

**Сайкенева Д.**

докторант 4 курса, Уханьский университет, Китай, г. Ухань, e-mail: saidin13@mail.ru

## **БОГИНИ ПОДАТЕЛЬНИЦЫ ДЕТЕЙ: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ТЮРКСКОЙ БОГИНИ УМАЙ И КИТАЙСКОЙ БОГИНИ ГАОМЭЙ**

В тюркской и китайской культуре богини подательницы детей имеют древнее происхождение, и несмотря на различие в культуре кочевой и аграрной цивилизации, представления, связанные с обрядом испрашивания детей, и сами богини на семантическом уровне имеют много общего. В данной статье автор намеревается проанализировать представления о богинях, имеющиеся у двух народов, и символы обрядов с целью выявления общего и особенного, и методом пережитки восстановить смысл ранее забытых символов и некоторых функций данных богинь. Многоязыковой подход и семантический анализ, проведенный в данной статье, дает возможность раскрыть смысл отрывочных высказываний и связать их с древними представлениями, и тем самым методом сравнения древних представлений выявить схожие элементы и восстановить утраченные или забытые представления.

**Ключевые слова:** обряд испрашивания ребенка, Умай, Гаомэй, символ.

Saikeneva D.

4<sup>th</sup> year PhD student, Wuhan University, China, Wuhan, e-mail: saidin13@mail.ru

### **Childbirth Deities: Comparative Analysis of Turk Goddess Umay And Chinese Goddess Gaomei**

In Turk and Chinese culture childbirth deities have ancient origin. Despite two cultures have different origin: nomad and agriculture civilization, in both praying for childbirth rituals and childbirth deities on semantic level have similarity. During long historical and mythological transformations some rituals lost original meaning. This article reviews similar belief and analyse symbols of childbirth rituals to reveal common and peculiar ideas. Author use survival method to reconstruct lost meaning of some symbols and functions of these deities. Multilingual and semantic analysis reveal fragmentary sayings and relate them to ancient belief, comparing both culture's common elements reconstruct lost meaning and ideas of these rituals.

**Key words:** praying for childbirth rituals, Umay, Gaomei, symbol.

Сайкенева Д.

4 курс докторанты, Ухань университеті, Қытай, Ухань қ., e-mail: saidin13@mail.ru

### **Ұрпақ жалғастығын жебейтін тәңірі: түркі Ұмай және қытай Гаомэй тәңірінің салыстырмалы талдауы**

Түркі және қытай мәдениетінде ұрпақ жалғастығын жебейтін тәңірге сенім көнеден келе жатыр. Екі халықтың мәдениетіндегі айырмашылыққа қарамастан, бірі көшпенді, ал екіншісі аграрлық өркениетті, алайда ұрпақ жебеуіне қатысты ритуалда және екі тәңірдің семантикалық деңгейінде көптеген ұқсастықтар бар. Бұл мақалада автор екі халықтың ұрпақ жебеу тәңіріне қатысты сенімді және ритуалда кездесетін символдарды талдап жалпы және ерекше сенімді анықтайды, ескілік (пережитки) әдісін қолданып көне символдардың мәнін және екі тәңірдің ұмытылған функциясын жаңғыртады. Көптілді зерттеу тәсілі және семантикалық анализ үзінді ұғымдардың мағынасын талдап, көне сеніммен жалғастыру арқылы екі халықтың көне сенімінің мән-мағынасын жаңғыртады.

**Түйін сөздер:** ұрпақ жалағастыру ритуалы, Ұмай, Гаомэй, символ.

Комплекс родильных обрядов занимает особое место в культуре любого народа. Продолжение рода – это не только необходимость для одной семьи, это жизненно важно для всего общества. Это естественный природный процесс, восстанавливающий резерв рода, необходимый для выживания человечества. В мировоззрении любого народа важное место отводится богам и духам-защитникам. Так, в пантеоне различных божеств была и богиня защитница детей, к которой обращались женщины с просьбой о послании ребенка и о благополучных родах. В китайском пантеоне это богиня Гаомэй, а в тюркском – Умай.

Большое количество работ посвящено исследованию Умай и Гаомэй. Две древние богини двух разных культур имеют много интересных сходств в обрядах и этимологии имени. Исследователи тюркской культуры Л.П. Потапов, В.Я. Бутанаев, Н.П. Дыренкова освещали вопрос, связанный с происхождением имени богини Умай, ее атрибутов, те же вопросы задают и китайские исследователи богини Гаомэй как Гао Вэн, Чэн Мынцзя, Вэн Идо и др., но сравнительного анализа, который бы показал существование универсальных представлений и схожих функций богинь, отвечающих за детородность, еще не было. Тюркский и китайский народы с древности имели тесные взаимоотношения, их обряды, обрастая новыми толкованиями, утрачивали определенные элементы и теряли свой первоначальный смысл. И, возможно, сохранившиеся первоначальные объяснения у одного из народов смогут пролить свет на значение обряда другого народа. Многоязыковой подход в изучении данного вопроса дает возможность более широкому толкованию определенных древних понятий и выражений. А этнографический метод пережитки помогает посредством анализа и сравнения отрывочных представлений восстановить ранее утерянный смысл. Данная статья не ставит целью осветить все детали обрядов и не дает всеобъемлющей информации, а лишь рассматривает схожие понятия и представления. Автор, используя разнообразные источники, показывает схожие представления и восстанавливает некоторые позабытые представления, связанные с данными богинями.

Тюркская богиня Умай

Первые упоминания об Умай относятся к древнетюркским руническим надписям в честь Кюль-тегина, и слово Умай было переведено В.В. Радловым как «богиня-покровительница» (Radloff 1895:18-19). Вера в Умай получила ши-

рокое распространение среди тюрков Южной Сибири и народов Центральной Азии. До сих пор можно встретить представления, связанные с Умай в свадебной и родильной обрядности данных народов. Казахи и киргизы часто обращаются к Умай, просят о помощи и защите при тяжелых родах, или, когда заболел ребенок. Взрослые, отправляя ребенка в дальний путь, призывали Умай, при этом говорили: «Умай анага тапсырдым», то есть «поручаю матери Умай» (Абрамзон 1949:83). Дыренкова Н.П. полагает, что культ Умай тесно связан с культом огня, который до сих пор сохраняется в культуре некоторых народов Центральной Азии и тюрков Южной Сибири (Дыренкова 1927: 67-68). Казахи именовали Умай «май ана», что созвучно со словом масло. Во время свадьбы, когда невеста впервые переступала порог дома жениха, ее подводили к огню, лили в огонь масло и просили благословения Май ана (Толеубаев 1991: 41). Невестка, наливая масло в огонь, приговаривала «Май ана, от ана жарылка», что значит «Май ана, мать огонь благослови». Также можно предположить, что Умай имеет связь с древним культом плодородия, и может быть тождественна богине плодородия, Великой Матери Земли. Так, казахи и киргизы при обильном урожае и умножении скота говорили: «это из груди матери Умай молом течет» (Абрамзон 1990:184).

Слово Умай несет и другой смысл, так, тюрки называли послед ребенка. До того момента, пока ребенок самостоятельно сможет сидеть и держать шею, его душу также называли Умай. Казахи полагают, что Умай находится в чреве матери вместе с ребенком, и оберегает его в послеродовой период, пока он не окрепнет. Хоринские буряты называют пещеры умай, также это означает женский детородный орган – матку. Некоторые конкретные священные пещеры называются эхын умай, т.е. материнское чрево (Потапов 1991:82).

Такое разнообразие в значении слова Умай фольклорист Е. Турсунов объясняет тем, что распад древнетюркского государства повлиял и на переосмысление древних мифологических персонажей, на примере Умай можно проследить, как из божественной супруги Тенгри и хранительницы всех тюркских людей она постепенно становится духом защитником детей, далее ее имя чаще встречается как сам послед, утроба и т.д. (Турсунов 2001:23).

К Умай обращались бездетные женщины с просьбой послать им ребенка. У Умай не было храма, обычно женщины отправлялись в горы,

пещеры. Гора, пещера и любые впадины ассоциировались с женским лоном, таким образом, процесс испрашивания ребенка как бы символически имитировал и сам процесс оплодотворения. Известны несколько обрядов, связанных с испрашиванием ребенка, они сохранились в культуре тюрков южной Сибири. Бутанаев (Бутанаев 2006:146-150) записал два древних обряда: «ымай тартханы» и «ымай талирга». «Ымай тартханы» связан с получением души ребенка от матери Умай, а «умай талирга» заключался в краже чужой детской души. Здесь мы рассмотрим только «ымай тартханы», так как именно в процессе данного обряда шаман отправляется к богине Умай за душой ребенка.

**Ымай тартханы:** Камлание совершалось в ночь новолуния. Для этого обряда выкапывали с корнем молодую берёзу и помещали её в юрте на мужской половине. Под берёзку стелили белую кошму, на которой устанавливали маленький столик. На него ставили деревянную красную чашечку. Шаман наливал в чашечку специально приготовленное молоко и закрывал его белой тряпичей. Кололи белого ягнёнка, готовили мясо. К берёзовой ветке привязывали хуруг ымай<sup>1</sup>, который притягивает к себе богиню Умай. Женщина, над которой совершали обряд, садилась на белую кошму, расстеленную на почётном месте у огня. Ей повязывали белый платок, который она должна была носить три дня. Приступая к камланию, шаман благословлял огонь, упоминая, что богиня огня От идже и богиня Ымай идже – две сестры. Шаман, кланяясь, обходил три раза огонь, каждый раз бросая туда по кусочку сала. После этого кам «отправлялся» в поход за душой ребёнка. Шаман «проникал» внутрь горы Ымай-тасхыл, где будто бы находилась Ымай идже. По хакасским представлениям в пещере богини Умай на стенах многочисленных ходов висели колыбели с душами детей: души девочек – коралловые бусины суру, а мальчиков – стрелы ух. Согласно обряду, шаман, выбрав душу и прикрепив её к бубну, быстро «возвращался» опять через дымоход в юрту. После камлания шаман ставил чашку с освящённым молоком на голову женщины и три раза обводил хуруг ымай по солнцу вокруг неё, говоря: «Хурай, хурай, хурайларым хут ползын!» Одновременно, перевернув бубен над женщиной, он три раза ударял по нему и стращивал принесённую душу в

<sup>1</sup> Хуруг ымай – фетиш, состоящий из трех ниток: золотой, зеленой и белой, на конце которых привязаны пуговица, ракушка каури и монета.

молоко. После этого кам опускал в молоко привязанные к хуруг ымай раковину каури и бронзовую пуговицу. Опущенные предметы якобы притягивали и указывали дорогу Ымай. Потом женщина брала в рот раковину каури от хуруг ымай и медленно выпивала молоко из чашки. Причем чашку держал шаман, а женщина крепко зажимала уши обеими руками. Считалось, что таким образом душа ребёнка ымай вместе с молоком попадало к женщине и она «становилась беременной». Обрядовую берёзку выносили через дымовое отверстие и садили где-нибудь в лесу. Хакасы верили, что если она не засохнет, то в этой семье будут расти дети (Бутанаев 2006:146-150).

После обряда женщины у изголовья кровати привязывали маленький лучок и стрелу, или маленькое веретено, данные символы отражали желание родить мальчика – лук и стрела, или девочку – деревянное веретено. Лук и стрелы также являются символом самой Умай, тюрки верят, что она им отгоняет злых духов.

В данном обряде присутствует большое количество символов, которые не только раскрывают смысл обряда, но и дают возможность понять мифологическое мировоззрение тюркского народа. Основными символами, которые содержат смысловую нагрузку данного обряда выступают березка, чаша с молоком и фетиш хуруг умай. В данном случае береза выступает центром земли axis mundi, где должен проводиться обряд, создается мифическая ось, по которой возможно объединить три мира: небесный, человеческий и подземный. Также, здесь береза символизирует некое мифического первопредка, некоторые тюркские народы считают, что они рождены от дерева. В мифах и богатырских эпосах часто присутствует дерево, вскормившее богатыря, или породившее человека. В фольклоре тюрко-монгольских народов дерево служило местом обитания и семантическим заместителем женского божества – подательниц жизни (Львова, Октябрьская 1988:127).

Чаша с молоком символизирует небесное молочное озеро, которое является владением Умай. Оно является символом чистоты, это священная чаша изобилия. Молоко представляется как вместителище души – зародыша человека, в представлении тюрков мыслится аналогом оплодотворенного лоно. Так, чаша для хранения молочных продуктов называется саба/сабан, в тувинском языке данное слово и его производные означали вместителище, а также женский детородный орган – уруг савазы (Львова, Октябрьская 1988:130).

Фетиш хуруг умай должен был указать путь богине Умай, привязанная на конце нитей ракушка каури является символом плодородия, пуговка – символизирует душу ребенка, а монета – плату за душу. По представлениям тюрков, ракушка каури является символом плодородия. В целом каури является универсальным символом плодородия, повсеместно ее используют как символ плодovitости. Внешний облик каури похож на женский детородный орган, тем самым символизирует женское лоно. После получения души женщина выпивает молоко с зародышем души в нем. Таким образом, женщина, сидящая под мировым деревом, выпивает священную плодотворную жидкость и получает душу ребенка, данный обряд символично повторяет зарождение жизни в мифическом пространстве.

По поводу самого символа богини Умай имеется несколько предположений. Как уже было сказано, это оружие Умай. Также семьи, желающие чтобы первым, родился мальчик используют данный фетиш, символ мужского начала. Думаю, данный символ можно рассмотреть также в контексте мировой символики, где лук и стрелы означают мужской и женский союз, соитие, плодородие. То есть данный символ также может отражать причастность Умай к плодородию и ее универсальную плодотворную силу.

Все обряды и традиции тюрков насыщены символами, каждая вещь имеет значение, и поэтому вещь и обряд надо рассматривать в контексте всей тюркской культуры.

### Китайская богиня Гаомэй

В китайской культуре вопрос, связанный с почитанием Гаомэй, ее происхождением, до сих пор очень спорный. Благодаря письменным записям сведения об обряде сохранились в разных исторических источниках. Сведения очень отрывочные, но дают возможность частично восстановить представления о Гаомэй. Несколько поколений исследователей посвятили свои работы изучению образа Гаомэй и ее происхождению. Динь Шань, Чэн Мэнцзя, Гао Вэн так и не пришли к единому мнению, некоторые полагают, что она – нюйва (прародительница человечества), некоторые считают, что она – Фуси (легендарный первый Император Китая, первопредок), некоторые считают, что она первопредок всего китайского народа. Чэн Мэнцзя считает, что выше упомянутые божества все и есть Гаомэй.

Сначала необходимо разобрать происхождение слова Гаомэй “高” *гау* и “媯” *мэй*. В словаре

《说文解字》 121 год н.э. (происхождение китайских иероглифов): «高» *гау* это «崇» *чун* – возвышенный; благородный; почитать; «媯» *мэй* состоит из двух составных графем, ключа «祭» *ци* – молиться; приносить жертву, и фонетик «某» *моу* (许慎1981:227). В «Истории династии поздняя Хань» в отделе «Записки о ритуалах» в разделе «Полунные приказы» сказано: «*гау* это почитание, *мэй* это жертвоприношение. Предшественники так поступали, чтобы иметь потомство надо принести жертву Гаомэй» [17, с. 3107]. В 《说文解字》 говорится: «媯 *мэй* – забеременеть,媯 знак того, что зачатие плода произошло» (许慎1963: 87), в 《广雅·释亲》 (комментарии к Гуанья): «媯 *мэй* – зародыш, эмбрион». Также в 《博雅》 (БоЯ): «媯媯 *мэймэй* – плодородный, тучный» (段玉裁1988:163-167).媯 *мэй* созвучен 媒 *мэй*<sup>2</sup>, так в «Записки о ритуалах» в разделе «Полунные приказы» говорится: «В месяц когда ласточки прилетают, в тот день принести жертву для Гаомэй. Сын неба сам с императрицей, и второстепенными женами руководит данной процессией, преподносит Гаомэй лук и стрелы», Чжэн Сюань (郑玄, 127-200) комментирует: «媯 заменить на 媒, также считать божеством» (十三经书整理委员会2000:554).

Представления, связанные с Гаомэй, отражены и в «Книге песен» в «Оде государю Зерно» говорится о ритуале:

厥初生民，时维姜嫄。  
生民如何？克禋克祀，以弗无子。  
履帝武敏歆，攸介攸止，载震载夙。  
载生载育，时维后稷。

Древен народ наш – с самых первичных времен!  
Он Цзянь Юань – праматерью нашей – рожден.  
Как порожден был народ наш? Могла Цзянь Юань,  
Зная обычай, для жертвы принесть свою дань,  
Чтобы бесплодие минуло ее, – и в ответ  
Пальца большого владыки верховного след  
Видит она, на него наступает... И вот,  
Вся задрожав, в тот же миг понесла она плод...  
(Штукина 1987:234)

В комментариях к «Книге песен» Мао Хэна сказано так: «《弗 *fu* отводить, для того чтобы отвести бесплодие, в древности приносили жертву для Цзяомэй (Гаомэй)» (十三经书整理委员会2000:1239). Гаомэй первоначально была неким символом – «сверхъестественной воспроизводящей, плодотворной силой», позже она приобрела статус богини, заведующей рождаемостью, получила образ женского божества (王娟2016:80-81).

<sup>2</sup>媒 *mei* – сваха, медиум.

Поклонение Гаомэй проводили на окраине города, 郊 *цзяо* окраина, поэтому Гаомэй иногда называли 郊禱 *цзяомэй*. Народ считает, что Гаомэй и тутовое дерево имеют тесную связь, обряды для Гаомэй проводились в тутовом лесу. Есть несколько вариантов того, почему именно тутовое дерево стало священным деревом. Прежде всего, с каменного века территория слияния двух рек Хуанхэ и Янцзы является естественной средой прорастания тутовых деревьев. Также будучи пищей для шелкопряда тутовое дерево в экономике древнего общества занимало важное место. Жизненный цикл и метаморфозы, происходящие с шелкопрядом, также, полагаю, выделили тутовое дерево среди других, и отнесли данное природное явление к магическим особенностям тутового дерева. Именно поэтому культ тутового дерева получил широкое распространение в Китае, а тутовый лес считался священным местом, где проводили обряды. В «Тайпин Юлань» в разделе «родословная императора» цитирует: «Чжоу происходит от Цзянь Юань, дворец ее Бигун (闕宮 *бигун*), находящийся у фусан, наступив на след великана, зачала Хоуцзи», Бигун и есть храм Мэй. (李昉 1960:655) Мао Жэн также полагает что Бигун и является храмом Гаомэй (闻一多 2005:62). В древней литературе имеется еще много примеров где тутовое дерево или лес выступают священным местом, уже Иньцы проводили свои моления небу в тутовом лесу. В «Весны и осени господина Люя» глава девятая, часть вторая «О народе»: «В старину Тан одержал победу над Ся и привел мир в порядок. Небо послало великую засуху, и пять лет подряд был неурожай. Тогда Тан самолично вознес молитвы в Санлине (тутовый лес) и принес себя в жертву» (张双棣、张万彬 1987:238). «Хуайнань цзы» Гао Ю комментирует: «Санлин, тутовый лес на горе, на горе вызывают дождь» (刘安 1989:209). Фрезер считает, что в древности люди лесную чашу воспринимали как природный храм. Здесь можно предположить, что тутовое дерево является мировым деревом *axis mundi*, посредником между тремя мирами и поэтому обряды проводились в тутовом лесу.

Здесь стоит отметить, что обряд жертвоприношения Гаомэй имел свое распространение в императорской семье, но и у простого народа тоже существовал, хотя и значительно отличался. Жертвоприношение для Гаомэй было зафиксировано в разных древних источниках, но более подробно зафиксировано в книге «Записи истории династии Мин». Судя по содержанию записей, данный обряд долго не проводился: «В

девятый год правления Чжу Шицзуна, в округе Цинчжоу конфуцианец Ли Шиянг предложил провести жертвоприношение для Гаомэй, с целью испрашивания потомства для императора. Управитель ритуалами узнал об этом летом и сообщил императору. Император говорит: «обряд испрашивания потомства очень древний, который сложно соблюдать сейчас», таким образом решили его отменить. Но затем все же его провели. На восточной стороне от городской стены, с северо-восточной стороны от ворот Юнань установили деревянный алтарь. ..... Ритуальная табличка Гаомэй находится перед алтарем, обращенная на запад, ей также приносят в жертву по одному из трех видов животных и троекратно возливают вино. Император находится перед алтарем лицом к северу, императрица – примерно в шестидесяти метрах к югу от него за занавеской, лицом обращена к северу. Перед алтарем раскладывают лук и стрелы, количество колчана для стрел соответствует количеству жен и наложниц. По окончанию церемонии придворная дама подводит императрицу, жен и наложниц к алтарю перед Гаомэй, преклоняя колени они поднимают лук и стрелы и вкладывают их в колчан» (张延玉 1980:1276). Чэн Бинлян считает, что преподнесенные лук и стрелы, и процесс вложения стрел в колчан символизирует сношение перед самой богиней (陈炳良 1986:95). Чжэн Сюань комментирует: «император самолично проводит ритуал испрашивания ребенка. Преподносит лук и стрелы, таким подношением выражают желание, чтобы первым родился сын (十三经书整理委员会 2000:554).

Обряд, проводимый простым народом, значительно отличался. Таким обрядом были ежегодные встречи молодежи весной в тутовом лесу. В своей статье Цзинь Еянь и Цзинь Цзюньхуа (金业焱, 金军华 2011:8-11) методом лингвистического анализа, ссылаясь на древние источники, дали иное толкование смысла произведения «В тутах», который, по их мнению, описывает древний обряд, проводившийся весной в тутовом лесу. Здесь происходило массовое соитие не вступивших в брак мужчин и женщин, целью которого является природное слияние инь и ян, возрождение плодотворной силы природы. Древние обычаи, которые считались безнравственными, конфуцианцам не получилось пресечь, поэтому данный обряд решили поставить под контроль чиновников. Данное событие можно увидеть из записей текстов династии Чжоу, в «Ритуалах Чжоу» в разделе «Земные чиновники» в «Мэйши (посредник)» (孙诒让 1987:1033)

говорится: «в середине весны мужчины и женщины собираются вместе для встреч. В это время не запрещать их забав».

Также найденный в Сычуани каменные барельефы, относящиеся к ханьской династии, учеными Китая единогласно названы как «изображение Гаомэй» (唐光孝2005:56-61), данная находка также подтверждает существование весеннего ритуала, проводимого в честь Гаомэй. Видный ученый Гао Вэн (高文 1995) считает, что на ней изображен оргиастический ритуал в тутовом лесу. На каменном барельефе изображены совокупающиеся в лесной чаще под деревом мужчина и женщина, еще один человек находится позади данной пары, и еще один около ствола дерева, на ветке сидят две обезьяны, и воробей, в нижнем углу лежит корзина. Ученые полагают, что на картине изображено тутовое дерево, и происходящее совокупление не является простым действием. По окружающей среде пришли к выводу, что это весенний сбор тутовника, сидящую на дереве птицу считают ласточкой, которая отражает весенний период и корзина в углу также указывает на весенний сбор тутовника. По расположению людей полагают, что это древний оргиастический ритуал.

Стоит предположить, что Гаомэй отвечала не только за получение потомства, но и была древнейшей из богинь – Великой Матерью Земли. В городском уезде Хэцзинь в храме Гаомэй сохранилась запись на стеле: «Храм Хоу-ту (бог земли), почему в просторечии его называют храм Гао? Называют храмом Гаомэй. Почему Гаомэй называют Хоу-ту? В древности император приносил жертву небу в южном предместье, здесь же и для Гаомэй, возможно считали ее наравне с небом почитаемой? Если не Хоу-ту то кто тогда же?! то, что ей как и небу приносят жертву в южном предместье, поэтому ее называют Цзяомэй» (闫爱武2005:16). Из содержания данной стелы следует, что уже на тот момент полагали, что Гаомэй могла быть богиней земли. Здесь стоит опять вернуться к «Записки о ритуалах» в разделе «Полунные приказы»: «до Цзянь Юань (姜嫄) и Цзянь Ди (简狄) уже была Гаомэй?» (十三经书整理委员会2000:554). Так как, Цзянь Ди праматерь иньцев, а Цзянь Юань праматерь чжоусцев могла ли Гаомэй является праматерью всего китайского народа? И уже в древних источниках авторы задаются вопросом, была ли Гаомэй до них. Динь Шань исследователь китайских мифов полагает, что Гаомэй праматерь всего китайского народа, а уже в дальнейшем в процессе возникновения разных

династий каждая из них обрела своего предка. Также Динь Шань считает, что в древности 媯 мэй было созвучно 母 му (мать). Он сравнивает ее с египетской богиней Исидой(丁山2001:14). И полагает, что она также могла быть Великой богиней Земли.

Несмотря на отрывочность источников, по описанным обрядам все же можно восстановить представления, связанные с данными богинями. Прежде всего, как уже с древности полагали, обе богини – подательницы детей. Представления, связанные с Умай, четко определяют ее как богиню защитницу и подательницу детей, что касается Гаомэй, то известно только то, что к ней обращались с просьбой о потомстве. До сих пор неизвестно, являлись ли они богинями плодородия, но в силу имеющихся высказываний в обеих культурах можно предположить, что они могли быть персонификацией матери Земли. Обе богини имеют много общего, например, этимология имени богинь несет в себе смысл плода, эмбриона. В обоих обрядах присутствует дерево, которое скорее всего выступает как некий медиатор, мировая ось, священное место, необходимое для проведения данного ритуала. Также полагают, что они могли быть персонификацией самих богинь. Лук и стрелы, по комментариям ученых, в обоих ритуалах выступают фетишем, который указывает на пол младенца. Но также предполагают, что на символическом уровне несут в себе значение совокупления.

Таким образом в данной статье, используя широкий этнографический и исторический материал, автор проанализировал бытующие высказывания и схожие символы в обрядах испрашивания ребенка и пришел к следующим выводам. Несмотря на отличия двух культур и проводимых обрядов, первоначальный смысл каждого из них отражает универсальные представления о богине, которая дарует жизнь всему на земле. Интересные сходства в этимологии имени богинь, которые подразумевают и матку, эмбрион, пещеру, плодородие, говорит о том, что уже в древности понимали женщину и землю как нечто тождественное на семантическом уровне. Данные богини могли быть персонификацией Матери Земли. Согласно выше указанным представлениям в древности люди уже задавались тем же вопросом, были ли данные богини раньше и каковы их функции. Следовательно, можно предположить, что в процессе трансформации древних представлений одна из персонификаций Гаомэй и Умай как Богиня Мать Земля была позабыта.

### Литература

- Абрамзон С.М. (1949) Рождение и детство киргизского ребенка, Сб. МАЭ, т. XII, М. – Л. С.78-138.
- Абрамзон С.М. (1990) Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи / Авт. вступ. ст. С. Т. Табышалиев. – Ф.: Кыргызстан. 480 с.
- Бутанав В.Я. (2006) Традиционный шаманизм Хонгорая. – Абакан: Изд-во Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова. 254с.
- Дыренкова Н. П. (1927) Культ огня у алтайцев и телеутов // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. VI. – Л. С. 63-78.
- Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усамнова М.С. (1988) Традиционное Мировоззрение Тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир.– Новосибирск: Наука. Сибирское отделение. 225 с.
- Потапов Л.П. (1991) Элементы религиозных верований в древнетюркских генеалогических легендах. // СЭ. №5. С.79-86.
- Потапов Л.П. (1973) Умай – божество древних Тюрков в свете новых этнографических данных. Тюркологический сборник. – М.: Наука. С.265-286.
- Толеубаев А.Т. (1991) Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов. Алма-Ата. 214с.
- Турсунов Е.Д. (2001) Древнетюркский фольклор: истоки и становление, Алматы: «Дайк-Пресс». 167с.
- Ши Цзин: Книга Песен и Гимнов (1987) Пер.с кит. А. Штукина. М: Художественная литература. 351с.
- Radloff W.W. (1895) Die altturkischen Inschriften der Mongolei. I u. II Lief. St. Petersburg: L'Académie Impériale des Sciences. 1034 p.
- (汉)许慎 (1963)《说文解字》卷4下,北京:中华书局.395页。
- 段玉裁 (1988)《说文解字注》四篇下,上海:上海古籍出版社.433页。
- (汉)许慎撰,(清)段玉裁注 (1981)《说文解字注》,上海:上海古籍出版社.1036页。
- (汉)刘安 (1989)《淮南鸿烈解》卷第十九,上海古籍出版社.235页。
- (南朝)范晔 (1965)《后汉书·礼仪志》,北京:中华书局出版社.3688页。
- (清)张廷玉 (1980)《明史·二十五卷》,北京:中华书局出版社.288页。
- (清)孙诒让 (1987)《周礼正义》,北京:中华书局出版社.1439页。
- 十三经书整理委员会 (2000)《礼记正义》,北京:北京大学出版社.1166页。
- 十三经书整理委员会 (2000)《毛诗正义》,北京:北京大学出版社.1783页。
- 王娟 (2016)《神力·神职·神祇——汉代“高禘”图像考辨》,洛阳:河南科技大学艺术与设计学院,第3卷第4期.80-83页。
- 闻一多 (2005)《神话与诗》,上海:上海人民出版社.299页。
- 张双棣、张万彬、殷国光、陈涛 (译注) (1987)《吕氏春秋译注》,长春:吉林文史出版社.1007页。
- 陈炳良 (1986)《神话、仪式、文学》,台北:台北联经出版公司.243页。
- 金业焱, 金军华 (2011)《高禘祭祀与野合之风——试论“桑中”》一诗的主题》。名作欣赏:太原市:北岳文艺出版社,第11期.8-9页。
- 唐光孝 (2005)《四川汉代《高禘图》画像砖的再探讨》,成都:四川文物,第2期.56-61页。
- 闫爱武 (2005)《女娲与高禘神——从河津高禘庙说开去》,运城:运城学院学报,第23卷第6期.12-16页。
- 丁山 (2011)《中国古代宗教与神话考》,上海:上海书店出版社.622页。
- 高文 (1995)《野合图考》,成都:四川文化,第1期.19-20页。
- 陈梦家 (1937)《高禘郊社祖庙通考》,北京:清华大学学报(自然科学版),第3期.445-472页。
- (宋)李昉(等) (1960)《太平预览》,北京:中华书局.4529页。

### References

- Abramzon S.M. (1949) Rozhdenie i detstvo kyrgyzskogo rebenka, Sb. MAE, vol. XII, Moscow—Leningrad. pp.78-138.
- Abramzon S.M. (1990) Kyrgyzy i ih etnogeneticheskie i istoriko-kul'turnye svyazi / Avt. vstup. st. S. T. Tabyschaliev. – F.: Kyrgyzstan. 480p.
- Butanaev V.Y. (2006) Tradicionnyj shamanizm Hongoraja. – Abakan: Izd-vo Hakasskogo gosudarstvennogo universiteta im. N. F. Katanova. 254p.
- Dyrenkova N. P. (1927) Kul't ognya u altaycev i teleutov // Sbornik Muzeya antropologii i etnografii. no. VI. – Leningrad. pp. 28-33.
- L'vova Y.L., Oktyabr'skaya I.V., Sagalaev A.M., Usamnova M.S. (1988) Tradicionnoe Mirovozzrenie Tiurkov Yuzhnoy Sibiri. Prostranstvo i vremya. Veshhnyi mir. – Novosibirsk: Nauka. Sibirskoe otdelenie. 225 p.
- Potapov L.P. (1991) Elementy religioznh verovanij v drevnetiurkskih genealogicheskikh legendah. // SE. No 5. pp.79-86.
- Potapov L.P. (1973) Umay – bozhestvo drevnih Tyurkov v svete novyh etnograficheskikh dannih. Tyurkologicheskij sbornik. – M.: Nauka. pp.265-286.
- Toleubaev A.T. (1991) Relikty doislamskih verovanij v semeynoj obryadnosti kazahov. Alma-Ata. 214p.
- Tursunov E.D. (2001) Drevnetiurkskij fol'klor: istoki i stanovlenie, Almaty: «Dajk-Press». 167p.
- Shi Czin: Kniga Pesen i Gimnov (1987) Per.s kit. A. Shtukina. M: Hudozhestvennaya literatura. 351p.
- Radloff W.W. (1895) Die altturkischen Inschriften der Mongolei. I u. II Lief. St. Petersburg: L'Académie Impériale des Sciences. 1034 p.
- Xu Shen (1963) Shuo wen jie zi, juan 4 xia, Beijing: Zhong hua shu ju .395p.
- Duan Yuzai (1988) Shuo wen jie zi zhu, si bian xia, Shanghai: Shanghai gu ji chu ban she. 433p.
- Xu Shen (bian), Duan Yuzai zhu (1981) Shuo wen jie zi zhu, Shanghai: Shanghai guji chu ban she. 1036p.
- Lü An (1989) Huainan hong lue jie, chapter 19, Shanghai: Shanghai guji chu ban she. 235p.
- Fan Ye (1965) Hou han shu. Liyi zhi [History of Eastern Han], Beijing: Zhonghua shuju. 3688p.

- Zhang Yanyu (1980) *Ming shi*, chapter 25 [History of Ming], Beijing: Zhonghua shuju. 288p.
- Sun Yirang (1987) *Zhouli zheng yi* [Rectified Interpretation of the “Rites of Zhou”], Beijing: Zhonghua shuju. 1439p.
- Shi san jing shu zhengli wei yuan hui (2000) *Liyi zheng yi* [Rectified Interpretation of the “Book of Etiquette”], Beijing: Beijing daxue chu ban she. 1166p.
- Shi san jing shu zhengli wei yuan hui (2000) *Maoshi zheng yi*, Beijing: Beijing daxue chu ban she. 1783p.
- Wang Juan (2016) *Shen li, shen zhi, shen qi – handai “Gaomei” tuxiang kaobian*, Luoyang: Henan kezhi daxue yishu yu beiji xueyuan, vol 36, no 4. pp.80-83
- Wen Yiduo (2005) *Shenhua yu shi*, Shanghai: Shanghai renmin chuban she. 299p.
- Zhang Shuangdi, Zhang Wanbin, Yin Guoguang, Chen Tao (1987) *Lü shi chunqiu yizhu* [Mr. Lü’s Spring and Autumn (Annals)], Chanqun: Jilin wenshi chuban she. 1007p.
- Chen Bingliang (1986) *Shenhua.yishi,wenxue*, Taipei: Taibei lianjing chuban gongsi.243p.
- Jin Yeyan, Jin Junhua (2011) *Gaomei jisi yu yehe zhifeng – shilun “sang zhong” – shi de zhuti*. Ming zuo xin shang, Taiyuan: Bei yue wenyi chuban she, no 11. pp.8-9
- Tang Guangxiao (2005) *Sichuan handai “Gaomei tu” huaxiang zhuande zai shengtan*, Chengdu: Sichuan wenwu, no 2. pp.56-61
- Yan Aiwu (2005) *Nüwa yu Gaomei shen – cong hejin Gaomei miao shuo kaiqu*, Yuncheng: Yuncheng xueyuan xuebao, vol 23 no 6. pp.12-16
- Ding Shan (2011) *Zhong Guo gudai zongjiao yu shenhua kao*, Shanghai: Shanghai shudian chuban she. 622p.
- Gao Wen (1995) *Yehe tukao*, Chengdu: Sichuan wenhua, no 1. pp 19-20
- Chen Mengjia (1937) *Gaomei jiaoshe zumiao tongkao*, Beijing: Qinghua daxue xuebao (ziran kexue ban) no 3.pp. 445-472
- Li Fang (1960) *Taiping Yulan* [Taiping Reign-Period Imperial Encyclopedia], Beijing:Zhonghua shuju. 4529p.