

ТЮРКСКИЙ ПЛАСТ ЛЕКСИКИ МИФОЛОГИИ ЗЕМЛЕДЕЛИЯ В ТАТАРСКОМ ЯЗЫКЕ

Древние предки татар, населявшие Поволжье и Прикамье, формировались как земледельческие народы. Каждая ступень развития оставляла свой след в терминологии данной отрасли. Уже в древних языческих верованиях он наблюдается достаточно четко. Например, одно из грибковых заболеваний злаковых культур в татарском языке обозначается как *арыш анасы* – «мать ржи». Древние хлеборобы обожествляли каждую культуру, каждая из них имела свою мать. По их представлению, именно она ухаживала и оберегала посевы, а сама мать хлебов обитала в колосьях. Поэтому большие почерневшие, торчащие из колоса зерна ржи называли матерью. Так на основе языческих представлений появился термин. Он примечателен тем, что по времени происхождения относится к эпохе матриархата, когда существовал абсолютный культ женщины. Многочисленные существующие варианты названия «мать ржи» также сводятся к обозначению женского образа: *басу (кыр) анасы* «мать нивы (поля)», *иген (икмэк) анасы* «мать хлебов (зерна)». Хотя последние не расширились до обозначения болезни злаков, все они имеют единую мифологическую исходную – культ женщины – покровительницы полей, который впоследствии трансформировался в термин. А образ *арыш атасы* «отец ржи», по нашему мнению, возник уже в эпоху патриархата.

Переход мифологического образа в термин Р.Г.Ахметьянов объясняет следствием того, что грибковая болезнь на ржи представлялась следами, метками, которые оставляла мать ржи (1981,9). По языческим поверьям покровительница полей оставляет за собой на колосьях метки богатства, изобилия. Именно отсюда возникло второе значение термина, существующее в некоторых других языках, – спорынья (Ахметьянов, 1978, 150). М.Фасмер связывает это слово с древнерусскими словами *спорь* «богатство, изобилие», *спорый* «прибавляющийся, прибывающий, изобильный», а его переход к современному значению называет случаем эвфемизма (Ш, 1986, 738), т.е. когда болезнь не называется напрямую. Таким образом два термина в двух языках имеют различные мотивы номинации.

Верования в различных покровителей, хозяев являются общими для родственных и неродственных народов Волго-Уральского языкового союза и отличаются взаимопроникновением. Так, если в татарском языке для обозначения болезни злаков употребляется *арыш анасы*, то в некоторых диалектах в том же значении используется термин *аташлык*, в башк. *арыш инәһе* диал, *арыш атаһы*, чув. *ыраш амәйшә/ыраш амәш* (Ашмарин, СЧЯ, 1929, 57); в соседних финно-угорских языках в том же значении используются полные кальки – дословные переводы татарского варианта *арыш+ана* «рожь+мать»: мар. *уржава/рожава*, удм. *зеганай/жегава*, мордв. *аннарузи/розьява* и *норов ава* (Смирнов, 1889, 150; 1895, 201; Никольский, 1920, 262–263; Емельянов, 1921, 130–140; МФС, 1991, 215). Как видим, в этом земледельческом термине отражена степень развития мировоззрения и опыт познания окружающего мира народов в эпоху язычества. Возникнув на основе языческих взглядов, термин перешел к обозначению грибка. Выражение *арыш анасы* дошло до наших дней, не потеряв своего значения, и по мере роста уровня познания не возникло необходимости в замене термина. Его значение свидетельствует о том, что он не только появился в эпоху язы-

чества, но и распространился тогда же, так как проникновение термина, основанного на верованиях в сверхъестественные силы, в период единобожия было бы невозможным, во всяком случае маловероятным и уже точно не столь широким. А это, в свою очередь, объясняется тем, что у татарского народа были многочисленные языческие обряды, приметы, заклинания, относящиеся к земледелию, которые впоследствии переросли в обычаи и традиции, передаваемые из поколения в поколение.

Отзвуки таких верований можно обнаружить в хак.: *ac inezi* «мать хлебов», якут. *сир ия хотун* «женщина – хозяйка земли». Хотя эти названия не относятся к болезни злаков, но образ их близок к матери ржи. Для сравнения можно было бы привести совпадения и с более отдаленными народами. Так, источники, приведенные в работе Дж. Фрэзера, занимающегося изучением мифологии всего мира, позволяют представить все эти верования в одной системе. Например, в Германии зерновые культуры часто олицетворяются в образе Матери хлеба. Видя, как всходы колышутся на ветру, крестьяне приговаривали «Идет Мать хлеба» или «Мать хлеба бежит по полю» или «Мать хлеба идет по посевам». Думали, что мать зерна скрывается в хлебных колосьях. В других случаях ее, в зависимости от вида посеянного зерна, зовут Матерью ржи (*roggenmutter, roggenuhme*) или же Матерью гороха (Фрэзер, 1980, 443).

«Та же простая идея приходила в голову и другим земледельческим народам в самых разных частях земного шара, но применяли они ее не к ячменю или пшенице, а к местным хлебным культурам. Если в Европе имеются Матери Ячменя или Пшеницы, то в Америке (среди индейцев) их функции выполняют Мать Маиса, а в Ост-Индии Мать Риса» (Фрэзер, 1980, 456). Таким образом, у разных народов в зависимости от выращиваемой культуры существует культ матери ржи, гороха, пшеницы, ячменя, чечевицы, льна, маиса, риса.

Мать хлеба играет важную роль в жатвенных обрядах, а также в последующих после жатвы или сева ритуалах задабривания, благодарения, принесения жертв земле, причем у разных народов они схожи. Так, в Германии представлялось, что мать ржи обитает в хлебах и во время уборки урожая она прячется в последних колосьях. Сжать последние колосья считается все равно что поймать, изгнать или убить хозяйку поля. Поэтому их оставляли несжатыми (Фрэзер, 1980, 443). Такая же традиция есть и у мордвы – каратай. Дожина хлеба, они специально для «отца поля» *кыр атасы* оставляли недожинки, присогнутый пучок несжатых колосьев, который называли *кыр сакалы* «борода поля» (ТТДС, 1969, 262). Этот обычай сохранился и у татар. Для обозначения таких недожинок в татарском языке есть еще такие термины, как *таулык* (этимология не совсем ясна, но, на наш взгляд, восходит к *тау* «гора» и означает то, что предназначено горе, т.е. тому, что восхваляется, иначе – дар, подношение), *жир өлеше*, *жир бае* досл. «доля земли». Мотивы последних легко понятны, они образованы на более позднем этапе, а *таулык* относится к более древнему периоду. Данное слово в диалектах татарского языка имеет еще значение «первого пробного снопа, по которому приблизительно определяли будущий урожай» (ТТАС, III, 1981, 54). Это значение должно восходить к обрядовому снопу, который посвящался хозяйке полей как благодарность, восхваление и т.п., что подтверждается особым отношением к первому и последнему снопу нового урожая, сохранившимся у многих народов. В странах Западной Европы такой сноп воспринимался как воплощение юного плодородного духа хлеба. Каждый фермер оставлял его у себя. Его украшали, наряжали и называли *Девой*, посвящали ему различные игры, проводили праздники. Весной зерна этого снопа добавляли в посевные семена, а осенью сноп «старел» и превращался в Мать хлеба (Фрэзер, 1980, 445–455).

У мари также существовал похожий праздник нового урожая. Он проводился по окончании уборочных работ в августе-сентябре. С большим уважением приносилась жертва матери урожая, восхвалялись ее щедрость и богатство урожая (Смирнов, 1889, 206). У татар тоже был такой праздник, хотя ныне основательно и забытый. Его называли *Сәмбелә бәйрәме* «праздник колоса». Здесь обрядовый сноп назывался *таулык*. В «Кыйссаи Юсуф» Кул Гали упоминается о закладке зерна на хранение в виде *сөнбел*. Здесь слово *сөнбел* использовано в значении «колос» и указывает на то, что уже в этот период у тюркских народов был известен способ хранения необмолоченного зерна. Значит хранить сжатый хлеб необмолоченным до окончания осенних работ и более свободного времени для обмолота было традиционным способом.

А что касается слова *таулык*, то оно образовано от *тау* «гора» с помощью суффикса *-лык*. По Рамстедту «*-lug/-lūk/-lyq/-lik* в монгольских и в тюркских языках обозначает не только хранилище, оболочку, среду и т.д., но также и материал или даже придает существительному – в совершенно отвлеченном представлении – значение состояния и принадлежности» (1957, 204). В данном случае он выразит именно принадлежность.

А корень *тау* может быть словом, обозначающим в широком смысле все объекты поклонения, так как все они, начиная от самых примитивных типа священного камня, священного дерева, включая всяких духов и покровителей и заканчивая богами, богинями и Верховным Тенгри, или обитают на горе, на высоком месте, в вышине, или связаны с горой, или сами представляются в виде горы. Не случайно у всех народов, в том числе и тюркских, места поклонения, капища и т.п. выбирались или на вершине холма, или на южном солнечном склоне горы, как самые лучшие места. И, соответственно, самыми лучшими, чистыми, почетными и т.п. местами считались места повыше, т.е. «на горе» или ближе к «горе». Следует заметить, что в старорусском языке «вышний, высший, верхний, возвышенный, в прямом и переносном значении, небесный, до мира духовного относящийся» выражалось также словом *горний* (Даль, 1, 1955, 376). Г.Гильманов также считает, что гора – знак Верховного Тенгри (1996, 35). У чувашей сам Тенгри представлялся в виде человека, ногами стоящего на земле, а головой упирающегося в небо (1996,12), то есть он был как гора.

Таким образом, если учесть такое широкое значение слова *тау* и окончания *-лык*, напрашивается вывод: слово *таулык* в данном контексте следует понимать как любой дар, подношение, жертву, долю и т.п., принесенный любому объекту поклонения. Поэтому то, что посвященный Матери урожая сноп тоже называется *таулык*, вполне закономерно. Постепенно слово *тау* само по себе стало передавать значение дар, подарок, а еще позднее оно расширилось до значения благодарность, пожелание, уважение, поздравление. Например, у Н.Исанбета выражение *тау иту* истолковано как «выражать отдельную благодарность кому-либо, сравнивать по величию с горой». Он же описывает древний обычай пить на пирах в честь хозяина кумыс или мед со словами *Тау сиңа!* «Гора тебе!» (II, 1990,114). По нашему мнению, эти выражения восходят именно к первоначальному значению *тау* и по происхождению связаны с выражением благодарности объекту поклонения. Это же значение благодарности зафиксировано в диалектологическом словаре татарского языка (ТДС, 1969, 402).

Р.Г.Ахметьянов также выделяет в этом слове значения «поздравление» и «благодарность» и прослеживает его употребление в других тюркских и финно-угорских языках: чув. *тав*, удм., мар. *тагу*, *тау* «спасибо, благодарим», кар. *табу* «спасибо», каз. *тау* «энергия, здоровье», азерб. *дау* «тост за здоровье, здравица» (Әхмәтъянов, 2001, 194).

Словарь М.Кашгари свидетельствует о том, что у древних тюрков существовал обычай задабривания или выражения благодарности *Хозяину Земли?* (*Паиһни?*). По сути содержание праздника *Сәмбелә* (колоса) носит именно такой характер. Но у М.Кашгари нет слова *таулык*, однако приведенное им слово *kefšāŋ* выражает то же значение «зерно или пища, принесенная в жертву земле после завершения уборки урожая» (МК,III,385). Зафиксированные в древних *kefšāŋ* уйгурских источниках выражения «Его жертвенная пища – зеленый горох» (ДТС, 1969, 246), «Его жертвенной пищей является рис» (ДТС, 1969, 593), «Его жертвенная пища – пшено» (ДТС, 1969, 623) также свидетельствуют о том, что у древних тюрков действительно существовал упомянутый М.Кашгари обряд задабривания, что были специальные обрядовые, жертвенные блюда и что в качестве таких блюд использовались различные виды зерновых культур. Хотя само слово *kefšāŋ* не дошло до наших дней, но нечто созвучное с ним можно обнаружить у чувашей в образе *чуклеме*. «Чуклеме – обряд в честь благополучного завершения годового цикла земледельческих работ и нового урожая. В благодарность за урожай божеству *турă* приносилась жертва из новосозревшего первого хлеба. Суть в том, что перед употреблением первый хлеб полагалось посвятить высшим божествам и духам» (Салмин, 1994, 75).

Древние вообще воспринимали землю как женское начало и видели в ней даже некий эротический символ. Так, весенний сев они отождествляли с оплодотворением (Гильманов, 1996, 110). Например, у татар был обычай вместе с семенами бросать в

землю вареные яйца. За сеящим их подбирали идущие следом дети. По первым трем яйцам, упавшим в борозду, гадали. По величине воздушной камеры этих яиц определялись виды на будущий урожай (Гильманов, 1996, 262). Собранными яйцами угощались все, а одно заделывалось в борозду, как жертва хозяину земли. Это яйцо называется *очык йомыркасы*. В татарском языке значение слова *очык* не совсем ясно. Однако в других языках прослеживается нечто схожее. Так, в чув. зафиксировано слово *учук*, образованное предположительно от *уй* (поле)+*чук* (жертвоприношение духу, сопровождается молитвой), т.е. *уйчук* «полевое моление» – *учук* (Ашмарин, СЧЯ, III, 1929, 29, 167–170, 175). Там же есть созвучные *чук, чуклеме* (Золотницкий, 1875, 16), которые толкуются как «принесение перед севом жертвы с кровью и молитва на поле». Слова в мар. *цок, чок*, удм. *чек, чеке, цок*, мордв. *озкс* имеют то же значение (Ахметьянов, 1978, 164). Многочисленные фонетические варианты названия обряда «моления дождя», встречающиеся в татарских говорах, возможно, сводятся к тому же корню *чук*: *чук, чуп боткасы, чуп иту, чупкә кыю, чулмәчтеки, чулмәнчек, чүрмәнчек, чәмәлчек, чәүмәлчек, чирмәнчек* (ТТДС, 1993, 369–370) и др.

Но при сравнении с другими тюркскими и нетюркскими языками, и судя по древним источникам, значение слово *ой/уй* намного шире. В древнетюркском языке *oj* – «яма, углубление» (МК, 1, 49). Слово *уй* в татарских диалектах и сейчас довольно активно. Известны следующие значения этого слова: «низина, ложбина, разрытое место, яма» (ТТДС, 1969, 452), «яма» (ТТДС, 1993, 327), «котловина» (ДС, 1948, 201). В нашем случае также заслуживает внимания, что это слово имеет еще и значение *тур* «красный угол» (ТТДС, 1969, 452), *тур урын* «место в красном углу», «почетное место, место повыше» (ДС, 1958, 170). Можно еще привести производные от этого слова: *уентык* (ДС, 1953, 203), *уек* (ДС, 1948, 200), *уаз, уйдым* (ТТДС, 1969, 452, 453), *уйа, уйаз* (ТТДС, 1993, 327) в значении «низина, лощина» и *уергак* в значении «луг, расположенный в низине покос» (ДС, 1948, 200). Р.Г.Ахметьянов связывает слово *уй* с древним земледелием. Он утверждает: «Места, пригодные для пашни, приходилось искать. В татарских говорах слова *язы* и *уй* одновременно означают и низину, и пашню. Значит, для земледелия первоначально использовались такие места» (Әхмәтъянов, Фән һәм тел, 2002, №1,4). В других тюркских языках наблюдается такая картина: башк. *уй* «широкая и глубокая долина между горами»; каз. *ой* «углубление, яма»; кирг. *ой* «низина, впадина, котловина»; ккалп. *ой/ойпат/ойлык* «впадина»; тур. *ојта* «глубокая яма»; чаг. *ойлук* «долина»; азерб. *ојма* «рытвина, выбоина, вымоина»; шор. *оймак* «низменность, котловина, углубление»; алт. *ойдык* «впадина»; тув. *ой* «низина, лощина»; уйг. *ой* «степь, долина»; кумык. *ойма* «выемка, выбоина»; *ойтан* 1) лощина, котловина; яма, выбоина, выемка; 2) впадина; ойрот. *ой* «низина, впадина, котловина»; чув. *ой/уй/уйа* «поле, полянка в лесу», *уйләх* «пространство, занятое полями»; якут. *ой* «лес, кустарник». В якут. это значение явно проникло извне: в монг. и бур. оно имеет то же значение «лес, бор, роща». Таким образом, к центральным значениям этого слова в тюркских языках относятся: «1) впадина – углубление – рытвина – овраг и 2) долина – низменность» (Севортян, 1947, 426).

В тунгусо-маньчжурских языках: в эвенк. *hoi* «болото»; *ојо* 1) поверхность, оболочка; 2) внешняя сторона; 3) вершина (гора, холм); 4) крыша; 5) арка; 6) кожа; *ой/ойгу* 1) покрытие, оболочка; 2) одежда, платье; 3) покрывало; маньчж. *ојло* 1) оболочка; 2) внешняя сторона; 3) внутренний, верхний и т.д.

Г.Ф.Саттаров, изучив значения слова *ой/уй* как географического термина в языках алтайской группы, приходит к выводу, что в тюркских оно означает отрицательный рельеф – вогнутое, низинное место, впадину, лощину, а в маньчжурских языках схожие слова *ојо, ојло*, наоборот, употребляются применительно к положительному рельефу, то есть означают выгнутые, выдающиеся, выпирающие объекты – гору, холм, вершину, поверхность, оболочку (Саттаров, Фән һәм тел, 2000, № 1, 17).

Нам кажется, что в это слово «ой/уй» заложено значение «место, пригодное, удобное для обитания, жилья». Значение слова *ой* в сарыг-югорском «участок земли» и «населенное место» также подтверждает это. Нам представляется, что в зависимости от условий и уклада жизни каждого народа семантика слова *ой/уй* расширялась и для земледельцев обозначала понятие «поле, нива», для занимающихся преимущественно скотоводством – богатый травой «луг», для живущих дарами леса – «лес», а для тунгусо-маньчжурских народов, на чьих землях было больше воды и болот, оно означало наиболее пригодные для жизни возвышенности, высокие места.

Если опираться на все вышеизложенное, то *очык*, обозначающее жертвенное яйцо, объединяет в себе значение *ой/уй* «источник жизни, условия жизни» и *чук* «моление» и выражает значение «моление, мольба о лучших условиях жизни». Так почему же вместе с семенами в борозду бросали яйцо? Почему жертвой выбрано именно яйцо? Может, потому, что оно имело углубление, считавшееся магическим, но, возможно, причина более сложная. Г. Гильманов утверждает, что в древнетюркской мифологии известно верховное божество – Умай (Ымай, Йомай, Амый, Омай). Основываясь на мифологии сибирских татар, он приходит к выводу, что это некое духовное начало, живущее в человеке, сила, обеспечивающая единство духовного и физического в человеке, его суть. И корень слова *йом-ыр-ка* «яйцо» он связывает с этим божеством и объясняет как источник жизни, начало живого (1996, 20–25). Таким образом, можно представить глубокий философский смысл в выражении *очык йомыркасы*.

Богатая земледельческая мифология свидетельствует о том, что древние земледельцы придавали важное значение, вкладывали важный смысл в каждый этап обработки земли. Поэтому почти каждый их шаг сопровождался всяческими обрядами, суевериями, приметами, каждый из которых был призван обеспечить и обезопасить будущий урожай. Церемония первой пахоты и сева также является не чем иным, как магическим средством получить обильный урожай. «Более того, когда временный царь Сиам (Камбоджа) вспахивал поле плугом, присутствующие пристально следили не за тем, прямо ли он ведет борозду, а за тем, какого места на ноге достигает подол его шелкового платья, пребывая в уверенности, что от этого зависят погода и урожай будущего года. Если платье Хозяина Небесных Сил задерется выше колен, будет стоять сырая погода и урожай пострадает от сильных дождей. Если же подол платья, напротив, опустится ниже лодыжек, то не замедлит последовать засуха. Хорошая погода будет, естественно, в том случае, если подол удержится точно на середине голени» (Фрэзер, 1980, 324). У татар для этой цели выбирали самого старшего, самого опытного аксакала. Этот обычай можно обнаружить и у других тюркских народов. Например, день первой запашки у карачайцев, как у других земледельческих народов, имел ритуальный характер. «Также и у них по традиции проводить первую борозду (*сабан ыз*) поручали уважаемому и хлебосольному человеку» (Шаманов, 1971, 79).

Древние тюрки после весеннего сева землю отождествляли с беременной женщиной и относились к ней так же. Особенно ясно это наблюдается у чувашей. У них, например, был праздник *снҫе*. «Иногда начало *снҫе* называют конкретно, 25 мая. Этот праздник считался днем отдыха земли, полагали – земля зачала, поэтому следует соблюдать покой и тишину. Запреты – отличительный признак данного праздника... Давали отдых и лошадям, народ никуда не ходил, а отдыхал дома и возле дома (Салмин, 1994, 60–62). Схожие запреты или табу были и у мордвы. В период цветения и опыления злаков, чтобы не вспугнуть *норов ава*, *пакся ава* «мать полей», старались меньше бывать на улице, не открывали окон, не разговаривали, проходя мимо хлебов (Смирнов, 1895, 209–210). Такие традиции можно наблюдать во всей мифологии мира. У народов Малайского полуострова, ведущих племенной образ жизни, *мать риса* до сих пор является объектом поклонения. «Придерживаясь верования, что, подобно человеку, рис обладает душой, индонезийцы, естественно, обращаются с ним с таким же почтением и с такой же заботой, как и с себе подобными. К примеру, их поведение по отношению к цветущим побегам риса ничем не отличается от поведения по отношению к беременной женщине. Чтобы не испугать душу риса, которая могла бы сделать выкидыш и не принести урожая, они в полях не стреляют из ружей и не издаюг громких звуков. По той же причине они не говорят там о трупах и демонах. Более того, они подкармливают цветущий рис пищей, которая считается полезной для будущей матери. Когда же начинает наливаться зерно, с ним обращаются как с новорожденным: женщины ходят по полям, и как младенцев, кормят растения рисовой похлебкой» (Фрэзер, 1980, 457–458).

Дух хлебов представлялся не только в образе человека, в основном женщины, но и в виде различных животных и птиц. «В число животных, облик которых якобы принимает дух хлеба, входят волк, собака, заяц, лиса, петух, гусь, кошка, козел, корова, свинья, лошадь. В этих случаях дух хлеба пребывает в виде животных и в зерне – и гибнет, когда срезают последний сноп. Во время жатвы это животное убегает от жнецов» (Фрэзер, 1980, 495). У турок «сторож полей» *tarla bekçisi* представлялся в обра-

зе мифической змеи (МФС, 1991, 215). У татар есть случаи, когда священными считаются птицы. Например, грачи – вестники весны, приносящие с собой весну. Поговорка *кара карганың канат очыннан ут тама* букв. «с крыльев грачей капает огонь» говорит об этом. Традиция приготовления в честь этих священных птиц обрядовой «грачиной каши» *карга боткасы* сохранилась по сей день. В татарском языке есть еще одно выражение *арыш куян куа* букв. «рожь гонится за зайцем», которое употребляется, когда говорят о том, как в период опыления нива волнуется под дуновением ветра. Должно быть, это выражение возникло вследствие представления хозяйки поля в образе зайца. А в Германии и Франции это же явление объясняли как «волк ржи бежит по полю», в Пруссии «козы ржи ходят в хлебах, по полю бежит бык или лошадь ржи бежит по полю» и др. (Фрэзер, 1980, 495–510).

Есть еще одно выражение татарского языка, связанное с термином *арыш* «рожь» – *арыш камчылау* «зарница» букв. хлестание ржи (с огненной плетью). Оно тоже возникло на мифологической основе. По представлениям древних, в период созревания ржи Тенгри, для того, чтобы отпугивать от нее злых людей и опалить воров своей огненной плетью, начинает стегать. У этого Тенгри есть и свое имя – *Ажсаган, Нажсагай, Нәжсагай, Нәйза агай*. Н.Исанбет объясняет это имя как «дядя с копьем», т.к. *нәйзә* «копье»+*агай* «дядя» (1990, II, 44). Т.Х.Хайретдинова наблюдает распространенность этого слова в татарских диалектах и отмечает наличие его вариантов в некоторых тюркских языках: баш. *нажсагай, әжәгәй, назагай*; каз. *найзагай, назагай* (Хайретдинова, 2002).

В связи с лексикой земледелия интересно также слово *лэйсән*. В толковом словаре ему дано такое толкование: «мелко морозящий первый теплый весенний дождь» (ТТАС, II, 1979, 349) и приведен его устаревший синоним *нисан* с толкованием: апрельский дождь тоже что лэйсән (ТТАС, II, 1979, 444). *Нисан* – это название месяца апреля у древних тюрков. Г.Гильманов говорит о существовании в древнешумерской мифологии богини плодородия по имени *Нисаба*. Она посылает на вновь засеянные поля первые благодатные дожди (1996, 93). Чувашское *Нисән ама* – название божества, встречающееся во время моления об урожае (Ашмарин, СЧЯ, 1935, 29). Между всеми этими названиями есть большое сходство.

Таким образом, мы воочию видим, что мифология земледелия татарского народа составляет значительную часть общей мифологии, что она глубоко укоренилась не только в представлении народа, но и в его языке и имеет свою сложную систему. Даже при анализе одной только лексики мифологии, связанной с земледелием, открывается сложная структура от самых примитивных элементов до глубоких философских образов; объект поклонения древнего хлебороба (*арыш анасы, икмәк/иген анасы, кыр/басу анасы (яки иясе)*); способы поклонения, моления, задабривания этого объекта (жертвоприношение, специальные ритуалы, обряды); различные жертвы (*кыр сакалы, таулык*, ритуальные блюда – *очык йомыркасы, чулмәнчек, карга боткасы* и др.); табу, запреты. Все это было призвано вымолить будущий урожай, оградить его от темных сил, тем самым обеспечить себе существование.

Тот факт, что в языке сохранилась такая богатая специфическая лексика, с одной стороны, говорит о том, что ремесло уже в языческие времена успело стать для тюрков одним из основных, а с другой стороны, доказывает древность тюркоязычного мира, его широту и монолитность.

Народы всего мира, как и сам человек, проходили одинаковые этапы развития. Каждой ступени развития были присущи свои стереотипы мышления. Психология хлебороба, естественно, сыграла определенную роль в возникновении аналогий во всемирной мифологии, но множество сходств в земледельческой части всемирной мифологии, в первую очередь, наталкивает на мысль о глубокой древности тюркоязычного мира, а также говорит о возможности его участия в формировании языка других народов мира.

Условные сокращения

алт. – алтайский
башк. – башкирский
бур. – бурятский
каз. – казахский

азерб. – азербайджанский
букв. – буквальный перевод
диал. – диалектный
кар. – караимский

кирг. – киргизский
кумык. – кумыкский
мар. – марийский
мордв. – мордовский
ойрот. – ойротский
тув. – тувинский
удм. – удмуртский
чаг. – чагатайский
шор. – шорский
якут. – якутский

ккалп. – каракалпакский
маньчж. – маньчжурский
монг. – монгольский
нуг. – нугайский
тат. – татарский
тур. – турецкий
уйг. – уйгурский
чув. – чувашский
эвенк. – эвенкийский

ЛИТЕРАТУРА

- Ахметьянов Р.Г.* Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. – М., 1981; Сравнительное исследование татарского и чувашского языков. – М., 1978.
- Ашмарин Н.И.* Словарь чувашского языка. III, VII тт. – Чебоксары, 1929, 1935.
- Әхмәтъянов Р.Г.* Татар теленең кыскача этимологик сүзлеге. – Казан, 2001; Татар терминологиясенә тарихи чыганаclarы // Фән һәм тел. – 2002, № 1.
- Гаффарова Ф.Ф.* Татар телендә жир эшкәртү лексикасы. Казан, 2000.
- Гыйльманов Г.* Татар мифлары. Казан, 1996.
- Даль В.И.* Толковый словарь живого русского языка. Т.1. – М., 1955.
(ДС) Диалектологик сүзлек. Вып. 1, 2, 3. – Казань, 1948, 1953, 1958.
(ДТС) Древнетюркский словарь. – Л., 1969.
- Емельянов А.* Курс по этнографии вотяков. – Казань, 1921.
- Золотницкий Н.И.* Корневой чувашско-русский словарь, сравненных с языками и наречиями разных народов тюркского и других племен. – Казань, 1875.
- Исәнбәт Н.* Татар теленең фразеологик сүзлеге. II т. – Казан, 1990.
(МК) *Махмут Кошгарий.* Туркий сузлар девони (Девону луготит турк) С.Муталлибов таржимаси I–III т. – Тошкент, 1960, 1961, 1963.
(МФ) Мифологический словарь. – М., 1991.
- Никольский Н.В.* Народности Поволжья. – Казань, 1920.
- Рамstedт Г.И.* Введение в алтайское языкознание (морфология). – М., 1957.
- Салмин А.К.* Народная обрядность чувашей. – Чебоксары, 1994.
- Саттаров Г.Ф.* Татар топонимиясенә борынгы гомумалтай катламы // Фән һәм тел. – 2002. № 1.
- Севортян Э.В.* Этимологический словарь тюркских языков. – М., 1974.
- Смирнов И.Н.* Черемисы. – Казань, 1889; Мордва. – Казань, 1895.
(ТРС) Татарско-русский словарь. – Казань, 1988.
(ТТАС) Татар теленең аңлатмалы сүзлеге. II–III тт. – Казан, 1979, 1981.
(ТТДС) Татар теленең диалектологик сүзлеге. – Казан, 1969; 1993.
- Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т.III. – М., 1986.
- Фрэзер Д.* Золотая ветвь. – М., 1980.
- Хәйретдинова Т.Х.* Ажаган төшенчәсенә татар сөйләшләрәндәге белдерелеш // Актуальные вопросы татарского языкознания. – Казань, 2002.
- Шаманов И.М.* Земледелие и земледельческий быт карачаевцев // Из истории сельского хозяйства Карачаево-Черкессии. – Черкесск, 1971.

Ф.Ф.Гаффарова,
кандидат филологических наук,
ст. научный сотрудник
ИЯЛИ им.Г.Ибрагимова АН РТ