются связи с такими концептами, как *ДОМ*, *СЕМЬЯ*, *ПРИРОДА* и др., реализация которых в первую очередь предполагает физическую сферу.

Универсальными являются признаки концептов, их структура и системные отношения, специфическими – те экстралингвистические объекты, по отношению к которым формируются данные понятийные категории, их частные признаки, обусловленные историей и условиями жизни разных народов.

Система концептов и понятий, объединенных представлениями о большой и малой родине, в языках Сибири находится в процессе развития, намечаются некоторые пути формирования этой системы, отражающие универсальные и специфические признаки языковых картин мира разных народов.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Концепты *ЖИЗНЬ*, *СМЕРТЬ*, *РОДНАЯ ЗЕМЛЯ* и понятие *душа*, получившие освещение в монографии, занимают центральное место в языковой картине мира и мировоззрении народов Сибири. Лингвокультурологический анализ материала позволил представить модель бытия человека в неразрывной связи с его внутренним миром и жизненным пространством.

По языковым данным жизнь человека неотделима от таких ее физиологических проявлений, как дыхание, движение, антропоморфный облик, способность видеть солнечный свет.

В соответствии с традиционными представлениями народов Сибири, вся природа, огонь, вода, земля, а также предметный мир наделены душой-дыханием. Такое понимание живого отражено еще в древнетюркских текстах. В большей или меньшей степени оно сохраняется и в современных языках: например, признак 'живые' (обладающие душой-дыханием) приписывается различным натурфактам и артефактам в якутском языке, растениям – в тувинском и хакасском языках, огню и земле – в алтайском, оружие богатырей одухотворяется в алтайском и хакасском героическом эпосе, в хантыйском языке жизненной силой обладают также предметы, не находящиеся в статике, в состоянии покоя (падающий камень, льющийся дождь, гремющий гром, горящий огонь и т. п.). В то же время во многих современных языках жизненность, заключенная в душе-дыхании, присуща только человеку и животным.

В исследуемых языках, в отличие от русского и европейских, единого понятия «душа» нет. Оно представлено двумя группами наименований. Первая группа – это наименования множества субстанций, связанных с традиционными религиозными воззрениями народов Сибири. Эти субстанции, как неотъемлемые составляющие человека, выполняют определенные функции: одни (прижизненные) связаны с человеком с момента его зарождения, другие («пограничные») продолжают существовать в течение некоторого времени после смерти, третьи (посмертные) навсегда уходят в потусторонний мир. Традиционные термины, обозначающие эти «души», практически не используются в контекстах, характеризующих эмоциональное состояние человека. Однако некоторые из этих лексем входят в состав фразеологизмов со значением сильного испуга, что объясняется представлением о возможности выхода души из тела в результате сильного эмоционального потрясения. Фразеологическая модель «испугался < душа вышла из тела» является общей для всех исследованных нами языков.

Все «традиционные души» описываются как материальные субстанции, находящиеся внутри человека, или как его двойники, которые ведут себя как человек, испытывают человеческие эмоции, могут самостоятельно передвигаться и быть увиденными, украденными, спрятанными, возвращенными и т. д. В переводной христианской литературе понятие «душа» передается лексемами, относящимися именно к традиционным названиям «душ». При этом отмечаются некоторые семантические трансформации при их употреблении в религиозных текстах, происходящие от специфики самих этих терминов (разделение душ на прижизненные и посмертные). С другой стороны, наблюдается влияние христианского и русского понимания души на употребление традиционных терминов. Так, в современном хакасском языке термин *хут* сближается по семантике с русским понятием *душа* в значении 'целостная вечная субстанция'. Фиксируется также использование слова *хут* в значении 'душа как вместилище эмоций'.

Другая группа «душ» описывает собственно внутренний, духовный мир человека и относится к интеллектуально-эмоциональной сфере. Однако значение 'душа' является для этих лексем вторичным. Своеобразие этой группы «тюркских душ» составляет отчетливая связь с интеллектуальной сферой (ум, разум, сознание), которая прослеживается начиная с древнетюркских письменных памятников. В тувинском эта тенденция усилена монгольским влиянием. В хантыйском языке связь с интеллектуальной сферой отчетливо не выявляется, но переносное значение 'внутренний мир' приобретают лексемы, обозначающие внутренние органы человека ('нутро, внутренности'). При этом ни в тюркских, ни в обско-угорских языках лексемы 'сердце' и 'печень' не демонстрируют переноса в духовную сферу. Данные органы в языковой картине мира сибирских народов являются средоточием чувств и эмоций. В этом состоит отличие сибирских языков от русского, где концепт *ДУША* тесно связан с эмотивной сферой, тогда как в тюркских – с интеллектуальной и физиологической, а в хантыйском – с физиологической.

Таким образом, в представлениях о душах – субстанциях, являющихся неотъемлемой частью человека, обнаруживаются некоторые универсалии, такие как неразрывная связь души, дыхания и жизни,

а также общие для нехристианских культур представления о множественности душ и одухотворение природы.

Большим количеством репрезентантов наполнено также концептуальное поле *ЖИЗНЬ*, осознание которой преломляется через разные призмы – как свойства всего живого, как абстрактной сущности, как процесса.

В концептах *ЖИЗНЬ* и *СМЕРТЬ* обнаруживается целый ряд универсальных черт и образов, объединяющих сибирские языки с языками разных систем. Представление о жизни как о движущемся времени, пространстве, пути, по которому идет человек, как о реке, нити, рвущейся в момент смерти человека, об огне прослеживается во многих лингвокультурах, различаясь частными, конкретными элементами. Так, ассоциация «жизнь – пламя свечи» характерна для русской языковой картины мира, но в представлениях сибирских тюрков жизнь связана с огнем домашнего очага. Этноспецифичными представляются образы «жизнь как дом» в тувинском языке и «жизнь как широкое пространство» в алтайском; в хакасском жизнь и родная земля предстают как мать, в объятиях и в подоле которой находится человек.

В тюркских языках жизнь неразрывно связана с тем пространством, где живет человек, с его родом и семьей. Об этом свидетельствует происхождение существительных с общей семантикой ‘жизнь’ от лексем с исходным значением ‘дом, владение, место жительства’ (ср. *јурта* ~ *чурта* ~ *чуртта*-, *чуртас*, *чуртталга*, ср. др.-т. *jurt*), многие глаголы со значением ‘жить’ связаны в первую очередь с семейно-бытовой жизнью (алт. *јам*- ‘лежать; жить семейной жизнью’, алт. *јурта*- ‘жить, проживать где-л.; жить семейной жизнью’, хак. *хоных* ‘семейная жизнь’ и др.).

Жизнь в рассматриваемых языках ассоциируется с традиционным ведением хозяйства. Наиболее ярко это проявляется в тувинском языке в глаголах, обозначающих кочевой образ жизни, перегон скота на сезонные пастбища, это объединяет представления тувинского, монгольского и ульчского народов в связи с их кочевым образом жизни. Общим для этих языков является также наличие глаголов с общей семантикой ‘жить как-либо, каким-либо образом’.

В традиционном мировоззрении отчетливо ощущается сосуществование человека с представителями других миров – мира духов (хозяев рек, гор), потустороннего мира. Смерть предстает как пространство, имеющее границу с пространством жизни. Такой образ свойствен не только сибирским языкам, его можно считать универсалией. Общим для разных языков является и другой образ смерти – персонифицированный хищник, активный и враждебный человеку.

Концепт *СМЕРТЬ* отличается многочисленностью репрезентантов – устойчивых словосочетаний, а не отдельных лексем, в силу табуированности данной области. Эвфемизация лексики, связанной со смертью, является универсальной чертой. Универсалией можно считать также использование для описания смерти метафорических моделей движения, перемещения из одного пространства в другое, в мир предков, исчезновения и т. д., которые функционируют и в древних, и в современных языках. Встречаются также образы, которые характерны для языков Сибири, для тюркских языков или только для отдельных языков. Этноспецифичны тувинские фразеологизмы с глаголами движения со значением ‘умереть’, включающие образ коня как значимого элемента жизни кочевника. Общим для тюркских языков Сибири и ульчского является выражение значения ‘умереть’ посредством глагола с первичным значением ‘возвращаться’, это связано с представлением о смерти как переходе из физической реальности в иной мир, причем мир этот определяется как изначальное, естественное пристанище человека, о чем свидетельствует наличие в первичном значении семы ‘назад, обратно’. Однако в ульчском языке этот глагол в своей семантической структуре содержит также указание на природный ориентир: реку и гору, он имеет также значения ‘идти (обратно) от берега к дому; подняться снова в гору’, что зафиксировано, например, и для монгольского языка. Гора как граница с потусторонним миром отмечается также в хакасском и шорском языках (хак. *хайа ас*- (букв.: скалу перевалить) ‘умереть’; шор. *ашта*- ‘перевалить; умереть’), что присуще и чалканской лингвокультуре (переход одной из душ в иной мир через отверстие в скале).

В хантыйском языке представления о жизни и смерти вербализуются иначе, чем в тюркских и тунгусо-маньчжурских. В хантыйской культуре до сих пор сохраняются представления о реинкарнации душ, поэтому жизнь представляется не как «стрела», летящая от прошлого к будущему, а как спираль, в которой душа постоянно перевоплощается. Метафора движения для обозначения жизни и смерти в хантыйском языке разработана далеко не так подробно, как в тюркских языках. Основной моделью описания жизни и смерти является модель перехода из одного состояния в другое. Если в тюркских

языках частотными для интерпретации жизни являются образы пути, дороги, преодоления препятствий, то в хантыйском языке более выраженной является метафора длительного времени. Использование конструкций движения, связанных с представлением о жизни и смерти, создают образ динамичного пространства, в котором есть много конкретных ориентиров – места традиционного природопользования, перекочевки, лошадь как средство передвижения и неперенный атрибут кочевника. Сам набор бытийных глаголов, содержащих пространственные основы, указывает на тесную связь представлений о жизни и смерти с пространством, в котором протекает жизнь человека. На уровне основных образов жизни и смерти в тюркских языках активно вербализуются все основные параметры ситуации движения: детально проработаны и начальная, и конечная точки (откуда уходит и куда приходит человек после смерти), место обитания человека, средство передвижения, используются разнообразные глаголы движения, передающие образ перемещения (быстрый, неожиданный уход из жизни и т. п.). В хантыйской лингвокультуре значимым является длительное пребывание в статичном времени, а конечная точка перехода от жизни к смерти обозначается в самом общем виде – уйти «куда-то», «в другой мир». Обобщая, можно определить жизнь и смерть в тюркской языковой картине мира прежде всего через метафору движения, перехода из одной точки в другую, тогда как в хантыйской картине мира – как длительное пребывание во времени, т. е. как метафору местонахождения, в которой основой является перенос из физической сферы в темпоральную.

Жизненное пространство человека в языках Сибири предстает не только как территория, хозяйственно освоенная человеком. Это место проживания семьи, родоплеменной группы, земля, с которой человек связан духовно и эмоционально. Для традиционного мировоззрения сибирских тюрков характерна сакрализация родной земли, что наиболее ярко выражается у алтайцев в обожествлении своей земли – Алтая. Родина выступает объектом почтительного, уважительного отношения и поклонения, с которым субъект ведет диалог. Родная земля защищает, охраняет, лечит, кормит, дает силы. Многочисленность лексем, репрезентирующих концепт *РОДНАЯ ЗЕМЛЯ*, их лексическая сочетаемость свидетельствуют о его ключевой позиции в концептосфере тюркских народов. При этом тюркская лексика, вербализующая концепт *РОДНАЯ ЗЕМЛЯ*, показывает особую значимость малой родины. Наименования родной земли оформляются аффиксом принадлежности 1-го л. ед.ч. и притяжательным местоимением 'мой', в то время как названия большой родины, как правило, сопровождаются притяжательным аффиксом и местоимением 1-го л. мн.ч. ('наш'). Это указывает на личную, близкую связь с родной землей, малой родиной и на более социализированное понятие большой родины.

Таким образом, между тюркской и обско-угорской картинами мира наблюдается значительное сходство в сфере представлений о душе и родной земле. Культуры этих народов объединяет одухотворение природы, частью которой является человек как совокупность сложно переплетенных между собой духовных сущностей, составляющий единое целое с другими объектами, точно так же наделенными жизненной силой. В этом состоит отличие от русской христианской лингвокультуры, в которой только человек наделяется единственной душой, имеющей божественное происхождение.

Сходство тюркской и обско-угорской картин мира состоит в том, что особую значимость имеет для человека родная земля, на которой он родился и вырос, его малая родина, к которой он испытывает самые глубокие чувства, относится к ней как к святыне. Понятие *Родина (большая родина)*, частично совпадающее с концептом *РОДИНА*, который так важен для русской лингвокультуры, складывается в языках коренных народов Сибири не ранее середины XX в. под влиянием русского языка, поэтому во многом в нем воспроизводятся заимствованные черты.

В концептосфере *ЖИЗНЬ* и *СМЕРТЬ* в тюркских и обско-угорских языках выявляются значительные расхождения, обусловленные тем, что в этих лингвокультурах реализуются две разные модели представления о времени – линейная (образ «стрелы», динамического движения от начальной точки к конечной) и круговая (образ «колеса», спирали, статическая модель, в которой все повторяется, одно состояние сменяется другим). Эти представления реконструируются нами на основе языковых средств, предназначенных для выражения соответствующих смыслов. Универсальным можно считать воспроизведение в этих двух лингвокультурах основных моделей интерпретации времени, известных во многих языках мира. Однако в каждом из языков реализуются уникальные частные модели, обусловленные историей народов, их ареальными контактами, условиями проживания на определенной территории, религиозными, хозяйственными, бытовыми традициями.

В нашей монографии предпринята попытка сравнительно-сопоставительного изучения ядерных концептов на примере языков, относящихся к трем разным языковым семьям – тюркской (алтайский, чалканский, хакасский, шорский, тувинский, якутский, барабинско-татарский), тунгусо-маньчжурской

(ульчский) и финно-угорской (хантыйский). Применительно к тюркским языкам прослеживается динамика развития концептов в диахронной перспективе, идущей от древнетюркского языка, что позволило выявить типичные, устойчивые для тюркской лингвокультуры элементы, прежде всего в их традиционном прочтении, а также охарактеризовать направления их трансформации в современных языках.

Попытка очертить контуры рассматриваемых концептов привела нас к необходимости поставить вопрос об универсальном и специфическом в соотносящихся между собой концептосферах и решить его, применяя сравнительно-сопоставительные методики. На фоне языков других коренных народов Сибири ярче высветилась специфика тюркской вербальной культуры, которая, безусловно, требует дальнейшей детализации.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Абдина Р. П. Экзотизмы, номинирующие реалии, связанные с духовным миром человека в хакасском героическом эпосе // Мир науки, культуры, образования. 2012. № 6 (37). С. 3–5.
- Абубакирова З. Г., Кульбердина Я. Г. Күңел, йән, кот, бауыр как составляющие единицы духовного соматического кода в башкирской и персидской фразеологии // Мир науки, культуры, образования. 2015. № 2 (51). С. 339–341.
- Айдарбекова А. С. Репрезентация антропоморфных признаков концептов *душа / жан* в русском и казахском языках // Филологические науки. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2015. № 3–1(45). С. 16–19.
- Айтекова Ф. Х. Функционально-семантические особенности концепта «смерть» в английском и русском языках // Вестник КРСУ. 2015. Т. 15. № 2. С. 185–187.
- Айыжы Е. В. Погребально-поминальный обряд тувинцев Баян-Ульгийского и Хубсугульского аймаков Монголии [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. 2017. № 1. С. 75–81. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/697> (12.12.2021).
- Александров О. А., Андреева О. А. Универсальные концепты в когнитивной системе человека // Филологические науки. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2010. № 3 (7). С. 26–29.
- Алексеев Н. А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX – начале XX в. Новосибирск: Наука, 1975. 197 с.
- Алексеев Н. А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1980. 250 с.
- Алексеев Н. А. Традиционные религиозные верования тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1992. 242 с.
- Алиева С. А., Зурхаева А. С. Репрезентация концепта «родина» в арабских и кумыкских паремиях // Международный научно-исследовательский журнал. 2021. № 6 (108). Ч. 5. С. 137–141.
- Андреева О. А. Универсальные и идиотнические признаки концепта «время» в исчезающей лингвокультуре: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Барнаул, 2012. 20 с.
- Анжиганова Л. В. Традиционное мировоззрение хакасов: опыт реконструкции. Абакан: Роса, 1997. 128 с.
- Анжиганова Л. В. Функции традиционного мировоззрения в обществе (на базе исследования традиционного мировоззрения хакасов) // Вестник Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова. Сер. 7. Абакан. 1998. Вып. VII. С. 15–20.
- Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев. Горно-Алтайск: Ак Чечек, 1994. (Переиздание 1924 г.) 150 с.
- Антология концептов / Под ред. В. И. Карасика, И. А. Стернина. Волгоград: Парадигма, 2005. Т. 1. 352 с.
- Антология концептов / Под ред. В. И. Карасика, И. А. Стернина. Волгоград: Парадигма, 2005. Т. 2. 356 с.
- Антология концептов / Под ред. В. И. Карасика, И. А. Стернина. Волгоград: Парадигма, 2006. Т. 4. 358 с.
- Антонов Н. К. Материалы по исторической лексике якутского языка. Якутск: Якутское книжное изд-во, 1971. 172 с.
- Араева Л. А. и др. Языковая картина мира телеутов: монография. Кемерово: Кемеровский государственный университет, 2016. 237 с.
- Арутюнова Н. Д. Типы языковых значений: Оценка, событие, факт. М., 1988. 341 с.
- Арутюнова Н. Д. Язык и мир человека. М.: Языки русской культуры, 1998. 895 с.
- Арчимачева М. Ю. Концепты «жизнь», «смерть», «душа» в традиционном мировоззрении хакасов // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2011. № 3 (9). В 3-х ч. Ч. III. С. 13–17.

- Афанасьева Е. Н. Репрезентация концепта «небо» в картине мира якутского народа // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. 2013. № 160. С. 75–84.
- Афанасьева Е. Н., Иванова Р. П. Метафорические модели репрезентации концепта *ОГОНЬ* в якутской и английской языковых картинах мира // Журнал Сибирского федерального университета. Серия: Гуманитарные науки. 2015. № 6. С. 1121–1130.
- Ахматов М. А. Вербализация концепта *жер* «земля» на материале карачаево-балкарского нартского эпоса // Актуальные проблемы филологии и педагогической лингвистики. 2019. № 2. С. 58–65.
- Бабушкин Г. Ф. Шор ныбактары. Новосибирск: Новосибирское областное изд-во, 1940. 96 с.
- Бавуу-Сюрюн М. В. История формирования диалектов и говоров тувинского языка: Дис. ... д-ра филол. наук. Новосибирск, 2018. 393 с.
- Багишаева З. У. Концепт «ТЫУГАН ИЛ» («РОДИНА») в башкирской языковой картине мира (на примере творчества М. Карима) // Вестник Башкирского университета. 2016. Том 21. № 1. С. 176–182.
- Бадмаев Л. Д. Элементы категоризации интеллектуальной сферы в бурятском языке // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2017. № 1 (67). Ч. 2. С. 79–83.
- Бадмацыренов Н. Б. Концепт «душа» в монгольской языковой картине мира // Санжеевские чтения-7: Материалы Всероссийской научной конференции (с участием зарубежных ученых), посвященной 110-летию проф. Г. Д. Санжеева. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2012. С. 34–36.
- Байдак А. В. Лингвокультурная репрезентация селькупской диады «жизнь – смерть»: Автореф. дис. ... д-ра филол. наук. Томск, 2011. 45 с.
- Байшукурова Г. Ж., Иргебаева А. Б. Фразеологическая репрезентация концепта смерть в казахском языке [Электронный ресурс] / URL: <https://ws-conference.com> 3 (10) Vol. 7. March 2018 (дата обращения: 28.03.2021).
- Бакиева Г. Ф. Пословицы и поговорки сибирских татар. Тобольск: Полиграфист, 2016. 76 с.
- Балашова Л. В. Метафора в диахронии (на материале русского языка XI–XX вв.). Саратов: Изд-во Саратовского университета, 1998. 127 с.
- Бардамова А. А. Пространство и время в языковой картине мира бурят: Автореф. дис. ... д-ра филол. наук. Улан-Удэ, 2012. 40 с.
- Баскаков Н. А. Очерк грамматики ойротского языка // Баскаков Н. А., Тошчакова Т. М. Ойротско-русский словарь. М., 1947. С. 223–303.
- Баскаков Н. А. Душа в древних верованиях тюрков Алтая // Советская этнография. 1973. № 5. С. 108–113.
- Баскаков Н. А. Северные диалекты алтайского (ойротского) языка. Диалект лебединских татар-чалканцев (куу-кижи). М., 1985. 236 с.
- Баскаков Н. А., Яимова Н. А. Шаманские мистерии Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1993. 123 с.
- Белокуров С. М., Мушникова Е. А. Концепт «Родина» в монгольской лингвокультуре // Барышникова Н. Г., Белокурова С. М., Двоежанова Н. Г., Капустина Е. А., Карагодин А. А., Карагодина И. А., Киба О. А., Мушникова Е. А., Стенина В. Ф. Лингвокультурологический подход в контексте развития трансграничного сотрудничества Большого Алтая. Барнаул: Изд-во «Алтайский дом печати», 2018. С. 17–22.
- Бикмухаметова Р. М. Контрастивное исследование русской и башкирской фразеологии (на материале концептуальной сферы «жизнь» и «смерть»): Дис. ... канд. филол. наук. Уфа, 2014. 168 с.
- Боргоякова Т. Г. Динамика восприятия стимула «жизнь» в хакасском языковом сознании // Северо-Восточный гуманитарный вестник. 2015. № 2 (11). С. 90–94.
- Боргоякова Т. Г. Человек и его пространство в хакасском языковом сознании // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. 2017. № 3 (17). С. 50–57.
- Боргоякова Т. Г., Пелевина Н. Н. Базовые ассоциативные стратегии репрезентации образа человека в ядре языкового сознания русских и хакасов // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2012. № 3 (14). С. 25–27.
- Борискин В. П. Мең черимни сөстери: Моего края рассказы. Междуреченск: ООО «Потенциал-Медиа», 2007. 162 с.

- Борисова И. З. Образ «чужого / атын» в якутской культуре и его влияние на самоидентификацию // Культура и цивилизация. 2020. Т. 10. №2 А. С. 29–34.
- Бочарникова И. В. Ценностно-смысловое варьирование лингвокультурного концепта «Жизнь»: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Волгоград, 2013. 26 с.
- Бравина Р. И. Концепция жизни и смерти в культуре этноса: реконструкция, традиции и современность: На материале культуры Саха. Якутск, 2000. 383 с.
- Бравина Р. И. Концепция жизни и смерти в культуре этноса: На материале традиции саха. Новосибирск: Наука, 2005. 307 с.
- Бравина Р. И. Погребально-поминальная обрядность якутов: памятники и традиции (XV–XIX вв.). Новосибирск: Наука, 2008. 294 с.
- Бурнаков В. А. Душа в традиционных воззрениях хакасов // Гуманитарные науки в Сибири. 2003. № 3. С. 15–19.
- Бурнаков В. А. Духи среднего мира в традиционном мировоззрении хакасов. Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2006. 208 с.
- Бурнаков В. А. Традиционные представления хакасов о душе // Археология, этнография и антропология Евразии. 2007. 1 (29). С. 151–159.
- Бутанаев В. Я. Культ богини Умай у хакасов // Этнография народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1984. С. 93–105.
- Бутанаев В. Я. Воспитание маленьких детей у хакасов // Традиционное воспитание детей у народов Сибири. Л.: Наука, 1988. С. 206–221.
- Бутанаев В. Я. Традиционная культура и быт хакасов. Абакан, 1996. 221 с.
- Бутанаев В. Я. Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан: Изд-во Хакаского гос. ун-та, 2003. 260 с.
- Бутанаев В. Я., Монгуш Ч. В. Архаические обычаи и обряды саянских тюрков: Изд-во Хакаского гос. университета им. Н. Ф. Катанова. Абакан, 2005. 200 с.
- Бутешова А. Р. Концепт «жизнь» в русской и киргизской языковой картине мира: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Бишкек, 2012. 22 с.
- Валеев Ф. Т. О религиозных представлениях западносибирских татар // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л.: Наука, 1976. С. 320–331.
- Варавина Г. Н. Концепт души в традиционном мировоззрении тунгусоязычных народов Якутии: традиции и современность: Автореф. дис. ... канд. истор. наук. Якутск, 2014. 24 с.
- Васильева Н. Н., Николаева А. М. Лексико-семантическая экспликация концепта СМЕРТЬ в якутском языке // Научный диалог. № 12. 2017. С. 35–46.
- Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание. М.: Русские словари, 1996. 416 с.
- Вежбицкая А. Понимание культур через посредство ключевых слов. М.: Языки славянской культуры, 2001. 289 с.
- Вежбицкая А. Семантические универсалии и базисные концепты. М.: Языки славянских культур, 2011. 568 с.
- Вербицкий В. И. Алтайские инородцы: сборник этнографических статей и исследований. М., 1893. 270 с.
- Виноградов В. В. История слов. М.: ИРЯ РАН, 1994. 1138 с.
- Виноградова Л. Н. Земля // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. Изд. 2-е. М.: Международные отношения. 2002. С. 180–182.
- Водясова Л. П. Метафорическое представление концептов «жизнь» и «смерть» в мордовских, русском и английском языках // Гуманитарные науки и образование. 2011. № 1 (5). С. 61–64.
- Волдина Т. В. Представления о перевоплощении душ в традиционной культуре казымских хантов (проблемы записи и интерпретации сакральных сведений // Этнографическое обозрение. 2010. № 3. С. 32–43.
- Волдина Т. В. Отражение реинкарнации в фольклоре обских угров // Вестник угроведения. 2014. № 4 (19). С. 98–104.

- Волдина Т. В. Представления о взаимосвязи вещи и человеческой души в хантыйской культуре // Проблемы и перспективы социально-экономического и этнокультурного развития коренных малочисленных народов Севера. Социология, природопользование, история и этнология. 2015. С. 194–208.
- Волдина Т. В. «Долгой жизни вековечный танец»: реинкарнация в контексте мифоритуальных традиций обских угров. Тюмень: Обско-угорский ин-т прикладных исслед. и разраб.: Формат, 2016 а. 203 с.
- Волдина Т. В. Комплекс представлений обских угров о душе в контексте реинкарнации // Вестник угроведения. 2016 б. № 1 (24). С. 83–95.
- Волдина Т. В. Основные принципы реинкарнации у обских угров // Вестник угроведения. 2016 в. № 3 (26). С. 96–110.
- Волдина Т. В. Представление обских угров о «жизни» после смерти // Вестник угроведения. 2016 г. № 2 (25).
- Волдина Т. В. К вопросу об историческом развитии представлений обских угров о реинкарнации (по данным фольклора) // Этнокультурное пространство Югры: опыт реализации проектов и перспективы развития. Ханты-Мансийск, 2021 а. С. 35–51.
- Волдина Т. В. Современное состояние традиций реинкарнации у обских угров // Вестник угроведения. 2021 б. Т. 11. № 3. С. 522–535.
- Воркачев С. Г. Слово «Родина»: значимостная составляющая лингвоконцепта // Язык, коммуникация и социальная среда. 2006. Вып. 4. С. 26–36.
- Воркачев С. Г. Счастье как лингвокультурный концепт. М.: ИТДГК «Гнозис», 2004. 192 с.
- Воркачев С. Г., Кузнецова Л. Э., Кусов Г. В., Полиниченко Д. Ю., Хизова М. А. Лингвокультурный концепт: типология и области бытования. Волгоград: ВолГУ, 2007. 400 с.
- Вяткина С. В. Концепт «родина» в эмигрантских рассказах (на материале творчества Г. Газманова) // Язык и ментальность: текст и концепт. Под ред. В. В. Колесова. Вып. 1. СПб.: Политехника, 2004. С. 75–84.
- Галданова Г. Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск: Наука, 1987. 114 с.
- Гамаева Л. А. Применение метода ассоциативного поля в концептологии (на примере изучения концепта «смерть» в современном русском языке) // Научные труды КубГТУ. 2017. № 8. С. 40–45.
- Гаспарян Н. К. Репрезентация концептов «родина» и «հայրենիք» (на материале русских и армянских паремий) // Вестник РУДН. Серия: Русский и иностранные языки и методика их преподавания. 2018. Т. 16. № 2. С. 207–223.
- Гирный А. В. Синергетическая модель концепта «жизнь»: экспериментальное исследование: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Тверь, 2011. 19 с.
- Голикова Т. А. Духовная культура алтайского этноса (русско-алтайские фразеологизмы со значением «душа») // Сибирь: вехи истории. Иркутск: Оттиск, 1999. С. 67–69.
- Голикова Т. А. Психолингвистическая концепция исследования этнического сознания: Автореф. дис. ... д-ра филол. наук. М., 2005 а. 50 с.
- Голикова Т. А. Этнопсихолингвистическое исследование языкового сознания (на материале алтайско-русского ассоциативного эксперимента). М., 2005 б. 322 с.
- Голикова Т. А. Алтайские традиционные представления о смерти и потустороннем мире [фразеологизмы] // Человек говорящий и пишущий: Материалы IV Международных Березинских чтений. М.: ИНИОН РАН, МГЛУ, 2008 а. С. 15–24.
- Голикова Т. А. Этнокультурологическое содержание концепта «Алтай»: материалы к словарю // Языковое бытие человека и этноса: психолингвистический и когнитивный аспекты. Материалы IV Международных Березинских чтений. Вып. 14. М.: ИНИОН РАН, МГЛУ, 2008 б. С. 47–55.
- Голованевская М. К. Ментальность в зеркале языка: некоторые базовые концепты в представлении французов и русских. М.: Языки славянской культуры, 2009. 376 с.
- Гончарова Е. М., Шушарина Г. А. Актуализация концептов «жизнь» – «смерть» в паремиологии английского, русского и японского народов // Успехи современного естествознания. 2012. № 5. С. 136–136.

- Горшкова Т. Н. Концепт *жизнь* в концептосфере русского фольклора // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. 2015. №2 (2). С. 366–370.
- Готовцева Л. М., Николаева Т. Н., Прокопьева А. К. Базовые бинарные концепты как фрагменты языковой картины мира якутов // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. 2017. №3 (17). С. 21–30.
- Григорьева А. Ф. Особенности концепта «душа» в корейской и якутской поэзии // Современный дискурс-анализ. 2019. № 2 (23). С. 20–24.
- Гусейнова У. Г. Концепт «смерть» в древнетюркской языковой картине мира // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. 2015. № 5. С. 100–105.
- Гэрэлмаа Г. Особенности аффиксального образования новых терминов от сложных слов в монгольском языке // Актуальные вопросы монголоведения. Улан-Удэ: Изд-во научного центра СО РАН, 2016. Вып. 5. С. 103–111.
- Давлетишин Г. М., Зеленев Ю. А. Представления о родине и родной земле у тюрко-татар // Вестник КазГУКИ. 2015. № 4. Ч. 2. С. 40–44.
- Дампилова Л. С., Силантьев И. В., Ким И. Е., Кузьмина Е. Н., Шатин Ю. В. Универсалии вербальной культуры: в поисках общего понятия // Сибирский филологический журнал. 2020. № 4. С. 9–28.
- Дампилова Л. С., Хабунова Е. Э., Чулуун З. Топоним *Алтай* в мотиве пути в эпосе монгольских народов // Oriental Studies. 2018. Vol. 39, is. 5. С. 166–173.
- Дампилова Л. С., Цыбикова Б.-Х. Б. Обряд замещения души в шаманской практике бурят // Сибирский филологический журнал. 2020. № 1. С. 49–57.
- Данилова Н. К. Традиционное жилище народа саха: Пространство. Дом. Ритуал. Новосибирск: Академическое изд-во «Гео», 2011. 122 с.
- Даржа В. К. Тайны мировоззрения тувинцев-номадов. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 2007. 255 с.
- Дашиева Б. В. Концепт образа мира в языковом сознании русских, бурят и англичан: национально-культурный аспект: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1999. 24 с.
- Деева Н. В. Концепт «жизнь»: понятийная и символическая составляющие // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: Лингвистика и межкультурная коммуникация. 2011. Т. 9. Вып. 2. С. 83–87.
- Деева Н. В. Метафора и сравнение в репрезентации абстрактных концептов (на материале русского и польского концептов «жизнь» и «życie») // Евразийский союз ученых. 2015. № 6–4 (15). С. 108–111.
- Демчинова М. А. Образ Алтая в народных песнях // Актуальные проблемы современной алтайской фольклористики. Горно-Алтайск: ООО «Горно-Алтайская типография», 2017. С. 355–370.
- Дербишева З. К. Основы лингвокогнитивного сравнения языков. М.: ФЛИНТА, 2020. 336 с.
- Дмитриева Л. В. Язык барабинских татар (Материалы и исследования). Л.: Наука, 1981. 224 с.
- Драчева С. И., Тозыякова Е. А., Юрченко Т. Н. Концепт «РОДИНА» в языковом сознании алтайцев (на материале поэзии Э. М. Палкина) // Научные исследования: от теории к практике. 2015. Т. 2. № 4. С. 120–123.
- Дыренкова Н. П. Шорский фольклор. Л.: АН ССР, 1940. 303 с.
- Дьяконова В. П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л.: Наука, 1975. 164 с.
- Дьячковский Ф. Н., Попова Н. И. Алаас как концепт якутской лингвокультуры // Урало-алтайские исследования. 2014. № 1 (12). С. 58–66.
- Дядюн С. Д. Репрезентация концепта «семья» в текстах хантыйских народных сказок // Культурные и филологические аспекты генезиса и трансформации исторических общностей коренных народов Югры. Сер. «Научные труды ОУИПИИР». Тюмень, 2014. С. 42–52.
- Дядюн С. Д. Вербализация концепта «пространство» мифологических персонаже *Төрәм* и *Хинь* (на материале хантыйской сказки) // Социология. 2017. № 4. С. 166–172.

- Дядюн С. Д. Базовые концепты хантыйской сказки и отражение в них язычества // Обские угры: единство и разнообразие культуры. Материалы научно-практической конференции. Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок. Ханты-Мансийск, 2018. С. 168–175.
- Дядюн С. Д. Отражение концепта «женщина» в языке хантыйских народных сказок // Культура и цивилизация. 2020. Т. 10. № 5–1. С. 175–180.
- Екеева Э. В., Муйтуева И. Н., Ойношев В. П. Символика и обрядность в традиционной культуре алтайцев. Горно-Алтайск: БНУ РА «НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова», 2020. 272 с.
- Емельянов Н. В. Сюжеты ранних типов якутских олонхо. М.: Наука, 1983. 244 с.
- Есенова Т. С. Лингвокультурный концепт «Родина» в языковом сознании русских и калмыков // Гуманитарные исследования. Журнал фундаментальных и прикладных исследований. 2009. № 3 (31). С. 38–44.
- Жанаев А. Т. (Не)переводимость концепта в культурно-цивилизационном аспекте (на материале бурятских концептуальных ориентиров): Дис. ... канд. филол. наук. Улан-Удэ, 2014. 189 с.
- Жданова В. Русская культурно-языковая модель пространства и особенности индивидуальной ориентации в ней // Русские и «русскость»: Лингвокультурологические этюды / Сост. В. В. Красных. М.: Гнозис, 2006. С. 5–178.
- Зализняк А. А., Левонтина И. Б., Шмелев А. Д. Ключевые идеи русской языковой картины мира. М.: Языки славянской культуры, 2005. 544 с.
- Захарова Н. Е. Особенности языкового сознания носителя языка в условиях многоязычия: на материале эвенкийского, якутского и русского языков: Дис. ... канд. филол. наук. Кемерово, 2018. 261 с.
- Зенько А. П. Представление о сверхъестественном в традиционном мировоззрении обских угров: Структура и вариативность. Новосибирск: Наука, Сиб. предприятие РАН, 1997. 160 с.
- Зенько А. П. Представления о человеке в традиционном мировоззрении обских угров // Этнография народов Западной Сибири. М., 2000. С. 169–176.
- Золотарев А. М. Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск: Дальгиз, 1939. 202 с.
- Золотых Н. Г., Бочарникова И. В. Антиномическая природа концепта «Жизнь» // Вестник РУДН. Серия «Русский и иностранный языки и методика их преподавания». 2012. № 3. С. 12–18.
- Ибрагимова М. О. Специфика паремий, вербализующих концепт «Родина», в рутульской и русской концептосферах // Язык и текст. 2019. Т. 6. № 1. С. 57–61.
- Иващенко Л. Я., Киле Н. Б., Смоляк А. В., Старцев А. Ф. История и культура ульчей в XVII–XX вв. СПб, 1994. 176 с.
- Игнатова Е. М. Концепт РОДИНА в идеологическом дискурсе (на материале немецкой пропаганды 20–40-х гг. XX в.): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2008 а. 21 с.
- Игнатова Е. М. Место концепта «РОДИНА» среди культурных концептов // Языковое бытие человека и этноса: психолингвистический и когнитивный аспекты. Материалы IV Международных Березинских чтений. Вып. 14. М.: ИНИОН РАН, МГЛУ, 2008 б. С. 96–102.
- Ипанова О. А. Концепт «жизнь» в русской языковой картине мира: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. СПб, 2005. 24 с.
- Исакова С. А. Образное содержание концепта ДОЖДЬ в рассказе «Время дождей» хантыйского писателя Е. Айпина // Вестник Бурятского государственного университета. Язык. Литература. Культура. 2016. № 2. С. 120–124.
- Исхаков Ф. Г., Пальмбах А. А. Грамматика тувинского языка. Фонетика и морфология. М.: Изд-во вост. лит., 1961. 472 с.
- Казагачева З. С. Топоним Алтай в этнокультурной поэтике тюрко- и монгольязычных народов // Народная культура Сибири. Материалы XIII научного семинара Сибирского регионального вузовского центра по фольклору. Омск, 2004. С. 56–59.
- Казакова Н. Ю. Общечеловеческие ценности РОДИНА / ДОМ / СЕМЬЯ – HEIMAT / HAUS / FAMILIE в языковом сознании (на материале русского и немецкого языков): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2013. 21 с.

- Каксин А. Д. Лексические средства репрезентации концепта «дорога, путь» в хантыйском языке // Вестник Удмуртского университета. Серия История и филология. 2019. Т. 29. № 3. С. 390–397.
- Каксина Е. Д. Время как часть картины мира хантов // Культурные и филологические аспекты генезиса и трансформации исторических общностей коренных народов Югры. Сер. «Научные труды ОУИПИиР». Тюмень, 2014. С. 65–74.
- Каксина Е. Д. Благопожелания как один из жанров традиционного фольклора казымских хантов // Культура и цивилизация. 2019 а. Т. 9. № 5–1. С. 68–76.
- Каксина Е. Д. Представление верхнеказымских хантов о погребальном обряде // История, языки и культура северных народов. Материалы всероссийской научно-практической конференции XVII Югорские чтения, посвящённой 90-летию со дня рождения доктора филологических наук Евдокии Ивановны Ромбандеевой. Ханты-Мансийск, 2019 б. С. 213–221.
- Каксина Е. Д. Представления о смерти казымских хантов (по данным фольклора) // Культурная жизнь Юга России. 2018. № 2 (69). С. 140–146.
- Каксина Е. Д. Благопожелания как составляющая часть обрядовых действий казымских хантов // Актуальные вопросы исследования и преподавания родных языков и литератур. Сборник материалов Международной научно-практической конференции. 2020. С. 68–71.
- Карасик В. И. О категориях лингвокультурологии // Языковая личность: проблемы коммуникативной деятельности. Волгоград, 2001. С. 3–16.
- Карасик В. И. Культурные доминанты в языке // Языковой круг: личность, концепты, дискурс. Волгоград: Перемена, 2002. С. 166–205.
- Карасик В. И. Языковой круг: личность, концепты, дискурс. М.: Гнозис, 2004. 390 с.
- Карасик В. И. Определение и типология концептов // Этнокультурная концептология. Вып. 1. Элиста, 2006. С. 14–21.
- Карьялайнен К. Ф. Религия югорских народов. Т. 1. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1994. 152 с.
- Кенин-Лопсан М. Б. Тыва чоннуң бурунгу ужурлары. Кызыл: Новости Тувы, 1994. 192 ар.
- Кенин-Лопсан М. Б. Традиционная культура тувинцев. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 2006. 232 с.
- Кибрик А. Е. Очерки по общим и прикладным вопросам языкознания (универсальное, типовое и специфичное в языке). М.: Изд-во МГУ, 1992. 336 с.
- Киле Н. Б. Образные слова нанайского языка. Л.: Наука, 1973. 188 с.
- Кирнозе З. И. Введение к разделу «Национальная концептосфера» [Электронный ресурс] / URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Linguist/m_komm/index.php (дата обращения: 01.04.2021).
- Клешев В. А. Народная религия алтайцев: вчера, сегодня. Горно-Алтайск, 2011. 246 с.
- Кожанов Д. А. Концепт *Homeland* в американской картине мира и способы его языковой репрезентации: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Барнаул, 2006. 21 с.
- Колкова Н. А. Концепт «Смерть» в пословичных текстах // Вестник Оренбургского государственного университета. 2008. № 11. С. 8–14.
- Кондратьева О. Н. Концепты внутреннего мира человека в русских летописях (на примере концептов *душа, сердце, ум*): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Екатеринбург, 2004. 21 с.
- Концептосфера русского языка: ключевые концепты и их репрезентации: проспект словаря / Под ред. Л. Г. Бабенко. Екатеринбург, 2010. 1020 с.
- Кормушин И. В. Тюркские енисейские эпитафии. М.: Наука, 1997. 303 с.
- Кормушин И. В. Тюркские енисейские эпитафии. Грамматика и текстология. М.: Наука, 2008. 341 с.
- Корусенко М. А. Душа / жизненная сила в традиционных представлениях западносибирских татар: проблема исторического генезиса // Вестник Томского государственного университета. История. 2013. № 4 (24). С. 57–62.
- Корусенко М. А. Традиционные представления сибирских татар о душе: терминология и образы // Вестник Новосибирского гос. ун-та. Серия: История, филология. 2015. Т. 14. Вып. 5: Археология и этнография. С. 77–89.

- Косинец И. И. Структурно-семантические особенности концепта «смерть» в русской смеховой картине мира // Научная дискуссия: вопросы филологии, искусствоведения и культурологии. 2015. № 12. С. 89–96.
- Косинцева Е. В. Концепт «дом» в хантыйской поэзии // Известия Уральского государственного университета: Серия 1: Проблемы образования, науки и культуры. 2010. Т. 85. № 6-1. С. 65–75.
- Косинцева Е. В. Концепт «ЯЗЫК / СЛОВО» в хантыйской поэзии // Вестник угроведения. 2013. № 1 (12). С. 39–43.
- Косинцева Е. В. Концепт «лес» в хантыйской поэзии // Культурные и филологические аспекты генезиса и трансформации исторических общностей коренных народов Югры. Сер. «Научные труды ОУИ-ПИИР». Тюмень, 2014. С. 87–103.
- Косинцева Е. В. Концепт «ЛЮБОВЬ» в лирике М. И. Новыхова // Вестник угроведения. 2020. Т. 10. № 4. С. 672–678.
- Кузнецова Н. В. Словообразовательные структуры ядерных лексем концепта «жизнь»: на материале английских и русских народных сказок: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2010. 22 с.
- Кузьмина Р. П. Концепт «Дом» в эвенской поэзии // Сборники конференций НИЦ Социосфера. 2017. № 16. С. 100–103.
- Кузьмина Р. П. Концепт «Зима» в языковой картине мира эвенов // Филологические науки. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2018. № 10 (88). С. 305–308.
- Кузьмина Р. П. Концепт «Медведь» в языковой картине мира эвенов // Филология: научные исследования. 2019. № 2. С. 223–231.
- Кузьмина Р. П. Образные признаки концепта «Олень» в языковой картине мира эвенов // Современные исследования социальных проблем. 2020. Т. 12. № 4. С. 128–137.
- Кузьмина Р. П. Концепт «Огонь» в лексической семантике эвенского языка // Международный научно-исследовательский журнал. Екатеринбург, 2021. № 9–3 (111). С. 149–152.
- Кулаковский А. Е. Научные труды. Якутск: Якут. кн. изд-во, 1979. 483 с.
- Кулемзин В. М. Человек и природа в верованиях хантов. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1984. 190 с.
- Курилова С. Н. Концепт «Река» как актуальная ментальная единица водного пространства ландшафтной концептосферы в лингвокультуре лесных юкагиров // Арктика XXI век. Гуманитарные науки. 2015. № 2. С. 135–142.
- Кызласов И. Л. Руническая письменность евразийских степей. М.: Вост. лит., 1994. 328 с.
- Логинова М. М. Структура концептов «Жизнь» и «Смерть» (на материале русских пословиц) // Вестник Волжского университета им. В. Н. Татищева. 2016. Т. 1. № 1. С. 117–123.
- Логический анализ языка: Культурные концепты / Отв. ред. Н. Д. Арутюнова. М.: Наука, 1991. 204 с.
- Лоскутова Т. Н. Концепты «жизнь-смерть», вербализованные лексемами и фразеологическими единицами русского языка, в лингвокультурологическом аспекте: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Челябинск, 2009. 23 с.
- Лукина Н. В. Ханты от Васюганья до Заполярья. Источник по этнографии. Т. 2. Средняя Обь. Томск, 2005. 349 с.
- Лукина Н. В. Ханты от Васюганья до Заполярья. Источники по этнографии. Т. 3. Юган. Томск: Изд-во Томск. гос. пед. ун-та, 2009–2010. 296 с.
- Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Сагалаев А. М., Усманова М. С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Новосибирск: Наука, 1988. 225 с.
- Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Сагалаев А. М., Усманова М. С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. Новосибирск: Наука, 1989. 242 с.
- Магомедова А. Н. К вопросу о концепте «Смерть» в разносистемных языках (на материале русских и аварских паремиологических единиц) // Известия Дагестанского государственного педагогического университета. Общественные и гуманитарные науки. 2013. № 2 (23).
- Майнагашев С. Д. Загробная жизнь по представлению турецких племен Минусинского края // Живая старина. СПб., 1915. 293 с.

- Мальчакитова Н. Ю. Базовые лингвокультурные концепты в языковой картине мира эвенков и русских: Дис. ... канд. филол. наук. Улан-Удэ, 2014. 197 с.
- Мартинова Е. П. Очерки истории и культуры хантов. М., 1998. 235 с.
- Маслова В. А. Когнитивная лингвистика: Уч. пособ. Минск: ТетраСистемс, 2005. 256 с.
- Медведева А. В. Концепт ДОМ в русской и английской концептосферах // Методологические проблемы когнитивной лингвистики. Воронеж, 2001. С. 98–114.
- Мирхаев Р. Ф., Гумеров И. Г. Татарская религиозно-языковая картина мира: эволюция культурных и духовно-ценностных ориентиров. Казань: ИЯЛИ, 2017. 120 с.
- Мифология хантов / Кулемзин В. М., Лукина Н. В., Молданов Т. А., Молданова Т. А. / Научн. ред. В. В. Напольских. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 2000. 310 с.
- Мифы, легенды, предания тувинцев / Сост. Н. А. Алексеев, Д. С. Куулар, З. Б. Самдан, Ж. М. Юша. Новосибирск: Наука, 2010. 372 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Т. 28).
- Молданова Т. А. Мелкие птицы (птички) в фольклоре и верованиях хантов // Фольклор в истории народа и его место в современной культуре. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2005. С. 57–65.
- Молданова Т. А. Современный погребальный обряд хантов: традиция и изменения // Обские угры в ожерелье субарктических культур: общее и неповторимое / отв. ред. Я. А. Яковлев. Ханты-Мансийск; Томск: Изд-во Томск. ун-та, 2012. С. 174–182.
- Монгуш А. А., Бавуу-Сюрюн М. В. Лексические репрезентации концепта «Родина» в стихотворных текстах тувинских писателей // Языки и фольклор коренных народов Сибири. 2020. № 2 (Вып. 40). С. 106–117.
- Мордовская мифология: энциклопедия / Под ред. В. А. Юрчёнкова, Г. А. Куршева, Н. Г. Юрчёнкова, И. В. Зубова. Саранск: НИИГН, 2020. 1020 с.
- Москвин В. П. Семантическая структура и парадигматические связи полисеманта (на примере слова судьба). Волгоград: Перемена, 1997. 32 с.
- Муйтуева В. А. Традиционная религиозно-мифологическая картина мира алтайцев. Горно-Алтайск, 2004. 166 с.
- Муйтуева В. А. Духовные субстанции в традиционной религии алтайцев // Вестник Томского государственного университета. Бюллетень оперативной научной информации. № 119. 2006. С. 5–22.
- Муйтуева И. Н., Ойношев В. П., Тадышева Н. О. Алтайский традиционный этикет. Горно-Алтайск, 2018. 160 с.
- Мыреева А. Н. Концепт хомуса в якутской литературе // Культурное наследие Северной Евразии: сборник материалов конференции. Киров: Международный научный центр НИР, 2014. С. 51–60.
- Назырова З. У. Национально-культурное выражение концепта «тыуған ил» («родина») в творчестве Мустая Карима // Вестник Башкирского университета. 2016. Т. 21. № 3. С. 713–716.
- Нанзатова Б. З., Николаева Д. А., Содномпилова М. М., Шагланова О. А. Пространство в традиционной культуре монгольских народов. М.: Вост. лит., 2008. 341 с.
- Нахрачева Г. Л. Семантика и функционирование глаголов деструктивного действия в хантыйском языке (на материале шурышкарского диалекта). Ханты-Мансийск: Югорский формат, 2016. 167 с.
- Невская И. А. Сложность падежных систем исторических тюркских языков (древнетюркский домонгольский период) // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. 2017. Т. 16. № 2: Филология. С. 36–56.
- Невская И. А., Тыбыкова Л. Н. Недавно открытая древнетюркская руническая надпись Жодро-I, её прочтение и интерпретация по данным трехмерной фиксации // The great steppe. Papers presented at the IVth Forum of Social Sciences. Vol. II. Nur-Sultan: International Turkic Academy, 2019. С. 328–339.
- Никаева Т. М. Этнокультурная специфика образа себя и образа другого в языковом сознании русских, якутов, эвенков и эвенов: Дис. ... канд. филол. наук. М., 2013. 228 с.
- Николаев Е. Р. Концепт кун / солнце в якутской антропонимике // Вопросы когнитивной лингвистики. 2016. № 3 (48). С. 22–27.

- Николаева А. М. О ключевых метафорических концептах якутской женской поэзии (на примере поэзии С. Гольдеровой-Саргы-Куо) // Северо-Восточный гуманитарный вестник. 2017. № 1 (18). С. 118–126.
- Николаева Т. Н. Кумыс в традиционной картине мира якутов // Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова: Серия Эпосоведение. № 1 (01). Якутск, 2016. С. 100–105.
- Озонава А. А., Тюттешева Е. В. Лексема *бай* как ключевое слово алтайской языковой картины мира // Универсальное и специфичное в вербальных традициях народов современной России: Тезисы Всероссийской научной конференции с международным участием «Языки народов Сибири и сопредельных регионов: Универсальное и специфичное в вербальных традициях народов современной России». Новосибирск: Академиздат, 2021. С. 27–29.
- Ойроткинова Н. Р. Алтайские пословицы и поговорки: поэтика и прагматика жанров. Новосибирск, 2012. 354 с.
- Ойроткинова Н. Р. Культурная семантика топонима *Алтай* в фольклоре алтайцев // Үлкен Алтай элеме – Мир Большого Алтая – World of Great Altay. № 5 (1). 2019. С. 79–89.
- Ойроткинова Н. Р., Гриневич А. А., Голованева Т. А. Культурные универсалии: сакральное пространство в мифологии народов Сибири и Дальнего Востока // Сибирский филологический журнал. 2020. № 3. С. 9–22.
- Ондар Ч. Ч. Имена прилагательные, обозначающие душевные качества, в тувинском языке // Языки и фольклор коренных народов Сибири. Вып. 14. 2004. С. 53–59.
- Ооржак С. С. Глагол в группе лексики похоронного обряда тувинцев // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2019. Т. 12. Вып. 11. С. 239–244.
- Опрышко В. В. Языковая представленность суперконцепта «Жизнь» в русской культуре: деривационный аспект // Культурная жизнь Юга России. 2011. № 5 (43). С. 59–61.
- Опрышко В. В. Вербально-деривационная репрезентация концепта «жизнь» как проявление ментальности языковой личности // Журнал научных публикаций аспирантов и докторантов. 2012. № 2 [Электронный ресурс] / URL: <http://jurnal.org/articles/2012/fill1.html> (дата обращения: 07.10.2021).
- Оюн М. В. Определительные конструкции в тувинском языке: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Алма-Ата, 1988.
- Перевозникова А. К. Концепт *душа* в русской языковой картине мира: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2002. 19 с.
- Петрова Т. И. Ульчский диалект нанайского языка. М.; Л., 1936. 156 с.
- Петрухин В. Я. Мифы финно-угров. М.: Астрель: АСТ: Транзиткнига, 2005. 463 с.
- Петрухина Е. В. История слов *живот*, *жизнь*, *житие* и концепт «жизнь» в русском языке // Когнитивные исследования языка. Т. 23. 2015. С. 325–341.
- Пименова М. В. О типовых структурных элементах концептов внутреннего мира (на примере концепта *душа*) // Язык. Этнос. Картина мира. Кемерово, 2003. С. 28–39.
- Попова З. Д., Стернин И. А. Очерки по когнитивной лингвистике. Воронеж: Истоки, 2001. 191 с.
- Попова З. Д., Хорошунова И. В. Построение лексико-семантического поля ключевого слова концепта // Проблемы вербализации концептов в семантике текста: Материалы международного симпозиума. Волгоград, 2003. С. 34–35.
- Попова М. Д. Концепт *цвет* в эвенском языке // Филологические науки. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2016. № 9–1(63). С. 141–143.
- Попова С. А. Обряды перехода в традиционной культуре манси. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003. 180 с.
- Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. Л., 1991. 321 с.
- Потапова В. А. Языковая репрезентация концептов *дух* / *душа* в различных картинах мира (на материале русского, английского, якутского языков) // Лингвистические, культурологические и дидактические аспекты коммуникации в поликультурном пространстве. Сборник I Региональной лингвистической конференции 12–13 апреля 2013 г. Северо-Восточный федеральный университет им. М. К. Аммосова. Якутск, 2013. С. 427–440.

- Потпот Р. М. Части дома как концептуальные элементы хантыйской языковой картины мира // Современные исследования социальных проблем (электронный научный журнал). 2015. № 5. С. 329–338.
- Потпот Р. М. Репрезентация концепта ХОТ 'дом' в текстах личных песен хантов // Вестник угроведения. 2016. № 4 (27). С. 52–57.
- Потпот Р. М. Ассоциативный анализ концепта ХОТ 'дом' с позиций гендера (на материале хантыйского языка // Вестник угроведения. 2017 а. Т. 7. № 4 (31). С. 52–59.
- Потпот Р. М. Концепт 'ДОМ' в хантыйском и ненецком языковом сознании // Современные исследования социальных проблем. 2017 б. Т. 9. № 4–1. С. 292–302.
- Потпот Р. М. Вербализация концепта «ДОСТАТОК» в хантыйских личных песнях // Языки и культура народов Арктики как полиэтнического региона в условиях глобализации. Сборник материалов I Международной научно-практической конференции. Ханты-Мансийск, 2018 а. С. 44–47.
- Потпот Р. М. Концепт «СЕМЬЯ» в личных песнях казымских хантов // Современные научные исследования и разработки. 2018 б. Т. 1. № 5 (22). С. 535–539.
- Потпот Р. М. Дом в традиционной хантыйской модели мира: Дис. ... канд. филол. наук. Ханты-Мансийск, 2020. 244 с.
- Приходько О. Е. Особенности концепта «смерть» в русской и английской языковой картине мира // Лексические и фразеологические системы в разных языках. 2010. Вып. 1. С. 116–118.
- Прокопьева С. М., Борисов Ю. П. Экспликация ритмико-синтаксическими параллелизмами концепта ЛОКАТИВНОСТЬ в якутском олонхо и тюркомонгольских эпосах // Вопросы когнитивной лингвистики. 2016. № 4. С. 92–103.
- Прокопьева С. М., Монастырёв В. Д. Концептуальный анализ многозначного глагола «кэл» в современном якутском языке // КубГАУ. 2012. № 79 (05). С. 705–721.
- Пюрбеев Г. Ц., Турдуматова Э. Б. Концепт «душа» в языковом сознании русских и калмыков // Гуманитарные исследования. 2010. № 4 (36). С. 125–130.
- Пятникова Т. Р. Лечебные обряды хантов Полноватского Приобья // История, языки и культура северных народов. Материалы всероссийской научно-практической конференции XVII Югорские чтения, посвящённой 90-летию со дня рождения доктора филологических наук Евдокии Ивановны Ромбандеевой. Ханты-Мансийск, 2019. С. 248–253.
- Пятникова Т. Р. Представления «души» в традиционном мировоззрении хантов Полноватского Приобья // Проблемы и перспективы социально-экономического и этнокультурного развития коренных малочисленных народов Севера. Социология, природопользование, история и этнология. Ханты-Мансийск, 2015. С. 219–226.
- Пятникова Т. Р. Мифы и легенды о сотворении мира хантов Белоярского района // История: факты и символы. 2019. № 1 (18). С. 143–150.
- Пятникова Т. Р., Слепенкова Р. К., Каксина Е. Д. Свадебный обряд северных хантов Белоярского района // Культурные и филологические аспекты генезиса и трансформации исторических общностей коренных народов Югры. Коллективная монография. Сер. «Научные труды ОУИПИиР». Тюмень, 2015. С. 142–154.
- Радлов В. В. Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи. Ч. I. Поднарѣчія Алтая: алтайцевъ, телеутовъ, черновыхъ и лебединскихъ татаръ, шорцевъ и саянцевъ. СПб., 1866. 418 с.
- Радлов В. В. Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи. (Собраны В. В. Радловым). Ч. 1. Изд. 2-е, испр. Горно-Алтайск: Ак-Чечек, 2006. 496 с.
- Рассадин В. И. Монголо-бурятские заимствования в сибирских тюркских языках. М.: Наука, 1980. 115 с.
- Рассадин В. И. «Родина» как константа культуры // Международная научная очно-заочная конференция (Майкоп, 30 ноября – 2 декабря 2017 г.): Материалы конференции / Адыгейский государственный университет, Институт искусств. / Отв. ред. А. Н. Соколова [Электронный ресурс] / URL: <http://201824.selcdn.ru/elit-059/index.html> (дата обращения: 25.07.2021).
- Розанов В. В. Смерть... и что за нею // Смерть: альманах. СПб., 1910. С. 143–163.

- Русская региональная ассоциативная база данных (2008–2016) / Авторы-составители: И. В. Шапошникова, А. А. Романенко [Электронный ресурс] / URL: <http://adictu.nsu.ru> (дата обращения: 26.06.2017).*
- Рутткаи-Миклиан Э. Родство души и тела. Реинкарнация // Сынские ханты. Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2005. С. 99–112.*
- Рымарева Е. Н. Концепт «родина» в сборнике избранных стихотворений А. С. Тарханова «Исповедь язычника» // Наука о человеке: гуманитарные исследования. Том 15. № 3. С. 20–27.*
- Рябов О. В. «Родина-мать» в истории визуальной культуры России // Вестник ТвГУ. Серия «История». 2014. № 1. С. 90–113.*
- Рябов О. В. «Родина-мать» в символической политике постсоветской России // Женщина в российском обществе. 2015. № 3/4 (76/77). С. 78–95.*
- Савицкая С. В. Сопоставительное исследование языкового сознания русских и якутов (на примере образа родины) // Вопросы психолингвистики. 2017. № 1 (31). С. 203–216.*
- Сагалаев А. М. Мифологии и верования алтайцев. Центральноазиатские влияния. Новосибирск: Наука, 1981. 175 с.*
- Сагалаев А. М. Алтай в зеркале мифа. Новосибирск: Наука, 1992. 176 с.*
- Садеева Ф. К., Гайнанова Д. Р. Татарский концепт как объект лингвокультурологического анализа. Казань: ИЯЛИ, 2017. 248 с.*
- Садалова Т. М. О мифологическом пространстве «Алтай» в эпосе «Гэсэр» [Электронный ресурс] / URL: <http://tengrifund.ru/o-mifologicheskom-prostranstve-altaj-v-epose-geser.html> (дата обращения: 28.01.2021).*
- Салалыкина Ж. В. Понятие «смерть» в русском языке (опыт концептуального анализа семантического поля): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Волгоград, 2003. 22 с.*
- Самородин Г. В. Лингвокультурологический фон концепта «жизнь» в немецком и русском языках // Германские языки и сопоставительное языкознание: современные проблемы и перспективы развития. М.: Диона, 2019. С. 87–91.*
- Сандомирская И. Книга о родине: Опыт анализа дискурсивных практик. Wien: Wiener Slawistischer Almanach (Sonderband 50), 2001. 281 с.*
- Санжина Д. Д. Земля в языковой картине мира монголоязычных народов [Электронный ресурс] / URL: <http://www.ayk.gov.tr/wp-content/uploads/2015/01/SANJINA-Darima-САНЖИНА-Дарима-Земля-в-языковой-картине-мира-монголоязычных-народов.pdf> (дата обращения: 18.04.2021).*
- Саносян А. Г., Купчик Е. В. Концепт «Родина» в поэзии С. А. Есенина и А. А. Блока // Вестник Тюменского государственного университета. 2012. № 1. С. 176–180.*
- Саньярова Р. Р. Концепты внутреннего мира человека в башкирской языковой картине мира (на материале трилогии З. Бишевой «К свету») // Вестник Башкирского университета. 2008. № 4. С. 1012–1015.*
- Сат Ш. Ч. Формирование и развитие тувинского национального литературного языка. Кызыл: Тувин. кн. изд-во, 1973. 195 с.*
- Сат Ш. Ч. Табу и эвфемизмы в тувинском языке // Советская тюркология. 1981. № 5. С. 42–45.*
- Седакова И. А. Аксиология в сопоставительных исследованиях (на примере концепта «жизнь» в русском и болгарском языках) // Славянский мир в третьем тысячелетии. 2019. Т. 14. № 3–4. С. 130–145.*
- Селезнев А. Г., Селезнева И. А. Сибирский ислам: региональный вариант религиозного синкретизма. Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2004. 72 с.*
- Семенов А. Н. Концепт ГОЛОС в лирике Владимира Волдина // Волдинские чтения. Материалы I региональной научно-практической конференции, посвященной 80-летию со дня рождения В. С. Волдина (1938–1971). Ханты-Мансийск, 2018. С. 15–20.*
- Скрипник А. В. Принципы исследования концепта «Смерть» в языковом сознании // Язык и культура. 2013. № 4. С. 161–165.*

- Скрябина А. А. Когнитивный анализ концепта *смерть* в эвфемизмах якутского языка // Научный альманах. № 3 (17). Тамбов, 2016. С. 339–341.
- Скрябина А. А. Концепты *дьол* ‘счастье’ – *сор* ‘несчастье’ в якутской лингвокультуре: Дис. ... канд. филол. наук. Якутск, 2020. 160 с.
- Слепенкова Р. К. Представление усть-казымских ханты о жизни после смерти: Мифология хантов // Материалы научно-практического семинара, посвященного 50-летию кандидата исторических наук Т. А. Молдановой. Ханты-Мансийск, 2008.
- Слепенкова Р. К. Запреты, связанные с жизнью и бытом ханты Полноватского Приобья // Проблемы и перспективы социально-экономического и этнокультурного развития коренных малочисленных народов Севера: сборник статей по материалам научно-практической конференции с международным участием, посвященной 25-летию Обско-угорского института прикладных исследований и разработок. Департамент образования и молодежной политики ХМАО – Югры, Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок. Ханты-Мансийск, 2017. С. 194–205.
- Слепцов П. А. Традиционная семья и обрядность якутов (XIX – начало XX вв.). Якутск: Якутское кн. изд-во, 1989. 158 с.
- Слепцов П. А. Концептосфера родного языка – концептосфера национальной культуры (к постановке проблемы) // Язык как основной элемент культуры: генезис, традиции и современные проблемы: материалы конференции. Якутск, 2006. С. 13–18.
- Смоляк А. В. Ульчи. М., 1966. 292 с.
- Содномпилова М. М. Концепт *родина* в культуре монгольских народов // Этнографическое обозрение. 2007. № 3. С. 124–134.
- Соколова З. П. Пережитки религиозных верований у обских угров // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века. Л., 1971. С. 211–238.
- Соловар В. Н. Глаголы прекращения бытия, состояния, действия и их сочетаемость в хантыйском языке // Подвижники сибирской филологии: В. А. Аврорин, Е. И. Убрятова, В. М. Надеяев: Тезисы докладов Всероссийской научной конференции (Новосибирск, 27–29 сентября 2007 г.). Новосибирск, 2007. С. 217–219.
- Соловар В. Н. Вербализация концепта «счастье, удача» в хантыйском языке (на фоне русского и татарского языков // Вестник угроведения. 2016. № 3 (26). С. 77–85.
- Соловар В. Н., Кумаева М. В. Фрагменты концепта «ПРИРОДА» в языковой картине мира: на материале обско-угорских языков // Вопросы уралистики 2014. Научный альманах. Санкт-Петербург, 2014. С. 485–497.
- Соловар В. Н., Каксина Е. Д. Время как часть языковой картины мира хантов // Мировоззрение обских угров в контексте языка и культуры: материалы Всерос. науч. конф. Ханты-Мансийск: ИИЦ ЮГУ, 2010. С. 177–185.
- Сподина В. И. Представление о душе как центральной зоне ментальности этноса (на материале хантов и лесных ненцев) // Вестник угроведения. 2012. № 1 (8). С. 132–148.
- Сподина В. И. Ценностные характеристики «своей земли» в традиционной культуре коренных народов Югры как маркер этнической идентичности // Вестник Томского государственного университета. 2009. № 328. С. 77–80.
- Сподина В. И. Человек и Время в угорско-самодийской картине мира (на материалах хантов, манси и ненцев): Дис. ... д-ра историч. наук. М., 2017. 490 с.
- Сподина В. И. Вещь в традиционной культуре обских угров сквозь призму мифологемы смерти // Вестник угроведения. 2020. Т. 10. № 1. С. 158–167.
- Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка. М., 2006. 910 с.
- Степанов М. С. О проблеме исследования концепта «Смерть» в современном русском и испанском языках // Вестник Южно-Уральского государственного университета. Серия: Лингвистика. 2011. Вып. 13. № 22. С. 28–31.
- Степанов Ю. С. Константы: Словарь русской культуры: Изд. 2-е, испр. и доп. М.: Академический проект, 2001. 590 с.

- Сулейманова Л. Р. Лексика и фразеология погребально-поминального обряда в башкирском языке. Уфа: АН РБ, Гилем, 2011. 196 с.
- Сундужева Е. В. Внутренняя форма лексемы *sedkil* 'душа' в монгольских языках // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: Лингвистика и межкультурная коммуникация. 2018. Т. 16. № 2. С. 83–89.
- Суник О. П. Ульчский язык: исследования и материалы. Л., 1985. 264 с.
- Сыченко Г. Б. Комплекс шаманских мифологических представлений у чалканцев с. Суранаш Турочакского района Республики Алтай [Электронный ресурс] / URL: <https://www.culture.ru/objects/414/kompleks-shamanskikh-mifologicheskikh-predstavlenii-u-chalkancev-s-surash-turochakskogo-raiona-respubliki-altai> (дата обращения: 04.04.2021).
- Таджибова А. Н., Быкова Л. В. Репрезентация концепта ТРУД в хантыйской лингвокультуре // Север России: стратегии и перспективы развития. Материалы III Всероссийской научно-практической конференции. В 3-х тт. 2017. С. 81–85.
- Тадина Н. А. Регламентация поведения во время траура в традиционно-бытовой обрядности алтайцев // Археологические и фольклорные источники по истории Алтая. Горно-Алтайск, 1994. С. 132–136.
- Тадина Н. А. Человек в модели мира как основы культуры общения алтайцев // Культурное наследие народов Сибири и Севера: Материалы Сибирских чтений. Ч. 2. СПб., 2004. С. 84–88.
- Тадина Н. А. Традиционная картина мира как основа культуры общения алтайцев // Вестник ТГУ. Бюллетень № 60: Картина мира (лингвистические и этнокультурные аспекты). 2006. С. 112–121.
- Тадина Н. А. Река как образ родины у алтайцев // Реки и народы Сибири: сборник научных статей / Отв. ред. Л. Р. Павлинская. СПб.: Наука, 2007. С. 151–159.
- Тадина Н. А. «Нет железа, которое не сломается, нет живого существа, которое не умрет» (представление о смерти в контексте картины мира алтайцев) // Сибирский сборник: Погребальный обряд народов Сибири и сопредельных территорий. Кн. I / Отв. ред. Л. Р. Павлинская. СПб.: МАЭ РАН, 2009. С. 65–72.
- Тадышева Н. О. Особенности перевода православных текстов на алтайский язык // Вестник Томского государственного университета. 2010. № 333. С. 87–90.
- Тазранова А. Р. Христианская лексика в языке теленгитов // Универсальное и специфичное в вербальных традициях народов современной России: Тезисы Всероссийской научной конференции с международным участием «Языки народов Сибири и сопредельных регионов: Универсальное и специфичное в вербальных традициях народов современной России (г. Новосибирск, 14–17 октября 2020 г.)». Новосибирск: Академиздат, 2020. С. 25–27.
- Тазранова А. Р. Концепт «смерть» в языковой картине мира алтайцев // Универсальное и специфичное в вербальных традициях народов современной России: Тезисы Всероссийской научной конференции с международным участием «Языки народов Сибири и сопредельных регионов: Универсальное и специфичное в вербальных традициях народов современной России». Новосибирск: Академиздат, 2021. С. 36–39.
- Талигина Н. М. Обряды жизненного цикла у сынских ханты. Томск, 2005. 176 с.
- Тарабукина А. М. Функционирование концептов *жизнь / смерть* в прозе Н. А. Лугинова // Филологические науки. Вопросы теории и практики. № 7 (73). Тамбов: Грамота, 2017. С. 77–79.
- Тарасенко В. В. Концепты «жизнь» и «смерть» в системе языка и сознании разноязычных носителей: на материале фразеологизмов: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Кемерово, 2008. 21 с.
- Тарланов З. К. Язык. Этнос. Время: Очерки по русскому и общему языкознанию. Петрозаводск, 1993. 221 с.
- Тарланов З. К. Этнический язык и этническое видение мира // Язык и этнический менталитет. Петрозаводск, 1995. С. 5–12.
- Татаринцев Б. И. Монгольское языковое влияние на тувинскую лексику. Кызыл: Тувин. кн. изд-во, 1976. 129 с.
- Телия В. Н. Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты. М.: Языки русской культуры, 1996. 288 с.

- Телия В. Н. Наименование РОДИНА как часть социального концепта «Patria» в русском языке // Языковая категоризация. Материалы круглого стола, посвященного юбилею Е. С. Кубряковой по тематике её исследования. М., 1997. С. 77–79.
- Телия В. Н. Рефлексы архетипов сознания в культурном концепте РОДИНА // Славянские этюды. Сборник к юбилею С. М. Толстой. М.: Индрик, 1999. С. 466–476.
- Телия В. Н. Концептообразующая флуктуация константы *родная земля* в наименовании *родина* // Язык и культуры: Факты и ценности: К 70-летию Юрия Сергеевича Степанова. М.: Языки славянской культуры, 2001. С. 409–418.
- Тер-Минасова С. Г. Язык и межкультурная коммуникация. М.: Слово, 2000. 624 с.
- Тетерина Ю. Ф. К вопросу о смерти как лингвокультурном концепте // Ярославский педагогический вестник. 2006. № 4. С. 31–34.
- Тинникова О. А. Бытийные глаголы хакасского языка // Филология и человек. 2011. № 2. С. 167–173.
- Толстая С. М. Образ мира в тексте и ритуале. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2015. 528 с.
- Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М.: Индрик, 1995. 512 с.
- Тувинские героические сказания / Сост. С. М. Орус-оол. Новосибирск: Наука, Сибирское издательско-полиграфическое и книготорговое предприятие РАН, 1997. 584 с.
- Тувинские народные песни и обрядовая поэзия / Сост. З. К. Кыргыс. Новосибирск: Издательский дом «Сибирская горница», 2015. 432 с.
- Тыбыкова Л. Н., Невская И. А., Эрдал М. Каталог древнетюркских рунических памятников Республики Горный Алтай. Горно-Алтайск: Горно-Алтайское книжное изд-во, 2012. 149 с.
- Тюнтешева Е. В. Человек в зеркале фразеологии (на материале тюркских языков Сибири, казахского и киргизского). Новосибирск, 2006. 225 с.
- Тюнтешева Е. В., Озонова А. А. Центры внутренней жизни человека, близкие русскому понятию *душа*, в алтайском и хакасском языках // Универсальное и специфичное в вербальных традициях народов современной России: Тезисы Всероссийской научной конференции с международным участием «Языки народов Сибири и сопредельных регионов: Универсальное и специфичное в вербальных традициях народов современной России (г. Новосибирск, 14–17 октября 2020 г.)». Новосибирск: Академиздат, 2020. С. 22–25.
- Тюнтешева Е. В., Озонова А. А., Шагдурова О. Ю., Байыр-оол А. В. Лексика, репрезентирующая понятие «душа» в южносибирских тюркских языках // Язык и культура. 2020. № 52. С. 85–109.
- Тюхтенева С. П. Об эволюции культа гор у алтайцев // Шаманизм и ранние религиозные представления. К 90-летию доктора исторических наук, профессора Л. П. Потапова / Отв. ред. Д. А. Функ. М., 1995. С. 173–179.
- Тюхтенева С. П. Традиционный календарь алтайцев в контексте понятий «Время» и «Судьба» // Актуальные вопросы истории и культуры Саяно-Алтая. Горно-Алтайск, 1998. С. 73–82.
- Тюхтенева С. П. Земля. Вода. Хан Алтай: этническая культура алтайцев. Элиста: Изд-во КалмГУ, 2009. 169 с.
- Тюхтенева С. П. «Земля-мать» в онтологии и фольклоре современных алтайцев // Научно-теоретический журнал «Научные проблемы гуманитарных исследований». Вып. 6. 2011. С. 111–116.
- Урысон Е. В. Проблемы исследования языковой картины мира. Аналогия в семантике. М., 2003. 224 с.
- Файзуллина Г. Ш. Обряды переходного цикла у заболотных татар // Народы Сибири. М.: Изд-во Ин-та этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая, 1997. Кн. 3: Сибирский этнографический сборник. С. 230–268.
- Хабибуллина А. З. Концепт души в русской и восточных литературах // Уч. зап. Казанского университета. 2011. Т. 153. Кн. 2. С. 275–285.
- Хайруллина Р. Х. Картина мира в русской фразеологии. М.: Прометей, 1996. 146 с.

- Хайруллина Р. Х. Картина мира во фразеологии (тематикоидеографическая систематика и образно-мотивационные основы русских и башкирских фразеологизмов): Автореф. дис. ... д-ра филол. наук. М., 1997. 32 с.
- Хайруллина Р. Х. Фразеологическая картина мира: от мировидения к миропониманию. Уфа: Изд-во БГПУ, 2008. 285 с.
- Хакасский героический эпос «Алтын Арыг» / Под ред. В. Е. Майногашевой. М., 1988. 592 с.
- Хертек Л. К. Концепт «мать» в тувинских героических сказаниях // Мир науки, культуры, образования. 2015. № 6. С. 341–345.
- Хертек Л. К. Концепт «пространство» в эпической картине мира // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2018. № 6–2 (84). С. 402–407.
- Хисамитдинова Ф. Г. Концепт «өлөш / доля» в башкирском языке // Межкультурный диалог в Евразийском пространстве. Язык и литература в межкультурной коммуникации народов Евразии. Уфа, 2002. С. 193–195.
- Хисамитдинова Ф. Г. Мифологическая лексика башкирского языка (в этнолингвистическом освещении). Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2016. 400 с.
- Хо С. Т. Концепты ЖИЗНЬ и СМЕРТЬ в русском языке: на материале фразеологизмов и паремий: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2001. 24 с.
- Хомушку А. В. Концепт «родина» в тувинских пословицах и поговорках // Актуальные проблемы исследования этноэкологических и этнокультурных традиций народов Саяно-Алтая: Материалы V-й международной научно-практической конференции молодых ученых, аспирантов и студентов (26 июня – 29 июня 2018 г.). Кызыл: Изд-во ТувГУ, 2018. С. 27–32.
- Хуснутдинов Д. Х. Концепт «Жир» (земля) в татарской языковой картине мира (на материале произведений Г. Баширова и М. Магдеева): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Казань, 2009. 22 с.
- Церцвадзе М. Г. Концепт «Родина» в разносистемных языках // Вестник Челябинского государственного университета. Филология. Искусствоведение. 2014. № 7 (336). Вып. 89. С. 217–220.
- Церцвадзе М. Г. Сопоставление паремиологических репрезентаций концепта «Смерть» в русском и грузинском языках // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Лингвистика и межкультурная коммуникация. 2018. № 2. С. 171–172.
- Цыдендамбаева О. С. Концепт жизнь человека в эвфемистической картине мира на материале английского, немецкого, русского, бурятского языков // Мир науки. Социология, филология, культурология. 2020. № 1. Т. 11. URL: <https://sfk-mn.ru/PDF/44FLSK120.pdf>.
- Цыденова Д. Ц. Представления агинских бурят о жизни и смерти (конец XIX – начало XXI вв.) / Отв. ред. Ф. Ф. Болонев, А. А. Бадмаев. Новосибирск, 2009. 194 с.
- Чернецов В. Н. Представления о душе у обских угров // Труды Института этнографии АН СССР. Т. 51. М., 1959. С. 114–156.
- Чертыкова М. Д. Глаголы со значением эмоции в хакасском языке: прагматика и синтагматика. Абакан: Изд-во ФГБОУ ВПО «Хакасский государственный университет им. Н. Ф. Катанова», 2015. 160 с.
- Чертыкова М. Д. Концепт ОБИДА в хакасском языке как фрагмент эмоциональной картины мира // Сибирский филологический журнал. 2020. № 1. С. 216–228.
- Чертыкова М. Д., Цыренов Б. Д., Каксин А. Д. Образ человека через призму соматического кода (на материале хакасского, бурятского и хантыйского языков) // Вестник Туvinского государственного университета. Вып. 1. Социальные и гуманитарные науки. № 2 (60). 2020. С. 58–72.
- Чжао С. Небо и земля в русской языковой картине мира: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2010. 24 с.
- Чугунекова А. Н. Концепт ЧИР («земля») в языковой картине мира хакасов // Мир науки, культуры, образования. 2017. № 3 (64). С. 338–342.
- Шагдурова О. Ю. Глагольная лексика с общим значением «умереть» на материале хакасского языка // Универсальное и специфичное в вербальных традициях народов современной России: Тезисы

- Всероссийской научной конференции с международным участием «Языки народов Сибири и сопредельных регионов: Универсальное и специфичное в вербальных традициях народов современной России». Новосибирск: Академиздат, 2021. С. 33–35.
- Шагдурова О. Ю., Тюттешева Е. В. Лексико-семантические соответствия глаголов с образно-характеризующим значением в хакасском и алтайском языках (в сравнении с кыпчакскими языками) // Сибирский филологический журнал. 2021. № 4. С. 241–251.
- Шагдурова О. Ю., Тюттешева Е. В., Озонова А. А. Лексемы, репрезентирующие понятие «душа» в переводной христианской литературе на тюркских языках Южной Сибири // Универсальное и специфичное в вербальных традициях народов современной России: Тезисы Всероссийской научной конференции с международным участием «Языки народов Сибири и сопредельных регионов: Универсальное и специфичное в вербальных традициях народов современной России» (г. Новосибирск, 14–17 октября 2020 г.). Новосибирск: Академиздат, 2020. С. 19–22.
- Шатинова Н. И. «Мир невидимых» по традиционным представлениям алтайцев // Вопросы археологии и этнографии Горного Алтая. 1983. С. 149–161.
- Шиянова А. А. Парные слова хантыйского языка (на материале шурышкарского диалекта). Тюмень: ООО «ФОРМАТ», 2015. 156 с.
- Шмелев А. Д. «Широта русской души» // Логический анализ языка: Языки пространств. М., 2000. С. 357–367.
- Шмелев А. Д. Русская языковая модель мира: Материалы к словарю. М.: Языки славянской культуры, 2002. 224 с.
- Шмелев А. Д. Дух, душа и тело в свете данных русского языка // Ключевые идеи русской языковой картины мира. М.: Языки славянской культуры, 2005. С. 133–152.
- Шорские героические сказания / Отв. ред. Х. Г. Короглы. М.; Новосибирск: Наука, 1998. 464 с.
- Шорские сказки, легенды / Сост. А. И. Чудояков. Кемерово: ООО РИФ «Весть», 2002. 153 с.
- Шорский героический эпос. Т. 1 / Сост., подгот. к изданию, вступит. ст., пер. на рус. яз., примеч. и коммент. Д. А. Функа. М.: ИЭА РАН, 2010. 392 с.
- Шорский героический эпос. Т. 2. Шорский фольклор в обработке О. И. Благовещенской / Подгот. К изд., вступ. ст. и коммент. Д. А. Функа. Кемерово: ООО «Примула», 2011. 272 с.
- Шорский героический эпос. Т. 3. Сыбазын-Оолак. Выспоренная Алтын-Торгу. Кара-Хан / Сост., подгот. к изданию, статьи, пер. на рус. яз., приложения, примеч. и коммент. Д. А. Функа. Кемерово: ООО «Примула», 2012. 280 с.
- Шустова А. П. Отражение бинарного концепта ЖИЗНЬ – СМЕРТЬ в языковой, научной, мифологической, философской и религиозной картинах мира // Международный научно-практический журнал «Интеграция наук». 2018. № 8 (23). С. 42–47.
- Юсупов Ф. Ю. и др. Барабинские татары. Страницы духовной культуры / Под ред. Р. Р. Замалетдинов. Казань: Казанский ун-т, 2013. 665 с.
- Языки и фольклор народов Сибири и Дальнего Востока в рукописных текстах середины XX – начала XXI века / Отв. ред. Т. А. Голованева, Н. Н. Федина. Новосибирск: Академическое изд-во «Гео», 2020. 448 с.
- Яимова Н. А. Табуированная лексика и эвфемизмы в алтайском языке. Горно-Алтайск, 1990. 169 с.
- Bartmiski J., Sandomirskaya I., Telija V. Ojczyzna v polskim i rosyjskim jezykowym obrazie swiata // Z polskich studiow slawistycznych. Seria IX, Jezykoznanstwo. Warszawa, 1998. P. 21–29.
- Clauson G. An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish. Oxford University Press, 1972. 1040 p.
- Erdal M. 2004. A grammar of Old Turkic. Leiden & Boston: Brill, 2004. 575 p.
- Goddard C. Contrastive semantics and cultural psychology: English *heart* vs. Malay *hati* // Culture, body, and language: Conceptualization of internal body organs across cultures and languages. Berlin: Mouton de Gruyter, 2008. Pp. 75–102.
- Goddard C. Ten lectures on Natural Semantic Metalanguage: Exploring language, thought and culture, using simple, translatable words. Leiden: Brill, 2018.

- Kalużyński S.* Этимологические исследования по якутскому языку // *Rocznik Orientalistyczny*. 1978, 39/2. Pp. 5–14.
- Levisen C.* Personhood constructs in language and thought: New evidence from Danish // *The semantics of nouns*. Ed. Zhengdao Ye. Oxford: Oxford University Press, 2017. Pp. 120–146.
- Nevskaya I., Tybykova L., Vavulin M.* Kuttu I, a recently discovered Old Turkic Altai runiform inscription and its reading and interpretation // *Turkic Languages*. 2019. Vol. 23. № 2. Pp. 153–162.
- Nevskaya I., Tybykova L., Vavulin M., Zaytseva O., Vodyasov E.* 3D documentation of Old Turkic Altai runiform inscriptions and revised readings of the inscriptions Tuekta-V and Bichiktu-Boom-III // *Turkic Languages*. 2018. Vol. 22. № 2. Pp. 194–216.
- Ozonova A., Tjuntseva E.* Sler qažǵı altaydaŋ? 'Aus welchem Altay sind sie?' Die Heimatvorstellung der Altaier // *Journal of Turkish Studies. Türklük bilgisi araştırmaları. Ayagka tegimlig bahşi: festschrift in honor of Marcel Erdal*. Vol 1. Guest Editors: Irina Nevskaya, Hatice Şirin, Ferruh Agca. Published at the Department of Near Eastern Languages and Civilizations Harvard University, 2021. pp. 437–446.
- Peeters B.* (Editor). Heart- und Soul-Like Constructs across Languages, Cultures, and Epochs. New York and London: Routledge, 2019. 149 p.
- Pojecie ojczyzny we współczesnych językach europejskich* / Pod red. J. Bartminkiego. Lublin, 1993. 318 p.
- Tangad O.* Scheda po Czyngis Chanie: Demokracja po mongolsku. Warszawa: TRIO, 2013. 218 s.
- Tekin T.* A Grammar of Orkhon Turkic. The Hague: Mouton & Co., 1967. 419 p.
- Tolstaja S.* Ojczyzna w ludowej tradycji słowianskiej // *Pojecie ojczyzny we współczesnych językach europejskich* / Pod red. J. Bartminkiego. Lublin, 1993. Pp. 17–22.
- Vavulin, Mikhail, Irina Nevskaya and Larisa Tybykova.* Digital macro-photogrammetry in documentation of Old Turkic runiform inscriptions in the Altai Mountains // *Mediterranean archaeology & archaeometry*, 2019. T. 19. № 2. C. 81–104.
- Wierzbicka A.* Lexicon as a Key to History, Culture and Society: 'Homeland' and 'Fatherland' in German, Polish, and Russian // *Current Approaches to the Lexicon: A Selection of Papers Presented at the 18th LAUD Symposium, Duisburg, March 1993*. Frankfurt a. M.: Peter Lang, 1995. Pp. 103–155.

Список словарей

- АРС – *Алтайско-русский словарь* / Под ред. А. Э. Чумакаева. Горно-Алтайск, 2018. 936 с.
- Ахметьянов Р. Г.* Этимологический словарь татарского языка. Т. 2. Казань: Магариф-Вакыт, 2015. 567 с.
- БАМРС I – *Большой академический монгольско-русский словарь*. Т. 1. А–Г / Под ред. Г. Ц. Пюрбеева. Москва: Academia, 2001. 520 с.
- БАМРС II – *Большой академический монгольско-русский словарь*. Т. 2. Д–О / Под ред. Г. Ц. Пюрбеева. Москва: Academia, 2001. 536 с.
- БАМРС III – *Большой академический монгольско-русский словарь*. Т. 3. Θ–Ф / Под ред. Г. Ц. Пюрбеева. Москва: Academia, 2001. 440 с.
- БАМРС IV – *Большой академический монгольско-русский словарь*. Т. 4. Х–Я / Под ред. Г. Ц. Пюрбеева. Москва: Academia, 2002. 532 с.
- БРС – *Башкирско-русский словарь* / Под ред. З. Г. Ураксина. М.: Дигора, Рус. яз., 1996. 884 с.
- Боргоякова Т. Г.* Краткий хакасско-русский фразеологический словарь. Абакан: Издательство ХГУ им. Н. Ф. Катанова, 1996. 144 с.
- БТСЯЯ I – *Большой толковый словарь якутского языка*. Т. 1 / Под ред. П. А. Слепцова. Новосибирск: Наука, 2004. 679 с.
- БТСЯЯ II – *Большой толковый словарь якутского языка*. Т. 2 / Под ред. П. А. Слепцова. Новосибирск: Наука, 2005. 910 с.
- БТСЯЯ III – *Большой толковый словарь якутского языка*. Т. 3 / Под ред. П. А. Слепцова. Новосибирск: Наука, 2006. 844 с.

- БТСЯЯ IV – *Большой толковый словарь якутского языка*. Т. 4 / Под ред. П. А. Слепцова. Новосибирск: Наука, 2007. 672 с.
- БТСЯЯ V – *Большой толковый словарь якутского языка*. Т. 5 / Под ред. П. А. Слепцова. Новосибирск: Наука, 2008. 518 с.
- БТСЯЯ VI – *Большой толковый словарь якутского языка*. Т. 6 / Под ред. П. А. Слепцова. Новосибирск: Наука, 2009. 518 с.
- БТСЯЯ VII – *Большой толковый словарь якутского языка*. Т. 7 / Под ред. П. А. Слепцова. Новосибирск: Наука, 2010. 518 с.
- БТСЯЯ VIII – *Большой толковый словарь якутского языка*. Т. 8 / Под ред. П. А. Слепцова. Новосибирск: Наука, 2011. 572 с.
- БТСЯЯ IX – *Большой толковый словарь якутского языка*. Т. 9 / Под ред. П. А. Слепцова. Новосибирск: Наука, 2012. 629 с.
- БТСЯЯ X – *Большой толковый словарь якутского языка*. Т. 10 / Под ред. П. А. Слепцова. Новосибирск: Наука, 2013. 574 с.
- БТСЯЯ XI – *Большой толковый словарь якутского языка*. Т. 11 / Под ред. П. А. Слепцова. Новосибирск: Наука, 2014. 536 с.
- БТСЯЯ XII – *Большой толковый словарь якутского языка*. Т. 12 / Под ред. П. А. Слепцова. Новосибирск: Наука, 2015. 597 с.
- БТСЯЯ XIII – *Большой толковый словарь якутского языка*. Т. 13 / Под ред. П. А. Слепцова. Новосибирск: Наука, 2016. 648 с.
- БТСЯЯ XIV – *Большой толковый словарь якутского языка*. Т. 14 / Под ред. П. А. Слепцова. Новосибирск: Наука, 2017. 591 с.
- БТСЯЯ XV – *Большой толковый словарь якутского языка*. Т. 15 / Под ред. П. А. Слепцова. Новосибирск: Наука, 2018. 575 с.
- Бутанаев В. Я. Хакасско-русский историко-этнографический словарь. Абакан: Лаборатория этнографии НИЧ ХГУ, 1999. 240 с.
- Вербицкий В. И. Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка. Казань, 1984. 494 с.
- Вербицкий В. И. Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка. Изд. 2-е. Горно-Алтайск: Ак-Чечек, 2005. 504 с.
- Голикова Т. А. Алтайско-русский ассоциативный словарь (Алтай-орус ассоциативный сөзлик). М.: Изд-во ОЛСИБ, 2004. 380 с.
- Даль В. И. Словарь живого великорусского языка. В 4-х т. Т. 1. М.: Терра, 1994. 699 с.
- Диалектологический словарь хантыйского языка (шурышкарский и приуральский диалекты): около 3600 слов / под общ. ред. Н. Б. Кошкарёвой. Екатеринбург: Баско, 2011. 207 с.
- ДТС 1969 – *Древнетюркский словарь* / Под ред. В. М. Наделяева, Д. М. Насилова, Э. Р. Тенишева, А. М. Щербака. Л.: Наука, 1969. 676 с.
- КРС 1989 – Махмудов Х., Мусабаяев Г. Казахско-русский словарь. Алма-Ата: Главная редакция Казахской советской энциклопедии, 1989. 480 с.
- КРС 2008 – *Казахско-русский словарь* / Под ред. Р. Г. Сыздыковой, К. Ш. Хусаина. Алматы: Дайк-Пресс, 2008.
- КиргРС I – *Киргизско-русский словарь* / Сост. К. К. Юдахин. М.: Сов. энцикл., 1985. Т. 1. 480 с.
- КиргРС II – *Киргизско-русский словарь* / Сост. К. К. Юдахин. М.: Сов. энцикл., 1985. Т. 2. 475 с.
- К-КРС – Каракалпакско-русский словарь / Под ред. Н. А. Баскакова. М.: ГИС, 1958. 892 с.
- КРЯЯРС – *Краткий русско-якутский, якутско-русский словарь* = Нууччалыы-сахалыы, сахалыы-нууччалыы кылгас тылдьыт. Якутск: Бичик, 1994. 145 с.
- Лельхова Ф. М. Словарь глаголов хантыйского языка (шурышкарский диалект). Ханты-Мансийск: ОАО «Издательский дом «Новости Югры», 2012. 207 с.
- Нелунов А. Г. Якутско-русский фразеологический словарь. Т. 1: А–К. Новосибирск: Издательство СО РАН, Научно-издательский центр ОИГТМ, 1998. 286 с.

- Нелунов А. Г. Якутско-русский фразеологический словарь. Т. 2: Л–Э. Новосибирск: Издательство СО РАН, Научно-издательский центр ОИГТМ, 2002. 418 с.
- Новый объяснительный словарь синонимов русского языка / Под ред. Ю. Д. Апресяна. М.; Вена: Языки славянской культуры; Венский славистический альманах, 2004. 1488 с.
- Мурзаев Э. М. Словарь народных географических терминов [Электронный ресурс] / URL: <http://www.scanlib.ru/> (дата обращения: 21.09.21).
- Ондар Б. К. Топонимический словарь Тувы. Кызыл: Тувинск. книжн. изд-во, 2007. 550 с.
- ОРС 1947 – *Ойротско-русский* словарь / Сост. Н. А. Баскаков, Т. М. Тощакова М.: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1947. 312 с.
- Пекарский Э. К. Словарь якутского языка. В 3 т. 2-е изд-е. М., 1958–1959. 3858 стлб.
- Рассадин В. И. Тофаларско-русский словарь. М.: Издательский дом ЯСК, 2016. 608 с.
- Русско-тубаларский словарь / Под. ред. С. Б. Сарбашевой. Горно-Алтайск, 2019. 384 с.
- Сивцев Г. Ф. Сахалы кылгас тылдыт: 3500 кэрингэ тыл. Якутскай: Саха сиринээҕи кинигэ изд-вота, 1979. 223 с.
- СНКТ 2006 – *Сахалы-нууччалы* кылгас тылдыт. Краткий якутско-русский словарь: үөрэх тылдыта / Сост. Т. И. Петрова. 2-с эбиилээх тасаарыы. Дьокуускай: Бичик, 2006. 249 с.
- Соловар В. Н. Хантыйско-русский словарь (казымский диалект). Новосибирск: Издательство СО РАН, 2020. 689 с.
- ССТМЯ 1 – *Сравнительный* словарь тунгусо-маньчжурских языков. Материалы к этимологическому словарю / Под ред. В. И. Цинциус. Т. I. Л.: Наука, 1975. 672 с.
- ССТМЯ 2 – *Сравнительный* словарь тунгусо-маньчжурских языков. Материалы к этимологическому словарю / Под ред. В. И. Цинциус. Т. II. Л.: Наука, 1977. 992 с.
- Степанов Ю. С. Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования. М.: Школа «Языки русской культуры», 2004. 824 с.
- Татаринцев Б. И. Этимологический словарь тувинского языка. Т. I: А–Б. Новосибирск: Наука, 2000. 391 с.
- Татаринцев Б. И. Этимологический словарь тувинского языка. Т. II: Д, Ё, И, Й. Новосибирск: Наука, 2002. 388 с.
- Татаринцев Б. И. Этимологический словарь тувинского языка. Т. III: К–Л. Новосибирск: Наука, 2004. 438 с.
- Татаринцев Б. И. Этимологический словарь тувинского языка. Т. IV: М, Н, О, Ө, П. Новосибирск: Наука, 2008. 442 с.
- ТатРС 1966 – *Татарско-русский* словарь. М.: Сов. энцикл., 1966. 863 с.
- ТСХЯ – *Толковый* словарь хакасского языка / Под общ. ред. К. Н. Боргояковой. Т. 1. Абакан: ГБНУ РХ «Хакаское книжное издательство им. В. М. Торосова», 2020. 608 с.
- ТРС – *Тувинско-русский* словарь / Под ред. Э. Р. Тенишева. М.: Сов. энцикл., 1968. 648 с.
- ТСТЯ I – *Толковый* словарь тувинского языка. Т. I: А–Й / Под ред. Д. А. Монгуша. Новосибирск: Наука, 2003. 599 с.
- ТСТЯ II – *Толковый* словарь тувинского языка. Т. II: К–С / Под ред. Д. А. Монгуша. Новосибирск: Наука, 2011. 798 с.
- Тумашева Д. Г. Словарь диалектов сибирских татар. Издательство Казанского университета, 1992. 255 с.
- Ураксин З. Г. Башкорт теленен фразеологик һүзлеге. Өфө: Китап, 2006. 344 б.
- УРС 1988 – *Узбекско-русский* словарь / Под ред. С. Ф. Акибировой и Г. Н. Михайлова. Ташкент: Главная редакция узбекской сов. энцикл. 1988. 726 с.
- Хакасско-русский историко-этнографический словарь / Сост. В. Я. Бутанаев. Абакан, 1999. 240 с.
- Хертек Я. Ш. Русско-тувинский фразеологический словарь. Кызыл: Тувинское книжное издательство, 1975. 300 с.
- Хисамитдинова Ф. Г. Словарь башкирской мифологии. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2011. 420 с.

- ХРС 2006 – *Хакасско-русский словарь* / Под общ. ред. О. В. Субраковой. Новосибирск: Наука, 2006. 1114 с.
- Цыденжанов Ш. Р. Бурятско-русский фразеологический словарь. Улан-Удэ, 1992. 143 с.
- АРФС – Чумакаев А. Э. Алтайско-русский фразеологический словарь. Горно-Алтайск, 2005. 312 с.
- ШРС 1993 – Курпешико-Таннагашева Н. Н., Апонькин Ф. Я. Шор-казак пазок казак-шор үргедиг сөстүк. Шорско-русский и русско-шорский словарь. Кемерово: Кемеровск. книжн. изд-во, 1993. 149 с.
- ЭСТЯ 1974 – Севортян Э. В. Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские основы на гласные. М.: Наука, 1974. 768 с.
- ЭСТЯ 1989 – Севортян Э. В. Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские основы на буквы Ж, Ж, Й. М.: Наука, 1989. 291 с.
- ЭСТЯ 2000 – Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские основы на букву Қ. М.: Наука, 2000. 265 с.
- ЯРС 1972 – Якутско-русский словарь. М.: Сов. энцикл., 1972. 620 с.
- DEWOS: Steinitz W. Dialektologisches und etymologisches Wörterbuch der ostjakischen Sprache. Akademie Verlag, 1966–1989. 15 vols.
- DLT: Dankoff, R. & Kelly, J. Maḥmūd al-Kāšġarī, 1982–1985. Compendium of the Turkic dialects (Dīwān Luyāt at-Turk) 1–3. (Turkish Sources 7.) Harvard: Harvard University.
- EDPT: Clauson G. An etymological dictionary of pre-thirteenth-century Turkish. Oxford: Clarendon Press, 1972. 989 p.
- HA: Wilkens J. Handwörterbuch des Altuigurischen. Altuigurisch – Deutsch – Türkisch. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 2021. 929 p.
- UW: Röhrborn K. Uigurisches Wörterbuch. Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien – Neubearbeitung – II. Nomina – Pronomina – Partikeln. Band 2: aš – äžük. Stuttgart: Franz Steiner 2017. XXX, 359 S.; Röhrborn K. Uigurisches Wörterbuch. Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien. I. Verben, Band 1: ab – äzüglä-. Neubearbeitung 2010. CIV, 213 S.; Röhrborn K. Uigurisches Wörterbuch. Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien. II: Nomina – Pronomina – Partikeln. Teil 1: a - asvık. Neubearbeitung. 307 S.

Список текстовых источников

Алтайский язык

- Алтайские героические сказания*. Очи-Бала. Кан-Алтын / Сост. З. С. Казагачева. Новосибирск: Наука. Сиб. изд.-полиграф. и книготорг. предприятие РАН, 1997. 668 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Т. 15).
- Адаров А. Jaан телекейге жол. Горно-Алтайск, 1979. 120 с.
- Ажуда. Районная газета на алтайском языке.
- Акулова Т. Ат үстінде жүрүмис өткөн. Горно-Алтайск: ГУК Республики Алтай литературно-издательский Дом «Алтын-Туу», 2009. 352 с.
- Акулова Т. Чарас-Бажы – чөрчөк кабайы. Горно-Алтайск, 2003. 376 с.
- Алтай* жан (Биленин бичиги) / Сост. В. А. Муйтуева, М. П. Чочкина. Горно-Алтайск, 1996. 208 с.
- Алтай* жанар кожон: Алтай калыктын оос жайааны / Сост. К. Петешева. Горно-Алтайск: Изд-во «Ак Чечек», 2002. 400 с.
- Алтай* алкыштар: Алтай албытынын оос творчествозы / Сост. Е. К. Укачина, Е. Е. Ямаева. Горно-Алтайск: Изд-во «Ак Чечек», 1993. 144 с.
- Алтай* баатырлар. Т. 7. Горно-Алтайск, 1972. 240 с.
- Алтай* баатырлар. Т. II. Горно-Алтайск, 2016. 800 с.
- Алтай* кеп-куучындар / Сост. Е. Е. Ямаева, И. Б. Шинжин. Горно-Алтайск: Изд-во «Ак Чечек», 1994.
- Алтай* тил. 6–7 класс / Сост. Н. Н. Суразакова, Э. И. Каинчина, К. А. Бидинов. Горно-Алтайск, 2003. 207 с.

- Алтай үлгерлик XIX–XXI чч. Горно-Алтайск, 2006. 904 с.
- Алтай литературанын хрестоматиязы. Таныспай Шинжинди кычыралы. Горно-Алтайск, 2016.
- Алтайдын Чолмоны. Республиканская газета на алтайском языке.
- Боочы журтым – жүрегиме жуук төрөлим. Горно-Алтайск, 2020. 204 с.
- Евангеліе отъ Матѣея // Евангеліе отъ Матѣея, Марка, Луки, Іоанна на алтайском языке. Томскъ: Типографія Пріюта и Дома Трудолюбія, 1910. 321 с.
- Ередеев А. Сургалжын. Горно-Алтайск, 2009. 459 с.
- Иванов А. Өштөжү. Горно-Алтайск, 1984. 210 с.
- Жайзангнын жаргы жангы. Горно-Алтайск, 1996. 63 с.
- Жангы Кереес. Новый Завет. М.: Институт перевода Библии, 2017.
- Каинчин Ж. Айлыбыс жангыс өзөктө. Горно-Алтайск, 1984. 102 с.
- Калкин Г. Өлбөгөннин өчинде. Горно-Алтайск, 1984. 88 с.
- Кензина И. Күү угулып чөйилзин. Горно-Алтайск, 2020. 159 с.
- Киндикова Н. Чүмдеечилерди тооп ло эздип. Горно-Алтайск, 2020. 155 с.
- Кокышев Л. Мечин жылдыс. Горно-Алтайск, 1971. 415 с.
- Кокышев Л. Алтайдын кыстары. Горно-Алтайск, 1980. 495 с.
- Кокышев Л. Жүс письмо. Горно-Алтайск, 1990. 208 с.
- Кокышев Л. Туба. Үлгерлер, сатира, тууялар, балладалар, көчүрмелер. Горно-Алтайск, 2016. 272 с.
- Манитов С. Чалдыкпас чечектер. Горно-Алтайск, 1982. 128 с.
- Манитов С. Аш-кылгада. Горно-Алтайск, 1989.
- Манитов С. Кайкамчылу кижі. Горно-Алтайск, 2002. 256 с.
- Маскина Ж. Жүрүмнин журуктары. Горно-Алтайск, 2002. 184 с.
- Маскина Ж. Элес жүрүмнин чалызы. Горно-Алтайск, 2020. 396 с.
- Несказочная проза алтайцев / Сост. Н. Р. Ойноткинова, И. Б. Шинжин, К. В. Яданова, Е. Е. Ямаева. Новосибирск: Наука, 2011. 576 с.
- Ойноткинова Н. Р. Алтайские пословицы и поговорки (Алтай кеп ле укаа сөстөр). Новосибирск, 2010. 268 с.
- Сабашкин И. Турна үни көндүгөр алдында. Горно-Алтайск, 1984. 96 с.
- Суразаков С. С. Алтайым керегинде сөс. Горно-Алтайск, 1985. 208 с.
- Төлөсөв К. Кадын жаскыда. Горно-Алтайск, 1985. 272 с.
- Төлөсөв К. Кадын жаскыда. Горно-Алтайск, 1987. 320 с.
- Төлөсөв К. Күүктин үни. Горно-Алтайск, 2004. 316 с.
- Тоенов В. Кайынаш. Горно-Алтайск, 1984. 48 с.
- Топчина Т. Жүрүм – жылдыс. Горно-Алтайск, 2015. 88 с.
- Торбогошева К. Жүректен чыккан жанарлар. Горно-Алтайск, 2017. 224 с.
- Тырысова З. Т. Алтай жан – генофонд Алтая. Горно-Алтайск, 2008. 325 с.
- Укачин Б. Сүүш ле өштөжү. Горно-Алтайск, 1981. 376 с.
- Укачин Б. Туулар туулар ла бойы артар. Горно-Алтайск, 1985. 366 с.
- Укачина К. Е., Ямаева Е. Е. Алтайские благопожелания. Алтай алкыштар. Горно-Алтайск, 1992. 144 с.
- Укачина К. Е. Арчынла аластаган Алтайым // Алтайдын Чолмоны. 1991. 4 июль.
- Чунижеков Ч. Мундузак. Горно-Алтайск, 2013. 224 с.
- Чынат А, Кергилов К. Сүүштин соолбос аржаны. Горно-Алтайск, 1990. 477 с.
- Шатинов Ш. Жылдар ла кылдар. Горно-Алтайск, 2005. 75 с.
- Шинжин Т. Ак кулун. Горно-Алтайск, 1981. 115 с.
- Шодоев И. Кызыланду жылдар. Горно-Алтайск, 1984. 280 с.

Шодоев И. Качук. Горно-Алтайск, 1989. 111 с.

Эл-Алтай. Горно-Алтайск, 2019. 176 с.

Эне-Алтай. № 9. Горно-Алтайск, 2015. 165 с.

Эр-Самыр. Горно-Алтайск. 1986. 320 с.

Тувинский язык

Байсалова З. С. Сурас. Кызыл: ТывНУЧ, 1997. 158 с.

Бокту-Кириш, Бора-Шээлей: Тыва улустун маадырлыг тоолу. Кызыл: ТывНУЧ, 1995. Т. 4. 224 с.

Даржай А. А. Дүлгээзинниг аян. Кызыл: Центр развития национальной школы, 2004. 208 с.

Даржай А. А. Казанак. Кызыл: Республика типографиязы. 2006. 128 с.

Даржай А. А. Черге чедир мөгөйдим. Кызыл: Тываполиграф, 2014. 697 с.

Даржай А. А. Шагар-оьтга шалың. Проза дептери. Кызыл: ТывНУЧ, 1995. 192 с.

Ирбижсей Ч. Б-К. Ноян таңмазы. Кызыл: ТывНУЧ, 2008. 184 с.

Кенин-Лопсан М. Б. Тениң самы: роман. Кызыл: ТывНУЧ, 1976. 316 с.

Кенин-Лопсан М. Б. Тыва хамнарның алгыштары. Кызыл, 1995. 528 с.

Кенин-Лопсан М. Б. Тыва чаңчыл: Тыва чоннун ыдыктыг чаңчылдары. Кызыл: Новости Тувы, 1999. 352 с.

Кенин-Лопсан М. Б. Читкен уруг. Кызыл: ТывНУЧ, 2000. 416 с.

Кенин-Лопсан М. Б. Ойтулааш: ынакшылдың кожаңнары. Кызыл: Новости Тувы. 2004. 384 с.

Кенин-Лопсан М. Б. Буян-Бадырғы. Кызыл: ТывНУЧ, 2010. 512 с.

Көк-оол В. Ш. Чогаалдар чыындызы: шии чогаалдары. Кызыл: ТывНУЧ, 1976. 184 с.

Кудажы К-Э. К. Ыржым булун. Кызыл: ТывНУЧ, 1965. 169 с.

Кудажы К-Э. К. Ырак булут. Кызыл: ТывНУЧ, 1971. 382 с.

Кудажы К-Э. К. Чогаалдар чыындызы. Т. I. Кызыл: ТывНУЧ, 1979. 388 с.

Кудажы К.-Э. К. Чогаалдар чыындызы. Т. II. Кызыл: ТывНУЧ, 1980. 376 с.

Кудажы К-Э. К. Таңды кежи. Кызыл: ТывНУЧ, 1984. 217 с.

Кудажы К-Э. К. Дуңзаа. Кызыл: ТывНУЧ, 1988. 319 с.

Кудажы К-Э. К. Уйгу чок Улуг-Хем: роман. Мөңгүн том. Кызыл: ТывНУЧ, 1989. 328 с.

Кудажы К-Э. К. Уйгу чок Улуг-Хем: роман. Алдын том. Кызыл: ТывНУЧ, 1992. 320 с.

Кудажы К-Э. К. Чогаалдар чыындызы. Т. II. Кызыл: ТывНУЧ, 1994. 256 с.

Кудажы К-Э. К. Уйгу чок Улуг-Хем: роман. Кара том. Кызыл: ТывНУЧ, 1996. 368 с.

Кудажы К-Э. К. Ыы. Кызыл: ТывНУЧ, 1999. 144 с.

Кудажы К-Э. К. Уйгу чок Улуг-Хем: роман. Кызыл том. Кызыл: ТывНУЧ, 2002. 376 с.

Кудажы К-Э. К. Самдар намдар: бот-намдар тоожузу. Кызыл: ТывНУЧ, 2005. 279 с.

Күжүгет М. А. Идегел. Кызыл: ТывНУЧ, 2005. 96 с.

Куулар Ш. Д. Баглааш. Кызыл: ТывНУЧ, 2010. 640 с.

Маспык-оол Г. Чайзат. Кызыл: Тываполиграф, 2013. 147 с.

Мифы, легенды, предания тувинцев / Сост. Н. А. Алексеев, Д. С. Куулар, З. Б. Самдан, Ж. М. Юша. Новосибирск: Наука, 2010. 372 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Т. 28).

Пюрбю С. Б. Шылгалда: шии ному. Кызыл: ТывНУЧ, 1966. 140 с.

Саая М. О. Салым аагы. Кызыл: Типография РТ, 2000. 80 с.

Саая М. О. Чурттаар, чурттаар. Кызыл: Типография КЦО «Аныяк», 2003. 96 с.

Саая М. О. Аа бокта. Кызыл: Типография РТ, 2005. 116 с.

- Саган-оол О. К. Чогаалдар. Кызыл: ТывНҮЧ, 1958. 267 с.
- Саган-оол О. К. Чогаалдар чыындызы. Т. II. Кызыл: ТывНҮЧ, 1975. 267 с.
- Сарыг-оол С. А. Амыдырал – демисел. Т. III. Кызыл: ТывНҮЧ, 1968. 234 с.
- Сарыг-оол С. А. Алдан дургун. Кызыл: ТывНҮЧ, 1987. 198 с.
- Сарыг-оол С. А. Үш томнуг чогаалдар чыындызы. Т. III. Кызыл: ТывНҮЧ, 1992. 464 с.
- Сарыг-оол С. А. Аңгыр-оолдун тоожузу. Кызыл: ТывНҮЧ, 2008. 437 с.
- Сеглеңмей Ф. III.-X. Аңчы угбалышкы. Кызыл: ТывНҮЧ, 1988. 80 с.
- Серен-оол В. С. Хээлиг истер. Кызыл: ТывНҮЧ, 1989. 224 с.
- Серен-оол В. С. Сөөскеннер чечектелип турда. Кызыл: ТывНҮЧ, 1995. 240 с.
- Суваң III. М. Туматтар. Кызыл: ТывНҮЧ, 2007. 150 с.
- Суваң С. М. Хемчик нояны: тоожу. Кызыл: Тываполиграф, 2009. 229 с.
- Сундуй М. Б. Эки турачы аъттыг эскадрон. Кызыл: Тувинск. книжн. изд-во, 1989. 208 с.
- Сүрүң-оол С. С. Тывалаар кускун. Кызыл: ТывНҮЧ, 1994. 349 с.
- Танова Е. Т. Хемчиктин хүнү. Кызыл: ТывНҮЧ, 1980. 240 с.
- Танова Е. Т. Кара-Бай. Кызыл: ТывНҮЧ, 2008. 200 с.
- Тока С. К-Х. Чоннуң оглу. Кызыл: ТывНҮЧ, 1970. 312 с.
- Тока С. К-Х. Хомду дайыны. Кызыл: ТывНҮЧ, 1984. 204 с.
- Тувинские героические сказания / Сост. С. М. Орус-оол. Новосибирск: Наука, Сибирское издательско-полиграфическое и книготорговое предприятие РАН, 1997. 584 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Т. 12).
- Хомушку В. У. Дун төл. Кызыл: ТывНҮЧ, 1989. 144 с.
- Хомушку В. У. Мончарлыг кижиги. Кызыл: ТывНҮЧ, 1996. 80 с.
- Чадамба Л. Б. Ивижилер. Кызыл: ТывНҮЧ, 1972. 224 с.
- Чамыяң К. Т. Хаяа Кызыл: ТывНҮЧ, 2002. 192 с.
- Шагаа йөрээлдери. Кызыл: Тываполиграф, 2015. 40 с.
- Ыдыктыг Библия. М.: Институт перевода Библии, 2011. 1324 с.

Ульчский язык

- Петрова Т. И. Ульчский диалект нанайского языка. М.; Л., 1936. 156 с.
- Суник О. П. Ульчский язык: исследования и материалы. Л., 1985. 264 с.
- Kazama S. Ulcha oral literature 2: a collection of texts. Kyoto, Nakanishi, 2002. 128 p.

Хакасский язык

- Ай Салгынаң Күн Салгы / Электронный ресурс / URL: https://vk.com/tarhynhistory?w=wall-150865824_4835 (дата обращения: 30.04.2021).
- Ай Хуучын – Хакасский героический эпос «Ай-Хуучын». Новосибирск: Наука, 1997. 479 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Т. 16).
- Алтын Арыг. Алыптыг нимах. Богатырские сказания, записанные от С. П. Кадышева. Абакан: Хак. отд-ние Красноярск. книжн. изд-ва, 1987. 232 с.
- Ах тасхыл. Литературно-художественный сборник хакасских писателей. Абакан, 1984. 142 с.
- Балтыжаков Т. Н. Орис. Повесть. Абакан, 1964. 67 с.
- Казачинова Г. Г. Тілім минің – хайхазым. Язык хакасский мой. Диво-юрта. Ода и сказка. Абакан: ООО «Книжное издательство «Бригантина», 2015. 40 с.

- Казачинова Г. Г. Төлібіс чулазы. Древо жизни: стихи и переводы. На хакасском языке. Абакан: Диалог Сибирь-Абакан, 2010. 140 с.
- Кильчицаков А. Г. Хакас чирінің аң-хустары. Животный мир Хакасии. Учебное пособие для 5–7 классов хакасской одиннадцатилетней средней школы (на хакасском языке). Абакан: Хакасс. книжн. изд-во, 1995. 144 с.
- Кильчицаков М. Е. Пьесалар. Абакан, 1961. 161 с.
- Кичеев Г. В. Чаным сөстөрү: рубайлар, ікіліктер. Слова моей души: рубаи, двустишия. Абакан: Хакасс. книжн. изд-во, 2019. 176 с.
- Классна нимес хыгырыҕ. Внеклассное чтение: 5 класс / Сост. Е. М. Сагалакова, Г. А. Казагашева. Абакан: Хакасс. книжн. изд-во, 1995. 265 с.
- Костяков И. М. Чибек хур. Шёлковый пояс. Роман на хакасском языке. Абакан: Хакасское отделение Красноярск. книжн. изд-ва, 1989. 232 с.
- Костякова Л. В. Сымбал сынның хыйгызы. Хайхастыҕ ныхахтар, чоохтар. Манящая тайна Самбыла: Сб. рассказов для детей старшего школьного возраста. Абакан: Дом литераторов Хакасии, 2010. 84 с.
- Күмүс абдырачах. Хакас чонының ныхахтары паза кип-чоохтары. Серебряная шкатулка: хакаские народные сказки и легенды. На хакасском языке. Абакан: Хакасс. книжн. изд-во, 2018. 106 с.
- Наа Молчаг хакас тілбестегнең орыс Синод тілбестее. Новый Завет на хакасском языке с параллельным русским Синодальным переводом. М.: Институт перевода Библии, 2011. 1138 с.
- Нербышев К. Көгім Хорымнарда. Абакан: Хакасское отделение Красноярск. книжн. изд-ва, 1983. 243 с.
- Нербышев К. Төрөөн чир-суумнаңар сагыстар. Очерк // Ах тасхыл. 1982. № 30. С. 4–7.
- Патачаков К. М. Наа чуртас үчүн. Люди земли хакасской. Краеведческое пособие для учащихся. Абакан: Хакасс. отд-ние Красноярск. книжн. изд-ва, 1990. 144 с.
- Султрекова З. И. Алғастар. Благопожелания на хакасском языке. Абакан: Хакасское книжное издательство, 2007. 36 с.
- Султреков 2010 – Чалбарт хайаның чазыттары. Тайны горы Чалбарт. Часть II. На хакасском языке / Сост. Е. А. Султреков. Абакан: Хакасс. книжн. изд-во, 2010. 292 с.
- Султреков 2019 – Чалбарт хайаның чазыттары. Тайны горы Чалбарт. Часть III. На хакасском языке / Сост. Е. А. Султреков. Абакан: Хакасс. книжн. изд-во, 2019. 292 с.
- Татарова В. Аат табызы. Крик турпана. Повести на хакасском языке. Абакан: Хакасс. отд-ние Красноярск. книжн. изд-ва, 1991. 232 с.
- Тиников Н. Е. Тіріг кізі өлбечен. Повестьтер. Абакан, 1982. 239 с.
- Тинникова О. А. Бытийные глаголы хакасского языка // Филология и человек. 2011. № 2. С. 167–173.
- Топоев И. П. Таға сыхсаң, тайағың полам. Опора. Пьесы на хакасском языке. Абакан: Хакасс. книжн. изд-во, 2007. 200 с.
- Топоев И. П. Хоңалтах өдік. Хормачы чоохтар. Болтунишка. Юмористические рассказы. Абакан: Хакасс. книжн. изд-во, 1997. 160 с.
- Торосов М. В. Хакастарның посты улуғлир киктезі. Ағбан: Хакас книга издательствозы, 2013. 90 с.
- Тюктиева Л. И. Хыныстың поэзияның үлүзі. У любви своя судьба: повесть на хакасском языке. Абакан: Хакасс. книжн. изд-во им. В. М. Торосова, 2020. 176 с.
- Хакас чонның хынчатхан сарыннары. Любимые песни хакасского народа. Сборник песен на хакасском языке. Ағбан: Хакас книга издательствозы, 2019. 68 с.
- Хакас чонының кип-чоохтары. Несказочная проза хакасов. Новосибирск: Наука, 2016. 540 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Т. 34).
- Хакаские народные сказки / Сост. Е. С. Торокова, Г. Б. Сыченко. Новосибирск: Омега Принт, 2014. 770 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Т. 33).
- Халларов А. Хоңырочахтар. Олғаннарға чоохтар. Абакан: Хызылчар книга издательствозының хакасиядағы пөлігі, 1981. 39 с.
- Хан тигір. Хоос литература альманағы. 1993. № 1. Ағбан. 142 с.

- Хара Паар.* Хакас чоңының ныхахтары, кип-чоохтары. Тимнеен / Сост. П. А. Трояков. Абакан, 1979. 126 с.
- Хыйга сөс.* Мудрое слово. Хакаские пословицы, поговорки и загадки / Сост. и ред. У. Н. Кирбижекова, Н. С. Чистобаева. Абакан: ГБНИУ РХ «ХакНИИЯЛИ», 2014. 84 с.
- Чебодаева Л. И. (Күңүрө хызы).* Ыбекелер чолларынча. Айолка оолахтың чарых түстері. По дорогам предков. Светлые сны мальчика Айолки. Абакан: Хакасск. книжн. изд-во, 2018. 60 с.
- Чебодаева Л. И. (Күңүрө хызы).* Ыбекелернің чолларынча. Уклинча уучаның чоохтары. По дорогам предков. Рассказы бабушки Уклинчи. Абакан: Хакасск. книжн. изд-во, 2011. 194 с.
- Шулбаева В. Г.* Чуртас салғағында. Пьесалар, чоохтар. Абакан: Хакас книга издательствозы, 1997. 288 с.
- Шулбаева В. Г.* Чуртас салғағында. Абакан, 1997. 288 с.

Хантыйский язык

- Арём-моньцём ел ки мәнәл...* Если моя песня-сказка дальше пойдет... / Сост. Р. К. Слепенкова. Ханты-Мансийск, ИИЦ ЮГУ, 2010. 234 с.
- Гайдар А.* РВС. М.; Л.: Учпедгиз, 1950. 90 с.
- Земля кошацьего локотка.* Кань кунш олаң / Сост. Т. А. Молданов. Вып. 5. Ханты-Мансийск: ИИЦ ЮГУ, 2010. 202 с.
- Касәм йох путрәт, арәт.* Предания, песни казымских хантов / Сост. Р. М. Потпот. Тюмень: ООО «ФОРМАТ», 2014. 126 с.
- Катаев В.* Сын полка. М.; Л.: Учпедгиз, 1949. 165 с.
- Невероятные истории из жизни казымских ханты* / Сост. Е. Д. Каксина. Вып. 1. Ханты-Мансийск: ООО «Печатный мир г. Ханты-Мансийск», 2018. 60 с.
- Сказки Вандымовой Татьяны Ксенофонтовны* / Сост. С. Д. Дядюн; под ред. В. Н. Соловар. Ханты-Мансийск: Изд-во Юграфика, 2012. 94 с.
- Сказки Гришкина Геннадия Григорьевича* / Перевод с хантыйского языка П. Т. Тарлина. Ханты-Мансийск: ОАО «Издательский дом «Новости Югры», 2012. 132 с.
- Сказки Иныревой Екатерины Григорьевны (казымский диалект хантыйского языка)* / Сост., пер. на рус. яз. С. Д. Дядюн; ред. В. Н. Соловар. Ханты-Мансийск: ООО «Печатный мир г. Ханты-Мансийск», 2016. 80 с.
- Сказки народа ханты* / Сост. Е. В. Ковган, Н. Б. Кошкарева, В. Н. Соловар. Под ред. Е. А. Немысовой, Е. К. Скрибник. СПб: ТОО «Алфавит», 1995. 143 с.
- Сказки, песни хантов полноватского Приобья* / Сост. Т. Р. Пятникова, Р. К. Слепенкова. Ханты-Мансийск : Ижевск: ООО «Принт-2», 2016. 344 с.
- Өхәт йухан арәү ими.* Поющая женщина из Эхт Югана / Сост. Е. Д. Каксина. Тюмень: ООО «ФОРМАТ», 2014. 128 с.
- Nikolaeva I.* Ostyak texts in the Obdorsk dialect. (Studia Uralica. Bd 9.) Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1999. 279 p.
- Osztyák Hősénekek.* Reguly A. és Pápay J. Hagyatéka. I. Kötet. Közzéteszi Zsirai Miklós. Budapest, 1944. 488 p.

Чалканский язык

- Кандаракова А. М.* Тандак 2–4 класстарга. Класста эмес кычырар бичик. Книга для самостоятельного чтения для начальных классов (на чалканском языке). Горно-Алтайск: ОАО «Горно-Алтайская типография», 2008. 126 с.
- Кандаракова А. М.* Шалгануг калыктын саарынары Песни чалканского народа. СПб.: Алмаз-Граф, 2013. 88 с.

- Кандаракова Е. П. Малый жанр фольклора чалканцев. Горно-Алтайск: АУ РА Литературно-издательский Дом «Алтын-Туу», 2017. 96 с.
- Кандаракова Е. П. Сказки чалканцев. Горно-Алтайск: АУ РА Литературно-издательский Дом «Алтын-Туу», 2016. 256 с.
- Кандаракова А. М., Пустогачева С. Ч. Пословицы, поговорки челканского народа. Календарь челканского народа. Структура челканского рода. Система родства. СПб.: Алмаз-Граф, 2021. 80 с.

Шорский язык

- Амзоров М. П. Данные М. П. Амзорова (1912–1993 гг.). Архивные материалы.
- Арбачакова Л. Н. Оңзас черим. Тернии души. Новокузнецк: Кузнецкая крепость, 2001. 153 с.
- Арбачакова Л. Н. Колыбель любви. Стихи и проза. Новокузнецк: Кузнецкая крепость, 2004. 104 с.
- Белчек Койа (Бельчегешев Н. Е.). Наа-эски чурт. Небесная Мрассу. Сборник стихов. Новокузнецк: Новокузнецкий полиграфкомбинат, 2000. 314 с.
- Библиядаң алған чооғаштар (на шорском языке). М.: Библияны кежирчен Институды, 2006. 152 с.
- Духовная Шория. Шорский фольклор в записях и из архива профессора А. И. Чудоякова. Кемерово: ИПП «Кузбасс», 2008. 352 с.
- Косточаков Г. В. Ала тагларым. Стихи. Новокузнецк: Кузнецкая крепость, 1994. 90 с.
- Косточаков Г. В. Я последний шорский поэт. Новокузнецк: Кузнецкая крепость, 2003. 199 с.
- Судочаков М. Л. Шапкайдың ныбактары (Рукопись). 1989.
- Токмашов Б. И. Қаан Оолақ. Богатырское сказание кондомских шорцев. Новокузнецк: Кузбасская гос. пед. академия, 2009. 149 с.
- Тудегешева Т. В. Поющие стрелы времен. Стихи. Новокузнецк: Кузнецкая крепость, 2000. 167 с.
- Тудегешева Т. В. Небесный полет девятиглазых стрел. Стихи. Новокузнецк, 2007. 192 с.
- Ўлгер. Книга для чтения на шорском языке / Сост. Г. В. Косточаков. Кемерово: АО Кемеровское кн. изд-во, 1995. 174 с.
- Фольклор шорцев: В записях 1911, 1925-1930, 1959-1960, 1974, 1990-2007 годов / Сост. Л. Н. Арбачакова. Новосибирск: Наука, 2010. 608 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Т. 29).
- Шорский фольклор / Записи, перевод, вступ. статья и прим. Н. П. Дыренковой; Ин-т этнографии Акад. наук СССР, Фольклор. комиссия; [отв. ред. акад. И.И. Мещанинов]. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1940. 448 с.

Якутский язык

- Аввакумов П. Д. Төрөөбүт буор сылааһа: [кэпсээннэр]. Якутскай: Саха сиринээби кинигэ изд-вота, 1978. 174 с.
- Алексеев И. Г. Суоһалдьыйа Толбонноох: Трагедия. Якутскай: Саха сиринээби кинигэ издательствота, 1978. 72 с.
- Амма Аччыгыйа. Сааскы кэм: [роман]. Якутскай: САССР государственнай изд-вата, 1944. 309 с.
- Артамонов И. И. Эйэ чорооно: орто уонна улахан саастаах оҥолорго хоһооннор, поэма. Якутскай: Саха сиринээби кинигэ издательствота, 1981. 63 с.
- Баал Х. Лирика: хоһооннор, ырыалар. Якутскай: Саха сиринээби кинигэ издательствота, 1958. 118 с.
- Багдарыын Сүлбэ. Сири сиксигинэн. Якутскай: Саха сиринээби кинигэ издательствота, 1985. 189 с.
- Багдарыын Сүлбэ. Талыллыбыт үлэлэр. Дьокуускай: Бичик, 2013. 534 с.
- Болот Боотур. Уһуктуу: роман. Якутскай: Саха сиринээби кинигэ изд-вота, 1975. 374 с.
- Бравина Р. И. Олох. Дьылба. Өлүү. Дьокуускай: ИП Троев Ю.А., 2018. 199 с.
- Бравина Р. Н. Олох уонна өлүү саха итэҕэлигэр. Дьокуускай: Сахаполиграфиздат, 1996. 152 с.

- Бэриак А. А.* Өлөксөөс: сэхэн. Якутскай: Саха сиринээҕи кинигэ издательствота, 1960. 194 с.
- Варламова А.* Мин аҕам алааһа [Электронный ресурс] / Текст песни Аҕам алааһа, слова песни (webkind.ru) (дата обращения: 22.03.2021).
- Васильев И. А.* Дойдум сылаас тыына: (хоһоон хомуурунньуга). Дьокуускай: Компания «Дани-Алмас», 2017. 54 с.
- Васильев С.* Биһиги гвардеецтарбыт. Наши гвардейцы. Очерки, статьи. Якутск: Книжное изд-во, 1975. 88 с.
- Васильев С. С.* Өлбөт өрөгөй: (хоһооннор, поэмалар). Якутскай: Саха сиринээҕи кинигэ изд-вота, 1988. 223 с.
- Габышев Н. А.* Эн биһикки олохпут: Кэпсээннэр. Якутскай: Кинигэ изд-вота, 1972. 248 с.
- Гоголев И. М. (Кындыл).* Айымньылар: в 5-ти т. Дьокуускай: Бичик, 2015. 224 с.
- Гоголев И. М. (Кындыл).* Өксөкүлээх сэргэ: хоһооннор. Якутскай: Саха сиринээҕи изд-вота, 1979. 430 с.
- Гоголев И. М. (Кындыл).* Эһэкээн үөһэ: Сэхэн: улахан уонна орто саастаах оскуола оҥолоругар. Якутскай: Кинигэ изд-вота, 1978. 128 с.
- Гоголев И. М.* Үһүс харах. Третий глаз. Роман-поэма. Якутск: Бичик, 1999. 240 с.
- Горнай И.* Мунур үйэ муудараһа [хоһоон, поэма]. Дьокуускай: Дани Алмас, 2014. 92 с.
- Далан.* Дьикти саас: сэхэн. Якутскай: Саха сиринээҕи кинигэ изд-вота, 1978. 343 с.
- Далан.* Тулаайах оҕо: Роман. Якутскай: Кинигэ изд-вота, 1983. 351 с.
- Далан.* Кэриэн ымыйа: [үһүйээннэр, номохтор, кэпсээннэр, очеркалар]. Якутскай: Саха сиринээҕи кинигэ изд-вота, 1988. 334 с.
- Данилов С. П.* Мин дойдум: хоһооннор. Якутскай: САССР Госиздата, 1949. 74 с.
- Данилов С. П.* Дьоллоох буолун, бар дьонум: кэпсээннэр. Якутскай: Саха сиринээҕи кинигэ изд-вота, 1972. 256 с.
- Данилов С. П.* Талыллыбыт айымньылар: хоһооннор, поэмалар. Якутскай: Саха сиринээҕи кинигэ изд-вота, 1977. 414 с.
- Данилов С. П.* Сүрэх тэбэрин тухары: Роман. Якутскай: Кинигэ изд-вота, 1977. 610 с.
- Данилов С. П.* Талыллыбыт айымньылар: үс томнаах. Якутскай: Саха сиринээҕи кинигэ изд-вота, 1985. 431 с.
- Данилов С. П.* Олох инники кирбиитигэр: сэхэн, литературнай-критическэй ыстатыйалар, очеркалар, этиилэр, хоһооннор. Дьокуускай, 2008. 285 с.
- Дапсы.* Тылбыт өлөр кутталлаах [Электронный ресурс] / URL: edersaas.ru сайтан: <https://edersaas.ru/dapsy-tylbyt-l-r-kuttallaah/> (дата обращения: 29.03.2021).
- Еремеев В.* Умнуом дуо дойдубун [Электронный ресурс] (дата обращения: 29.03.2021).
- Жирков И.* Олох дьикти, олус кэрэ [Электронный ресурс] / URL: <https://songspro.ru/9/Ilya-Jirkov/tekst-pesni-Oloh-dikti-olus-kere> (дата обращения: 22.05.2021).
- Захарова У.* Олох очурдара (кэпсээн) [Электронный ресурс] / URL: <https://edersaas.ru/oloh-ochurdara/> (дата обращения: 22.05.2021).
- Каженикин И. И.* Сахаларга түүлү тойонноохун. Дьокуускай: Бичик, 2000. 80 с.
- Кириллин Б.* Үүтээн хаһаайына [Электронный ресурс] / URL: <https://edersaas.ru/teen-ha-aajyna/> (дата обращения: 29.05.2021).
- Кириллина З. Г.* Күндэни үйэтиппит күндүмэн [Электронный ресурс] / URL: <https://edersaas.ru/k-ndeni-jetippit-k-nd-men/> (дата обращения: 25.08.2021).
- Коркина И.* Ырыаһыат аналлаахпын: кэпсээн [Электронный ресурс] / URL: edersaas.ru сайтан: <https://edersaas.ru/urya-ut-anallaahpyn-kepseen/> (дата обращения: 15.09.2021).
- Куорсуннаах.* Күлүк түһүүтэ: [кэпсээннэр]. Дьокуускай: Бичик, 2003. 93 с.
- Күлүкүл.* Бөҕө оҕонньор Силирикээн эмээхсин икки / М. Н. Андросова // Образцы народной литературы якутов, собранные Э. К. Пекарским. Ч. 1. Вып. 3. СПб.: Имп. АН, 1909. С. 195–280.

- Күндэ*. Талыллыбыт айымньылар: хоһооннор, кэпсээннэр, пьесалар. Якутскай: Саха сиринээҕи кинигэ издательствота, 1960. 429 с.
- Күрүлгэн*: уус-уран альманах / Под ред. А. Г. Гуринова. Дьокуускай: Ситим Медиа, 2006–2012. № 3 (26). 128 с.
- Кыыс Дэбилийэ*: якутский героический эпос. Новосибирск: Наука, 1993. 326 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).
- Кэскил* [Электронный ресурс] / URL: <http://keskil14.ru/> (дата обращения: 15.09.2021).
- Лугинов Н. А.* Таас тумус: сэһэннэр. Якутскай: Саха сиринээҕи кинигэ изд-вота, 1984. 222 с.
- Маисов С. С.* Ийэм кэпсиир...: роман. Дьокуускай: Бичик, 2009. 191 с.
- Мин тыыннаахпын биллэрэбин...*: 1941–1945 сс. Аҕа дойду Улуу сэриитин кыттыылаахтарын суруктара (Горнай улууһа) / [Николай Яковлевич Петров, Василий Ильич Алексеев хомуйан онордулар]. Дьокуускай: Сахаполиграфиздат, 1995. 117 с.
- Михалева-Сайа Н.* Аата суох сибэкки: хоһооннор, ахтыылар, кэпсээннэр. Дьокуускай: Бичик, 2009. 222 с.
- Могучий Эр-Соготох* = Модун Эр Соҕотох: якутский героический эпос. Новосибирск: Наука, Сибирская издательская фирма РАН, 1996. 437 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Т. 10).
- Неймохов Е. П.* Сайсары күөлгэ түбэлтэ...: сэһэннэр. Якутскай: Саха сиринээҕи кинигэ изд-вота, 1988. 239 с.
- Никифоров И. П.* Күн тахсыта: кэпсээннэр, очеркалар, пьесалар. Дьокуускай: Медиа-Холдинг Якутия, 2014. 239 с.
- Никифоров К. Н.* Хабытта Бэргэн: олонхо. Дьокуускай: ХИФУ издательскай дьиэтэ, 2012. 387 с.
- Никифоров-Күлүмнүүр В. В.* Манчаары: Манчаары түөкүн. Якутск: Литограф, 1996. 48 с.
- Новиков В.* Сэрии күннэригэр. Якутскай, 1943. 98 с.
- Нюргун Боотур Стремительный* = Дьулуруйар Ньургун Боотур / Текст К. Г. Оросина. Якутск: Госиздат ЯАССР, 1947. 409 с.
- Обрядовая поэзия саха (якутов)*. Новосибирск: Наука, 2003. 505 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Т. 24).
- Ойуунускай П. А.* Дьулуруйар Ньургун Боотур: олонхо. Дьокуускай: Сахаполиграфиздат, 2003. 544 с.
- Өлбөт Бэргэн* // Образцы народной литературы якутов, собранные Э. К. Пекарским. Ч. 1. Вып. 2. СПб, 1908. С. 113–147.
- Петров Д. Д.* Саха сирин буойуннара Аҕа дойду сэриитин фроннарыгар. Якутск: Якуткнигоиздат, 1965. 64 с.
- Петрова Т. И.* Саха тыла. 2-й год обучения. Якутск, 1994. 100 с.
- Петрова Т. И., Манчурина Л. Е., Ефремова Н. А.* Далан: төрөөбүт сахам норуотугар...: айымньытын истиилэ уонна тыла-өһө. Дьокуускай: Бичик, 2008. 204 с.
- Полевой Б. Н.* Дьингээх киһи туһунан сэһэн. Якутскай: ЯКГИЗ, 1950. 318 с.
- Полевые материалы* Я. В. Стручковой, записи на якутском языке: Собакиной Марии Прокопьевны, 1935 г. р., с. Диринг Чурапчинского района Республики Саха (Якутия).
- Попов А.* Аман аатталым: хоһооннор. Якутскай: Кинигэ изд-вота, 1983. 88 с.
- Попов Л.* Саныбын төрөөбүт алааспын. Якутск, 1967. 493 с.
- Попова А. С.* Олонхо өйдөбүллэрин бүдүмүк өй-санаа аан дойдуну анаарытын быһыытынан көрөн ырытыы. Дьокуускай: ХИФУ издательскай дьиэтэ, 2018. 121 с.
- Потапова В. Н.* Мин сырдык санныарым... Дьокуускай: Бичик, 2006. 238 с.
- Романова С.* Харысхал айымньыларыгар бэлиэтээһиннэр [Электронный ресурс] / URL: <https://edersaas.ru/haryshal-ajymnylarygar-belietee-inner/> (дата обращения: 29.08.2021).
- Руфов С. Т.* Уум кэлбэт дьыллара: Хоһооннор. Якутск: Якуткнигоиздат, 1961. 52 с.

- Самсонова С. Үс кут тойуга [Электронный ресурс] / URL: <https://sakha-pechat.ru/aa%D2%95aachchynytolkuydatar-%D2%AFs-kut-toyug/> (дата обращения: 25.08.2021).
- Саха алааһын ийэхситэ / [кинигэни хомуйан бэлэмнээтилэр: Ф.С. Тумусов уо.д.а.]. Дьокуускай: Якутия, 2007. 271 с.
- Саха таабырыннара = Якутские загадки. Якутский: Саха сиринээби кинигэ изд-вота, 1975. 374 с.
- Саха поэзиятын антологията = Антология якутской поэзии / [хомуйан онордулар: М. Д. Ефимов уонна И. И. Артамонов; ред. уонна кирири тылы суруйда В. М. Новиков]. Якутский: Саха сиринээби кинигэ изд-вота, 1967. 510 с.
- Сборник якутских пословиц и поговорок / Сост. Н. В. Емельянов. Якутск: Якутск. книжн. изд-во, 1965. 246 с.
- Сивцев Г. Ф. Сахалыы кылгас тылдьыт: 3500 кэрингэ тыл. Якутский: Саха сиринээби кинигэ изд-вота, 1979. 223 с.
- Сидоров Е. И. Сахалар өлүү туһунан өйдөбүллэрэ [Электронный ресурс] / URL: <http://pravlogos.ru/sahalar-l-tu-unan-jd-b-llere-predstavleniya-yakutov-o-smerti/> (дата обращения: 21.03.2021).
- Слепцов Д. М. Көтөр Мүлгүн: (биир үйэлээх олонхо). Дьокуускай: Ситим, 1993. 127 с.
- Сметанин Т. Е. Икки томнаах айымньылар. Дьокуускай: Бичик, 1999. 204 с.
- Софронов А. И. Айымньылар. В 4-х тт. Якутск: Бичик, 2005. 448 с.
- Софронов А. И. Талыллыбыт айымньылар. В 2-х тт. Якутск: Якутск. книжн. изд-во, 1964. 420 с.
- Софронов А. И. Талыллыбыт айымньылар: Кэпсээннэр. Очерк. Хоһооннор. Поэмалар. Якутский: Саха сиринээби кинигэ изд-вота, 1965. 442 с.
- Софронов А. И. Хоһооннор. Поэмалар. Якутск: Якутск. книжн. изд-во, 1977. 328 с.
- Софронов А. И. Ырыа быстыыта хоһоон. Дьокуускай: Сахаполиграфиздат, 1996. 399 с.
- Суорун Омоллоон. Талыллыбыт айымньылар: Т. 2: Хоһоонунан айымньылар, кэпсээннэр, ыстатыйалар, ахтыылар. Якутский: Саха Сириинээби кинигэ изд-вота, 1967. 493 с.
- Суорун Омоллоон. Айымньылар: 2 томнаах. Дьокуускай: Бичик, 1996. 572 с.
- Сыромятникова А. С. Кыыс хотун: роман. Якутский: Саха Сириинээби кинигэ изд-вота, 1970. 530 с.
- Таллан Бүрэ. Өлүөнэ очуостара: хоһооннор, поэмалар. Якутский: Саха Сириинээби кинигэ изд-вота, 1971. 360 с.
- Тимофеев М. Е. Кыс хаар, күөх от...: (хоһооннор). Якутская: Саха сириинээби кинигэ изд-вота, 1982. 269 с.
- Тимофеев С. Олох уһун суолугар. Якутский, 1981. 536 с.
- Тобуруокап П. Н. Төрөөбүт дойдубар: [хоһооннор]. Якутский: Саха сириинээби кинигэ изд-вота, 1956. 73 с.
- Тумарча. Кырыыстаах таас: сэхэн. Якутский: Саха сириинээби кинигэ изд-вота, 1982. 142 с.
- Тумарча. Олох ситимэ: роман. Дьокуускай: Бичик, 1994. 354 с.
- Тэрис. Айыы үөрэбэ, Саха кэскилэ, Кут-сүр. Якутский, 1990. 12 с.
- Уваровский А. Я. Ахтыылар. Дьокуускай: Бичик, 2003. 204 с.
- Уурастыырап Күннүк. Хоһооннор, поэмалар. Якутский: Кинигэ изд- вота, 1987. 447 с.
- Уххан. Саха дьахталларыттан бастакы учуонайдар [Электронный ресурс] / URL: <http://uhhan.ru/news/2019-10-14-16916> (дата обращения: 21.04. 2021).
- Федосеев И. Е. Сардаана. Дьокуускай: Полиграфист, 1995. 65 с.
- Харлампыева Н. И. Семен Петрович Данилов төрөөбүтэ 100 сылыгар аналлаах дакылаат [Электронный ресурс] / URL: <https://sakhalitera.ru/daty-sobyitiya-prazdniki/danilov-tereebyte-100-syilyigar-anallaah-dakyilaat/> (дата обращения: 29.04.2021).
- Харысхал. Эргилилэм хайаан да! [пьесалар]. Дьокуускай: Медиа-холдинг Якутия, 2017. 279 с.
- Хотугу сулус: [сахалыы тылынан уус-уран литературнай. уонна общественно-политическай сурунаал]. Якутский: Саха сириинээби кинигэ изд-вота, 1947. № 5 (23). 125 с.

- Хотугу* сулус: [сахалыы тылынан уус-уран литературнай уонна общественно-политическай сурунаал]. Якутскай: Саха сиринээҕи кинигэ издательствота, 1940–1989. 1980. № 5. 118 с.
- Хотугу* сулус: [сахалыы тылынан уус-уран литературнай уонна общественно-политическай сурунаал]. Якутскай: Саха сиринээҕи кинигэ издательствота, 1940–1989. 1983. № 1. 103 с.
- Хотугу* сулус: [сахалыы тылынан уус-уран литературнай уонна общественно-политическай сурунаал]. Якутскай: Саха сиринээҕи кинигэ издательствота, 1984. № 12. 103 с.
- Чолбон*: [уус-уран литературнай уонна общественной-политическай сурунаал] / Саха Өрөспүүбүлүкэтин Бырабыыталыстыбата. Дьокуускай, 1999–2015. 2012. № 3. 96 с.
- Чолбон*: [уус-уран литературнай уонна общественной-политическай сурунаал]. Дьокуускай, 1999–2015. 2015. № 9. 96 с.
- Чуор Н.* Эйигин таптыбын...: (лирика кинигэтэ). Дьокуускай: Кудук, 1998. 55 с.
- Яковлев В. В.* Кытта кырдыбыт тэнкэ тиит: кэпсээн // Тыа салгына: кэпсээннэр. Якутскай, 1984. С. 137–178.
- Яковлевские чтения. Воин учитель, дояр – Герой социалистического труда Петр Ионович Яковлев. Сборник материалов Республиканских педагогических чтений среди педагогов дошкольных образовательных учреждений (30 ноября 2021 года, Амга-Якутск). Якутск: ЦДМ «Пора роста», 2022. 92 с.
- Якутскай Н.* Өлүүнү кыайбыт – өлбөт. Якутскай: САССР государственной изд-вата, 1944. 14 с.
- Якутскай Н.* Төлкө: роман. Дьокуускай: Бичик, 2005. 846 с.

Электронные ресурсы

- Официальный портал Республики Тыва. URL: https://rtyva.ru/press_center/tyva_news/37919/
- Электронная база древнетюркских текстов VATEC. URL: <https://vatec2.fkidg1.uni-frankfurt.de/>
- Электронная база древнетюркских рунических надписей Алтая. URL: <https://www.altay.uni-frankfurt.de>
- Электронная база якутских текстов. URL: <https://edersaas.ru>
- Электронный корпус хакасского языка. URL: <https://khakas.altaica.ru/corpus>
- Электронный портал Ассоциации “Писатели Якутии”. URL: <https://sakhalitera.ru>

СПИСОК УСЛОВНЫХ ОБОЗНАЧЕНИЙ

алт. – алтайский язык
алт. теленг. – теленгитский диалект алтайского языка
башк. – башкирский язык
б.-тат. – язык барабинских татар
вост.-хант. – восточные диалекты хантыйского языка
вас. – васюганский диалект хантыйского языка
др.-т. – язык древнетюркских памятников
ирт. – иртышский диалект хантыйского языка
каз. – казахский язык
карач.-балкар. – карачаево-балкарский язык
ккал. – каракалпакский язык
кач. – качинский диалект хакасского языка
кирг. – киргизский язык
кит. – китайский
кум. – кумыкский язык
кыз. – кызыльский диалект хакасского языка
маньчж. – маньчжурский язык
монг. – монгольский язык
ног. – ногойский язык
перс. – персидский язык;
приур. – приуральский диалект хантыйского языка
рус. – русский
саг. – сагайский диалект хакасского языка
сиб. тат. – язык сибирских татар
скт. – санскрит
согд. – согдийский
тат. – татарский язык
тоф. – тофаларский язык
тох. – тохарский
тр.-юг. – тром-юганский говор сургутского диалекта хантыйского языка
тув. – тувинский язык
тунг. – тунгусские языки
турец. – турецкий язык
туркм. – туркменский язык
уйг. – уйгурский язык
ульч. – ульчский язык
хак. – хакасский язык
хант. – хантыйский язык
хант. каз. – казымский диалект хантыйского языка
чалк. – чалканский язык
чув. – чувашский язык
шор. – шорский язык
хак. шор. – шорский диалект хакасского языка
шур. – шурышкарский диалект хантыйского языка
як. – якутский язык

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
1. Понятие <i>концепт</i> и возможность его использования для описания универсального и специфического в языках Сибири	3
2. Материал и методика исследования	5
Глава I. ПОНЯТИЕ «ДУША» В ЯЗЫКАХ НАРОДОВ СИБИРИ	7
1. Репрезентанты понятия «душа» в древнетюркском языке	10
2. Репрезентанты понятия «душа» в тюркских языках Сибири.....	17
2.1. Лексика, репрезентирующая представления о «душе» в духовной сфере.....	19
2.1.1. Прижизненные души	19
2.1.2. «Пограничные» души	45
2.1.3. Посмертные души	52
2.2. Лексемы со вторичным значением, указывающим на центр духовной жизни человека	56
2.2.1. Лексика интеллектуальной и эмотивной сфер, репрезентирующая представления о «душе».....	56
2.2.2. Лексика физиологической сферы, репрезентирующая представления о «душе».....	58
2.3. Понятие «душа» в переводной религиозной литературе.....	59
3. Репрезентанты понятия «душа» в ульчском языке	62
4. Репрезентанты понятия «душа» в хантыйском языке	63
5. Универсальные и специфичные черты понятия «душа» в языках Сибири.....	74
Глава II. КОНЦЕПТЫ <i>ЖИЗНЬ</i> И <i>СМЕРТЬ</i> КАК ЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ УНИВЕРСАЛИИ.....	76
1. Концепт <i>ЖИЗНЬ</i> и языковые средства его воплощения.....	79
1.1. Репрезентанты концепта <i>ЖИЗНЬ</i> в древнетюркском языке	79
1.1.1. Именные репрезентанты концепта <i>ЖИЗНЬ</i> в древнетюркском языке	79
1.1.2. Глагольные репрезентанты концепта <i>ЖИЗНЬ</i> в древнетюркском языке.....	82
1.2. Репрезентанты концепта <i>ЖИЗНЬ</i> в тюркских языках Сибири	84
1.2.1. Именные репрезентанты концепта <i>ЖИЗНЬ</i> в тюркских языках Сибири	84
1.2.2. Глагольные репрезентанты концепта <i>ЖИЗНЬ</i> в тюркских языках Сибири	89
1.2.2.1. Основные глагольные репрезентанты концепта <i>ЖИЗНЬ</i> в тюркских языках Сибири	90
1.2.2.2. Неосновные глагольные репрезентанты концепта <i>ЖИЗНЬ</i> в тюркских языках Сибири	93
1.2.3. Представления о жизни и их отражение в тюркских языках Сибири.....	105
1.2.3.1. Общая оценка жизни как хорошей или плохой.....	105
1.2.3.2. Характеристики жизни, связанные с духовно-нравственными понятиями	107
1.2.3.3. Сенсорные и вкусовые характеристики жизни	110
1.2.3.4. Интеллектуально-оценочные характеристики жизни	112
1.2.3.5. Эмотивно-оценочные характеристики жизни	113
1.2.3.6. Рационалистические оценки жизни	115
1.2.3.7. Временные характеристики жизни	118
1.2.4. Образы жизни в языковой картине мира тюркских народов Сибири	123
1.2.4.1. Жизнь – время	123
1.2.4.2. Жизнь – пространство	127
1.2.4.3. Жизнь – живое существо.....	135
1.2.4.4. Жизнь как способность видеть и воспринимать окружающий мир ...	136

1.3. Репрезентанты концепта <i>ЖИЗНЬ</i> в ульчском языке	138
1.4. Репрезентанты концепта <i>ЖИЗНЬ</i> в хантыйском языке	139
1.4.1. Глагольные репрезентанты концепта <i>ЖИЗНЬ</i> в хантыйском языке	139
1.4.2. Именные репрезентанты концепта <i>ЖИЗНЬ</i> в хантыйском языке	142
1.4.3. Образы жизни в хантыйской языковой картине мира	146
1.4.4. Рождение, появление на свет.....	146
1.5. Универсальные и специфичные черты концепта <i>ЖИЗНЬ</i> в языках коренных народов Сибири.....	147
2. Концепт <i>СМЕРТЬ</i> и языковые средства его воплощения	150
2.1. Репрезентанты концепта <i>СМЕРТЬ</i> в древнетюркском языке.....	150
2.1.1. Именные репрезентанты концепта <i>СМЕРТЬ</i> в древнетюркском языке.....	150
2.1.2. Глагольные репрезентанты концепта <i>СМЕРТЬ</i> в древнетюркском языке.....	151
2.1.3. Фразеологизмы и устойчивые сочетания, связанные с представлениями о смерти	152
2.1.4. Глаголы и имена, обозначающие насильственную смерть.....	153
2.1.5. Концепт <i>СМЕРТЬ</i> – сложный комплекс элементов различных когнитивных пространств	153
2.2. Репрезентанты концепта <i>СМЕРТЬ</i> в тюркских языках Сибири	154
2.2.1. Именные репрезентанты концепта <i>СМЕРТЬ</i> в тюркских языках Сибири	154
2.2.2. Глагольные репрезентанты концепта <i>СМЕРТЬ</i> в тюркских языках Сибири	155
2.2.3. Характеристики смерти	183
2.2.4. Образы смерти в языковой картине мира тюркских народов Сибири	187
2.2.4.1. Смерть как персонифицированная сущность.....	187
2.2.4.2. Смерть как пространство	193
2.3. Репрезентанты концепта <i>СМЕРТЬ</i> в ульчском языке.....	195
2.4. Репрезентанты концепта <i>СМЕРТЬ</i> в хантыйском языке.....	197
2.4.1. Именные репрезентанты концепта <i>СМЕРТЬ</i> в хантыйском языке.....	197
2.4.2. Глагольные репрезентанты концепта <i>СМЕРТЬ</i> в хантыйском языке.....	198
2.4.2.1. Модель изменения состояния	198
2.4.2.2. Модель движения	202
2.4.3. Эвфемизмы, связанные со смертью.....	204
2.5. Универсальные и специфичные черты концепта <i>СМЕРТЬ</i> в языках коренных народов Сибири.....	205

Глава III ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О РОДНОЙ ЗЕМЛЕ И БОЛЬШОЙ РОДИНЕ В ЯЗЫКАХ НАРОДОВ СИБИРИ

1. Репрезентанты концептов <i>РОДИНА</i> и <i>РОДНАЯ ЗЕМЛЯ</i> в древнетюркском языке	210
1.1. Репрезентанты концепта <i>РОДИНА</i> в древнетюркском языке	211
1.2. Репрезентанты концепта <i>РОДНАЯ ЗЕМЛЯ</i> (<i>МАЛАЯ РОДИНА</i>) в древнетюркском языке	213
2. Репрезентанты концепта <i>РОДНАЯ ЗЕМЛЯ</i> и понятия <i>Родина</i> в тюркских языках Сибири.....	214
2.1. Лексемы, репрезентирующие понятие <i>Родина</i> в тюркских языках Сибири.....	215
2.1.1. Алтайская лексема <i>төрөл</i> ‘Родина, Отечество, отчизна; родной’	216
2.1.2. Хакасская лексема <i>чир-суз</i> ‘родина, отечество’.....	217
2.1.3. Тувинское сочетание <i>төрээн чурт</i> ‘родина’	218
2.1.4. Якутская лексема <i>дойду</i> ‘родина, отечество’	219
2.1.5. Функционирование репрезентантов понятия <i>Родина</i> в стилистически окрашенных контекстах	220

2.2. Репрезентанты концепта <i>РОДНАЯ ЗЕМЛЯ</i> в тюркских языках Сибири	222
2.2.1. Словосочетания, репрезентирующие концепт <i>РОДНАЯ ЗЕМЛЯ</i>	222
2.2.2. Лексемы, репрезентирующие концепт <i>РОДНАЯ ЗЕМЛЯ</i>	225
2.2.3. Представления о родной земле и их отражение	
в языковой картине мира сибирских тюрков.....	237
2.2.3.1. Характеристики родной земли.....	237
2.2.3.2. Родная земля как персонифицированная сущность.....	240
2.2.3.3. Представления о тесной связи человека с родной землей	240
2.2.3.4. Родная земля как источник силы человека	242
2.2.3.5. Родная земля как освоенное пространство.....	242
2.2.3.6. Родная земля как объект эмоций и чувств человека.....	244
3. Репрезентанты концепта <i>РОДНАЯ ЗЕМЛЯ</i> и понятия <i>Родина</i> в хантыйском языке	247
3.1. Концепт <i>РОДИНА</i> и его репрезентанты в хантыйском языке.....	247
3.2. Концепт <i>РОДНАЯ ЗЕМЛЯ</i> и его репрезентанты в хантыйском языке	248
3.3. Представления о родной земле и их отражение	
в хантыйской языковой картине мира	251
4. Универсальные и специфичные характеристики концепта <i>РОДНАЯ ЗЕМЛЯ</i>	
и понятия <i>Родина</i> в языках коренных народов Сибири.....	257
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	261
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ	265
СПИСОК УСЛОВНЫХ ОБОЗНАЧЕНИЙ	296

Научное издание

**Жизненное пространство
и духовный мир человека
через призму языков Сибири**

Утверждено к печати Ученым советом Института филологии СО РАН

Ответственные редакторы
Н.Б. Кошкарева, Е.В. Тюнтешева

В оформлении обложки использована картина художника Шоя Чурука
Чуртталганың оруу 'Дорога жизни'.

Подписано к печати 29.10.2021 г. Формат 100х70 1 / 8

Бумага офсетн. № 1. Гарнитура Таймс. Печать офсетн.

Печ. л. 37,5. Тираж 300 экз.

Заказ № 235

Отпечатано ООО «Академиздат». 630090, Новосибирск, пр-т ак. Лаврентьева, 6/1

Тел. (383) 380-65-20

www.academizdat.com

