
РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт восточных рукописей

MONGOLICA-X

Сборник научных статей по монголоведению
Посвящается 90-летию Л. К. Герасимович

St. Petersburg
2013

УДК 951.93
ББК ТЗ(5Мо)

Издано на средства Института восточных рукописей РАН

Редакционная коллегия: доктор филол. наук *И. В. Кульганек* (председатель), доктор филол. наук *Л. Г. Скородумова*,
канд. филол. наук *Н. С. Яхонтова*

Рецензенты: канд. филол. наук *М. П. Петрова*, доктор филол. наук *С. Л. Невелева*

Edited by: *D. S. (Philology) I. V. Kulganek, D. S. (Philology) L. G. Skorodumova, Ph. D. N. S. Yakhontova*

Peer-reviewed by: *Ph. D. M. Petrova, D. S. (Philology) S. Neveleva*

Монголика-Х: Сб. ст. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2013. — 144 с.

Десятый выпуск сборника имеет разделы: «Филология, литературоведение, фольклористика, текстология», «Историография, источниковедение и история науки», «Рецензии и научная жизнь», «Наши переводы». Статьи написаны авторитетными учеными-монголоведами и молодыми российскими и зарубежными специалистами. Актуальность сборника подчеркивают очерки о последних монголоведных событиях, рецензии на новые книги. Статьи написаны в русле основных научных приоритетов и с позиций современного монголоведения, для которого историко-культурные проблемы монголоязычных народов весьма существенны, несут важную общественную нагрузку и имеют как чисто научное, так и общеисторическое практическое значение.

Материалы сборника рассчитаны на специалистов-монголоведов, историков, культурологов и всех, кто интересуется историей монгольских народов и Центральной Азии.

The tenth issue of «Mongolica» has the following parts: «Historiography and Textology», «Literature, Folklore, Linguistics», «Reviews and Scholaly Life», and «Our translations». The articles are written both by competent and young Russian and foreign scholars in the field of Mongolian studies. The essays of the latest scholarly events, reviews of new books make the issue topical. The articles are written in the mainstream of the modern scientific priorities and from the positions of the modern state of Mongolian studies, where historical and cultural problems of Mongolian speaking peoples are very important. They play a significant part in the society and have general historical significance.

The issue should be of interest to Mongolists specialising in philology, history, culture, and Orientalists interested in the history of the Mongolian peoples and Central Asia.

Литературный редактор — *Т. Г. Бугакова*

Технический редактор — *Г. В. Тихомирова*

Корректор — *Т. Г. Бугакова*

Макет подготовлен в издательстве

«Петербургское Востоковедение»

✉ 198152, Россия, Санкт-Петербург, а/я 111

e-mail: pvcentre@mail.ru; web-site: <http://www.pvost.org>

Подписано в печать 15.08.2013. Формат 60×90 ¹/₈. Гарнитура основного текста «Таймс»

Печать офсетная. Бумага офсетная. Объем 20 усл.-п. л. Заказ №

Первая академическая типография «Наука»

199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12/28

Перепечатка данного издания, а равно отдельных его частей запрещена. Любое использование материалов данного издания возможно исключительно с письменного разрешения правообладателей.

ISBN 978-5-85803-467-4



© Издательство «Петербургское Востоковедение», 2013

© Институт восточных рукописей РАН, 2013

© Коллектив авторов, 2013

Содержание

Предисловие. <i>И. В. Кульганек, Л. Г. Скородумова</i>	5
ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ, ФОЛЬКЛОРИСТИКА, ЛИНГВИСТИКА	
Л. Г. Скородумова. Модель пространственно-временного континуума в монгольской культуре.	8
О. А. Сапожникова. Структура художественного текста в описании духовного облика монгольского народа (по рассказу С. Эрдэнэ «Камень в сердце»)	16
А. А. Туранская. Монгольский перевод сборника «Сто тысяч песнопений» Миларэпы	21
Д. А. Носов. Кумуляция в сказках монгольских народов: жанровый признак или композиционный прием?	26
А. А. Соловьева. Рассказы о проделках нечистой силы в монгольском фольклоре	33
П. О. Рыкин. К вопросу о принципах китайской транскрипции монгольской лексики в китайско-монгольском словаре «Дада юй/Бэйлу юй» (конец XVI—начало XVII в.)	41
А. И. Чернуха. К вопросу о диахроническом образовании долгих гласных в монгольском языке	49
И. В. Кульганек. Фольклорное воплощение феномена Прихубсугуля — Даян Дэрх.	53
ИСТОРИОГРАФИЯ, ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ	
Е. И. Кычанов. Тангутско-татарская граница в первой четверти XIII в. (по тексту «Новых законов» Ся)	58
К. В. Алексеев. О двух монгольских рукописях жизнеописания Гампопы (1079—1153)	65
Ю. И. Елихина. Монгольские ксилографические доски из коллекции Государственного Эрмитажа	70
А. В. Майоров. Письмо римского папы Иннокентия IV золотоордынскому хану Сартаку (текст, перевод, комментарий)	74
А. Б. Малышев. Для чего была написана золотоордынская «поэма» на бересте, найденная у села Подгорное? (к постановке проблемы)	82
П. Чултэмсүрэн. Краткая история халхаского Цогту-хунтайджи и его потомков	86
Ф. Л. Синицын. Международная деятельность тибетского иерарха Панчен-ламы IX и ее воздействие на положение МНР и Внутренней Монголии (1926—1937)	90
И. В. Кульганек. Рукописное и архивное наследие монгольских народов в России	97
РЕЦЕНЗИИ И НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ	
К. Н. Яцковская. Читая «Труды о Монголии и для Монголии» А. Д. Симукова	101
Б. Дайриймаа. Конференция, посвященная 100-летию известного алтайского урянхайского исполнителя С. Чойсурена	109
Ю. И. Дробышев. Новые издания совместной Российско-Монгольской комплексной биологической экспедиции РАН и МАН	110
О. Н. Полянская. Конференция «Монголия в XX веке: от восстановления независимости до международного признания». 1—2 декабря 2011 г., г. Иркутск	113
Т. Г. Басангова. Субурган Джамбо-тайши Тундугова	117
Л. В. Четырова. Монгольский форум в Париже	119
Л. Халоупкова. <i>Болдохонов К. Б.</i> Дорогие мои земляки	120
А. А. Бурыкин. <i>Омакаева Э. У.</i> Типология моделирующих членов предложения в калмыцком и монгольском языках в свете глагольно-актантной теории	122
Т. Д. Скрынникова. <i>В. Л. Успенский.</i> Тибетский буддизм в Пекине	125
И. В. Кульганек. Отчет о Первой Международной конференции «Культурное наследие монголов: рукописные и архивные собрания Санкт-Петербурга и Улан-Батора»	128
НАШИ ПЕРЕВОДЫ	
Т. Баянсан. Лысое сердце (пер. Л. Скородумовой)	131
С. Эрдэнэ. Камень в сердце (пер. О. Сапожниковой)	133
П. Лувсанцэрэн. Голубой, как вода (пер. О. Сапожниковой)	134
С. Пурэв. Страдания собаки никогда не кончатся (пер. О. Сапожниковой, под ред. Л. Скородумовой)	138
Д. Гармаа. Сундук гецула (Будда) (пер. К. Ким)	140
Summary	141

Contents

Introduction by <i>I. V. Kulganek, L. G. Skorodumova</i>	5
LITERARY STUDIES, FOLKLORE STUDIES, LINGUISTICS	
L. G. Skorodumova. The model of the space-time continuum in the Mongol culture	8
O. A. Sapozhnikova. The spiritual character of the Mongolian people in the story by S. Erdene «A Stone of the Heart» (Structure of a literary text)	16
A. A. Turanskaya. The Mongolian translation of the collection «One Hundred thousand hymns» by Milarepa	21
D. A. Nosov. The structure of the Mongolian folk tales	26
A. A. Solovyeva. Stories about the evil forces in the Mongolian folklore	33
P. O. Rykin. On the Principles of Chinese Transcription of Mongolian Words in the Chinese-Mongolian Dictionary «Da-da yu/Beilu yiyu» (late 16 th —early 17 th centuries)	41
A. I. Chernukha. On diachronic process of formation of long vowels in the Mongolian language.	49
I. V. Kulganek. Folklore embodiment of the Prikhubsugulie's phenomenon — Dayan Derkh	53
HISTORIOGRAPHY, SOURCE STUDIES	
E. I. Kychanov. The Tangut-Tatar border in the first quarter of the XIII century. (the «New laws» of Xia)	58
K. W. Alekseev. About two Mongolian manuscripts of the biography of Gampopa (1079—1153)	65
Yu. I. Yelikhina. Mongolian woodcut boards from the collection of the State Hermitage.	70
A. V. Mayorov. Pope Innocent IV's letter to Sartakh Khan of the Golden Horde (text, translation, notes)	74
A. B. Malyshev. What was the purpose of the Golden Horde «poem» written on birch bark found near the village of Podgornoe? (statement of the problem)	82
P. Chultemsuren. A brief history of Khlalkh Tsogtu-Khuntaydzhi and his disciples	86
F. L. Sinitsyn. International activities of the Tibetan Hierarch Panchen Lama IX and their impact on the situation of Mongolia and Inner Mongolia (1926—1937 years)	90
I. V. Kulganek. Manuscript and archival legacy of mongolian peoples in Russia	97
REVIEWS AND SCIENTIFIC LIFE	
K. N. Yatskovskaya. Reading the «Works of Mongolia and for Mongolia» by A. D. Simukov [The State Museum of Ethnology, Osaka, 2007—2008]	101
B. Dayriymaa. The conference dedicated to the 100 th anniversary of the famous Altai-Uryankhay performer S. Choysuren	109
Yu. I. Drobyshev. The new publications by the Integrated Russian-Mongolian biological expedition of RAS and MAS	110
O. N. Polyanskaya. The conference «Mongolia in the XX century: from the restoration of independence to the international recognition»	113
T. G. Basangova. Suvarga of Jumbo Taishi Tundutov	117
L. V. Chetyrova. Mongolian forum in Paris.	119
L. Khaloupkova. Review of «My Dear Countrymen» by K. B. Boldokhonov (Ulan-Ude, 2012)	120
A. A. Burykin. Review of «The Typology of Model-forming Parts of Sentences in the Kalmyk and Mongolian Languages in Light of the Verbal-actantial Theory» by E. U. Omakaeva. (Ulaanbaatar, 2011)	122
T. D. Skrynnikova. <i>V. L. Uspenskiy.</i> The Tibet Buddhism in Beijing.	125
I. V. Kulganek. Report about the first international conference «Cultural Heritage of mongols: manuscripts and archival collections in St. Petersburg and Ulaanbaatar»	128
OUR TRANSLATIONS	
T. Bayansan. Bald Heart (translated by L. Skorodumova)	131
S. Erdene. Stone Heart (translated by A. Sapozhnikova)	133
P. Luvsantseren. As Blue as Water (translated by A. Sapozhnikova)	134
C. Purev. A Dog's Suffering Never Ends (translated by A. Sapozhnikova; ed. by L. Skorodumova)	138
D. Garma. Getsul's Chest (translated by K. Kim)	140
Summary	141

Л. Г. Скородумова

Модель пространственно-временного континуума в монгольской культуре

Специфика монгольского языка дает возможность использовать лексический материал монгольского языка как источник для реконструкции модели мира в представлении древних. В частности, рассматривается семантика слова *цагаан* ('белый') и символика белого цвета в монгольском языке. В статье детально охарактеризованы основные признаки пространства, обозначенные лексическими дефинициями в модели мира.

Ключевые слова: монгольский, картина мира, пространственно-временная символика; свойства пространства; модель мира, топонимика, эпитет, атрибутивная конструкция.

Язык — одно из существенных явлений культуры и вместе с тем один из универсальных кодов культуры, участвующий в непрерывном семиотическом обмене и интерпретации других культурных кодов. Специфика монгольского языка (агглютинация, принцип словообразования, основанный на неизменности формы морфемы, и т. д.) дает возможность использовать лексический материал монгольского языка как источник для реконструкции модели мира в представлении древних. Семантика слова *цагаан* рассматривалась в ряде работ монгольских филологов. В частности, в работе Д. Цэдэва, посвященной литературно-историческому памятнику XIII в. «Сокровенное сказание» («Нууц товчоо»), говорится о том, что белый цвет исконно был самым почитаемым в культуре монголов. И в этом памятнике он упоминается чрезвычайно часто. Например, душа матери Оэлуна сравнивается с чистой молокой [Цэдэв, 1997. С. 22—24].

Рассмотрим некоторые формальные признаки слова, указывающие на его внутреннюю форму или глубинный смысл.

1. *Цагаан* созвучно *агаар* ('воздух'). *Агаар*, в свою очередь, выражает семантику звука *А* — *анх*, что означает 'первый, начало всему'. Действительно, *цагаан* в таком значении часто встречается в монгольском языке. Например, алфавит *цагаан толгой* — прописные (первые) буквы, азбука. Праздник Нового года, по лунному календарю *Цагаан сар* (букв.: 'белый месяц') означает начало и конец жизненного цикла, некий рубеж событий, грань, предел, рубикон, предвестник.

Каждый год точная дата наступления Нового года определяется по лунному календарю, поэтому дни Нового года не бывают фиксированными. Мон-

голия и некоторые другие восточные и центральноазиатские страны с древних времён придерживаются лунного календаря с 12-летним циклом по названиям животных. Кочевники прибавляют к своему возрасту один год, считая девять месяцев до своего рождения годом жизни. Отсчёт Лунного календаря базируется на трёх природных феноменах — на отсчёте полного оборота Луны вокруг Земли, на обороте Земли вокруг Солнца и на вращении Юпитера вокруг Солнца. Восточные астрономы веками знали, что Юпитер делает один полный оборот каждые 12 лет. Следуя отсчёту Юпитера, древние астрономы разделили их на 12 одинаковых частей, присвоив каждой из них название одного из 12 животных: мышь, бык, тигр, заяц, дракон, змея, лошадь, овца, обезьяна, петух, собака и свинья. Новый год в Монголии по традиции называется *Цагаан сар*, или 'Белый месяц'. Этнологи дают этому названию различные объяснения. В прошлые времена Новый год отмечался в сентябре, когда день равнялся ночи. Дни Белого месяца зависят от фазы луны, но в основном день Нового года выпадает на конец января—начало марта. Семьи начинают готовиться к празднику за месяц до его наступления. Во-первых, нужно приготовить очень много еды и подарков для гостей. Во-вторых, сверху донизу чистится вся юрта (квартира). Каждая семья делает сотни, а то и тысячи *боз*¹, шьёт или покупает новую одежду. Согласно обычаю, режут самого жирного и крупного барашка. Распластанную нижнюю часть с хвостом варят и затем ставят на стол до конца праздника. Последний день старого года называется Битуун (существительное от глагола «наполнить»), в этот день вся семья собира-

¹ *Бозы* (монг. *бууз*) — пельмени на пару, чаще всего круглой формы.

ется за столом на поздний ужин. До его начала весь дом должен блестеть как стёклышко, на столе должны быть варёный крестец, сладкий рис с изюмом и маслом, молочные продукты и жаренные в кипящем масле рассыпчатые продолговатые узорчатые пряники *ул боов*. Они укладываются на большую тарелку в три, пять или девять слоев. Для монголов цифра 9 имеет глубокий символический смысл, поэтому во время государственных церемоний ставятся девяти-слойные *боов*. Пожилые и старые люди укладывают пряники в семь слоев. Если в семье жив один из стариков, особенно дедушка, то надо уложить в пять. Эта цифра символизирует пять цветов и пять видов почитаемых блюд. Молодая же пара имеет трёх-слойный *боов*, так как три означает начало всего сущего. Уложенные пряники сверху украшаются сладостями, кусочками сахара, пенек и монгольского топленого масла. После сытной трапезы с появлением звезд зажигают благовония и варят крепкий чай. Первую пиалу посвящают четырём сторонам света, вторую преподносят хозяину и только потом остальным. Хозяин делает один глоток и девять раз прикасается к крестцу барашка, тем самым разрешая хозяйке подать чай — старикам и уважаемым людям в первую очередь. После этой церемонии хозяин начинает отрезать от крестца кусочки, раздавая их присутствующим.

В первый день Цагаан сара, нового года по лунному календарю, встают до восхода солнца, ждут первых лучей солнца, чтобы начать новый год жизни. Традиционный обряд начинается примерно в шесть часов утра. Все члены семьи выходят из дому, чтобы сделать первые шаги (оставить следы). Астрологи указывают по году рождения данного человека и наступающему году, в каком направлении нужно идти. Только после этого все начинают приветствовать друг друга. Приветствуют сначала самого старшего в семье. Он по обыкновению сидит в самой почетной (северной) части юрты. Ему (или ей) преподносят хадаг с молоком. Чашку с молоком ставят на ладонь правой руки. Этот ритуал называется *дзолголт*. При приветствии говорят: «*Сар шинэдээ сайхан шинэлж байна уу?*» («Хорошо ли встречаете новый год?»). Или: «*Амар байна уу?*» («Как здорове?»).

При приветствии младшие протягивают обе руки ладонями вверх, поддерживая локти старшего, который также протягивает руки вперед, но ладонями вниз. При этом старший целует в обе щеки младшего, а может просто прикоснуться щекой к щеке. По традиции, муж и жена не совершают этот ритуал друг с другом, ибо считаются единым целым.

После церемонии приветствия, которая совершается в доме самого старшего, гостей приглашают за стол. Важной деталью праздничного стола является вареный бараний крестец. Угостив гостей чаем, хозяйка дома приносит бозы. По традиции, гости сначала должны отведать рис с изюмом, а затем принимаются за мясо. В завершение трапезы происходит обмен подарками. Старшему преподносят хадаг в

знак глубокого уважения, желая ему долгой жизни и крепкого здоровья. Детям дарят сладости и игрушки. Обычно гостям дают подарки светлого цвета, дарить одну вещь не положено. Хозяин дома обменивается с гостем табакеркой. Можно просто понюхать табакерку и вернуть ее обратно хозяину. В пик праздничной церемонии люди начинают петь песни под аккомпанемент национального музыкального инструмента *морин хура*. Здесь хозяин дома преподносит гостю чашу с водкой, гость же, получив ее, должен начать песню, которую подхватывают другие. Вечером первого дня Цагаан сара люди играют в разные игры. Существует множество — десятки, если не сотни — разных видов игр в кости (лодыжки животных). Также организуются скачки и состязания по национальной борьбе. В городе Цагаан сар отмечают лишь несколько дней, но на селе приветствия и визиты гостей продолжаются целый месяц.

Как правило, в Цагаан сар принято подносить белые дары, надевать белые одежды. Традиция подносить белые дары широко распространена в обрядовом фольклоре монголов, встречается в «Сокровенном сказании». В эпосе в описании, например, жилища героя часто употребляется эпитет *цагаан*: *далай цагаан өргөө, шинэ цагаан дээвэр, хөвөн цагаан өрх*² («огромный как океан белый дворец, с новой белой крышей, белой хлопковой кошмой для дымового отверстия»).

Неслучайно 12-летний календарный цикл начинается «беломордая» белая мышь *ам цагаан хулгана*³. Думается, что белый цвет траура на Востоке и белый цвет свадьбы на Западе перекликаются с календарной символикой Цагаан сара. Ведь и то и другое означает переход в иное состояние, в иной мир, когда человек должен перейти некий рубикон. Начало и конец — это свадьба и смерть. В монгольском языке «носить белое» (*цагаан өмсөх*) означает траур. Белый не участвует в космогенезе, ибо это сам космос, основа, откуда все начинается и чем все заканчивается.

2. Белый в сознании монголов передает световоздушную стихию, вообще весь *белый свет*. Слово лишено конкретного пространственного, а значит и временного значения. День *өдөр* восходит к санскритскому Адья («солнце»), это как бы календарная отметка, но, с другой стороны, *өдөр* находится в одном семантическому ряду с *одоо*, *өдгөө* («сейчас»). Вот почему допускается употребление *өдөр* с эпитетом: *Цагаан гэгээтэй өдөр* (Белый день). *Цагаан* означает «прозрачный», «светлый», то есть недоступный глазу, но это не отсутствие цвета, а цвет и свет одновременно, то есть нематериальная, непроявленная субстанция, абстракция. «Белый свет», другими слова-

² Эрийн сайн Хан Харанхуй.

³ Что касается мифологических персонажей *Ам цагаан бяруу* («Беломордый телец») или *Ам цагаан морь* («Беломордый конь») Чингис-хана, то эта тема связана с космогоническим мифом и заслуживает отдельного исследования.

ми, — не выделенное, не обжитое, не семантизированное пространство, то есть запредельный космос. Кроме беспредельности, необъятности, он не имеет других характеристик. Это величина, неподвластная человеческому сознанию⁴. Белое и черное в этом смысле сливаются. Есть монгольская поговорка: *Цагаанаас хар гардаг, хараас цагаан гардаг* ('Из белого возникает черное, из черного — белое'). Часто белое и черное переключаются в фольклоре, служат главному его принципу — принципу психологического и синтаксического параллелизма, а также дуалистическим представлениям в духе инь-ян (монг. *арга билиг*): *Ус хар ч архи цагаан* ('Вода черная, водка — белая'). *Цагаан мөнгө ч харлана* ('И белое серебро может потемнеть') [Монгол цэцэн үгийн далай, 1964. С. 117].

3. Отсюда третье значение эпитета *цагаан* — 'обширный', 'открытый', 'богатый', 'обильный', например: Белая степь *Цагаан тал*, Белое озеро *Цагаан нуур* в значении 'просторный, неохватный'. Часто встречающиеся географические названия: *Баян цагаан* (Богатый белый), *Цагаан хайрхан* (Священный белый), *Цагаан даваа* (Белый перевал), *Цагаан уул* (Белая гора), *Бөөнцагаан нуур* (Белое озеро полное), *Цагаан овоо* (Белое обо), *Их цагаан* (Великий белый), *Бага цагаан* (Малый белый), *Эрдэнэ цагаан толгой* (Драгоценный белый холм), *Тэрхийн цагаан нуур* (Белое озеро Тэрхийн) и т. д.

Представляется, что *цагаан* — это и есть сама природа *байгаль*. Слово *байгаль* имеет два корня: *бай* ('белый') и *гол* (водная 'артерия' или 'ось'). *Бай*, в свою очередь, переключается с *баян* ('богатый'), что вполне укладывается в нашу семантику *цагаан*. Например, Байкал можно перевести на монгольский язык как Белое озеро *Цагаан нуур*.

Обращает на себя внимание большое количество прилагательного «белый» *цагаан* в топонимике, причем по всей территории Монголии. Только в Словаре топонимических названий Монголии Ш. Шагдара встречается около 20 обозначений белого цвета и столько же — черного [Шагдар, 1978. С. 148—151]. Одинаковое количество белого *цагаан* и черного *хар*, доминирование белого и черного в географических названиях говорит о сакральном отношении к окружающему миру.

Вероятно, именно в связи с этим значением появилось и понятие *цагаач*, *цагаачлах* ('бродяжничество' — люди без определенного места жительства) [Цэвээн, 1966. С. 779].

Весьма любопытную гипотезу высказывает известный ученый филолог О. Сухэбатор в связи с этимологией этнонима «монгол». Он считает, что «монгол» всегда несет в себе обозначение цвета. В частности, что касается топонимов, слово «монгол»

(О. Сухэбатор насчитывает 122 топонима, содержащих это слово, из них 101 относится к горам или передает символику мужского начала: монгольские холмы *Монгол толгой*, монгольское обо *Монгол овоо*, монгольские горы *Монгол уул* и т. д.) присутствует в названиях лишь тех мест, которые как бы окрашены в золотистый цвет. Ученый считает, что такие названия, как Монгольское белое озеро *Монгол цагаан нуур*, Монгольский колодец *Монгол худаг* появились позже и были связаны с конкретно-историческими событиями, поэтому их нельзя считать характерными для традиционного мышления монголов [Сухбаатар, 1990. № 1].

Дариганга сохранили интересную легенду об озере *Цагаан нуур*, удивительным образом отвечающую нашей теме:

«У одного богатого человека умер единственный сын. По всему хошуну объявили траур. Юношу похоронили вместе с привычными вещами, которыми он пользовался при жизни, в том числе в могилу положили много золота и серебра. Отец, беспокоясь, что могилу могут обнаружить и разграбить лихие люди, решил скрыть место погребения. Только бы он один знал это место. И придумал хитрость. Он привел на могилу верблюдицу с верблюжонком. Верблюжонка оставил там, а мать отвели на берег озера *Цагаан нуур*. После этого два огромных табуна лошадей утоптали место, где был похоронен сын хана, и вскоре никто не знал, где эта могила, даже сам хан. Только верблюдица все время плакала по верблюжонку. Когда через год верблюдицу отвязали, она сразу же побежала туда, где рассталась со своим верблюжонком. Так хан смог совершить обряд поминовения на могиле своего сына. С тех пор это место стали называть Богатое белое озеро *Баян цагаан нуур*, а озеро — Белое озеро нежной мелодии *Уянгын цагаан нуур*» [Дарьганга нутгийн домог, 1993. С. 15].

Связь с похоронами неслучайна в данном сюжете. Как упоминалось выше, *цагаан* всегда в той или иной мере олицетворяет нематериальный, *тот* мир.

4. Следующее значение *цагаан* — 'ровный', 'лишенный препятствий', 'гладкий' — *цагаан зам* ('ровная дорога'), *цагаан шүлэг* ('без рифмы', 'белый стих').

5. В семантике *цагаан* есть также значение чистоты и непорочности, незапятнанности, девственности, что явно ассоциируется с буддийским влиянием. Слова «священный (чистый)» *ариун* и «белый» *цагаан* — синонимы. Символ буддизма — священный, чистый, незапятнанный лотос *Цагаан бадам*, вошедший в мистическую формулу *Ом мани бадмэ хум*. Отсюда пословица: *Цагаан зүг зөөлөн үйлс* ('белая сторона — чистые деяния, или «мягкая» карма').

6. Белый — не просто синоним слова «священный» *ариун*, это символ сакральности, символ харизмы. Харизма прочитывается здесь в связи белого с солнцем, солярным, верхним началом, а также с мужским началом *арга*. *Арга* — отцовское начало, *билиг* — материнское. *Арга* принимает решение и служит опорой и движущей силой, а *билиг* — сама энергия, наполняющая *арга*. Солнце по своей стихии

⁴ Художники рассказывают, что основное свойство белого цвета — отражать весь спектр цветов, а черный их поглощает, поэтому ни черный, ни белый человеческий глаз воспринимать не может. Кроме того, белый является фоновым цветом в живописи.

и символикe совпадает с огнем, самое яркое пламя которого, поднимаясь вверх, становится сначала белым, а потом невидимым. Неслучайно и *төмөр* — металл в ряду пяти первоэлементов (*таван махбод*) обозначен белым цветом (*гал* — *улаан*, *ус* — *хар*, *мод* — *хөх*, *шороо* — *шар*, *төмөр* — *цагаан*). Говорят: *Мөнгө цагаан нүд улаан* ('Серебро (или деньги) белое, глаза — красные', то есть человек не может устоять перед деньгами). Быть может, это связано с тем, что при соприкосновении с огнем металл белеет. Другая гипотеза — яркость, контрастность золота и алмаза.

Мы находим подтверждение характеристики белого как символа металла в эпосе. Например, у героя эпоса «Эрин сайн Хан харанхуй» быстрые белые стрелы и мощный белый лук *түргэн цагаан сум и хүчит цагаан нум*:

Мянган хүчит цагаан нумандаа
Эрдэнийн гучин хоёр сумын
Хамгийн доод сумыг онилж...

Таким образом, цепочка *цагаан* ('белый') — *агаар* ('воздух') — *анх* ('первый') — *ганц* ('единственный') — *гал* ('огонь') — *алт* ('золото') — *арга* ('солнце', 'мужское начало ян') приводит нас к пониманию символикe главного атрибута государственности монголов со времен Чингис-хана — белого (числом девять) и черного бунчуков (*Цагаан сүлд и Хар сүлд*), в которых как раз и зашифрован код харизмы правителя-демиурга и его величия [Скрынникова, 1997. С. 6—7]. Основополагающая символика белого и черного *сүлд* передает силу солнца и луны, то есть власть над миром снизу доверху. Верх — это солнце, белый свет, огонь, верховное мужское начало, низ — луна, вода, хтоническое материнское начало, черный цвет, север. Черный и белый *сүлд* одинаково корреспондируют с потусторонним миром, *тем светом*, то есть с миром предков, ибо функция предков — помогать и направлять своего избранника, правителя.

Очевидно, третий, наиболее значимый для монгольского менталитета цвет — синий. Отсюда — синие монголы *Хөх монгол*. Синее — обжитое видимое пространство. Синее небо *Хөх тэнгэр* — персонифицированное существо.

7. Еще одно значение *цагаан* — 'огромный', 'необозримый' и 'необъятный', то есть великий. Главный пример здесь — *Цагаан хэрэм* — 'Великая китайская стена'. Встречается в языке и выражение *Их цагаан* — 'Великий белый'.

Далеко не полный перечень примеров из анализа семантики белого цвета в монгольской культуре позволяет сделать вывод о том, что, как правило, *цагаан* выражает представление монголов о некоем нелокальном вневременном пространстве и олицетворяет доминанту пространственного мышления и представления о мире вообще.

Кроме того, важным материалом для реконструкции мифопоэтической концепции пространства в на-

циональном сознании монгольского этноса являются тексты обрядового фольклора. По частоте употребления в обрядовых текстах на первом месте слова-локативы: *газар* 'земля', 'место'; *дэлхий* 'Земля' (планета), 'вселенная'; *далай* 'океан', 'великий'; *нутаг* 'кочевье', 'родина'; *ертөнц* 'мир'; *огторгуй* 'небо'; *орон* 'страна', 'место'; *орчлон* 'мир', 'вселенная'; *уул ус* 'горы и воды', родина; *тэнгэр* (*Хурмаст тэнгэр*)⁵ 'небо'. Все эти лексемы на русский язык допустимо переводить единственным словом «мир», то есть по большей части слова-локативы в данном случае относятся к безэквивалентной лексике.

Атрибутивная конструкция слова *газар* с эпитетом создает яркий зрительный образ, так что перед слушателями разворачивается экспозиция с богатым пейзажем. Картина описана с мельчайшими подробностями. Местность атрибутируется, маркируется. Например:

Толгойтойхон газар 'холмистая земля'
Өвстэйхэн газар 'травянистая земля'
Өндөртэйхэн газар 'высокая земля'
Устайхан газар 'земля с водоемом'
Уултайхан газар 'гористая земля'
Хадат газар 'скалистая земля'
Чулуут газар 'каменистая земля' [АЗД. С. 78, 79].

Хөндий хөндий газар 'низкая низкая земля'
Ар ар газар 'на северном склоне земля'
Шил шил газар 'на горном хребте земля'
Тал тал газар 'степная земля' [ЗҮАЗ. С. 31].

Эпитеты, которыми наделяется *газар*, можно разделить на несколько групп: 1. Географический рельеф местности: *хөндий* 'долина', *тал* 'степь', *шил* 'горный хребет'. 2. Характеристика местности с точки зрения ее ценности для человека: *өвстэйхэн* 'с травой', *уултайхан* 'гористая', *устайхан* 'с водой', *Өвс усан элбэг* 'где много травы и воды'; *Өнтэй газар өвөлжиж Өнгөлөг газар зусч* 'зимуй в богатом месте, летом живи в красивом месте' [АЗД. С. 125]. 3. Место наделяется священными эпитетами: *номын мөнх газар* / *Дүүрэн ес сацнам* ('Окропляю священную вечную землю'). 4. Это земля, где живут будущие родственники: *Худ ургийн газраа...* [АЗД. С. 98].

Особенно часто земля атрибутируется как начало всего: *газрын хуйс* 'пуповина земли', 'первоначало'. В этом сочетании отражены космогонические представления древних, например: *Галбарваасан зандан мод* / *Газрын хуйснээс ургаваа* ('Сандаловое дерево Галбарвасан выросло из пуповины земли') [АЗД. С. 51]. Земле придаются свойства хтонического божества, и в этом случае всегда используется парное словосочетание *газар ус* или *газар лус*: *Гартаа барьвал Газар усыг номхотгох* ('стрела жениха: Когда

⁵ Слово *Тэнгэр* имеет еще и другое значение — 'Верховное божество', поэтому часто пишется как *Хурмаст тэнгэр* (согд. *Ахурамазда*), как правило, этот образ встречается в шаманских текстах.

берешь в руки, она умирляет духов земли») [АЗД. С. 67]; *Газар лусаараа шалгар (бөө) Газар лусаараа номхотго* [АЗД. С. 106] ('Испытайте, духи земли, умирите, духи земли' (шаманское взывание): *Газрын эзэд Зүрхэрэн цугларах* ('Где собираются хозяева земли') [ЗҮАЗ. С. 51]. Символ женского начала в мифологии — *хатан газар ус* [АЗД. С. 110] — 'матушка «земля-вода»', поэтому эпитет *хатан*⁶ неслучаен, в то время как постоянный эпитет для гор — *хан*, например, *хан уул*, *хайрхан уул*. Чрезвычайно редко, но можно встретить словосочетание *хан газар усан* [ЗҮАЗ, 1987. С. 52].

Употребление *газар* с причастием придает образу особую экспрессию, ритм ускоряется: *Айх газар зүрх бол / Унах газар багана бол* [АЗД. С. 108] ('Будь сердцем⁷, где страшно, будь опорой, где упадешь' (благопожелание стрелам жениха). Но даже если *газар* в препозиции в функции определения: *газрын хол усны урт уулын чанадаас* ('Из дали земли и воды, из-за гор и дол') [АЗД. С. 116], акцент смещен опять-таки на слово *газар* благодаря регрессивной смысловой структуре монгольского языка.

Таким образом, *газар* 'земля' передает понятие физически локализованного пространства, что может служить примером архетипического сознания, которое понимает пространство линейно⁸. С другой стороны, это твердая и статичная субстанция. Рассмотрим внутреннюю форму слова, то, что Потенбня называл «центром образа, одним из его признаков, преобладающим над всеми остальными» [Потенбня, 1985. С. 146]. Лексема, состоящая из двух слогов *га-зар* (корневая морфема га-), в одном семантическом ряду с *га-дар* 'поверхность', *гадас* 'гвоздь' (*Алтан гадас* — букв.: 'Золотой кол' или 'Полярная звезда'), *гар* 'выходить', *га-даа* 'снаружи'. В современном монгольском языке *газар* употребляется в словосочетаниях в значении места действия или места нахождения: *засгийн газар* букв.: 'место власти', 'правительство', *удирдах газар* 'управление', 'ведомство', 'департамент', *хоолны газар* 'столовая'. В парных словосочетаниях как обобщающее служебное слово-локатив: *хот газар* 'город', *тал газар* 'степь', *газар нутаг* 'местность', 'территория', *газар шороо* 'земля' (абстр.) и т. д.

По мифологическим представлениям, *газар* — это земная твердь, как уже упоминалось, внешняя поверхность мироздания, его твердая оболочка, образовавшаяся в момент отделения от хаоса. Данная статическая субстанция — одновременно второй и

⁶ *Хатан* как эпитет встречается в мифологизированных названиях рек: *Хатан Туул гол*.

⁷ По представлениям монголов, именно сердце дает человеку отвагу и мужество.

⁸ Вопреки утверждению В. Н. Топорова о том, что «Представления о статическом или радиальном пространстве, воспринимаемом в виде серии расходящихся от сакрального центра концентрических кругов, затухающих к границам неведомого, присущи только земледельческим народам и народам городской культуры» [Мифы народов мира, 1988. Т. 2. С. 341].

третий элемент космоса. Между двумя точками, там, где они есть, проходит линия, а значит, появляется центр, середина или третья точка. Этот тезис можно продемонстрировать, если предпринять попытку фоносемантического анализа близких по значению согласных *Г* и *Х*. Обе графемы состоят из двух элементов, в уйгурском письме они обозначены одинаково: *җаҗаг гаҗаR газар*; *qаq-a haҗA хар*. Мифологические характеристики чисел два *хоёр* и три *гурав* в космогенезе близки. Бинарные оппозиции всегда создают третий животворящий элемент, то есть именно триада как мировая универсалия олицетворяет гармонию и становится источником новой жизни. Слова, начинающиеся с *г* и *х*, означают не только и не столько двойственность, сколько динамику, процесс выделения, движения, упорядочения: *гарах* 'выходить', *гар* 'рука', *хөл* 'нога', *хөдлөх* 'двигаться', *хас*, *хад*, *хасах*, *хоёр* 'два', *хос* 'пара' и т. д.

Слова *газар* 'земля', *уул* 'гора', *хад* 'скала', *тал* 'степь', *дэлхий* 'мир', *далай* 'океан' в фольклорных текстах могут взаимозаменяться, они дополняют друг друга в парных словосочетаниях, приобретая новый, обобщенный или абстрактный, оттенок, например *газар хорвоо*, *орчлон хорвоо*, *газар дэлхий*.

Дэлхий, так же как и *газар*, выступает в качестве маркера места в пространственно-временном континууме, часто оба слова воспринимаются как синонимы. Например, *Дэлхийн эздэд даатгая* ('Поручаю хозяевам земли' — см. выше: *газрын эзэд*) [АЗД. С. 112]. *Эх дэлхий* 'мать-земля', *алтан дэлхий* 'золотая земля' — это собирательный образ женского начала, низа, который абсолютно идентичен архетипу *газар ус* или *газар лус*.

Однако по сравнению с *газар* семантика *дэлхий* гораздо шире, она выражает абстрактное обобщенное представление о вселенной. *Дэлхий*, однокоренное с *дэлгэх* ('разворачиваться'), *дэлгүүр* ('ряды с товаром', 'магазин'), *дэлгэр* ('широкий', 'просторный'), в фольклорных текстах является символом плодородия, богатства, множественности и наделяется эпитетами *зузаан* 'обильный', 'толстый', *хязгааргүй их* 'бескрайний', *тосон өнгөт* 'прекрасный', 'обильный': *Тосон өнгөт дэлхийд ургасан / Өвс ногооны ишим* ('Соки трав, выросших на прекрасной земле (вселенной)') [АЗД. С. 91]; *Дэлхийн ногоо ургана даа* ('Вырастут травы на этой земле') [АЗД. С. 28]. *Санасан зүйл Хөрст алтан дэлхийгээс зузаан гэдэг билээ* ('Помыслы, говорят, еще обильнее, чем золотая земля') [АЗД. С. 105]; *Хязгааргүй их дэлхий чиг гэсэн* ('Сказал: это бескрайняя земля') [АЗД. С. 117]. *Дэлхий* часто используется как метафора: *Дэлхий дүүрэн өсөөд* ('пусть вырастет и заполнит всю землю').

Интересно, что *дэлхий* органично сочетается с названиями Хангай и Алтай, особенно в шаманских текстах, связанных с культом этих гор. Часто сочетания *Алтай дэлхий*, *Хангай дэлхий* можно встретить в текстах, посвященных жениху и его стрелам. Здесь *дэлхий* олицетворяет верх, мужское начало: *Баян буурал Алтай дэлхий* ('Богатый седой Алтай') [АЗД. С. 125]. *Хангай дэлхийд цуутай* ('Прославишься в

землях Хангая») [ЗУАЗ. С. 23]. В данном случае *дэлхий* является номинацией конкретного места, но одновременно и всем космосом: *Орон Хангай дэлхий минь Олз хишгээ дахин хайрла!* ('Родной Хангай, снова подари мне удачу и добычу!') [ЗУАЗ. С. 71]. Здесь вместо *газар* стоит слово *орон*, что также неслучайно. *Газар* может употребляться с *Хангай* только в оппозиции, как антоним.

Дэлхий может участвовать в бинарной оппозиции «верх-низ»: *Дэлхийн чинээ дэвжээтэй бол Уулын чинээ унгастай бол* ('Стань помостом величиной с землю (вселенную), пусть пуха будет с гору') [АЗД. С. 124]. *Дэлхий* часто выступает синонимом *далай*, слово, которое также употребляется в качестве метафоры родного кочевья *нутаг*: *Гадаад далайн нутаг* [АЗД. С. 101]. Вертикальная модель мира обозначена в традиционном сказочно-мифологическом зачине, где роль *дэлхий* выполняет *далай*. Хтонический образ *уул ус* или *газар ус* заменен оппозицией *Сумбэр уул* и *Сун далай* — мифической формулой, которая часто встречается в благопожеланиях:

Сүмбэр уул мэт

Бат болтугай

Сүн далай мэт

Гүн болтугай (Будь крепким, как гора Сумбэр, глубоким, как Молочный океан) [ЗУАЗ. С. 45].

Абсолютно синонимичное *дэлхий* и *газар* заимствованное слово *ертөнц* 'мир' (тюрк. *йерт* 'земля') присутствует в специфических шаманских текстах *Өнгөт ертөнцийн жамаар* и часто в парных словосочетаниях *Хорвоо ертөнц* [ЗУАЗ. С. 72]. В приведенном ниже фрагменте *сав ертөнц* и *дор ертөнц* идентично слову *газар* в значении «земля»: *Марсын охин тэнгэр хи хи / Дор ертөнцийг эргэгч... Сав ертөнцөөс агуу болтугай* ('Богиня Марс летает вокруг нижнего мира... будь сильнее нижних богов...') [ЗУАЗ. С. 112].

Следующий блок пространственных характеристик выражен словами *орон* 'место', 'страна', *орчлон* 'мир', 'вселенная', *орчлон хорвоо* 'мир', 'вселенная', и *огторгуй* 'небо'. Можно сказать, что эти однокоренные слова относятся к исконно монгольским лексическим единицам, адекватным понятию пространства (от слова «простор») в национальном сознании. Они выражают самые архаичные пространственные представления. Корень слова *орон* 'место' — *ор* — ключевая морфема — код архетипической модели мира. *Ор* 'след', точка, от которой разворачиваются концентрическими кругами время и пространство, поэтому вслед за *орчих* ('вращение', 'вращаться') появилась цепочка однокоренных слов, имеющих значение времени и места: *орчин* 'окружающая среда', *орчин цаг*, *орчин уе* 'современный', *орчлон* 'мир'. Как и *дэлхий* (*дэлгэр* 'просторный'), *орчлон* передает ощущение простора, пространства.

Орон, *орчлон* и *огторгуй* почти всегда в обрядовых текстах используются как элементы при лексическом параллелизме. Приведем фрагменты, где встречается оппозиция противоположных по значе-

нию, но однокоренных *орон* — *огторгуй*: *Огторгуйгаас угтай / Орон уснаас хөлтэй* ('Происходит от неба, корнями от земли и воды') [ЗУАЗ. С. 21]. *Огторгуй* ассоциируется с ветром: *Огторгуйн салхитай / Тэмцэлдэн байдаг / Оосор бүч түүнийг мялаа* ('Омоем завязку юрты, которая спорит с небесным ветром') [ЗУАЗ. С. 57]; с дождем: *Толин өнгөт огторгуйгаас буусан / Хур борооны шим* ('Соки живительной влаги, спустившейся с зеркального неба') [АЗД. С. 72]; с туманом, облаками: *Огторгуйн ой цагаан үүлэн мэт* (Словно белые небесные облака); *Огторгуйн цагаан үүл / Хөлмөглөн харагдавч / Манан холбоотой* ('Хотя белые небесные облака выглядят разрозненно, они связаны туманом') [АЗД. С. 101]; с солнцем и луной: *Огторгуйн наран саран солонго нэгэн холбоотой* ('Солнце и луна в небе связаны радугой') [АЗД. С. 119].

Отдельно взятая лексема *огторгуй* выражает лишнюю четких координат субстанцию, непроявленное пространство или хаос, означает букв.: 'бесследная бездна, тот свет' (*ор* - 'след', *огт-ор-гуй* - отсутствие *ор*; *орон* — 'этот свет'). И только употребление его с эпитетами или в сочетании с другими словами: *толин өнгөт огторгуй* 'зеркальный свод', *огторгуйн наран саран* 'солнце и луна на небе', *огторгуйн цагаан үүл* 'белые небесные облака', *огторгуйн салхи* 'ветер небес' — позволяет локализовать *огторгуй* как 'верх'. Или, например: *Богд огторгуйд нисгэсэн тасын өд* ('Пущенное в небо перо грифа — стрела'). Небо *огторгуй* и океан *далай* как самостоятельные лексические единицы в монгольском языке не имеют локальной привязанности, это, скорее, абстрактные понятия, содержащие те же мифопоэтические характеристики пространства, что и *дэлхий*: масштабность и величие.

Семантика слова *орчлон*, однокоренного с *орон*, шире, оно вмещает в себя понятие времени, что называется «здесь и сейчас», то есть пространственно-временной континуум. В данном случае через эту лексему язык описывает уже «обжитое» человеком пространство [Яковлева, 1993. С. 49]: *Орчлон хорвоо дор төрсөн / Бид бүгд ч* ('Все мы, родившиеся в этом мире'); *Орчлонгийн биднууд* ('Мы — жители этого мира') [АЗД. С. 117]; *Олны манлай Орчлонгийн дээж болж Огторгуйн цэцэг шиг бадарч яваа* ('Лучший из многих, образец этого мира живущих, процветай, словно небесные цветы') [АЗД. С. 124]; *Орчлонгийн олон амьтан Ураг элэн холбоотой* ('Все живые существа во вселенной связаны родственными узами') [АЗД. С. 119].

Таким образом, представление о пространстве в национальном монгольском сознании адекватно архетипическим характеристикам пространственно-временного континуума. Можно назвать ряд признаков пространства, обозначенных лексическими дефинициями в модели мира:

1. Разнообразие пространственно-временной символики белого цвета, выраженной полисемантической лексемой *цагаан*.

2. Понятие пространства, выраженное словом *газар*, линейно и статично. Это лишь внешняя характеристика «места».

3. Лексемы *дэлхий*, *далай*, *орчлон*, *огторгуй* выражают качественную характеристику мироздания, то есть свойство пространства расширяться концентрическими кругами и центростремительно раздвигаться. Пространство абстрактно и всеобъемлюще. Эти слова, а также лексические пары *орчлон хорвоо*, *газар дэлхий*, *орон дэлхий* выражают единый континуум, космологизированную модель мира.

4. Слова *орон* и *орчлон* содержат понятие 'этого мира', то есть обжитого семантизированного актуализованного пространства, *огторгуй* — 'тот мир'. В понятиях, передающих представление об антропоцентричной модели мира, таких как *орчлон*, *нутаг*, пространство локализовано и имеет центр: *Төв их нутгийнхаа дунд оришиж / Дөрвөн далайд сүрээ мандуулж яв* [АЗД. С. 91] ('Живи посреди кочевья родного, славься на весь большой мир' (четыре океана))⁹.

5. Система бинарных различительных признаков как универсальное средство описания семантики в монгольской модели мира, включает в себя 10—20 пар противопоставленных друг другу признаков [Мифы народов мира, 1988. Т. 2. С. 162]. На основе этих наборов двоичных признаков конструируются универсальные знаковые комплексы в языковой картине мира монголов. В основном при помощи бинарных оппозиций в обрядовом монгольском фольклоре описывается вертикальная модель мира. Константа в изображении окружающего мира в монгольском мифопоэтическом сознании¹⁰ — это горы и воды *уул ус* (*Уул угуй газарт / Ус нь юундаа байдаг* ('В том месте, где нет гор, откуда возьмется вода?') [АЗД. С. 77] или земля и вода *газар ус* (*унасан газар угаасан ус* ('место, где упал (родился), вода, которой умылся'). Другие синонимы: *орон ус* 'место и вода'; *огторгуй-орчлон* (*орон*) 'небо-земля'; миф. *Сумбэр уул Сун далай* 'гора Сумбэр', 'Молочный океан'; *огторгуй-далай* 'небо-океан'; *газар-тэнгэр* 'земля-небо' (посл. *Тэнгэрт хэлье тэнгэр хол, газарт хэлье газар хату* — 'Сказать небу — небо далеко, сказать земле — земля тверда'); *нар сар* — 'солнце и луна'; *ар өвөр* 'задний, передний' (северный, южный склоны): *Ар өврийн ах дүү нар нь ирээд ирээд уулзана* ('Братья с южных и северных склонов придут и встретятся') [АЗД. С. 74] и т. д. Наглядным примером вертикальной модели мира может служить благопожелание: *Уулнаас өндөр биетэй / Уснаас гүн эрдэмтэй / Өндөр хүү болоорой* ('Расти выше гор, со знаниями глубже воды, будь высоким юношей') [ЗУАЗ. С. 84].

6. Интересно, что больше всего синонимических пар, описывающих архетипический образ нижнего мира: *газар ус* = *газар лус* = *орон ус* = *эх дэлхий* =

⁹ Вместо *дөрвөн далай* может быть *дэлхий дахинд нэрэг мандуулж...*

¹⁰ Как, впрочем, и в китайской картине мира.

алтан дэлхий = *газрын хүйс*, *орон дэлхий* = *дөрвөн далай* = *сав ертөнц*, *сүн далай*, *газар дэлхий*. Очевидно, это связано с живучестью и силой культа земли. Весьма ограничен набор клише для номинации верхнего мира: *Уул, хад, Хангай дэлхий, Богд Огторгуй, Алтай дэлхий, Сүмбэр уул*. Для создания картины верхнего мира в фольклоре используются словосочетания, эпитеты, синтаксический параллелизм.

7. Часто в мифопоэтическом сознании смещены понятия верха и низа. Известны примеры, когда культ конкретных гор сопоставляется не с верхним, мужским, началом, как это бывает в подавляющем большинстве случаев, — гора персонифицируется как женское божество. Так, в Гоби-Алтайском аймаке Монголии есть «священная гора Матери» *Ээж хайрхан* (обычно говорят *уул хайрхан*), а в Центральном аймаке — языческое святилище *Ээж хад* (букв.: 'материнская скала'). Священная гора в Дзавханском аймаке, одна из вершин-«четырёхтысячников» называется *Отгон тэнгэр*. Местные жители утверждают, что на самом деле это не «Младшее небо», как переводится *Отгон тэнгэр*. Подлинное название вершины *Этугэн тэнгэр*. *Этугэн* — женское божество, начало начал, или Мать-земля. Любопытно, что культ горы в данном случае связан с шаманским божеством. Очевидно, там, где горе приписываются свойства женского сакрального начала, речь может идти об особенно редких и почитаемых явлениях, связанных с культом местности.

8. Качественная структура мира в архетипическом сознании характеризуется эпитетом *алтан* 'золотой'. При этом чаще *алтан* присутствует в обрядовых текстах, опять же посвященных жениху, что означает ассоциацию *алтан* с вертикалью и верхом. Например: *Танай алтан босгонд алхаж* ('Перешагнем ваш золотой порог') [АЗД. С. 94]; *Алтан худ ургийн газар* ('Местность сватов из золотого рода') [АЗД. С. 98]; *Алтан алхыг чинь / Чимэг барин дууднам* ('Золотой молот твой, как украшение пою' (призываю)) [АЗД. С. 105]; *Алтан хоромсого саадгаа мялааму* ('Омываем золотой колчан для стрел') [ЗУАЗ. С. 53]. Есть примеры, где *алтан* выполняет роль медиатора, вертикальной оси в модели мира: *Хоёр нутгийн минь / Хооронд сууж байгаа / Алтан тэмдэг минь / Өл арван гурван овоо минь* ('Золотой знак между двумя кочевьями — 13 обо') [ЗУАЗ. С. 72]; *Алтан гадас дамжлагатай* ('шест да уподобится Полярной звезде') [ЗУАЗ. С. 110]. *Алтан* используется и как дополнение в цветовой характеристике: *Алтан хонгор даахийг* ('золотистые детские волосы...') [АЗД. С. 121]; Часто встречается оппозиция золото—серебро: *Алтан цээжтэй / Мөнгөн бөгстэй унага гарсны тул* ('так как родился жеребенок с золотой грудью и серебряным крупом...') [АЗД. С. 123]; *Алт мөнгөн хундагатай* ('Золотые и серебряные кубки') [АЗД. С. 116]. Наряду с этим в обрядовом фольклоре широко используется и постоянный эпитет *алтан* в устойчивых словосочетаниях: *алтан амь* ('золотая

жизнь', 'жизненная сила', 'душа'); *Алтан гадас* ('Полярная звезда'); *Алтан сумбэр уул* ('мифическая Золотая гора Сумбэр') [АЗД. С. 97] и, наконец, *алтан дэлхий* ('Золотая земля').

Так выстраивается архетипическая модель мира в мифопоэтической семантике монгольской картины мира.

Многие фольклорные образы, в том числе и *алтан дэлхий*, широко используются и в современной художественной литературе [АЗД. С. 120; Нацагдорж, 1961. С. 123].

Это лишь краткие рассуждения на некоторые темы из обширного поля этнолингвистических изысканий.

Использованная литература

АЗД: Аман зохиолын дээж. Улаанбаатар, 1975.
 Дарьганга нутгийн домог, 1993: Дарьганга нутгийн домог. Баруун-Урт, 1993.
 ЗҮАЗ: Зан үйлийн аман зохиол. Улаанбаатар, 1987.
 Мифы народов мира, 1988: Мифы народов мира. М., 1988. Т. 2.
 Монгол цэцэн үгийн далай, 1964: Монгол цэцэн үгийн далай. Улаанбаатар, 1964.
 Нацагдорж, 1961: *Нацагдорж Д. Зохиолууд* (Сочинения). Улан-Батор, 1961.
 Потенция, 1985: *Потенция*. Мысль и язык. М, 1985.
 Скрынникова, 1997: *Скрынникова Т. Д.* Харизма и власть в эпоху Чингис-хана. М., 1997.

Сухбаатар, 1990: *Сухбаатар О.* Монгол нэрийн учир // Гал сонин. 1990. № 1.
 Цэвээн, 1966: *Цэвээн Ж.* Монгол хэлний товч тайлбар толь. Улаанбаатар, 1966.
 Цэдэв, 1997: *Цэдэв Д.* Монголын нууц товчооны бэлэгдэл. («Символика Сокровенного сказания монголов»): Автореф. дис. ... д-ра филол. наук. Улаанбаатар, 1997. С. 22—24.
 Шагдар, 1978: *Шагдар Ш.* Монголын газар зүйн нэрийн товч толь. Улаанбаатар, 1978.
 Яковлева, 1993: *Яковлева Е. С.* О некоторых моделях пространства в русской языковой картине мира. Вопросы языкознания. 1993. № 4.

Список сокращений

АЗД — Аман зохиолын дээж

ЗҮАЗ — Зан үйлийн аман зохиол

L. G. Skorodumova

The model of the space-time continuum in the Mongol culture

The specifics of the Mongolian language enables the use of lexical material of Mongolian language as a source for the reconstruction of the ancients' models of the world. In particular, the article addresses the semantics of the word «tsagaan» (white) and the symbolism of «white» in the Mongolian language. The author examines in detail the main characteristics of the space, marked by the lexical definitions in the model of the world.

Key words: Mongolian, worldview, spatial-temporal symbolism; properties of space; model of the world, epithet, toponymy, attributive construction.