



Пути Поднебесной

Выпуск VIII
Часть 1

字

Минский государственный лингвистический университет
Минский городской научно-педагогический центр «Тайген»
Кафедра теории и практики китайского языка МГЛУ

ПУТИ ПОДНЕБЕСНОЙ 中国之路

Сборник научных трудов
论文集

Выпуск VIII

第八辑

В двух частях

两册

Часть 1

上

Минск
МГЛУ
2022

УДК 811.58/082
ББК 81.2Кит.я43
П90

Сборник основан в 2006 году

Р е к о м е н д о в а н о
Редакционным Советом МГЛУ
14 октября 2022 г., протокол № 4/65

Р е д а к ц и о н н а я к о л л е г и я :
доктор филологических наук, профессор *А. Н. Гордей* (отв. ред.);
кандидат филологических наук, доцент *Н. В. Михалькова* (зам. отв. ред.);
кандидат филологических наук, доцент *М. С. Филимонова*;
кандидат исторических наук, доцент *В. Р. Боровой*;
кандидат искусствоведения, доцент *Е. Ф. Шунейко*

Р е ц е н з е н т ы :
доктор филологических наук, профессор *Е. Н. Руденко*;
доктор исторических наук *С. П. Витязь*

**Пути Поднебесной: сб. науч. тр. Вып. VIII. В 2 ч. Ч. 1 / редкол. : А. Н. Гордей
П90 (отв. ред.), Н. В. Михалькова (зам. отв. ред.) [и др.]. – Минск : МГЛУ, 2022. – 208 с.
ISBN 978-985-28-0168-3 (Ч. 1)
ISBN 978-985-28-0167-6.**

Сборник научных трудов подготовлен по материалам VIII Международной научной конференции «Китайская цивилизация в диалоге культур», проходившей в Минске 19–20 декабря 2019 г. Представленные в сборнике научные статьи касаются широкого круга проблем китаеведения в таких отраслях научного знания, как лингвистика, литературоведение, международные отношения, география, история, философия, юриспруденция, религиоведение, искусствоведение, педагогика.

Для научных работников, преподавателей китайского языка и литературы, аспирантов, магистрантов и студентов, а также всех интересующихся китаеведением.

**УДК 811.58/082
ББК 81.2Кит.я43**

Организационный комитет VIII Международной научной конференции «Китайская цивилизация в диалоге культур» благодарит Институт Конфуция в Минском государственном лингвистическом университете за помощь в проведении конференции.

**ISBN 978-985-28-0168-3 (Ч. 1)
ISBN 978-985-28-0167-6**

© МГНПЦ «ТАЙГЕН», 2022
© УО «Минский государственный
лингвистический университет», 2022



КИТАЙСКИЙ ЯЗЫК В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ



МІЖКУЛЬТУРНАЯ КАМПЕТЭНЦЫЯ І ТАЛЕРАНТНАСЦЬ І ІХ РОЛЯ ў НАВУЧАННІ АДУКАЦЫЙНЫХ МІГРАНТАў

Для нашага часу характэрны сутыкненні з такімі сацыяльнымі з’явамі, як няроўнасць стартавых магчымасцей, фундаментальныя адрозненні ў культуры і ладзе жыцця народаў Захаду і Усходу, знікненне мноства традыцый, звычаяў, стыляў паводзін, прызнанне іншай культуры. Гэтыя супярэчнасці, якія часам набываюць характар канфліктнасці, абумоўлены пэўнымі прычынамі. З аднаго боку, макракамунікацыя ў грамадстве заўсёды накіравана на абмен ідэямі, інфармацыяй, каштоўнасцямі, на сацыялізацыю, інтэграцыю культур. З другога боку, з’явіліся моманты, якія змяняюць дынаміку культуры ў самых глыбінных яе асновах: беспрэцэдэнтная па маштабах магчымасць аб’яднання масавых аўдыторый дзякуючы новым тэхналогіям; урбанізацыя і індустрыялізацыя, якія прыводзяць да таго, што грамадства становіцца мабільным, нестабільным, без каранёў, адчужаным і, значыць, лёгка маніпулюемым праз каналы масавых камунікацый. Таму ў свеце адукацыя развіваецца ў кантэксце дыялогу культур, асноўнай яе мэтай з’яўляецца не толькі падрыхтоўка высокапрафесійнага спецыяліста ў той ці іншай галіне, але і «чалавека культуры», здольнага і гатовага/падрыхтаванага да зносін і супрацоўніцтва з прадстаўнікамі розных нацыянальнасцей, веравызнанняў і культур, мірнаму і выніковаму суіснаванню ў грамадстве культурнага і нацыянальнага плюралізму, заснаванага на гуманістычных дэмакратычных каштоўнасцях [1, с. 3].

Сучаснаму спецыялісту неабходна валодаць навыкамі міжкультурнай камунікацыі, высокім узроўнем сацыякультурнай кампетэнцыі, развітым пачуццём эмпатыі і талерантнасці. Зразумела, што кожны ўдзельнік культурнага кантакту, прадстаўнік пэўнай культуры, карыстаецца сваёй уласнай сістэмай правілаў, якія функцыянуюць такім чынам, каб дасланыя і атрыманыя пасланні маглі быць закадзіраваны і раскадзіраваны. Прыкметы міжкультурных адрозненняў могуць быць інтэрпрэтаваныя як адрозненні вербальных, паравербальных і невербальных кодаў у пэўным кантэксце камунікацыі. На працэс інтэрпрэтацыі, акрамя культурных адрозненняў, уплываюць узрост, гендарная прыналежнасць, прафесія, сацыяльны статус камуніканта. Ступень міжкультурнасці кожнага канкрэтнага акта камунікацыі, звязаная з талерантнасцю, прадпрымальнасцю, асабістым вопытам і ведамі, якімі валодаюць яго ўдзельнікі.

Стабільная палітыка-сацыяльная сітуацыя ў Рэспубліцы Беларусь, высокі кантэкст беларускай культуры, полікультурныя, псіхалагічныя, гуманітарныя камунікатыўныя аспекты беларускай адукацыйнай прасторы прыцягваюць замежнікаў з розных краін. Як вышэйшая навучальная ўстанова, так і дзяржава ў цэлым, ажыццяўляючы прафесійную падрыхтоўку за-

межных грамадзян павышаюць свой імідж і міжнародны ўплыў праз падрыхтоўку інтэлектуальнай эліты для замежных краін і распаўсюджванне сваёй культуры і мовы, пацвярджае высокі ўзровень нацыянальнай сістэмы адукацыі [2, с. 33–34].

Значную частку адукацыйных мігрантаў у вышэйшых навучальных установах нашай краіны складаюць выхадцы з Кітая, выбіраючы адну са спецыяльнасцей асноўнай адукацыі ці адукацыйную праграму дадатковай адукацыі. Гэтая краіна, як і большасць іншых, перажывае працэс сацыяльнай трансфармацыі, пераход ад індустрыяльнага да інфармацыйнага і лічбавага грамадства, дзе прыярытэтная роля адводзіцца сферы адукацыі як важнейшай сацыяльнай каштоўнасці, якая вызначае стабільнае развіццё соцыуму. Выхадцы з Кітая, трапляючы ў незнаёмае культурнае, сацыяльнае і моўнае асяроддзе, праходзяць складаны працэс міжкультурнай адаптацыі з мэтай дасягнення пэўнага ўзроўню сумяшчальнасці з ім.

Самым складаным для іх з’яўляецца фарміраванне новага «моўнага бачання», звязанага з радыкальнай карэкцыяй паводзінных стэрэатыпаў. «Выйсці за межы сябе», эфектыўна супрацоўнічаць з носьбітамі іншай культуры, не маючы пра яе ўяўлення, не ведаючы мовы, не разумеючы спосабаў інтэрпрэтацыі іншай карціны свету, сёння ўжо немагчыма. Несумненна, што розніца ў нацыянальных традыцыях паводзін, выхаванні стварае пэўныя складанасці для выкладчыкаў і адукацыйных мігрантаў падчас выкладання, напрыклад, рускай/беларускай мовы. Выкладчыку важна мець на ўвазе, што культура зносін паміж прадстаўнікамі розных народаў патрабуе стрыманасці, такту, павагі да нацыянальных пачуццяў і годнасці з улікам асаблівасцей нацыянальнай псіхалогіі, а таксама глыбокай крос-культурнай граматынасці [3, с. 24] Гэтае навучанне ставіць перад выкладчыкам задачу фарміравання міжкультурнай і шматмоўнай асобы, гатовай да зносін у іншамовным і іншакультурным асяроддзі. Вялікае значэнне мае інфармацыя аб ступені падабенства і/ці адрозненнях паміж культурамі ў працэсе адаптацыі. Для ацэнкі ступені падабенства культур выкарыстоўваецца індэкс культурнай дыстанцыі, які ўключае мову, рэлігію, структуру сям’і, узровень адукацыі, матэрыяльны камфорт, клімат, ежу, адзенне.

Як вядома, кітайскі народ мае даволі працяглую гісторыю свайго развіцця, таму своеасаблівай данінай традыцыі з’яўляецца звычка разглядаць каштоўнасці і дасягненні іншага народа праз прызму ўласных. Неад’емнай часткай структуры нацыянальнай псіхалогіі, нацыянальнай культуры і нацыянальнага характару кітайцаў была і застаецца традыцыя. Многія рысы нацыянальнага характару вызначаліся сутнасцю «рысавай цывілізацыі», якая патрабавала ад людзей згуртаванасці, узаемадапамогі, працавітасці. Адносіны кітайцаў да працы характарызуюцца арганізаванасцю, дысцыплінай, акуратнасцю, цярплівасцю.

Галоўнай рысай нацыянальнага характару гэтага народа лічаць рацыяналізм. Ключавым словам для кітайцаў ва ўсе часы было слова «карысць». Таму выкладчык, што працуе ў кітайскай аўдыторыі, павінен памятаць, што зносіны з імі рацыянальна-прагматычныя. У адваротным выпадку ўзнікае непаразуменне і нізкая паспяховасць у працэсе іх навучання.

Вялікае значэнне для кітайцаў заўсёды мела форма, якая па сваёй значнасці пераўзыходзіла змест той ці іншай з’явы ці дзеяння. таму перавага аддавалася знешнім праявам пачцівасці, абыходлівасці, павагі і практычна не ўлічваліся эмоцыі чалавека, яго ўнутраны стан. У кітайскай свядомасці дакладна замацавана ўяўленне аб тым, што ў зносінах значным з’яўляецца не тое, што ты думаеш, а тое, што прадпісана правіламі паводзін у гэтай камунікатыўнай сітуацыі. Пачцівыя адносіны да формы цесна звязаны ў этнічнай псіхалогіі кітайцаў з глыбокай павагай да каштоўнасцей мінулага. Для кітайцаў аўтарытэтныя не толькі людзі, якія стаяць больш высока па сацыяльным становішчы, але і ўсе кітайскія каштоўнасці, манеры паводзін, словы, жэсты, рытуалы, мудрасць продкаў, кітайскія звычаі і традыцыі.

Адказнасць у разуменні кітайцаў звязана з пэўным становішчам чалавека ў сацыяльнай групе і цэлым шэрагам абавязацельстваў перад ёй. Для кожнага кітайца першаснае значэнне мае яго рэпутацыя, яго «твар», «захаванне твару», якім абазначаецца годнасць і прэстыж чалавека. Кітайская традыцыя звязана з настойлівым сцверджаннем сціпласці і бескарыслівасці ў якасці найбольш значных чалавечых якасцей.

Агульнапрызнаным з’яўляецца сцверджанне, што этнічныя мадэлі і карціна свету, менталітэт, стэрэатыпы, культурныя каштоўнасці і мадэлі паводзін розныя ў прадстаўнікоў розных культур. Бяспрэчна, навучэнец з Кітая абавязкова параўноўвае новую культуру са стэрэатыпамі роднай і можа яе прымаць адносна цалкам, не цалкам і нават не прымаць.

У традыцыі кітайскай культуры – практыка завуальванага ўскоснага выражэння думак. Гаворачы лічыць, што слухач павінен зразумець, што маеца на ўвазе, а не выражаць свае думкі непасрэдна/прама, што ўласціва большасці еўрапейскіх культур. Таму выкладчык павінен праяўляць настойлівасць і цярплівасць, працуючы ў кітайскай аўдыторыі, паколькі час імі ўспрымаецца цыклічна («спяшаіцеся марудна»).

Разам з тым, выкладаючы рускую/беларускую мову ў замежнай аўдыторыі, мы не толькі паглыбляем іншафона ў іншую культуру, але і падладжваем яго ўласнае «бачанне» свету да іншага, чужога бачання. У гэтым працэсе значная роля належыць выкладчыку, які, акрамя камунікатыўных навыкаў, перадае сваім навучэнцам этнічную карціну свету і сацыяльна-культурны вопыт свайго народа. І гэта ён робіць настолькі паспяхова, наколькі ён ведае пра іх мову і культуру [4, с. 106]. Напрыклад, традыцыйна ў Кітаі прынята вітаць адзін аднаго пытаннем аб тым, чым заняты партнёр па зносінах у дадзены момант («Ты ідзеш на працу?» «Гуляеш?» «Ты еў?» «Куды ты ідзеш?»), якія могуць быць звернуты да суразмоўцы па некалькі разоў на дзень. Тлумачэнне падобнаму феномену належыць шукаць у глыбінных філасофска-гнэсалагічных каранях кітайскай культуры, дзе традыцыйна развіты кантакты паміж людзьмі, уласціва больш пільная ўвага да асабістага жыцця, да іх працоўнай і іншай дзейнасці, у той час як культура еўрапейцаў схільна табуіраваць тое, што мае адносіны да асабістага жыцця чалавека [5, с. 188].

Таму для паспяховай і выніковай камунікацыі неабходна развіццё і ўдасканаленне такіх якасцей асобы, як міжкультурная кампетэнцыя і тале-

рантнасць, якімі, найперш, павінен валодаць выкладчык. Так, талерантнасць разглядаецца як павага і прызнанне роўнасці, адмова ад дамінавання і гвалту, прызнанне шматмернасці і разнастайнасці чалавечай культуры, норм паводзін, адмаўленне ад пераходу да аднастайнасці і перавагі якога-небудзь аднаго гледжання. Талерантнасць дапускае права прадстаўніка любой культуры на свабоднае выказванне сваіх поглядаў і адметны лад жыцця і пры гэтым прадугледжвае добразычлівае стаўленне да культуры, паводзін і думак іншых. Талерантны стыль зносін выкладчыка патрабуе ўліку нацыянальна-культурных асаблівасцей маўленчых зносін інафонаў і павінен прадугледжваць тактоўныя адносіны да іх ментальных стэрэатыпаў, выключаючы «рэзкую ломку», паколькі гэта можа прывесці да камунікатыўнага шоку. У сітуацыі непасрэднага ўзаемадзеяння «выкладчык – іншафон» выкладчыку важна дэманстраваць добразычлівасць, пазітыўны настрой, цікавасць да навучэнцаў, умець выслухаць усіх і па магчымасці выключыць перабіванне кім-небудзь каго-небудзь і інш. Важна памятаць і пра «прынцып пазітыву»:

- не згадваць дрэннае, не папракаць суразмоўцу;
- менш крытыкаваць, не рабіць заўваг;
- не квапіцца на каштоўнасці і стэрэатыпы суразмоўцы;
- не гаварыць дрэннае пра яго куміраў;
- не даваць парад, калі вас не просяць;
- калі трэба ўмяшацца, падаваць гэта ў форме клопату [6].

Культура талерантнасці – важнейшы складнік культуры адукацыі, якая спрыяе фарміраванню і развіццю «чалавека культуры». Ва ўмовах поліэтнічнасці, шматмоўя, шматкультурнасці выхаванне талерантнасці шматплановае і прадугледжвае:

- глыбокае і ўсебаковае валоданне культурай уласнага народа;
- фарміраванне ўяўленняў аб разнастайнасці культур у свеце і выхаванне станоўчых адносін да культурных адрозненняў;
- фарміраванне і развіццё ўменняў і навыкаў эфектыўнага ўзаемадзеяння з прадстаўнікамі розных культур;
- выхаванне міралюбства, памяркоўнасці, гуманных міжнацыянальных адносін і інш.

Адной з істотных праблем, што ўскладняе камунікацыю паміж прадстаўнікамі розных культурных традыцый, з'яўляецца праблема недастатковага ўзроўню міжкультурнай кампетэнцыі асобы. Міжкультурная кампетэнцыя вызначаецца як здольнасць членаў пэўнай культурнай супольнасці дасягаць разумення ў працэсе ўзаемадзеяння з прадстаўнікамі іншай культуры з выкарыстаннем кампенсаторных стратэгий для прадухілення канфліктаў «свайго» і «чужога». Міжкультурную кампетэнцыю можна разглядаць у двух аспектах:

- як здольнасць разумення чужой культуры, якое прадугледжвае веданне мовы, каштоўнасцей, норм, стандартаў паводзін іншай камунікатыўнай супольнасці;
- як здольнасць дасягаць поспеху пры кантактах з прадстаўнікамі іншай культурнай супольнасці нават пры недастатковым веданні асноўных элементаў культуры сваіх партнёраў.

Менавіта з апошнім аспектам міжкультурнай кампетэнцыі даводзіцца часцей за ўсё сутыкацца замежным навучэнцам у практыцы камунікацыі.

На падставе гэтага разумення міжкультурнай кампетэнцыі яе складнікі падзяляюцца на тры групы. Да групы афектыўных элементаў адносяцца эмпатыя і талерантнасць, якія не абмяжоўваюцца рамкамі даверлівых адносін да іншай культуры. Яны ўтвараюць базіс для эфектыўнага міжкультурнага ўзаемадзеяння. Да групы кагнітыўных элементаў адносяцца культурна-спецыфічныя веды, якія служаць асновай для адэкватнага тлумачэння камунікатыўных паводзін прадстаўнікоў іншай культуры, базісам для прадухілення неразумення і падставай для змены ўласных камунікатыўных паводзін у інтэрактыўным працэсе. Працэсуальныя элементы міжкультурнай кампетэнцыі ўяўляюць сабой стратэгіі, якія ўжываюцца непасрэдна ў сітуацыях міжкультурных кантактаў і якія адносяцца да трэцяй групы элементаў міжкультурнай кампетэнцыі.

Па сваёй сутнасці міжкультурная кампетэнцыя ўяўляе сабой адзінства трох асноўных складнікаў – моўнай, камунікатыўнай і культурнай кампетэнцыі, што ў сваім адзінстве ўтвараюць якасна новае цэлае, якое валодае ўласнымі прыкметамі, адрознымі ад кожнага з кампанентаў, узятых паасобку. Міжкультурную кампетэнцыю ўтвараюць кампаненты, універсальныя для зносін з прадстаўнікамі розных краін і культур, незалежна ад таго, якой мовай і на якім узроўні ёй валодае чалавек. Суб'ект міжкультурнай камунікацыі павінен быць гатовы ажыццяўляць сталую рэфлексію паводле сябе і свайго светапогляду, параўноўваючы сваё гледжанне з гледжаннем суразмоўцы, ставячы пад сумненне і пераглядаючы стэрэатыпы і меркаванні, якія склаліся раней. Такім чынам, кампетэнтная ў міжкультурным плане асоба валодае наступнымі якасцямі:

- здольнасцю убачыць узаемасувязь паміж рознымі культурамі (як знешнімі, так і ўнутранымі ў адносінах да грамадства);
- здольнасцю быць пасярэднікам, інтэрпрэтаваць адну культуру ў тэрмінах другой;
- крытычным і аналітычным разуменнем уласнай і іншай культуры;
- асабістым, асэнсаваным поглядам на свет;
- культурна дэтэрмінаваным мысленнем.

Гарманічнае спалучэнне вышэйназваных кампанентаў фарміруе міжкультурную кампетэнцыю асобы. Міжкультурная кампетэнцыя прадугледжвае не толькі авалоданне ведамі аб краіне, побыце, традыцыях, вераваннях і г.д. іншай краіны, але і ўменне расказаць аб сваёй культуры, сваім ладзе жыцця, стылі паводзін і вылучыць агульнае ў культурах, тое, што іх адрознівае і што аб'ядноўвае. Авалоданне навучэнцам каштоўнасцямі роднай культуры робіць яго ўспрыманне іншых культур больш дакладным, глыбокім і ўсебаковым.

У XXI стагоддзі ад монацэнтрызму і замкнёнасці чалавецтва рухаецца да культурнага плюралізму, дыялогу і пошуку гарманічнага балансу паміж культурамі, што тлумачыцца ўсё большым яго разуменнем канструктыўнай ролі такіх норм, як павага да ладу жыцця і звычаяў іншых народаў, разна-

стайнасці форм культурнага жыцця. Культурныя адрозненні паміж народамі вызначаюцца іх самабытнымі гістарычнымі каранямі, а глабальная культурная сістэма толькі садзейнічае выяўленню адрозненняў і падабенства, што дазваляе пазнаць свет ва ўсёй яго разнастайнасці, прызнаць і зразумець культурныя асаблівасці адно аднаго ў сусветнай супольнасці. Веды аб ментальных адрозненнях, што вызначаюць спосаб мыслення і асаблівасці нацыянальнага менталітэту адукацыйных мігрантаў і паслядоўнае засвойванне асноўных прынцыпаў талерантанасці і асаблівасцей міжкультурнай кампетэнцыі дазваляе метадычна грамадна і эфектыўна сфармуляваць стратэгію навучання, выбудаваць з імі ўзаемадзеянне і арганізаваць адукацыйны працэс, развіваючы іх уменні і навыкі.

ЛІТАРАТУРА

1. *Морозова, Е. Н.* Обогащение педагогической культуры будущего учителя на основе освоения иноязычной культуры (на примере культуры Англии): автореф. дисс. ... канд. педагог. наук [Электронный ресурс] / Е. Н. Морозова. – Режим доступа: <https://docplayer.ru/44732742-Morozova-elena-nikolaevna-obogashchenie-pedagogicheskoy-kultury-budushchego-uchitelya-na-os>. – Дата доступа: 11.12.2019.
2. *Лебединский, С. И.* О преподавании русского языка как иностранного в белорусских вузах / С. И. Лебединский // Вестник БООПРЯЛ : Русистика в Беларуси. – 2010. – № 1. – С. 33–39.
3. *Шамсутдинова, Е. Ю.* Толерантность как педагогическая проблема в преподавании русского языка / Е. Ю. Шамсутдинова // Вестник РУДН. – 2008. – № 4. – С. 24–27. – (Серия «Вопросы образования : языки и специальность»).
4. Китайские, вьетнамские, монгольские образовательные мигранты в академической среде: Коллективная монография / под науч. ред. Е. Ю. Кошелевой. – Томск : Издательство Томского политехнического университета, 2013. – 420 с.
5. *Мамонтов, А. С.* О некоторых особенностях русского и китайского вербального и невербального этикета в аспекте обучения языку как средству межкультурной коммуникации / А. С. Мамонтов, П. В. Морослин // Вестник РУДН. – 2015. – № 4. – С. 183–191. – (Серия «Русский и иностранные языки и методика их преподавания»).
6. *Стернин, И. А.* Введение в речевое воздействие / И. А. Стернин [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://sterninia.ru/index.php/izbrannye-publikatsii/item/109-vvedenie-v-rechevoe-vozdjeystvie-2001>. – Дата доступа: 11.12.2019.

На сегодняшний день социальные сети твёрдо вошли в нашу повседневную жизнь, люди практически всех возрастных групп и различных профессий (юристы, учителя, руководители крупных компаний и т.д.) ежедневно используют социальные сети для решения рабочих и личных вопросов. Сегодня социальные сети являются незаменимой площадкой для предоставления товаров и услуг. Именно поэтому они используются все чаще и активнее в коммерческих целях. Социальные сети – один из основных источников привлечения новых клиентов. Написание публикаций в тематических ресурсах, создание аккаунта собственного бренда в различных социальных сетях, размещение комментариев на форумах не требует крупных бюджетных затрат, однако обеспечивает приток клиентов. Преимущество социальных сетей состоит ещё и в том, что многие эти задачи предприниматели могут делать самостоятельно, изучив необходимый материал.

Китайскоязычные социальные сети не раз становились объектом исследования многих лингвистов. В частности, В. В. Данков, А. В. Кислов, Е. Н. Колпачкова изучали влияние Интернета на современный китайский язык; Е. Ж. Баяртуева провела исследование на тему неологизмов современного китайского языка в интернет-коммуникации; Чжан Кэ анализировала развитие заимствованных слов в русскоязычном и китайскоязычном интернете; А. Н. Сбоев изучил анализ лексики китайского интернета с точки зрения словообразования; Е. А. Строгонова провела сравнительный анализ словообразовательных моделей интернет-сленга в русском и китайском языках в контексте влияния социальной среды; А. С. Архангельская и И. Б. Архангельская исследовали социальные сети как площадку для бизнес-коммуникаций; В. М. Сидоркина, К. А. Данилкина изучали роль социальных сетей и интернета в жизни студентов.

Актуальность данного исследования заключается в выявлении лексико-семантической специфики создания авторской публикации на китайском языке. Кроме этого, данное исследование позволит расширить кругозор, углубит понимание китайской культуры через детальное ознакомление с различными лексико-семантическими средствами, используемыми в китайскоязычном интернет-пространстве. Знание отдельных тонкостей языка – это один из способов интеграции в систему мировой и национальной культуры.

Материал нашего исследования составил 48 авторских публикаций, что соответствует 35 062 словоупотреблениям, отобранных путём сплошной выборки из Интернет-источников («Instagram», «HelloTalk» и «Sina Weibo»). В выбранных нами публикациях, китайские пользователи делились своими эмоциями, обращались к своим подписчикам с вопросами, рассказывали истории из жизни и писали философские изречения, поздравления с днём рождения своим родным.

Анализ материала исследования показал, что китайскоязычные пользователи в своих публикациях используют разнообразные лексико-семантические средства, такие как фразеологизмы, эмфазы, звукоподражания, неологизмы, различные заимствования и др. Так, например, наиболее релевантными средствами являются звукоподражания и эмфаза. Нами было выявлено, что слова, имитирующие звуки, издаваемые человеком, как 哈哈 hāhā (более 70% от общего числа найденных звукоподражаний) и 嘿嘿 (почти 30%), используются в китайскоязычных авторских публикациях чаще всего. Например, 第一次拍这么低的角度双下巴都快要出来了哈哈 *‘Мой второй подбородок почти стал заметным, когда я сделала фотографию с такого низкого ракурса ха-ха-ха’*. Следует заметить, что в звукоподражаниях, имитирующих смех человека, выделяются различные оттенки семантики. Например, по степени громкости 哈哈 hāhā соответствует хохоту и громкому смеху, а по степени эмоциональной наполненности 嘿嘿 hēihēi соответствует озорному смеху.

На сегодняшний день социальные сети представляют собой место, где люди, как правило, делятся своими положительными эмоциями и впечатлениями, и среди звукоподражаний нами не было выявлено оноματοпоэтических слов, отражающих плач, рыдание или другие негативные эмоции. Во всём материале исследования присутствуют только звукоподражания, выражающие положительные эмоции, а именно смех человека.

Эмфаза – эмоционально-логическое выделение компонентов синтаксических структур, членов предложения. Существует в любом языке, передается различными средствами. Задача эмфазы – подчеркнуть и эмоционально окрасить часть предложения [1, с. 55]. Средствами эмфазы являются интонация (используется во всех языках), инверсия и использование служебных слов, модальных, усилительных частиц.

Среди средств эмфазы в отобранном нами материале исследования чаще всего встречались усилительные частицы, которые были использованы для выделения различных частей предложения, а также эмоционально-окрашенные слова (одной из наиболее широко распространённых является частица 啦, обозначающая появление нового момента, переход из одного состояния в другое (22%). Например, 高考加油各位统考生明天加油啦! *Удачи на экзамене! Всем абитуриентам удачи завтра на экзамене!*. Кроме эмфазы и звукоподражаний в китайскоязычных авторских публикациях нами были зафиксированы разряды таких фразеологических единиц, как чэньюй, сравнения-фразеологизмы, а также гуаньюньюй.

Самый распространенный тип фразеологизма в китайском языке – чэньюй (成语). Это устойчивое фразеологическое словосочетание (чаще четырехсловное), построенное по нормам древнекитайского языка, семантически монолитное, с обобщенно переносным значением, носящее экспрессивный характер, функционально являющееся членом предложения [1, с. 39–40]. Например, 经历了沧海桑田, 蓦然回首发现还未到不惑之年 *Пережив житейские бури, я оглянулся и понял, что мне ещё даже нет сорока лет*. Малую представленность фразеологизмов можно, с одной стороны, объяснить тем, что активными пользователями социальных сетей преимущественно является

молодое поколение, которое, возможно, не знает всего многообразия фразеологических единиц, таких как чэньюй. С другой стороны, это может быть вызвано тем, что в настоящее время темп и ритм жизни постоянно растёт, пользователям социальных сетей нужно быть активными и уметь быстро описывать свои эмоции, чувства и мысли, чтобы сразу же поделиться ими со своими подписчиками. В целях экономии своего времени молодёжь не использует эти фразеологические единицы в своих авторских публикациях, ограничивается лаконичными фразами и выражениями.

Гуаньюньюй – это разряд фразеологических единиц современного китайского языка, обладающий всеми основными свойствами, присущими фразеологическим единицам. Важнейший признак гуаньюньюй как фразеологической единицы – целостность значения. В материале нашего исследования зафиксирован пример этой фразеологической единицы, а именно 加油 ‘поддать жару’. Например, 高考加油各位统考生明天加油啦! *Удачи на экзамене! Всем абитуриентам завтра удачи на экзамене!*

Таким образом, лексико-семантические средства широко используются в китайскоязычных авторских публикациях в социальных сетях и делают речь более яркой, образной, насыщенной, помогают передать настроение автора и более точно декодировать его сообщение. Используя многообразие лексико-семантических средств, автору легче воздействовать на воображение читателей своих публикаций посредством особого речевого манипулирования. Благодаря языковым средствам, использованным в китайскоязычных авторских публикациях в социальных сетях, устанавливается контакт между автором и читателем и достигается успешное эмоциональное воздействие на адресата сообщения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Горелов, В. И. Стилистика китайского языка: учеб. Пособие. / В. И. Горелов. – М.: «Просвещение», 1979. – 192 с.
2. Воронина, М. К. Тенденции развития китайской интернет-лексики. Научная статья по языкознанию и литературоведению [Электронный ресурс] / М. К. Воронина, С. Ю. Глушкова, Р. Р. Хайрутдинов. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/tendentsii-razvitiya-kitayskoy-internet-leksiki/viewer/>. – Дата доступа: 10.12.2019.
3. Горелов, В. И. Лексикология китайского языка: учеб. пособие / В. И. Горелов. – М.: «Просвещение», 1984. – 216 с.
4. Данков, В. В. Влияние интернет-языка на современный китайский язык. Текст научной статьи по специальности «Языкознание и литературоведение» [Электронный ресурс] / В. В. Данков. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/vliyanie-internet-yazyka-na-sovremennyy-kitayskiy-yazyk-1/viewer>. – Дата доступа: 10.12.2019.
5. Сбоев, А. Н. Анализ лексики китайского интернета с точки зрения словообразования. [Электронный ресурс] / А. Н. Сбоев. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/analiz-leksiki-kitayskogo-interneta-s-tochki-zreniya-slovoobrazovaniya/viewer/>. – Дата доступа: 12.12.2019.

Средства гендерной дифференциации в современном китайском языке занимают широкое место в современной гуманитарной науке и имеют глубокую этимологию своего появления. Гендер так или иначе присутствует во всех областях нашей жизни. Не является исключением и языковая область.

По мнению ученых, понятия «мужественность» и «женственность» рассматриваются как концепты культуры. Пол в китайской культуре не означает специально физический пол (sex), у этого слова более сложное значение. Пол в китайской древней истории – философская концепция, которая, как правило, относится к человеческой природе [1].

Многочисленные примеры, а также работы как отечественных, так и зарубежных ученых показывают, что гендерная дифференциация охватывает обширные средства грамматики, лексики, графики и фонетики китайского языка. Специфика данного вопроса для китайского языка состоит в особенности письма: иероглифика, фактически вышедшая из рисуночного письма, позволяет отображать значение наглядно, графически.

В китайском языке в силу специфики письменности гендерная дифференциация проявляется, прежде всего, на уровне структуры письменного знака (логограммы). Путем сплошной выборки из толкового словаря китайского языка была определена подсистема иероглифических знаков, в составе которых имеют место графемы 女 nǚ ‘женщина’ и 男 nán ‘мужчина’ [2]. На втором этапе исследования проанализированы лексические единицы, в составе которых входят знаки 女 и 男. Общее число исследованных единиц составило 323.

Анализ материала исследования показал, что иероглифические знаки, в состав которых входят 男/女 как морфема, и знаки, в которых 男/女 выступают в качестве компонента, конструируют свою семантику на основе полученной производной единицы. В данном случае производной единицей являются логограммы 男/女.

Среди слов, в которых 男 выступает как компонент иероглифического знака наиболее релевантными являются слова, именующие названия лиц по семейному положению, по состоянию в браке, по месту или положению в семье, они составили 66,7% от общего числа единиц, где 男 выступает компонентом иероглифа.

Среди лексических единиц, где 女 выступает как компонент иероглифического знака, самый большой процент составили слова, именующие признак предмета, указывающие на красоту женщины (26,8% от общего числа единиц, где 女 выступает компонентом иероглифа), что не удивительно, ведь иероглифический знак конструирует семантику полученной производной единицы.

Однако в современном китайском языке существует большое количество знаков, содержащих в своей структуре простую логограмму 女 и при этом зачастую имеющих негативное лексическое значение. Например, среди сложных логограмм, имеющих в своей структуре «ключ» 女, нашлось 39 знаков, указывающих либо на предосудительное, противоречащее нормам морали нравственное поведение либо отрицательные черты характера лиц обоего пола (妒 dù ‘завидовать, ревновать’; 妨 fāng ‘причинять вред, приносить несчастье’; 奸 jiān ‘коварный, вероломный, предатель’; 婪 lán ‘алчный, жадный, алчно домогаться’; 媚 mèi ‘льстить, угождать, заискивать’; 孬 nāo ‘плохой, трусливый’; 嫖 piāo ‘приставать, флиртовать, надоедать’; 妄 wàng ‘нелепый, абсурдный, безрассудный’; 妖 yāo ‘зловещий, бесовской, вредный’), либо на предосудительную внебрачную связь между мужчиной и женщиной (奸 jiān ‘развратничать, прелюбодействовать’; 姘 pīn ‘иметь, вступать в незаконную связь’; 嫖 piāo ‘распутничать, развратничать, ходить по публичным домам’), либо на низкий социальный статус женщины: 妓 jì ‘проститутка’; 婊 biǎo – бран. ‘проститутка’; 娼 chāng – бран. ‘певичка, проститутка, публичная женщина’. В словаре 《古代汉语字典》 насчитывается около 120 знаков с графосемантическим компонентом 女, большая часть из которых имеют негативное лексическое значение [3].

Если сравнить со словами, в которых 男 выступает как компонент иероглифического знака, то можно проследить, что среди них нет слов, имеющих негативное значение.

Наиболее часто 男 используется в качестве морфемы в составе слов, именующих названия лиц по профессии, специальности, роду занятий, характеру деятельности и связанным с ними действиям, отношениям. Например, 男护士 nán hùshì ‘медбрат’, 男保姆 nán bǎomǔ ‘мужчина-воспитатель’, 男运动员 nán yùndòngyuán ‘мужчина-спортсмен’.

女 как морфема наиболее частотна в словах, именующих все создаваемое руками и умом человека (19% от общего числа единиц, где 女 выступает как морфема), среди которых такие слова, как 女儿茶 nǚrchá ‘заменитель чая’, 《女曰鸡鸣》 nǚyuejīmíng – название сборника стихов, 女仙外史 nǚxiānwàishǐ – ‘неофициальная история небожительницы’ и др. [4].

В китайском языковом сознании наблюдается достаточно четко выраженная гендерная дифференциация: женщины в языковой картине мира китайцев представлены с точки зрения их полезности в жизни мужчин. Это уже отражено даже в логограмме 女, изображающей человека в коленопреклоненной позиции со скрещенными руками – раба. За этой логограммой заключено значение, указывающее на подчиненное, бесправное положение женщин в древнем китайском обществе [5], что не могло не отразиться в значении слов, компонентом которых является 女.

С позиции мужчин женщины и их деятельность рассматриваются как необходимое условие комфортного существования. Подобная субъективность в восприятии привела к тому, что женщина стала ассоциироваться главным образом с объектом собственности. Важно то, что гендерные установки закрепляются в языке и в сознании людей и, таким образом, в последующем воздействуют на поведение национальной языковой личности.

В современном китайском обществе социальный статус женщины и ее роль во многих сферах жизни постепенно возрастают, поэтому на сегодняшний день намечается тенденция к замене гендерно окрашенных слов и выражений на гендерно нейтральные.

ЛИТЕРАТУРА

1. Кирилина, А. В. Гендерные исследования в зарубежной и российской лингвистике (философский и методологический аспекты) / А. В. Кирилина // *Общественные науки и современность*. – 2000. – № 4. – С. 138–143.
2. 辞海编辑委员会. 辞海/ 辞海编辑委员会 // 上海辞书出版社, 1979. – 2216 页. = Редакционный комитет Цыхай. Энциклопедический словарь Цыхай / Редакционный комитет Цыхай. – Шанхай : Шанхайское лексикографич. изд-во, 1979. – 2216 с.
3. 古代汉语编写组编. 古代汉语字典 / 古代汉语编写组编 // 北京 : 商务印书馆, 1998. – 2146 页. = Редакционная комиссия по изучению древнего китайского языка. Словарь древнего китайского языка / Редакционная комиссия по изучению древнего китайского языка. – Пекин : Коммерческое издательство, 1998. – 2146 с.
4. Русский семантический словарь : в 4 т. / под общ. ред. Н. Ю. Шведовой. – М. : Азбуковник, 1998–2007.
5. Гаврилюк, М. А. Языковые средства выражения гендерной асимметрии в китайском языке / М. А. Гаврилюк [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/yazykovye-sredstva-vyrazheniya-gendernoy-asimmetrii-v-kitayskom-yazyke>. – Дата доступа: 30.06.2019.

ЧЛЕНЕНИЕ ПРОСТРАНСТВА В КИТАЙСКОМ И АНГЛИЙСКОМ ЯЗЫКАХ (НА МАТЕРИАЛЕ ЕДИНИЦ, ОБОЗНАЧАЮЩИХ «ВЕРХ»)

В каждом языке представлены языковые единицы, использующиеся для обозначения направлений в пространстве «сверху – снизу», «спереди – сзади», «справа – слева» и т. д. В китайском языке для обозначения вектора «верх» используется языковая единица 上 *shang* ‘верх’. Установлено, что ей присуща гораздо более высокая частотность, чем единицам, обозначающим векторы «низ», «спереди» и «сзади». В английском языке коррелятами 上 *shang* ‘верх’ выступают, как и в русском языке, слова самой разной частеречной принадлежности: предлоги, прилагательные, существительные, глаголы и наречия. В качестве переводных эквивалентов 上 *shang* ‘верх’ в словарях называются *on, up, over, above, top*. Более полный перечень переводных эквивалентов 上 *shang* в английском языке представлен в табл. 1.

Табл. 1. Единицы, обозначающих «верх» в китайском и английском языках

Китайский язык	Английский язык	
上 <i>shang</i> ‘верх’	Предлоги	<i>on, up, over, above, in, at, to, by, from, upon, into, onto, under, through, across, round, down</i>
	Прилагательные	<i>up, upward, upper, above, high, higher, superior top, etc.</i>
	Глаголы	<i>top, rise, advance, ascend, mount, etc.</i>
	Существительные	<i>top, upside etc.</i>
	Наречия	<i>on, up, over, above, upward, last, etc</i>

Из табл. 1 следует, что в английском языке в качестве переводных эквивалентов используются средства, не обозначающие вектор «верх», например, *in, at, to, by, from, into*. Как показывает исследование, такое разнообразие средств в английском языке по сравнению с китайскими обусловлено несколькими факторами.

В английском языке при описании ряда пространственных ситуаций акцент делается на нижний полюс, в китайском – верхний. Например, в контекстах 1 и 2 в китайском языке отношения в пространственной ситуации описаны с помощью 上 *shang*. При переводе этих контекстов на английский язык (примеры 1а и 2а) использованы предлоги *under* ‘под’ и *down* ‘вниз’, обозначающие антонимичный полюс.

(1) 当你再次稳稳地踏在**土地**上(你会喜欢这种感觉的), ...。 *Dāngnǐ zàicì wěnwěndì tàzài tǔdìshàng (nǐhuì xǐhuān zhèzhǒng gǎnjuéde),.../ (1a). Once the **earth** is **under** your feet again (you’ll enjoy the feeling), ... [1].*

(2) 我很悚然，一见她的眼钉着我的，**背上**也就遭了芒刺一般，<...>，惶急得多了。” [2] *Wǒhěn sǒngrán, yījiàn tāde yǎn dīngzhe wǒde, bèishàng yějiù zāole mángcì yībān, <...>, huángjí dé duōle” (2a). My flesh crept. The way she had*

*fixed me with her eyes made a shiver run **down** my **spine**, and I felt far more nervous ...*

В ряде случаев сравниваемые языки, наряду с преимущественной фиксацией верхнего полюса в китайском языке и топологических отношений типа включение, контакт и т. д. в английском языке, по-разному представляют отношение ситуации к движению. Так, в примере 3 в китайском языке ситуация представляется как динамический процесс, в котором 上 *shang* используется в качестве глагола, одновременно маркируя как полюс «верх», так и перемещение в пространстве. В английском языке в той же ситуации (пример 3a) фиксируются статические отношения.

(3) “上城去了!” [3] “*Shàngchéng qùle!*” (3a). “*I’ve been **in** town*”.

Наконец, многообразие средств английского языка, использующихся в качестве переводных эквивалентов 上 *shang*, обусловлено кодированием при описании ситуации непространственных отношений. Например, в (4) выражение 两颊上 *liǎngjiáshàng* дословно переводится как ‘щеки верх красный’, в то время как в английский язык в описании соответствующего участка (4a) внеязыковой действительности пространственный компонент не репрезентируется.

(4) 她仍然头上扎着白头绳, <...>, 只是两颊上已经消失了血色, ...。 ”

[1] *Tā réngrán tóushàng zhāzhe báitóushéng, <...>, zhǐshì liǎngjiáshàng yǐjīng xiāoshīle xuèsè, ...*” (4a). ... *Her **cheeks** no longer red...*

Исследование показывает, что причины, обуславливающие разнообразие переводных эквивалентов 上 *shang* ‘верх’ в английском языке, сходны с причинами, выявленными для русского языка. Они заключаются в преимущественной фиксации полюса «верх» при описании ситуаций в китайском языке и широкой вариативностью фрагментов внеязыковой действительности, подлежащих фиксации, в обоих европейских языках.

ЛИТЕРАТУРА

1. ВСС 语料库 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http:// www.bcc.blcu.edu.cn](http://www.bcc.blcu.edu.cn). – Дата доступа: 02.02.2020.
2. 鲁迅. 《彷徨·祝福》 原文 [Электронный ресурс] /鲁迅 // 随便看看吧. – Режим доступа: <https://www.sbk88.com/mingzhu/luxun/fanghuang/42991.html>. – Дата доступа: 02.02.2020.
3. 鲁迅. 呐喊/阿 Q 正传 [Электронный ресурс] /鲁迅 // 无忧无虑中学语文网. – Режим доступа: <http://www.5156edu.com/html/50826/9.html>. – Дата доступа: 02.02.2020.

Категория каузативности, тесно связанная с причинно-следственными отношениями, представляет собой объект исследований лингвистической семантики и философии. Поскольку эта семантическая категория уточняет отношения между субъектом и объектом, то вывод непротиворечивого определения и установка способов экспликации каузативности на разных уровнях языка необходимы для анализа модели мира и представления событий в речи. Далее, основываясь на принципах комбинаторной семантики¹, мы рассмотрим такие вопросы, как проблема определения каузативности, классификация каузативных процессов, лексические средства выражения каузативности в китайском языке и каузативность в предложениях с ЗАС² 把 *bǎ*.

Определение каузативности. В лингвистике нет единого мнения по поводу каузативных конструкций. Многие исследователи сужают значение термина, так как общефилософское определение покрывает слишком большое количество ситуаций. Говоря о причинах, наблюдатель часто подразумевает видимые факторы и далеко не всегда обосновывает свой выбор логически. М. Сибатани считает, что исследования каузативности должны ответить на два вопроса: «каким должно быть каузативное событие, чтобы быть зафиксированным в виде отдельной лексической единицы?» и «как каузативные глаголы семантически и морфологически соотносятся с глаголами других типов?» [3, с. 4].

Так, Ю. Д. Апресян характеризует каузатив как глагол со значением «делать так, что некая ситуация начинает иметь или имеет место» [4, с. 46].

С. Д. Кацнельсон полагает, что каузальные отношения возникают при взаимодействии двух партнеров, в результате которого один заставляет другого совершить какое-либо определенное действие [5, с. 85]. Согласно С. Д. Кацнельсону, не являются каузальными те ситуации, в которых взаимодействие происходит между человеком и предметом или частью неживой природы. Например, в предложении «Огонь заставил противника залечь» идет речь о намеренном воздействии, потому его можно отнести к каузативным. Но в

¹ **Комбинаторная семантика** – лингвистическая дисциплина, которая занимается изучением отображения языком динамики ролей индивидов в событии сквозь призму отношения языка к модели мира (в отличие от философии, призванной изучать отношение модели мира к миру), которое проявляется в динамике ролей индивидов и отражается в семантике [1, с. 13]. Под **семантикой** понимается содержание стереотипов, значения знаков и смысл предложений. Методология характеризуется дедуктивным подходом, строгим разграничением языка и речи, уровня и метауровня, языка и метаязыка, семантики и метасемантики.

² Знак алфавита синтаксиса (ЗАС) – вспомогательные средства синтаксиса (предлоги, послелоги, союзы, частицы и проч.), служащие для соединения составных частей языковых структур [2, с. 20].

предложении «Дождь заставил его вернуться» говорится о воздействии неличного субъекта на объект, что указывает на причинность. Хотя в обоих примерах употреблен глагол «заставить», в первом случае он является каузативным, а во втором – нет. С.Д. Кацнельсон определяет каузальность как сознательное взаимодействие двух живых индивидов, а причинность – как любое обусловленное чем-либо действие.

Основатель структурного синтаксиса Л. Теньер определяет каузативную диатезу как операцию, «которая заключается в увеличении на одну единицу числа актантов». Каузатив обладает дополнительным актантом-инициатором процесса: ср. «Альфред видит картинку» и «Шарль показывает картинку Альфреду» [6, с. 273].

Описывая параметр Caus «делать так, чтобы; каузировать», И. О. Мельчук и А. К. Жолковский отмечают, что каузируется всегда некоторое изменение ситуации – её возникновение, сохранение или прекращение [7, с. 95].

А. Мустайоки выделяет три типа каузации: погружение, при котором агент направляет намеренное действие прямо на объект; структуры, в которых каузатор представлен в виде отдельного положения дел; структуры, в которых для описания сложного положения требуется метасоюз «так как» [8, с. 76].

Е. В. Падучева ставит каузацию в ряд «строевых компонентов», составляющих значения слов. Е. В. Падучева интерпретирует каузацию через декларативное перечисление элементов, которые могут составлять соответствующие структуры, а именно: изменение состояния, деформация, возникновение сущности, создание предмета, создание изображения, уничтожение, контакт, перемещение предмета, положение в пространстве, местонахождение, изменение значения параметра или признака, наступление ситуации, восприятие [9, с. 46].

В качестве каузатора может выступать не только человек. Так, Б. Л. Иомдин полагает, что в безличных предложениях с «нулевым подлежащим» каузатором является высшая сила или стихия, как, например, в предложении «Его озарило / осенило». В предложениях с таким каузатором глагол часто обладает деструктивным значением [10, с. 581–582]. В данном контексте интересна реконструкция субъекта в китайском языке: в безличных конструкциях типа 下雨了 *xià yǔ le* «пошел дождь» можно восстановить подлежащее «небо» – 天 下雨了 *tiān xià yǔ le* «небо (S) заставляет пойти / опускает (A) дождь (O)» [11, с. 20]. Первоначально кажущееся безличным предложение оказывается каузативным после восстановления субъекта.

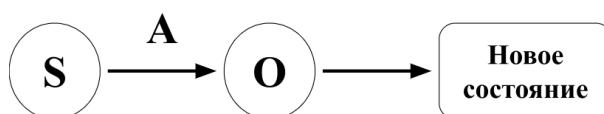
В. П. Недялков и Г. Г. Сильницкий отмечают, что в большинстве случаев путем синтаксических, семантических и морфологических преобразований каузативную конструкцию можно перестроить в соответствующую некаузативную: «я заставил его уйти» – «он ушел»; «я испугал его» – «он испугался» [12, с. 5–19]. Тем не менее, было бы неверно утверждать, что каждое причинно-следственное предложение можно перестроить в каузативное. Здесь возникает вопрос о разграничении каузативности и причинно-следственных отношений. Такие преобразования можно трактовать как следствие того, что

наблюдатель выбирает новое состояние объекта воздействия в каузативной ситуации.

Обзор лингвистических исследований на тему каузативности демонстрирует большое количество определений этой категории. Общее в разных интерпретациях – это значение воздействия субъекта на объект и переход последнего в новое состояние. Категория каузативности репрезентирует в языке причинно-следственные связи, выделяемые наблюдателем и уточняет отношения между индивидами, что проявляется на различных уровнях языка. Каузативные отношения относятся к причинно-следственным и требуют отдельного анализа. Поскольку эта семантическая категория может проявляться на грамматическом (посредством специальных морфемы), синтаксическом (в виде соответствующих конструкций) и лексическом (лексические единицы со значением каузации) уровнях языка, то её выделение представляется релевантным.

В качестве обязательного условия каузативности мы принимаем изменение объекта субъектом. Воздействие при этом должно быть целенаправленным; под целенаправленностью мы понимаем вектор акции от субъекта к объекту, а не намерение совершить действие. Согласно основаниями комбинаторной семантики, субъектом-инициатором акции должен выступать именно живой индивид – только тогда можно говорить о целенаправленности. В ходе каузации живой субъект передает объекту физический импульс или информацию, в результате чего процесс запускается и далее развивается автоматически. Роль субъекта состоит в том, чтобы инициировать процесс.

Как итог, исходя из анализа лингвистической литературы и положений комбинаторной семантики, мы предлагаем следующее определение: **каузативность представляет собой такое отношение между индивидами, при котором субъект, роль которого играет живой индивид, физически или информационно воздействует на объект, в результате чего происходит изменение или перемещение объекта.** Схематически каузативную ситуацию можно изобразить следующим образом:



Опираясь терминами комбинаторной семантики, можно утверждать, что семантическая категория каузативности является характеристикой знаков с процессуальной семантикой, т.е. переменных ёгенов¹.

Классификация каузативных процессов. Предлагая свою парадигму каузативных процессов, мы будем исходить из принципа сохранения закона чётного: каждый уровень должен представлять собой бинарную оппозицию.

В зависимости от контекста, один и тот же ёген может обозначать как физическое, так и информационное воздействие: «помогать» – «помогать решить задачу» (информационное) и «помогать нести чемодан» (физическое), «вызывать» – «вызывать радость» (информационное) и «вызывать спазм»

¹ Ёгены (от яп. 用言 «подвижное слово») – части языка, обозначающие признак индивида [2, с. 20]. Части языка – подмножества языковой системы, элементами которых являются знаки с общим предельно абстрактным стереотипом в значении [там же].

(физическое). В таких случаях то, какое воздействие обозначает ёген, зависит от связанного с ним каузируемого состояния («радость» – информационное, «спазм» – физическое). Наблюдая ёгены типа «вызывать» в отрыве от контекста, ситуации, мы не можем с определенностью утверждать, какой именно процесс имеется в виду. Это положение согласуется с контекстно зависимой версией композиционной семантики. В соответствии с принципом композиционности, среди последователей которой были философ Л. Витгенштейн и лингвист Л. Ельмслев, языковая единица не имеет фиксированного смысла вне некоторого контекста, а смысл языковой единицы, в отличие от ее значения, есть внутрисистемное отношение и должен быть представлен как синтагматическое отношение, а не только парадигматическое: отношение или операция, соотносящая элементарные (или исходные) смыслы с их композицией. Таким образом, смысл целого (сочетания, предложения) формируется в процессе сочетаемостных операций и рассматривается как функция от компонентов [13, с. 9–10].

Можно заключить, что параметр «физическое / информационное воздействие» не может быть использован для стратификации первого уровня. По аналогии с классификацией В. П. Недялкова и Г. Г. Сильницкого, в качестве параметра для выделения первого уровня можно выбрать **наличие или отсутствие выражения каузируемого состояния**.

Соответственно, второй уровень стратификации каузативных ёгенов включает в себя **информационные и физические**.

Для дальнейшей классификации процессов воспользуемся терминами А. Н. Гордея «глубинное воздействие» и «поверхностное воздействие» [11, с. 39]. В результате **глубинного физического воздействия** происходит изменение свойств объекта («убить», «расплавить», «расщепить», «напоить»), а **поверхностное физическое воздействие** влияет на расположение объекта в пространстве («сдвинуть», «унести»). Мы полагаем, что к поверхностному воздействию возможно отнести также те процессы, в ходе которых объект под влиянием субъекта становится закреплен в определенном положении: например, «удержать», «зафиксировать», «остановить». Субъект посылает объекту физический импульс, который оказывается сильнее импульса движения объекта.

Информационное воздействие также может быть глубинным или поверхностным. Информационное глубинное воздействие состоит в **изменении психоэмоционального состояния** («разозлить», «обрадовать», «напугать», «осчастливить»), поверхностное – в **изменении поведения** объекта («разрешить», «заставить», «приказать», «запретить», «научить»).

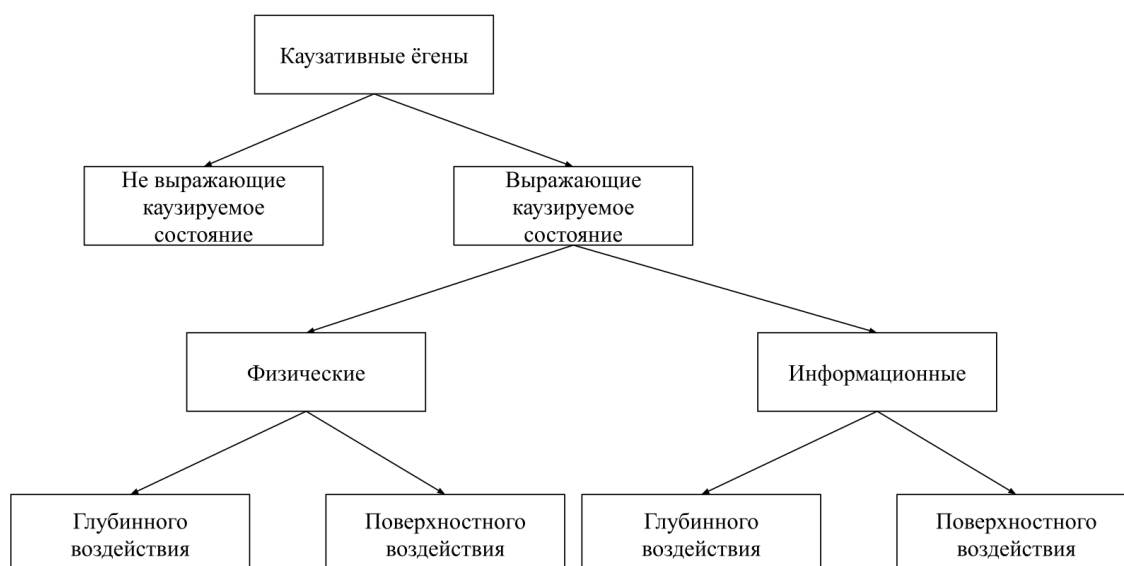
Таким образом, в зависимости от обозначаемого процесса, мы предлагаем следующую классификацию каузативных ёгенов (см. схему 1).

Предикативы со значением каузативности в китайском языке. Категорию каузативности не обошли стороной и исследования китайского языка.

Поскольку наше определение каузативности шире того, что используется некоторыми авторами при описании грамматики и семантики китайского языка, мы также рассмотрим знаки, которые относят к побудительным. Например, Люй Шусян (吕叔湘) называет в числе наиболее типичных побудитель-

ных глаголов 使 *shǐ*, 令 *lìng* (в литературном древнекитайском языке, или вэньяне) и 叫 / 教 *jiào* (современный литературный язык, или байхуа), которые указывают на побуждение к совершению действия или на изменение состояния [14, с. 197]. Вызывать новое действие также могут 劝 *quàn* «советовать», 请 *qǐng* «просить», глаголы запрещения 禁 *jìn* «запрещать», 阻 *zǔ* «препятствовать», побудительные глаголы 任 *rèn* «попустительствовать», 从 *cóng* «потворствовать» и др.

Схема 1. Классификация каузативных ёгенов



Интерпретация Ч. Ли и С. Томпсон также указывает на связь с побуждением: авторы полагают, что каузативное предложение возникает в результате сопоставления прямого дополнения и глагола со значением «вызывать, причинять» (cause) [15, с. 602]:

这件事使/让/叫我很难过。

Zhè jiàn shì shǐ / ràng / jiào wǒ hěn nánguò

«Это событие заставляет меня грустить».

Ма Цинчжу (马庆株) выделяет два вида каузативного значения (使动义) — активное (积极) и пассивное (消极). В качестве примеров активного каузативного значения Ма Цинчжу приводит 灭火 *mièhuǒ* «тушить огонь», 熄灯 *xīdēng* «погасить лампу», 滚铁环 *gǔn tiěhuán* «катить обруч», 开门 *kāimén* «открыть дверь», 把它断两截儿 *bǎ tā duàn liǎng jiér* «разделить его на две части», 在屋子里暖着他 *zài wūzi lǐ nuǎnzhe tā* «греть его в комнате». Пассивное каузативное значение, которое может пересекаться со значением восприятия (感受义), проявляется в конструкциях вроде 腻人 *nìrén* «надоедать», 馋人 *chánrén* «вызывать аппетит», 急人 *jírén* «помогать», 呛人 *qiàng rén* «вызывать удушье», 破财 *pòcái* «обанкротиться, потерять имущество», 潮气能锈刀 *cháoqì néng xiù dāo* «сырость может сделать так, что нож заржавеет» [16, с. 25–26]. Последний пример интересен тем, что иероглиф 锈 *xiù* может обозначать воздействие («вызвать ржавчину»), хотя его ядерное значение — «ржавчина». Подобная конверсия — переход из одной части языка в другую — характерна для древнекитайского литературного языка вэньянь (文言). Возможность каузативного употребления слов других классов (прилагательных,

существительных, числительных, слов со значением места, глаголов с изначально некаузативным значением) в вэньяне отмечали С. Е. Яхонтов и Т. Н. Никитина.

Хуан Цзюйжэнь, Се Шукай и Чэнь Кэцзянь в своем корпусном исследовании также выделяют грамматические категории активного и пассивного каузативного глагола (active/passive causative verb). Активный каузативный глагол авторы определяют следующим образом: «Эргативный предикат, тематическая роль – объект, перед предикатом может стоять каузатор; объект, изначально стоявший перед предикатом, перемещается на позицию дополнения» [17, с. 257]. Активный каузативный глагол может иметь дополнительный аргумент-каузатор, хотя для семантической полноты ему достаточен лишь один аргумент. В качестве примеров авторы приводят глаголы 出動 *chūdòng* «направить, двинуть, выступить», 轉 *zhuǎn* «вращать», 旋轉 *xiánzhuǎn* «крутить» и 搖 *yáo* «вращать» [17, с. 125]. По поводу пассивного каузативного глагола авторы пишут: «Эргативный предикат, перед предикатом может стоять каузатор; объект, изначально стоявший перед предикатом, перемещается на обычную позицию дополнения. Примеры: 辛苦 *xīnkǔ* «переносить трудности», 豐富 *fēngfù* «быть богатым; обогащать», 穩固 *wěngù* «крепкий, прочный; упрочить» [17, с. 259].

Возможно образование составных каузативов, которые, по мнению Б. Бьянки, выражают непрямую каузацию. Место первого глагола может занимать ограниченное количество глаголов, обладающих следующими значениями: вежливое приглашение, просьба или предложение, например, 請 *qǐng* «просить», 邀 *yāo* «приглашать, просить», 求 *qiú* «просить»; совет, убеждение, например, 勸 *quàn* «советовать»; помощь или стимулирование, например, 促 *cù* «торопить, ускорять», 助 *zhù* «помогать»; принуждение к совершению действия против воли, например, 逼 *bì* «вынуждать, принуждать», 迫 *pò* «принуждать, вынуждать»; запрет или отказ, т.е. негативная каузация, например, 禁 *jìn* «запрещать», 拒 *jù* «отказываться» [18, с. 396].

Башано Бьянка относит 使 *shǐ* и 令 *lìng* к синтаксическим каузативам, которые могут образовывать конструкции NP₁ + 使 / 令 + (NP₂) + V₂. Такие конструкции можно назвать последовательно-связанными. 令 *lìng* «командовать» требует после себя существительное, обозначающее человека, а следующий за каузативом глагол имеет конкретное значение; значение глагола, следующего за 使, может быть абстрактным [18, с. 118–119]. С. Е. Яхонтов также отмечает, что в древнекитайском литературном языке с конца III в. до н.э. обычным способом выражения каузативных отношений является употребление 使 *shǐ* и 令 *lìng* [19, с. 51].

Каузативность в предложениях с ЗАС 把 *bǎ*. Первоначальное значение 把 *bǎ* – «закрытая пригоршня; брать пригоршней». Далее в ходе развития языка 把 *bǎ* эволюционировал в ЗАС, который позволяет поставить прямое дополнение в позицию между подлежащим и сказуемым. Предложения с 把 *bǎ* интересны тем, что в них каузативными становятся знаки с изначально другой семантикой, на что обращали внимание, например, Е. А. Шутова и Тань Аошуан. Значение глаголов в предложениях с 把 *bǎ* стилистически

ограничено: предпочтительнее, чтобы они обозначали действие, а не восприятие (ощущение, видение, слушание, знание) [20, с. 95–97].

Роль сказуемого в предложении с 把 *bǎ* должен играть физический или информационный ёген, обозначающий активную фазу процесса, направленного на объект. Например, рассмотрим физический результативный ёген 饿死 *èsǐ* «умирать от голода, быть голодным до смерти». Исходя из нашего понимания каузативности, мы не можем классифицировать 饿死 *èsǐ* как каузативный ёген: этот знак не обозначает воздействие на объект. Однако в предложении с 把 *bǎ* 饿死 *èsǐ* проявляет семантику каузативности. Приведем несколько примеров из корпуса текстов Пекинского лингвистического университета [21]:

那干部也不示弱，说：“共产党就是要**把人饿死冻死**吗？”

Nà gānbù yě bù shìruò, shuō: “Gòngchǎndǎng jiùshì yào bǎ rén èsǐ dòngsǐ ma?”

«Тогда кадровый работник тоже не дал слабину и сказал: «Разве компартии нужно заморить людей голодом, чтобы они замерзли насмерть?»

我端了一碗水出来，五富先拿去喝了，说：如果我是领导，我让一百万人都不来城里，**把城里人饿死**！

Wǒ duānle yī wǎn shuǐ chūlái, wǔ fù xiān ná qù hēle, shuō: Rúguǒ wǒ shì lǐngdǎo, wǒ ràng yībǎi wàn rén dōu bù lái chéng lǐ, bǎ chénglǐ rén èsǐ!

«Я принес чашку воды, У Фу сперва взял её попить и сказал: «Если бы я был начальником, я бы миллион человек в город не пустил – заморили горожан голодом!»

Приведем примеры с ёгеном 冻 *dòng* «замерзнуть»:

冬天呢，能**把人冻死**。

Dōngtiān ne, néng bǎ rén dòng sǐ.

«Зима-то может насмерть заморозить людей (зимой-то можно заморзнуть насмерть)». (Каузатор – сезон года, откуда следует, что предложение метафорично)

暖气烧得又不热，**把人冻得像猴似的**。

Nuǎnqì shāo de yòu bù rè, bǎ rén dòng dé xiàng hóu shìde.

«Отопление греет слабо, морозит (заставляет мерзнуть) людей, как обезьян». (Каузатор – бытовой прибор, предложение метафорично).

Таким образом, ЗАС 把 *bǎ* можно классифицировать как **синтаксическое средство каузативизации**.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гордей, А. Н. Атрибутивно-предикативная синтагма как языковая универсалия / А. Н. Гордей // Иностранные языки в высшей школе / ФГБОУВО «Рязанский государственный университет имени С. А. Есенина». – Рязань: Редакц.-изд. центр РГУ им. С. А. Есенина, 2019. – Вып. 4(51). – С. 7–19.
2. Гордей, А. Н. Метасемантика языковых категорий / А. Н. Гордей // Вторые чтения, посвященные памяти профессора В.А. Карпова, Минск, БГУ, 28 марта 2008 г. : сб. науч. материалов / Белорус. гос. ун-т. ; редкол. : А. И. Головня (отв. ред.) [и др.]. – Минск, 2008. – С. 19–25.
3. Shibatani, M. The Grammar of Causative Constructions : A Conspectus / M. Shibatani // The Grammar of Causation and Interpersonal Manipulation / edit. by Masayoshi Shibatani. – Amsterdam / Philadelphia : John Benjamins Publishing Company, 2001. – 551 p.

4. *Апресян, Ю. Д.* Избранные труды / Ю. Д. Апресян. – М. : Школа «Языки русской культуры», Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1995. – 472 с. – (Том I. Лексическая семантика).
5. *Кацнельсон, С. Д.* Типология языка и речевое мышление / С. Д. Кацнельсон. – Л. : Наука, 1972. – 216 с.
6. *Теньер, Л.* Основы структурного синтаксиса / Л. Теньер. – М. : Прогресс, 1988. – 653 с.
7. *Мельчук, И. А.* Опыт теории лингвистических моделей «СМЫСЛ↔ТЕКСТ» / И. А. Мельчук. – М. : Школа «Языки русской культуры», 1999. – 346 с.
8. *Мустайоки, А.* Теория функционального синтаксиса : от семантических структур к языковым средствам / А. Мустайоки. – М. : Языки славянской культуры, 2006. – 512 с.
9. *Падучева, Е. В.* Динамические модели в семантике лексики / Е. В. Падучева. – М. : Языки славянской культуры, 2004. – 608 с.
10. *Апресян, Ю. Д.* Языковая картина мира и системная лексикография / Ю. Д. Апресян. – М. : Языки славянских культур, 2006. – 912 с.
11. *Гордей, А. Н.* Принципы исчисления семантики предметных областей / А. Н. Гордей. – Минск : Белгосуниверситет, 1998. – 153 с.
12. *Недялков, В. П.* Типология каузативных конструкций / В. П. Недялков, Г. Г. Сильницкий // Типология каузативных конструкций. Морфологический каузатив : науч. тр. / под ред. А. А. Холодовича. – Л. : Наука, 1969. – С. 5–20.
13. *Золян, С. Т.* Семантика знака в языке и в тексте / С. Т. Золян // Иностранные языки в высшей школе / ФГБОУВО «Рязанский государственный университет имени С. А. Есенина». Рязань : Рязанский государственный университет имени С. А. Есенина, 2015. – Вып. 2 (33). – С. 7–23.
14. *Люй, Шусян.* Очерки грамматики китайского языка : в 2 т. / Люй Шусян. – М. : Изд-во вост. лит., 1961–1965. – 1961. – Т. I. – 266 с.; М. : Наука, 1965. – Т. II. – Ч. I. – 350 с., Т. II. – Ч. II. – 282 с.
15. *Li, Ch. N.* Mandarin Chinese: A Functional Reference Grammar / Ch. N. Li, S. F. Thompson. – Los Angeles : University of California Press, 1981. – 691 p.
16. *马庆株.* 汉语动词和动词性结构。— 北京：北京语言学院出版社，1992。— 222 页。
17. *Huang, Chu-Ren.* Mandarin Chinese Words and Parts of Speech : A Corpus-based Study / Chu-Ren Huang, Shu-Kai Hsieh, Keh-Jian Chen. – New York : Routledge, 2017. – 292 p.
18. *Bianca, B.* Verbal compounding and causativity in Mandarin Chinese / B. Bianca. – Verona : Università Degli Studi di Verona, 2011. – 443 p.
19. *Яхонтов, С. Е.* Выражение каузативности в древнекитайском языке / С. Е. Яхонтов // Типология каузативных конструкций. Морфологический каузатив : науч. тр. / под ред. А. А. Холодовича. – Л. : Наука, 1969. – С. 51–61.
20. *丁声树.* 现代汉语语法讲话。— 北京：商务印书馆，1999。— 241 页。
21. *北大语料库= Корпус текстов Пекинского университета [Электронный ресурс].* – Режим доступа: <http://ccl.pku.edu.cn/corpus.asp>. – Дата доступа: 15.09.2019.

По словам Е. Копосова, «история дана нам, прежде всего, хотя и не исключительно, в лингвистической форме, и для ее понимания необходимо пройти через уровень лингвистического анализа... Однако изучение языковых механизмов на каждом шагу ведет нас за пределы языка, обнаруживая взаимодействие лингвистических и нелингвистических механизмов» [3, с. 25].

Без языка, без слова не может быть и сознания, разума, мышления. В оригинале фразы «в начале было слово» используется термин «логос» (λόγος), у которого, помимо значения «слово», есть и все вышеперечисленные: «разум», «сознание», «мышление». На славянский язык греческое слово «λόγος» («Логос») было переведено понятием «слово».

Л. А. Толстой в книге «Перевод и соединение четырёх Евангелий» даёт следующее толкование текста: «Началом всего стало разумение жизни. И разумение жизни стало за Бога» [5, с. 97]. Л. А. Толстой привёл одиннадцать главных значений «λόγος»: 1) слово; 2) речь; 3) беседа; 4) слух; 5) красноречие; 6) разум, как отличие человека от животного; 7) рассуждение, мнение, учение; 8) причина, основание думать; 9) счёт; 10) уважение и 11) отношение [5, с. 182].

Л. Н. Толстой отмечал: «Я не отрицаю никакого другого перевода; можно поставить и слово "разум" или "премудрость" и даже оставить "слово", приписав ему более широкое, не свойственное ему значение; можно даже оставить, не переводя, слово "логос"; смысл всего места будет тот же самый» [5, с. 50].

При переводе Библии на китайский язык «Логосу» был подобран аналог «Дао» [6]. Конфуций использовал понятие «Дао» для обозначения разумной силы и первопричины мира. Так «Логос» стал «Дао», а китайский текст Евангелия от Иоанна стал звучать как: «В начале было Дао». В русском и китайском языках «Логос» так или иначе указывает на сотворение мира и связан с разумом. Познав слово, человек сможет познать и свой разум, а познав свой разум, можно стать ближе к основам мироздания. Эти идеи отражены в работе В. В. Мартынова «В центре сознания человека» [4, с. 19].

В XX–XXI веках учёные, работающие над едиными теориями мироздания, всё чаще обращаются к лингвистике. Единая теория космогенеза возможна только при ясном представлении о структуре сознания и о мыслительных процессах человека, и, как уже было отмечено ранее, «в начале был логос», где логос — это и слово, и сознание.

Объяснить создание мира ученые пытаются при помощи теории струн. Как отмечает В. В. Мартынов, «теория струн обладает всеобъемлющим объяснением всему, и дальнейшее развитие этой теории должно привести нас к совсем иной области, к области человеческого сознания» [4, с. 28]. Сознание неотделимо от Слова, поэтому для познания мира нужно, прежде всего, познать разум, Слово.

В. В. Мартынов указывает на то, что многое в этом мире тем или иным образом связано со Словом. Ниже на рис. 1, 2 приведено совпадение пар генетики и лингвистики [4, с. 1]:

1. "Теория струн" (внутреннее состояние)	"Центр сознания"	Гравитация (внешнее состояние)
2. Физический аспект	А. Генетический код – 4 (водород, кислород, азот, углерод)	Б. – 20 (аденин, тимин, гуанин, цитозин)
	В. Языковой код – 4 (субъект, инструмент, объект, результат)	Г. – 20 (существование, мышление, воодушевление, совершенство)

Рис. 1. Совпадение пар генетики и лингвистики

Генетика													
Двадцать аминокислот с белковым соединением													
1) 1. Глицин							3) Аспарагиновая кислота						
2. Аланин							Глутаминовая кислота						
3. Валин							Аспарагин						
4. Изолейцин							Глутамин						
5. Лейцин							Триптофан						
2) 1. Лизин							4) Серин						Всего = 20
2. Аргенин							Гирсонин						
3. Цистеин							Фенилаланин						
4. Метеонин							Тирозин						
5. Пролин							Гистидин (Оно 1973).						

1	2	3	4	5	6	7	1	2	3	4	5	6	7
А	α	Α	α, ω	1	α	альфа	Ξ	ξ	Ξ	ξ, ζ	60	кс	кси
В	β	Β	β, ϕ	2	β	вита	Ο	ο	Ο	ο	70	ο	омикрон
Г	γ	Γ	γ, ϕ	3	γ	гамма	Π	π	Π	π	80	π	пи
Δ	δ	Δ	δ	4	δ	дельта	Φ	φ	Φ	φ	90	φ	коппа
Ε	ε	Ε	ε, ε	5	ε	эпсилон	Ρ	ρ	Ρ	ρ	100	ρ	ро
Σ	ς	Σ	ς, σ	6	ς	стигма	Σ	σ, -ς	Σ	σ, -ς	200	ς	сигма
Ζ	ζ	Ζ	ζ, ζ, ϑ	7	ζ	зита	Τ	τ	Τ	τ, 2	300	τ	таф
Η	η	Η	η, η	8	η	ита	Υ	υ	Υ	υ	400	υ	ипсилон
Θ	θ, ϑ	Θ	θ, ϑ	9	θ	тита	Φ	φ	Φ	φ, ϕ	500	φ	фи
Ι	ι	Ι	ι	10	ι	йота	Χ	χ	Χ	χ, χ	600	χ	хи
Κ	κ, κ	Κ	κ, κ	20	κ	каппа	Ψ	ψ	Ψ	ψ, ψ	700	ψ	пси
Λ	λ	Λ	λ, λ, λ	30	λ	ламбда	Ω	ω	Ω	ω	800	ω	омега
Μ	μ	Μ	μ	40	μ	ми	Ξ	ξ	Ξ	ξ	900	ξ	сампи
Ν	ν	Ν	ν	50	ν	ни	Φ	φ	Φ	φ			дигамма

Рис. 2. Совпадение пар генетики и лингвистики

Кроме того, В. В. Мартынов на примере китайского языка приводит взаимосвязь между словом и двоичным кодом, то есть зависимость математики от лингвистики, что показано на рис. 3 [4, с. 29]:

1 – инь – 0, ян – 1
2 – великая инь – малый ян малая инь – великий ян
(тай-инь) (шао-ян) (шао-инь) (тай-ян)
3 – кунь чэнь кань сунь чжэнь ли дуй цянь
000 001 010 011 100 101 110 111

Рис. 3. Взаимосвязь между языком и двоичным кодом

Постепенное развитие любой теории в любом случае должно привести к сознанию человека, к его разуму и его Слову, ведь «в основу гармонии мироздания положено письмо», как писал Пифагор [2, с. 112].

ЛИТЕРАТУРА

1. Евангелие от Иоанна [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/bible/jn/>. – Дата доступа: 20.12.2019.
2. Жмудь, Л. Я. Пифагор и его школа / Л. Я. Жмудь. – М. : Наука, 1990. – 342 с.
3. Копосов, Н. Е. Как думают историки / Н. Е. Копосов. – М. : Новое литературное обозрение, 2001. – 236 с.
4. Мартынов, В. В. В центре сознания человека / В. В. Мартынов. – Минск : БГУ, 2009. – 272 с.
5. Толстой, Л. Н. Соединение и перевод четырёх Евангелий : в 90 т. / Л. Н. Толстой. – М. : Художественная литература, 1957. – Т. 24. – 342 с.
6. 汉语圣经[Электронный ресурс] // Библия онлайн. – Режим доступа: <https://bibleonline.ru/bible/zho/>. – Дата доступа: 20.12.2019.

Официальный нормативный диалект Китая – *путунхуа*, вместе с тем другие диалекты широко используются жителями разных провинций в повседневной жизни, что влияет, в первую очередь, на устный язык, который в большей степени, чем письменный, подвержен влияниям и изменениям. В то же время, несмотря на то, что китайская иероглифическая письменность – это пример многовековой стабильности письменных знаков и посредник в понимании друг друга китайцами из разных районов Поднебесной, изменения в устной речи повлекли за собой изменения иероглифических знаков в диалектном письменном языке [1–5].

За основу сопоставления в нашем исследовании взят китайский диалект *у* (吴语) – один из крупнейших диалектов китайского языка, на котором, по разным оценкам, разговаривают от 77 до 90 миллионов человек. В диалекте *у*, в отличие от *путунхуа*, преимущественно используются традиционные иероглифы, в нем также присутствуют слова, обозначающие понятия, эквивалента которым нет в средствах обозначения *путунхуа*. Следует отметить, что большую часть диалекта *у* составляют иероглифы, идеограф которых совпадает с идеографом эквивалентного иероглифического знака в *путунхуа* (36.36%) (см. табл. 1).

Табл. 1. Типы модификаций иероглифических знаков диалекта *у* и *путунхуа*

№	Тип модификации иероглифического знака	Количество, %
1.	Иероглифы с совпадающими ключами	36.36%
2.	Иероглифы с несовпадающими ключами	31.81%
3.	Особая категория иероглифов	31.81%

Прим. – Источник: собственная разработка на основе материалов из Интернет-ресурсов.

Материал исследования показывает, что есть слова, которые в *путунхуа* записываются двумя иероглифами, а в диалекте *у* объединены в один, при этом внешняя форма обеих частей сохранена, например, 𠂇 – 𠂇要.

Различия иероглифических знаков *путунхуа* и диалекта *у* могут иметь три типа модификаций: 1) иероглифы с общим ключом (36.36%), например, 攢 и 扔 ‘бросать, выбрасывать’, 汰 и 洗 ‘мыть’, 2) иероглифы с разными ключами (31.81%), например, 𠂇 и 藏 ‘прятать’, и 3) особая категория иероглифов, отобранных нами из-за присутствующих в них определенных прямых или косвенных закономерностей (31.81%), например, 𠂇 и 𠂇 ‘щепка’.

Первый тип семантических модификаций иероглифических знаков диалекта *у* заключается в совпадении у иероглифов диалекта *у* ключей с их аналогами в *путунхуа*, при этом различия касаются других компонентов знака. Данная группа иероглифов имеет только общие ключи – структурную часть иероглифа, отвечающую за значение, например, 𠂇 – 炸 ‘жарить в масле’.

В китайской кухне существует большое количество способов приготовления блюд, что послужило созданию множества иероглифов, обозначающих их. Как правило, ключ таких иероглифов зависит от вида термической обработки пищи. В приведенном примере у обоих иероглифов пары совпадает только ключ 火 ‘огонь’, что логически частично передает значение.

Если мы рассмотрим процессуальные знаки типа 揀 – 按 ‘нажимать’ или 攢 – 扔 ‘выкинуть, выбросить, бросить’, то в данном случае ключом пары иероглифов является 扌 (вариант написания 手) – ‘кисть руки’. Этот ключ обычно используется для действий, выполняемых рукой, что отражено в значениях данных знаков. А также 斫 – 砍 ‘резать, рубить’.

Здесь интересным является то, что у слова «рубить» ключ не 刀 – ‘нож’, а 石 – ‘камень’. Это можно объяснить тем, что раньше рубящая часть топора высекалась из камня.

Ключ 氵 ‘вода’ также может повторяться при написании иероглифов как путунхуа, так и диалекта у, например, 汰 – 洗 ‘мыть’; 潛 – 溢出 ‘выливаться во время кипения (о жидкости)’; 滂 – 滴 ‘капать (о жидкости)’. Ключ 水 (в данном случае это его вариант написания – 氵 ‘вода’) является одним из древнейших ключей и используется в словах, связанных с водой, как, например, в этих трех парах иероглифов.

К вышеназванному данному типу модификаций может быть также отнесен следующий пример: 晏 – 晚 ‘поздний, поздно’. В данной паре иероглифов общим ключом является графема 日 ‘солнце’ – одна из самых древних графем, которая используется во многих словах, связанных с датами, обозначением времени суток и т.д.

Как видим, несмотря на различия культур в разных регионах Китая и разные диалекты, все же существует достаточное количество иероглифов с общими ключами, которые облегчают понимание слов в письменном языке. Из этого можно сделать выводы о наличии общих ассоциаций и представлений о некоторых понятиях у носителей диалекта у и путунхуа.

Второй тип семантических модификаций иероглифических знаков диалекта у: иероглифы диалекта у, ключи которых не совпадают с ключами их аналогов в путунхуа, например, 園 – 藏 ‘прятать, прятаться’.

В иероглифе диалекта у ключом является графема 口 ‘ограда, окружать’, а в аналогичном иероглифе путунхуа ключ – графема 艹 ‘трава’. Исходя из значения ключей, можно сделать вывод, что изначально для носителей диалектов у и путунхуа слово «прятать, прятаться» имеет несколько разное значение. Для носителей диалекта у «прятать, прятаться» значит ‘поместить себя или какую-то вещь в закрытое пространство, заграждение’, а для носителей путунхуа – ‘скрыться или скрыть что-то в траве, в каком-то укромном, но обязательно закрытом месте’.

В паре иероглифических знаков 烱–擠 ‘тесно, многолюдно’ в иероглифе диалекта у ключ – знак 火 ‘огонь’, а в путунхуа это 扌 ‘кисть руки’, что может свидетельствовать о том, что для говорящих на диалекте у понятие «тесно» вызывает ассоциации с духотой, которая обычно есть в местах массового скопления людей. А носители путунхуа, возможно, связывают это понятие с

невольными постоянными прикосновениями руками к окружающим людям и предметам из-за тесноты или проталкиванием себя руками сквозь толпу. Что интересно, в данном случае ассоциации с теснотой у китайцев, говорящих на *путунхуа*, очень похожи на наши ассоциации, в русском языке даже есть фраза «тесно, что не протолкнуться».

В паре 忒 – 特别的“特” ‘очень’ ключ в иероглифе диалекта у – 心 ‘сердце’, а в диалекте путунхуа – это 牛 ‘корова’. В диалекте у «очень» значит что-то связанное с чувствами – «то, что берет за сердце». Что касается *путунхуа*, то здесь все тоже достаточно объяснимо: иероглиф 牛 для китайцев имеет положительное значение, в разговорном китайском языке часто используется фраза «很牛», что значит «здорово», «классно», «круто». В данном примере у иероглифа 特 подобное значение.

Пара знаков с процессуальной семантикой 掙 – 强赛给 ‘всучить, навязать’ – очень интересный пример, потому как одно и то же значение в диалекте у выражается всего одним иероглифом, в то время как в *путунхуа* для точности передачи значения – несколькими. Рассмотрим ключи: в иероглифе диалекта у ключ – 扌 ‘кисть руки’, то есть данный иероглиф передает значение по способу действия – передача чего-либо другому человеку осуществляется руками. В *путунхуа* полное значение данного действия передается с помощью двух слов: ‘мериться силой’ + ‘давать’ = ‘всучить, навязать’. То есть для китайцев, говорящих на *путунхуа*, «всучить» – озачает своеобразное соревнование с человеком, которому собираются что-то насильно дать или продать, кто сильнее, у кого воля тверже.

Местоимения 渠 – 他, 他们 ‘он, они’.

В диалекте у местоимение «он, они» обозначаются иероглифом 渠, ключом в котором является графема 木 ‘дерево’. Скорее всего, носители диалекта у признают большое значение природы в жизни людей и подчеркивают неразрывную связь человека с природой. В *путунхуа* ключом в местоимениях «он», «они» является 亻 ‘человек’.

隄 – 斜靠 ‘облокотиться, опереться на что-то’.

В данной паре у иероглифа диалекта у роль ключа выполняет графема 阝 ‘холм, склон’, в *путунхуа* слово с таким же значением выражается двумя иероглифами, первый из которых 斜 обозначает ‘наклоненный, косой’. Поэтому можно сказать, что у данной пары слов максимально точное общее значение и отличается оно только способом его передачи и количеством иероглифов в слове.

揀 – 夹(菜) ‘брать еду палочками’

В этом примере в иероглифе диалекта у ключ 扌 ‘рука’, то есть иероглиф обозначает действие, производящееся с помощью руки. В иероглифе 夹 ключ отсутствует, но стоит заметить, что в аналогичном традиционном иероглифе 挾 был ключ 扌 ‘рука’, который исчез в процессе упрощения знака.

Наличие разных ключей в иероглифах диалекта у и *путунхуа* ярко свидетельствует об отличии культур носителей разных диалектов, об их разных ассоциациях с одними и теми же понятиями и разным понимании одних и тех же вещей. На формирование иероглифов, обозначающих одни и те же пред-

меты и понятия, но обладающих разными ключами в диалекте у и *путунхуа* так же повлияла реформа упрощения китайской письменности, в диалекте у сохранилось множество традиционных иероглифов, в то время как в *путунхуа* они почти не используются и заменены упрощенными.

К третьему типу семантических модификаций иероглифических знаков китайского диалекта у могут быть отнесены иероглифы диалекта у, точного аналога которых нет в *путунхуа*, из-за чего для передачи их наиболее точного значения используется описательный перевод, а также пары иероглифов, между которыми присутствует определенные смысловые связи. Перейдем к более подробному анализу каждой пары.

1) 𠄎 – 勿要 ‘запрещено’;

2) 𠄎 – 勿曾 ‘никогда, ни разу’.

В первой паре иероглиф диалекта у записывается как 𠄎, в нем можно увидеть наличие иероглифа 要 ‘нужно, надо’ и отрицательной частицы 勿, что в сумме дает значение ‘запрещено (не нужно)’. В *путунхуа* эти две части записываются как два отдельных иероглифа, отрицательная частица ставится перед модальным глаголом 要 по правилам китайской грамматики.

Аналогичная ситуация наблюдается во второй паре: иероглиф 𠄎 состоит из двух частей 曾 и 勿. 曾 обозначает ‘уже некогда, как-то раз’, частица 勿 является отрицательной, что в итоге дает слову значение ‘никогда прежде, ни разу’. Принцип записи в *путунхуа* такой же, как и в первой паре.

При сравнении этих двух пар явно видны две закономерности:

1) во всех словах присутствует графема 勿 – в диалекте у как часть слова, а в *путунхуа* – как отдельный иероглиф.

2) в обоих случаях иероглиф диалекта у представляет собой структуру, состоящую из определенного иероглифа справа и отрицательной частицы 勿 слева, которая придает слову отрицательное значение. Аналоги в *путунхуа* записываются в виде таких же графем по отдельности, как двух самостоятельных иероглифов в соответствии с принципами грамматики китайского языка.

Не менее интересной является пара иероглифов:

𠄎 – 竹片 ‘бамбук, порубленный на щепки’.

Иероглиф 𠄎 является зеркальным отражением иероглифа 片. Их значения также близки и обозначают щепки – мелкие рубленые частички. В диалекте у это конкретно бамбуковые щепки, а в *путунхуа* для передачи значения следует добавлять слово-определитель, так как 片 может означать любые щепки или полоски. Следует также отметить, что оба иероглифа и 𠄎, и 片 могут выступать в качестве счетных слов.

𠄎 – 冷、凉 ‘холодно, прохладно’

В иероглифе диалекта у присутствует ключ 冫 – один из вариантов написания графемы «вода», а в аналогичных словах *путунхуа* ключом является 冫 ‘лёд’, использующийся в словах, в значение которых подразумевает что-то связанное с холодом. Как известно, на китайском языке эти ключи называются: 冫 – «三点水» ‘вода из двух капель’, а 冫 – «两点水» ‘вода из трех капель’. То есть, оба ключа обозначают воду и используются в словах, так или иначе связанных с водой, и являются родственными по значению.

𩚑 – 骨头卡在喉咙里 ‘косточка, застрявшая в горле (то, что мешает)’

В четвертой паре для иероглифа 𩚑 диалекта у нет точного аналога, так как он имеет много значений и может переводиться как идиома, например: ‘рыбная кость’, ‘рыбная кость, застрявшая поперек горла’, ‘что-то, что мешает’. Этот иероглиф является традиционным и для его написания также существует вариант 𩚑, глядя на который можно понять, почему он все-таки переводится как ‘рыбная кость’. В упрощенном варианте написания нет иероглифа с аналогичным широким значением, поэтому для объяснения значения используется описательный перевод.

滗 – 渣滓、泡一点 ‘пролить/вылить немного жидкости, сцедить’

Что касается данной пары иероглифов, то их мы определили в третью группу потому что, несмотря на наличие общего ключа 冫 ‘вода’, аналогичные иероглифы путунхуа без дополнительных уточняющих слов и пояснений не в полной мере передают значение слова 滗. Данное слово подразумевает под собой не просто «пролить» или «сцедить» воду, в данное слово подразумевает под собой степень действия «чуть-чуть, немного», которой нет в словах путунхуа 渣滓, 泡. Поэтому в данном случае, аналогично с предыдущей паре, используется перевод с уточнением «一点».

儕 – 全部、一起 ‘полностью, вместе’.

В этом примере иероглиф диалекта у 儕 имеет ключ 亻 ‘человек’ и переводится как ‘полностью, вместе’, аналогами этого слова в путунхуавыступают 全部 и 一起 с таким же значением, но без ключа «человек». Это можно объяснить тем, что слово 儕 обычно представляет собой какое-то количество людей или компанию из нескольких человек и может выступать в качестве счетного слова для компании. 全部 и 一起 могут использоваться не только для обозначения людей, но и для обозначения определенного множества неодушевленных предметов, в предложениях выступают в качестве местоименных наречий.

Наличие в диалекте у иероглифов, точные аналоги которых отсутствуют в путунхуа, еще раз подтверждает самобытность языковой культуры носителей диалекта у. Интересные закономерности (например, как в паре 𩚑 – 勿要), которые присутствуют в написании, указывают нам на различия в восприятии языка, а также на влияние реформы упрощения письменности на запись иероглифов.

Таким образом, наличие совпадающих ключей в путунхуа и диалекте у является подтверждением общности восприятия одних и тех же понятий у носителей разных диалектов китайского языка, с одной стороны; наличие в иероглифах, обозначающих одинаковые понятия, разных ключей свидетельствует о различии восприятия понятий, обусловленных различиями культуры, быта и жизненными условиями носителей разных диалектов, с другой. Присутствие лакун в диалекте у в одних случаях говорит о богатом культурном фоне и самобытности носителей диалекта у, в других же является следствием реформы упрощения китайской письменности, так как в путунхуа используются упрощенные иероглифы, а в диалекте у, как и в большинстве других диалектов, продолжают использоваться традиционные иероглифы.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бизнес в Китае. Гонконгский информационно-аналитический портал [Электронный ресурс]. – Режим доступа: Asia-business.ru. – Дата доступа: 13.05.2019.
2. Диалекты Китая [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://mychinaexpert.ru/sistema-dialektov-kitajskogo-yazyka>. – Дата доступа: 24.05.2019.
3. Китайские иероглифы с древности до наших дней [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://anashina.com/ieroglificheskaya-pismennost>. – Дата доступа: 23.05.2019.
4. Классификация китайских иероглифов согласно словарю Шовэнь [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.epochtimes.com.ua/ru/china/learn-chinese/kitayskiy-slovar-shoven-drevnost-aktualnaya-segodnya-106805.html>. – Дата доступа: 30.05.2019.
5. Краткая история китайской письменности [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.Cinshi.narod.ru/kanji>. – Дата доступа: 23.05.2019.

Иероглифика китайского языка, передаваемая из поколения в поколение, начиная с XIII в. до н.э. (эпоха Пань Гэн (盤庚) – восемнадцатого правителя из династии Шан [1]) и по сегодняшний день, остаётся одной из наиболее устойчивых письменных систем. Это позволяет ей быть своеобразным «носителем китайской цивилизации» и, соответственно, определённым ключом к выявлению развития китайского общества с древних времён [2]. Поскольку, как говорят китайцы, «人生而同声、长而异俗、同声相应、同气相求 ‘Люди рождаются со схожими голосами, взрослеют – приобретают разные культуры, но голоса перекликаются и ощущения находят друг друга’ (перевод наш – Н. М., С. И.)» [3, с. 3], исследование этимологии китайских иероглифов не только позволяет определить специфику китайского языка, но и является важнейшей частью межкультурной языковой интеграции. Сложность определения этимологических значений знаков китайской письменности, обусловленная рядом как лингвистических, так и экстралингвистических факторов, детерминирует сосуществование в научных работах множества подходов к выявлению особенностей графики и семантики иероглифов китайского языка [2]–[4], [16] [17], анализ которых и стал предметом настоящего исследования. В качестве материала была выбрана одна из наиболее ранних простых логограмм китайского письма – 匕. Её существование зафиксировано в период цзягувэнь (1300–1195 гг. до н.э.) [4], с этого времени начинается изучение данной графемы китайскими учёными. Исследования проводились с привлечением различных палеографических данных с целью установления происхождения как внешней формы знака, так и его семантики.

Согласно Большому словарю китайских иероглифов [5] древние формы логограммы 匕 могут быть представлены следующими вариантами (рис. 1):

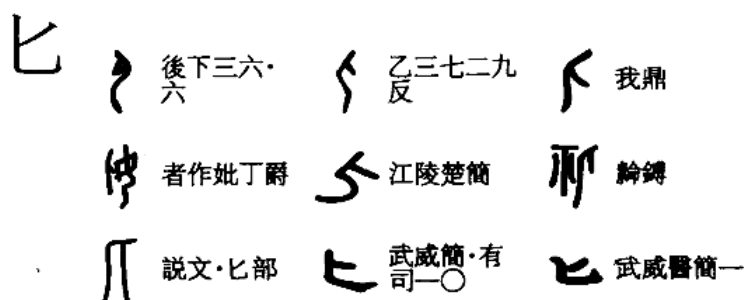


Рис. 1. Варианты написания логограммы 匕 в древнекитайском языке [5].

Перечисляются следующие значения логограммы 匕:

1. Простая логограмма 匕 может употребляться вместо сложной логограммы 比, образованной путём дублирования, для сравнения кого-либо с кем-либо или чего-либо с чем-либо.

2. Иное значение данного простого знака зафиксировано со ссылкой на лексикографический источник «Шовэнь цзецзы», где отмечается, что лого-

грамма 匕 могла также означать посуду для загребания готового зерна [6] (рис. 2).



Рис. 2. Изображение логограммы 匕 согласно словарю «Шовэнь цзецзы» [5].

3. Близкое к указанной в словаре «Шовэнь цзецзы» семантики находится также представленное в Большом словаре китайских иероглифов [5] значение «кортик» (рис. 3).

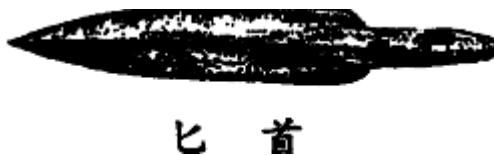


Рис. 3. Изображение логограммы 匕 в Большом словаре китайских иероглифов [5]

4. Наряду с абстрактным значением сравнения и артефактами, китайские исследователи фиксируют также партитивное значение «наконечник стрелы».

5. Кроме перечисленных выше семантических вариантов, отмечается и зоонимическое значение млекопитающего, а именно пернатого животного женского пола, знак может употребляться вместо сложной логограммы 牝 [5].

Разработки учёных относительно происхождения логограммы 匕 могут быть разделены на четыре направления исследований, различающиеся своими подходами к анализу этимологии данного знака.

Представители *первого направления* придерживаются мнения, согласно которому изначальное значение простой логограммы 匕 – это посуда для зачерпывания зерна. Этот вариант интерпретации знака 匕 появляется в эпоху династии Хань (汉朝). В древнем словаре «Шовэнь цзецзы» [6] Сюй Шэнь объясняет, что данный знак также может использоваться для сравнения объектов живой и неживой природы. В 1899 г. обнаружение первых гадательных надписей цзягувэнь открыло новую эпоху исследований китайской иероглифики. Так, например, Го Можо (郭沫若) отмечает, что логограмма 匕 является изображением ложки [8]. Сунь Хайбо (孙海波) – автор книги «Собрание иероглифов цзягувэнь» придерживается мнения, что логограмма 匕 – это изображение посуды для зерна из кастрюли 鼎 [9] и употребляется вместо иероглифа 𪗇 «посуда с выемкой и ручкой».

Второе направление этимологических исследований логограммы 匕 включает анализ данного знака с точки зрения его комбинаторики. Учёные приходят к заключению, что логограмма 匕 употребляется вместо иероглифа 妣, который означает «мёртвые аристократические прародительницы». Согласно Словарю иероглифов цзягувэнь, изображение 匕 представляет собой человека лежащего или ползающего, что означает «прародитель» (см. варианты написания логограммы 匕 в цзягувэнь: 𠂇 (一期前四八二), 𠂈 (一期前一三一六), 𠂉 (一期前一三五五), 𠂊 (四期后下三六六) [7]. Соответственно, объяснение в «Шовэнь цзецзы» с этой точки зрения может быть не-

верным, поскольку в результате семантической деривации появляется и другой лексико-семантический вариант, в частности «метод использования живых предметов для жертвоприношений» [7]. Этому мнению придерживается целый ряд учёных, в частности, Ло Чжэньюй (罗振玉) в своей работе 《殷虚书契考释》, который уточняет, что в гадательном тексте цзягувэнь иероглиф 匕 означает «мёртвые прародительницы» (в то же время отмечается, что в контексте цзягувэнь 匕 не значит «мёртвые матери», это значение появляется позже [11]). Историк Чжао Чэн (赵诚) в его Кратком словаре пиктограмм – хрестоматии по систематизации гадательных надписей (《甲骨文简明词典——卜辞分类读本》) [12] не выявил изначальное изображение 匕, но его мнение о первоначальном значении исследуемого нами знака сходится с Сюй Чжуншу (徐中舒): 匕 является вариантом иероглифа 妣, что означает «мёртвые прародительницы». Следует отметить, что указанное первоначальное значение отличается от значений иероглифа 妣, фиксируемых в современном китайском языке [7]. Так, в гадательном тексте цзягувэнь 匕 означает «мёртвые прародительницы», независимо от того, находились ли они в прямой родословной линии или в боковой. В эпоху цзягувэнь у логограммы 匕 ещё нет данного значения, как в современном китайском языке. Современный палеограф Цзоу Сяоли (邹晓丽) выявила иные изображения и дополнительные значения на основании первоначального [4]. Она утверждает, что в древности 匕 был вариантом иероглифа 𠂇, и логограмма 匕 имеет 3 значения. Первое: 匕 – человек, стоящий сбоку, чьё лицо повернуто к внутренней стороне. Это означает, что человек, изображённый логограммой 匕, повернут к правой стороне, напротив человека, изображаемого иероглифом 人, который стоит сбоку в левой стороне¹. Позже форма написания иероглифа 匕 превратилась в 妣. Если добавить ключ 牛 рядом с логограммой 匕, то этот иероглиф 𠂇 уже будет означать «млекопитающие животные женского пола». Если соединить с логограммой 十, то полученный сложный знак 𠂇 – это пернатые животные женского пола. Второе значение данного знака 匕, по мнению Цзоу Сяоли (邹晓丽), – это дела, противоположные гуманности, человечности (см., например, 比周 (создавать в корыстных целях группировку). Лишь третьим значением учёный указывает «ложка для черпания готового зерна» [4].

Третье направление исследований позволило выявить иной семантический вариант значения логограммы 匕 “𠂇” – это изображение женского полового органа. Такое предположение было выдвинуто историком и палеографом в эпоху Китайской Республики У Цичаном (吴其昌). Согласно его исследованиям знак 𠂇 создан из графем 豕 и 匕, поскольку люди во время династии Шан писали иероглифы, обозначающие животных мужского пола,

¹ В. Ф. Резаненко указывает также, что 匕 является перевёрнутым изображением древних знаков 𠂇人, 𠂇入, обозначающих стоящего человека. В противоположность им логограмма 匕 обозначает человека, находящегося в опрокинутом, лежащем или сидячем положениях, а также мёртвого человека. Кроме этого, данный знак является упрощением древнего знака 𠂇, представляющего собой пиктографическое изображение человека, сидящего на корточках или лежащего в скорченной позе. Значение элемента 匕, входящего в состав знака 匕, дополняет толкование последнего. Такой этимологический анализ основан на контексте гадательных текстов цзягувэнь и надписей на бронзе (цзиньвэнь) [13].

с узлом  в качестве знака пола, а иероглифы животных женского пола – с узлом . Узлы  и  являются, таким образом, изображениями половых органов как людей, так и животных. Этот этимологический анализ основан на использовании  в качестве детерминатива сложного знака (部首) [14].

Четвёртое направление работ по этимологии логограммы  посвящено выявлению так называемых ошибок. В частности, знак  – трактуется как ошибочное соединение изображений ложки () и человека, стоящего боком к противоположной стороне (反人). Данная точка зрения была выдвинута современным китайским историком и палеографом Дай Цзясян (戴家祥) в работе «Большой словарь иероглифов стиля цзиньвэнь (надписей на бронзе)» в 1995 году [15]. В примечаниях «Шовэнь цзецзы» авторы Ван Цзюнь (王筠) и Чжу Цзюньшэн (朱骏声) также выразили мнение, что детерминатив  в иероглифе  со значением ‘сравнивать’ и , обозначающее ложку (), произошли из разных древних изображений, поэтому их нельзя смешивать. Логограмма  в значении ‘сравнивать’ изображает человека, стоящего боком к противоположной стороне. Следует отметить, что в классических книгах об этом говорилось, однако Сюй Шэнь смешал эти изображения, создав тем самым определённую алогичность [15].

По мнению современного историка и филолога Тан Лань (唐兰), логограмма  как основной знак системы цзягувэнь возможно изначально являлась или изобразительным, или идеографическим знаком [16]. Это важно понимать, так как тогда мы сможем говорить или о письменности, или о простом изображении. Так, Цю Сигуй (裘锡圭) утверждает, что система знаков считается письменностью языка при условии наличия подмножества идеографических знаков для выражения абстрактных концепций или категорий предметов, потребность в котором возникает с появлением классового общества [17]. Следовательно, то, что мы анализируем на ранних этапах, может не быть письменностью как таковой [17], но, тем не менее, согласно большинству исследований, логограмма  – это человек (人) в другом положении или пространственной ориентации, а логограмма 人 в контексте древнего китайского языка означает «человек с гражданскими правами», в противоположность рабам или иностранцам. Например, иероглиф 众 создан из трёх логограмм «человек» (人 ) или трёх логограмм «человек» под «солнцем» (), что означает «свободные граждане» [7]. Для обозначений рабов есть множество специальных иероглифов, например 僕 , 羌 , 婢  и др. [12]. Более того, слово 舊人 ‘старые знакомые’ в контексте древнего китайского языка обозначает аристократов в княжеском круге – аристократы высшего уровня, например: 尚書. 盤庚: 「古我先王, 亦惟圖任舊人, 共政」 («Шуцзин». Пан Гэн: “Наши прежние князья тоже предпочитали назначать своих близких аристократов на должности руководителей совместного государства (перевод наш – Н. М., С. И.)) [18]. Согласно историческим фактам, в эпоху династии Шан женщины с гражданскими правами играли очень важную роль во всех областях социальной жизни, включая отправление обрядов жертвоприношения или участие в управлении войсками. Аристократические женщины, например Фу Хао (妇好), Фу Цзин (妇姁), без сомнения,

имели очень высокий социальный статус [12]. Согласно контекстам цзягу-вэнь, логограмма 匕 употребляется вместо иероглифа 妣, который означает «мёртвые аристократические прародительницы» [4]. В эпоху матриархального общества, когда появляется протописьменность, до династий Шан и даже Ся социальный статус женщины был выше, чем в период династии Шан (например, согласно древним историческим запискам «Ши цзи» и «Чжу шу цзи нянь», обозначение князя династии Ся – 后(后) являлось изображением деторождения [5], понятно, что это традиция матриархального общества). Мы также можем заключить, что изначально логограмма 匕 была знаком, изображавшим человека, стоящего сбоку, чьё лицо повёрнуто направо к внутренней стороне напротив человека 人 (человека с гражданскими правами), т.е. изначальными значениями логограммы 匕 являются «аристократические женщины» или «свободные женщины с гражданскими правами». Общая этимология 人 и 匕 отражает, таким образом, исторический факт, согласно которому в эпоху династий Шан и Ся в Китае у обоих полов был равный социальный статус.

Таким образом, этимологический анализ простой логограммы 匕 показал, что, помимо данных лексикографических источников, необходимо учитывать сами события в их историческом контексте, которые могли отразиться в семантике исследуемого иероглифа в разные периоды его фиксации и толкования. От этого во многом зависит успешность определения семантических вариантов значения иероглифа (в том числе выделения этимологически первого), включая его омографы и омофоны.

ЛИТЕРАТУРА

1. 夏商周断代工程报告 / 编委会: 李学勤等. — 北京: 科学出版社, 2022. — 272 页. = Отчёт по проекту «Хронологии Ся–Шан–Чжоу» / редкол.: Ли Сюэцин [и др.]. — Пекин: Изд-во «Наука», 2022. — 272 с.
2. 王力. 古代汉语常识. — 北京: 中华书局, 2020. — 270 页. = Ван, Ли. Базовые понятия древнего китайского языка / Ван Ли. — Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2020. — 270 с.
3. 岛邦男. 殷墟卜辞研究. — 上海: 上海古籍出版社, 2006. — 1343 页. = Дао, Баннань (Сима Кунио). Исследование гадательных надписей на развалинах столицы Инь / Дао Баннань. — Шанхай: Шанхайское изд-во «Древняя книга», 2006. — 1343 с.
4. 邹晓丽. 基础汉字形意释源. — 北京: 中华书局, 2007. — 246 页. = Цзоу, Сяоли. Объяснения форм и значений основных китайских иероглифов / Цзоу Сяоли. — Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2007. — 246 с.
5. 汉语大字典 / 汉语大字典编委会: 徐中舒、李格非、赵振铎等, 学术顾问组: 于省吾、王力等. — 武汉: 崇文书局, 2010. — 5727 页. = Большой словарь китайских иероглифов / редкол.: Сюй Чжуншу, Ли Гэфэй, Чжао Чжэньдо [и др.]. — Ухань: Чунвэнь шуцзюй, 2010. — 5727 с.
6. 许慎. 说文解字. — 岳麓: 岳麓书社, 2006. — 540 页. = Сюй, Шэнь. Объяснение простых и толкование сложных иероглифов (Шовэнь цзецзы) / Сюй Шэнь. — Юэлу: Юэлу шушэ, 2006. — 540 с.
7. 徐中舒. 甲骨文字典. — 成都: 四川次数出版社, 1989. — 1613 页. = Сюй, Чжуншу. Словарь пиктограмм / Сюй Чжуншу. — Чэнду: Изд-во Сычуань цышу, 1989. — 1613 с.
8. 郭沫若. 金文释余之余. — 东京: 日本文求堂书店, 1932. — 73 页. = Го, Мого. Объяснения надписей на бронзе (цзиньвэнь) / Го Мого. — Токио: Японское изд-во «Вэньцютан», 1932. — 73 с.

9. 李圃. 古文字释要 / 李圃、陈明. — 上海: 上海教育出版社, 2010. — 1531 页. = *Ли, Лу*. Комментарии к древним письменам / Ли Пу, Чэнь Мин. — Шанхай: Шанхайское образовательное изд-во, 2010. — 1531 с.
10. *Готлиб, О. М.* Основы грамматики китайской письменности / О. М. Готлиб. — М.: ООО «ИД ВКН», 2020. — 299 с.
11. 罗振玉. 殷虚书契考释. — 北京: 中华书局, 2006. — 750 页. = *Ло, Чжэньюй*. Исследование надписей на развалинах столицы Инь / Ло Чжэньюй. — Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2006. — 750 с.
12. 赵诚. 甲骨文简明词典—卜辞分类读本. — 北京: 中华书局, 2009. — 372 页. = *Чжао, Чэн*. Краткий словарь пиктограмм — хрестоматия по систематизации гадательных надписей / Чжао Чэн. — Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2009. — 372 с.
13. *Резаненко, В. Ф.* Семантическая структура иероглифической письменности / В. Ф. Резаненко. — Киев: КГУ, 1985. — 131 с.
14. 吴其昌. 殷墟书契研究. — 武汉: 武汉大学出版社, 2008. — 378 页. = *У, Цичан*. Изучение надписей на развалинах столицы Инь / У Цичан. — Ухань: Изд-во Уханьского ун-та, 2008. — 378 с.
15. 戴家祥. 金文大字典. — 上海: 学林出版社, 1995. — 5680 页. = *Дай, Цзясян*. Большой словарь иероглифов стиля цзиньвэнь (надписей на бронзе) / Дай Цзясян. — Шанхай: Сюэлинь, 1995. — 5680 с.
16. 唐兰. 唐兰全集之古文字学导论. — 上海: 上海古籍出版社, 2015. — 466 页. = *Тан, Лань*. Полное собрание сочинений. Введение в палеографию китайского языка / Тан Лань. — Шанхай: Шанхайское изд-во «Древняя книга», 2015. — 466 с.
17. 裘锡圭. 文字学概要. — 台北: 万卷楼图书公司, 2002. — 318 页. = *Цю, Сигуй*. Общие положения иероглифики / Сигуй Цю. — Тайбэй: Изд-во «Ваньцзюаньлоу», 2002. — 318 с.
18. 中国古籍. 尚书 / 王世舜. — 北京: 中华书局, 2012. — 494 页. = Китайская древняя классическая литература. «Шуцзин» («Книга преданий») / редкол: Ван Шишунь [и др.]. — Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2012. — 494 с.

ОСОБЕННОСТИ КИТАЙСКОГО ЯЗЫКА В КОНТЕКСТЕ ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ И ДЕЛОВОЙ ПУБЛИЦИСТИКИ

Активное развитие международных контактов между Россией и Китаем в настоящее время определяет взаимный интерес к изучению языков этих стран. Все более актуальными и интересными для современных читателей становятся зарубежные публикации.

Изучение публицистического стиля китайского языка является важным направлением современной китаистики. Начиная с 1978 г. – со времени начала проведения политики реформ и открытости, информационная индустрия Китая получила большое развитие как в количественном, так и в качественном плане. На сегодняшний день в Китае издаются 2100 наименований газет (в 11 раз больше показателя 1978 г.) общим тиражом 35 млрд. экземпляров, свыше 8,8 тыс. наименований других видов периодических изданий (в 9 раз больше, чем в 1978 г.) общим тиражом более 10 млрд. экземпляров, вещают более 290 радиостанций, 450 телестудий, функционируют 2 информационных агентства (из доклада начальника Пресс-канцелярии Госсовета КНР Чжао Цичжэна 22 августа 2005 г. в Москве на семинаре «Состояние и роль средств массовой информации в Китае и России»: по материалам Китайского информационного Интернет-центра). Общественные трансформации, как в зеркале, отражаются в языке. Язык международных отношений в большей степени, чем все остальные стили, воспринимает эти изменения.

Перевод текстов языка международных отношений отражает развитие иностранного языка и все трансформации в нем. Именно адекватный перевод текстов подобной сферы поможет наиболее детально увидеть изменения в общественной жизни Китая и китайском языке. Особенности китайского и русского языков международных отношений в контексте публицистического стиля во многом схожи.

В настоящей статье мы рассмотрим основные лексико-грамматические особенности китайских текстов языка международных отношений и попытаемся сопоставить их с особенностями русских текстов.

В русских текстах языка международных отношений многочисленны примеры употребления так называемой публицистической фразеологии, позволяющей быстро и точно давать информацию: мирное наступление, сокращение вооружений, локальные споры, сила диктата, президентская кампания, механизмы торможения, позитивные перемены, межгосударственное соглашение, пакет предложений, вопросы безопасности, пути прогресса, политический авангард, ратификация договора и др.

Подобные фразеологизмы часто употребляются не в их обычной языковой форме с присущим им значением. Введение в текст намеренно искаженных фразеологизмов, как правило, обусловлено стремлением журналистов усилить экспрессивную окраску речи. В рамках данной терминосферы много

таких слов и словосочетаний, которые выступают как эмоционально окрашенные только в переносном значении. Например, такие слова как «шаги, сигнал, стряпня, школа, пакет» в прямом значении (тихие шаги, сигнал тревоги, домашняя стряпня, знание школы, пакет молока) не имеют никакой окраски. В переносном же значении (практические шаги, сигнал с предприятия, националистическая стряпня, школа выживания, пакет мирных предложений) эти слова приобретают экспрессивные оттенки. Как публицистические метафоры в текстах языка международных отношений широко используются термины из области науки: атмосфера (атмосфера доверия), уровень (переговоры на уровне послов), позитивный (позитивные результаты), закулисный (закулисные переговоры); строй (ввести в строй), фронт (фронт борьбы), курс (новый политический курс), тур (очередной тур переговоров) и т.д.

К числу наиболее употребительных штампов в китайском языке можно отнести такие метафорические штампы, как: 为...奠定基础 ‘заложить фундамент для’, 对 (为) ...作出责任 ‘внести вклад в...’ и др., а также устойчивые выражения типа 提供机遇 ‘предоставить возможность’, 遵循规定 ‘следовать правилам’, 达成共识 ‘достичь взаимопонимания’ и т.д.

Интересно употребление в общественно-политическом тексте чэньюев (фразеологических сращений) и политических лозунгов, которые построены по правилам грамматики древнего языка. Например: 与时值进 ‘идти в ногу со временем’, 强国之路 – ‘путь для создания сильного государства’ и др.

По терминологии А. А. Щукина, «Современная китайская аббревиация – сжатая форма китайской лексики, позволяющая путем упрощения, сокращения и/или обобщения некоторую её часть (включая имена собственные) трансформировать в новую лексику» [3, с. 7]. Такой продуктивный способ образования новой лексики, безусловно, обогащает современный язык китайской прессы.

Способы создания сокращений в китайском языке весьма разнообразны. Наиболее распространенным является преобразование в двусложные модели из более многосложных (科学技术 в 科技 ‘наука и техника’, 中俄两国 из 中国俄罗斯两国 ‘Китай и Россия – два государства’, 安理会 из 联合国安全理事会 ‘Совет безопасности ООН’, 财经 из 财政经济 ‘экономика и финансы’, 一带一路 «Один пояс – один путь» из “丝绸之路经济带” и “21 世纪海上丝绸之路” «Экономический пояс Шелкового пути» и «Морского Шелкового пути XXI века»). Требуют отдельного внимания термины иноязычного происхождения, без употребления которых невозможно представить современную прессу. Иногда такие термины или их часть записываются латиницей (WTO – Всемирная Торговая Организация, АТМ 机 – банкомат), иногда используется транскрипция (因特网 ‘Интернет-сеть’) или сокращенный перевод (网址 ‘Интернет-страница’, 网友 ‘пользователь Интернета’).

Экспрессивность выражения, к примеру, достигается широким использованием, с одной стороны, высокой книжной лексики (дерзание, долг, отчизна, Отечество, претворение, чаяния, миссия, зиждется, возвестить, священный, вдохновенный), особенно употребительной в газетах прошлых лет, с другой – разговорной и просторечной (шумиха, грызня, молодчик, отщепенцы, крикливый, оголтелый и т.д.) [там же, с. 191].

Языковые стандарты, используемые в публичных выступлениях, по мнению ряда исследователей, следует отличать от речевых штампов: «стандарт ... не вызывает негативного отношения, так как обладает четкой семантикой и экономно выражает мысль, способствуя скорости передачи информации» [2]. По мнению И. Б. Голуб, речевые штампы избавляют говорящего от необходимости искать нужные, точные слова. Они как правило, ничего не вносят в содержание высказывания, а лишь засоряют речь, исключение выделенных слов ничего не изменит в информации. [2, с. 74].

Однако языковые стандарты языка международных отношений вследствие различных причин (немотивированного включения в зоны коммуникации, длительного частотного употребления и др.) могут превращаться в речевые штампы. Это, как правило, связано с потерей стандартными формулами ясной и точной семантики, экспрессивно-оценочных качеств, с перемещением в необычные для них зоны коммуникации, например: горячая поддержка, живой отклик, резкая критика прозвучала в адрес..., в целях распространения рентабельность предприятий, наведение элементарного порядка и т.п.

Среди речевых штампов, возникших вследствие влияния официально-делового стиля, выделяют, прежде всего, шаблонные обороты речи: на данном этапе, в данный отрезок времени, на сегодняшний день, подчеркнул со всей остротой и т.п. В данный отрезок времени трудное положение сложилось с ликвидацией задолженности предприятиям-поставщикам; В настоящее время взята под неослабный контроль выплата заработной платы горнякам и т.д. [там же, с. 74].

К речевым штампам относят также универсальные слова, которые «используются в самых различных, часто слишком широких, неопределенных значениях (вопрос, мероприятие, ряд, проводить, разворачивать, отдельный, определенный и т.п.). Например, существительное вопрос, выступая как универсальное слово, никогда не значит то, о чем спрашивают (Особо важное значение имеют вопросы питания в первые 10–12 дней; Большого внимания заслуживают вопросы своевременного сбора налогов с предприятий и коммерческих структур). В таких случаях указанные слова можно безболезненно исключить из текста (ср.: Особенно важное значение имеет питание в первые 10–12 дней; Нужно своевременно собирать налоги с предприятий и коммерческих структур)» [1, с. 135].

Среди общих особенностей, характерных не только для русского и китайского, но и для других языков мира, необходимо отметить употребление элементов, которые можно было бы назвать в некоторых случаях «избыточными». К числу таких элементов относят обобщающие слова и полужнаменательные глаголы. Обобщающие слова (иногда их называют универсальными), по определению К. И. Былинского, «это такие существительные, которые употребляются в самых неопределенных общих значениях и служат своеобразными заменителями слов, имеющих значение точное» [1, с. 135]. К числу обобщающих слов можно отнести существительные проблема, вопрос, задача, способ, курс, тенденции, цель, обстоятельство, явление и т.п.

Например, в следующем предложении на китайском языке «избыточным» можно назвать слово *проблема*: 积极创造就业机会, 避免高失业问题。

[Необходимо] активно создавать условия для трудоустройства, избегать проблем высокой безработицы (вместо: избегать высокой безработицы).

Однако в китайском газетном тексте иногда употребление обобщающих слов и полуслужебных глаголов синтаксически оправдано, и такие слова в этих случаях нельзя опустить.

Еще одной особенностью общественно-политической и деловой публицистики считают стилистическое использование конструкций с полужнаменательными глаголами и именем от знаменательного глагола. Например, вместо того, чтобы написать *повлиять на...* будет написано *оказать влияние*, вместо *перестроить*, *реорганизовать* будет написано *осуществить перестройку*, *реорганизацию* и т.д.

В лингвистической литературе на китайском языке для обозначения указанных слов используют также термины «глаголы-проводники», «формальные» и даже «марионеточные» глаголы [4, с. 178].

Так, в следующем предложении выражение *осуществить реформирование* можно заменить на *реформировать*: *唯有进行产权改革才能使政府的两种职能分开。只有实现改革才能使政府的两种职能分开。只有实现改革才能使政府的两种职能分开。* (вместо: *только реформировав права на собственность...*).

Использование элементов древнекитайского языка подчеркивает книжный характер китайского публицистического стиля и является основной отличительной особенностью китайской публицистики.

К элементам вэньяня, появляющимся в политико-экономических текстах китайской периодики, прежде всего, относятся служебные слова, конструкции с глаголами и служебными словами, чэньюи (фразеологические сращения), политические лозунги. В основном, в газетных текстах используются такие служебные слова вэньяня, как предлоги 为 *wèi*, 以 *yǐ*, 于 *yú*, 自 *zì*, союзы 而 *ér*, 则 *zé*, частица 之 *zhī* и др. во многих случаях эти служебные слова сохраняют свое значение, пришедшее из древнекитайского языка.

например, следующее предложение почти полностью состоит из элементов древнекитайского языка:

凡青史留名者，莫不与其善于把握自己有关。Что касается [всех тех], кто вписал свои имена в аналы истории, то не было [случая], чтобы [это] не было связано с тем, что они хорошо умели владеть собой.

В первой части предложения 凡 – местоимение ‘всякий, кто’, 者 – субстантиватор, 史留名者 – устойчивое образное выражение на вэньяне с общим значением прославиться (т.е. чэньюй), во второй части предложения такие слова как 莫 отрицательное местоимение никто, ничто 与 предлог с, притяжательное местоимение, а также конструкция 善于 ‘хорошо владеть чем-то...’ тоже пришли из древнекитайского.

Таким образом, тексты языка международных отношений обильно насыщены специальными терминами, связанными с политической и государственной жизнью. При этом полноценный перевод материала помимо фактически точной передачи содержания должен донести до читателя и все эмоциональные элементы, заключенные в подлиннике, так же как и его политическую направленность.

Какими бы противоречивыми ни были требования, предъявляемые к переводу, нельзя не признать, что данный процесс является целенаправленной деятельностью, отвечающей определенным оценочным критериям. Одним из требований, издавна выдвигаемых теорией и практикой переводческой деятельности, является требование эквивалентности текстов – исходного и конечного. Эквивалентности придавалось решающее значение в теоретическом описании перевода и выявлении его сущности.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Былинский, К. И.* Язык газеты. Избранные работы / К. И. Былинский. – М. : МГУ, 1996. – 34 с.
2. *Голуб, И. Б.* Стилистика русского языка / И. Б. Голуб. – М. : Айрис-пресс, 2006. – 448 с.
3. *Щукин, А. А.* Современная китайская аббревиатура : справочник / А. А. Щукин. – М. : АСТ : Восток – Запад, 2004. – 78 с.
4. 陈光晶. 汉语词法论. — 上海: 学林出版社, 2001. — 304 页. = Чэнь, Гуанцзин. Морфология китайского языка / Чэнь Гуанцзин. – Шанхай : Издательство «Сюэлинь», 2001. – 304 с.

В XXI веке возрастает интерес к проблемам корпусной лингвистики и актуальность корпусных методов. Вероятно, что это объясняется тем, что «корпусная методология – инструментарий, позволяющий комплексно исследовать языковую проблематику практически без изъятий; уникальная основа для решения сложных синкретичных проблем лингвистики [1, с. 11]. Следственно, в целях решения таких проблем во всех уголках мира создаются и развиваются корпуса текстов. Не стала исключением и Китайская Народная Республика.

В последние десятилетия в Китае, как и в других странах, идет активная разработка лингвистических корпусов. **Корпус текстов** – большой, представленный в электронном виде, унифицированный, структурированный, размеченный, филологически компетентный массив языковых данных, предназначенный для решения конкретных лингвистических задач [2, с. 3]. Под терминов корпус текстов также понимается вид корпуса данных, единицами которого являются тексты или их достаточно значительные фрагменты, включающие, например, какие-то полные фрагменты макроструктуры текстов данной проблемной области [3, с. 113].

Со времен создания первого корпуса текстов на китайском языке непрерывно ведется работа по их разработке не только в университетах, институтах и научно-исследовательских центрах на территории Китая, но и за пределами КНР. Следствием этой активной деятельности является создание немалого количества разнообразных корпусов текстов как на китайском языке, так и двуязычных лингвистических корпусов.

По результатам первых попыток создания корпусов было получено собрание китайских текстов для исследования частотности «Сборник текстов для изучения единиц разговорного стиля языка» (《语体文应用字汇》). Данный сборник можно назвать прообразом современных корпусов текстов: в нем собраны как самостоятельные языковые знаки, так и служебные, причем он демонстрирует, что по частотности служебные элементы языка превалируют над самостоятельными. Впоследствии на основании данного сборника был разработан ряд учебных пособий [4].

Позднее в общем доступе появляются и другие корпуса текстов китайского языка. Одним из первых корпусов был такой, как Корпус современного китайского языка (The Modern Chinese Language Corpus) Центра китайской лингвистики при Пекинском университете¹. В нем предусмотрен поиск по расстоянию между иероглифами, однако присутствует лишь метаразметка. Отсутствие морфологической и синтаксической разметки делают этот корпус текстов менее эффективным при проведении грамматических исследований.

¹北京大学中国语言学研究中心 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://ccl.pku.edu.cn:8080/ccl_corpus/index.jsp. – Дата доступа: 25.11.2019.

В отличие от предыдущих лингвистических баз данных, наиболее полным и развитым является Корпус общего современного китайского языка¹, который содержит 2 субкорпуса: 现代汉语语料 (Корпус текстов современного китайского языка) и 古代汉语语料库 (Корпус текстов древнекитайского языка). В первом субкорпусе пользователям открываются возможности поиска по морфологическим признакам словоформ: морфологическая разметка содержит не только частеречное деление, но и признаки грамматических категорий определенного грамматического класса. Субкорпус древнего китайского языка чуть менее функционален: не содержит разметки, однако позволяет искать по словам и словосочетаниям [5].

Многие корпусы текстов создаются на территории Китайской Народной Республики на базе высших учебных заведений и крупнейших образовательных центров. Обобщая опыт и знания, создатели таких корпусов работают в этом направлении для реализации не только исследовательских, но и учебных целей. Примерами таких лингвистических корпусов служат следующие корпусы текстов:

1. Речевой корпус современного пекинского диалекта (北京地区现场即席话语语料库)²;

2. Корпус Центра исследований китайского языка Пекинского университета (北京大学中国语言研究中心语料库)³;

3. Корпус Пекинского университета языка и культуры (BCC语料库)⁴ [4, 5].

По причине высокой развитости средств массовой информации в довольно широкое распространение получили также корпусы публицистического характера, например:

1. Аннотированный корпус газеты «Жэньминь Жибао» (《人民日报》标注语料库)⁵;

2. Корпус прессы LIVAC Гонконгского педагогического института⁶ [6].

Важное место среди корпусов текстов китайского языка занимают параллельные корпусы. Такие корпусы текстов создаются и используются для сравнительных исследований языков (в области лексикологии, грамматики, стилистики, переводоведения и т.д.), для улучшения качества и эффективности перевода, а также для обучения переводу и иностранным языкам. Параллельные корпусы обеспечивают нас информацией, которую двуязычные словари обычно не содержат. Они предлагают эквиваленты не только на уровне слова, но и на уровне словосочетаний и фразеологизмов, а также переводы безэквивалентной лексики, терминов и терминологических словосочетаний.

¹ 语料库在线 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.cnscorpus.org. – Дата доступа: 25.11.2019.

² 北京地区现场即席话语语料库 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://ling.cass.cn/dangdai/corpus.htm>. – Дата доступа: 25.11.2019.

³ 北京大学中国语言研究中心 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://ccl.pku.edu.cn/corpus.asp>. – Дата доступа: 25.11.2019.

⁴ BCC 语料库 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://bcc.blcu.edu.cn/>. – Дата доступа: 25.11.2019.

⁵ 《人民日报》标注语料库 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.icl.pku.edu.cn. – Дата доступа: 25.11.2019.

⁶ LiVac Basic Online [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.livac.org/>. – Дата доступа: 25.11.2019.

Параллельные корпуса текстов также широко используются в процессе обучения иностранному языку. В задачах обучения переводу они могут рассматриваться как реферативная информация и предоставлять образцы профессионального перевода при изучении приемов и способов перевода [7, с. 114].

Яркими представителями таких корпусов текстов считаются:

1. Переводческий корпус русского и китайского языков (俄汉翻译语料库检索系统)¹;
2. Параллельный корпус китайского и английского языков (汉英双语语料库), Субкорпус Корпуса Центра исследований китайского языка Пекинского университета) [4].

Несмотря на широкое разнообразие и всю функциональность корпусов текстов китайского языка, на сегодняшний день существует ряд проблем, возникающих не только в процессе создания лингвистических корпусов, но и при их непосредственном использовании.

В целом принцип создания корпусов китайского языка не отличается от общепринятых в корпусной лингвистике принципов, однако сама специфика китайского языка усложняет процесс разработки корпуса текстов, накладывая различного рода ограничения. Как известно, китайский язык характеризуется низкой степенью выраженности морфологических признаков. Это влечет за собой проблемы в ходе аннотирования текстов, входящих в корпус. Поскольку один языковой знак может принадлежать сразу нескольким классам слов, то закономерно возникновение трудностей при создании морфологической разметки [5]. Сложность создания синтаксической и морфологической разметки обуславливает потребность задействования ручной обработки и больших энергозатрат.

Еще одной проблемой, возникающей в ходе создания лингвистических корпусов китайского языка, является «монолитность» китайских текстов: на письме китайские иероглифы не разделяются пробелами, а представлены единым пластом непрерывного текста. Отсутствие формального деления текстового потока с помощью пробелов безусловно усложняет процесс вычленения отдельных лексических единиц. Однако для создания разметки все же необходимо разделение потока иероглифов на отдельные значимые единицы – слова и словосочетания. В этих целях в процессе создания текста производится процедура сегментации, что является весьма трудоёмкой задачей. В сложных словах между иероглифами существуют разнообразные связи и отношения, затрудняющие сегментацию слов при создании корпуса китайского языка.

Несмотря на высокий уровень развития информационных технологий и востребованность лингвистических корпусов среди исследователей различных научных областей, специфика китайского языка обуславливает сложность создания морфологической, синтаксической и семантической разметки и влечет за собой препятствия на пути создания лингвистических корпусов китайского языка. Тем не менее, на сегодняшний день корпусы текстов китайского языка снабжены всеми необходимыми функциями, которые позволяют не

¹ 俄汉翻译语料库检索系统 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.rucorpus.cn/>. – Дата доступа: 25.11.2019.

только провести достоверный анализ употребления тех или иных единиц языка, но и отобрать ценный эмпирический материал, служащий базой для решения трудоёмких лингвистических задач.

Таким образом, доступность, высокая функциональность и возможность быстрого поиска позволила лингвистическим корпусам стать неотъемлемой частью работы как исследователей-лингвистов, так и специалистов других областей. Лингвистические корпусы китайского языка обладают широкими возможностями лексико-грамматического поиска, внушительным и разнообразным по содержанию объемом данных, что делает каждый из них уникальной лингвистической базой данных, которая не только позволяет решать задачи, возникающие в ходе лингвистических исследований, но также оказывает существенную помощь переводчикам и способствует улучшению качества и эффективности преподавания китайского языка как иностранного.

ЛИТЕРАТУРА

1. Баркович, А. А. Корпусная лингвистика: специфика современных метаописаний языка / А. А. Баркович // Вестник Томского государственного университета. – 2016. – № 406. – Томск : ООО «Издательство ТГУ». – С. 5–13.
2. Захаров, В. П. Корпусная лингвистика: учебно-метод. пособие / В. П. Захаров. – СПб. : СПбГУ, 2005. – 48 с.
3. Баранов, А. Н. Введение в прикладную лингвистику : Учебное пособие / А. Н. Баранов. – М.: Эдиториал УРСС, 2001. – 360 с.
4. Баркович, А. А. Лингвистические корпусы китайского языка : функциональный аспект / А. А. Баркович, Ван Цин // Вестник МГЛУ. – Минск, 2015. – № 5. – С. 105–113. – (Серия 1, Филология).
5. Колпачкова, Е. Н. Корпусы китайского языка : современное состояние и основные проблемы [Электронный ресурс] / Е. Н. Колпачкова. – Режим доступа: <http://orient.spbu.ru>. – Дата доступа: 20.11.2019.
6. Лу, Исинь. Принципы создания корпусов китайского языка [Электронный ресурс] / Лу Исинь. – Режим доступа: <http://cyberleninka.ru>. – Дата доступа: 25.11.2019.
7. Ушакова, Н. В. Применение корпусов текстов в обучении иностранному языку / Н. В. Ушакова, Е. П. Курчева // Актуальные проблемы современного образования : материалы VII Международной научно-методической конференции, Воронеж, 20 апреля 2015 г. – Воронеж : ВИЭСУ, 2015. – С. 111–114.

Н. Г. ПЯТИГОР

ОСОБЕННОСТИ ПРЕПОДАВАНИЯ РУССКОГО И БЕЛОРУССКОГО ЯЗЫКОВ ДЛЯ СТУДЕНТОВ ШАНХАЙСКОГО УНИВЕРСИТЕТА ИНОСТРАННЫХ ЯЗЫКОВ

Процессы глобализации и интернационализации, происходящие в сфере образования, способствуют межнациональным связям и контактам, развитию кросс-культурных исследований, создают основу для диалога культур. В связи с этим в современных условиях требуются специалисты, обладающие многомерным мышлением, способные видеть мир через другую культуру, владеющие не одним, а несколькими иностранными языками. Это позволяет успешно реализоваться в профессиональной сфере. Русский язык и культура представляют неуклонно растущий интерес для иностранных студентов и исследователей, изучающих русский язык в качестве иностранного, так как владение русским языком открывает не только профессиональные перспективы, но и способствует научному, образовательному и культурному обмену между народами. Для современного специалиста это условие является достаточно продуктивным путем в успешную профессиональную деятельность. Русский язык изучает большое количество иностранных студентов из европейских стран, стран Латинской Америки и Азии. С Китайской Народной Республикой Беларусь связывают активно развивающиеся политические, экономические, культурные взаимоотношения. В сфере системы образования происходит интенсивный взаимообмен опытом между преподавателями высших учебных заведений Китая и Беларуси, что является неопенимым условием эффективного обоюдного экспорта образовательных услуг между двумя странами [1].

Белорусские вузы успешно сотрудничают с высшей школой Китая. Беларусь и Китай развивают дипломатические отношения с 1992 года. За это время связь между государствами укрепились, в том числе в сфере образования. *«Совместными усилиями удалось существенно нарастить динамику, упрочить прямые межуниверситетские связи, реализовать ряд взаимовыгодных проектов. Реализуются двусторонние научные проекты, совместные образовательные программы. Предусмотрены также академические обмены, создание совместных образовательных структур и научных лабораторий»*, – отметил министр образования Беларуси И. Карпенко. По словам И. Карпенко, белорусские и китайские вузы успешно реализуют более 350 договоров о сотрудничестве. 2019 год был объявлен Годом образования Беларуси в Китае, и в его рамках планируется проведение большого количества различных мероприятий в обоих государствах. Почти тысяча белорусских граждан обучается по различным программам в Китае, более 200 – по предоставленным китайской стороной грантам. С каждым годом количество студентов из Беларуси в КНР увеличивается примерно на 100 человек. Активно развиваются студен-

ческие обмены между белорусскими и китайскими университетами. Преподаватели белорусских и китайских вузов также участвуют в стажировках, научно-исследовательской работе [3].

Так, в 2018/2019 учебном году, в рамках соглашения о сотрудничестве между Минским государственным лингвистическим университетом (МГЛУ) и Шанхайским университетом иностранных языков (ШУИЯ), был направлен в командировку в ШУИЯ на факультет “Институт России, стран Восточной Европы, Центральной Азии” преподаватель кафедры русского языка для иностранных граждан с целью преподавания русского и белорусского языков в качестве иностранного языка. В Китае изучается также и белорусский язык, однако в ШУИЯ он был введен впервые в качестве факультативного предмета по выбору студентов для определения количества желающих изучать данный славянский язык как специальность.

В процессе организации учебных занятий с китайскими студентами в ШУИЯ выяснилось, что достаточное медленное «включение» китайских студентов в образовательный процесс обусловлено, во-первых, национальными особенностями характера китайских студентов, и, во-вторых, особенностями преподавания русского языка как иностранного китайскими преподавателями в Шанхайском вузе.

1. Особенность характера китайских студентов при обучении требует особого подхода и проявления терпения. Преподавание в белорусских вузах построено по принципу: объяснение нового учебного материала, его закрепление, автоматизация и использование на практике. Зачастую китайские студенты не сразу могут продемонстрировать свои знания по теме занятия, а лишь по прошествии определенного периода времени. Иначе говоря, китайские студенты «накапливают» полученную информацию и лишь потом показывают усвоенный материал в соответствии с требованиями преподавателя. В этой связи преподавателям белорусских вузов не следует ожидать от китайских студентов сиюминутного результата и полагать, что материал либо не был усвоен студентами, либо был представлен на занятиях недостаточно качественно. Большинство китайских студентов закрыты и стеснительны, сосредоточены на своем задании и не слушают ответы одноклассников. Поэтому они нередко теряются при выполнении идентичных заданий.

2. Знакомство с системой работы китайских коллег на занятиях по русскому языку в качестве иностранного языка позволило отметить некоторые отличительные особенности в преподавании. Процесс обучения иностранному языку в вузах Беларуси предполагает формирование и развитие у студентов коммуникативной и языковой компетенции, причем коммуникативная составляющая является преобладающей. С коммуникативной компетенцией связана языковая компетенция. Формирование языковой компетенции предполагает владение комплексом знаний и навыков, которые позволяют использовать язык в различных сферах деятельности в соответствии с нормами изучаемого языка и стимулируют развитие языковых способностей.

Преподаватели ШУИЯ основной акцент в преподавании иностранного языка делают на механическом заучивании русской лексики, не нацеливая сту-

дентов на ее использование в различных предложениях и их построении. Творческие задания для студентов практически не используются. Это объясняется тем, что обучение китайскому языку с его иероглифической системой требует многократного повторения при усвоении иероглифов и их значений. Таким образом, китайские преподаватели переносят данный принцип на преподавание иностранного (русского) языка. Студенты, в свою очередь, также применяют механическое заучивание учебного материала по русскому языку. Диалоги, к примеру, так же воспроизводятся по памяти: студент узнаёт звуковую оболочку предыдущей реплики, и автоматически произносит следующую, не задумываясь о её смысле, лексике, речевых оборотах или грамматической структуре.

Кроме того, учебные группы являются переполненными (31 студент) и включают студентов начального уровня владения русским языком и студентов старших курсов, практически свободно владеющих русским языком. Данный подход к комплектации учебных групп влечет за собой определенные сложности при подготовке и проведении учебных занятий.

Разнообразные методы и приемы преподавания русского языка как иностранного, которыми пользуются преподаватели МГЛУ, вызвали на первоначальном этапе обучения удивление и недоумение у студентов ШУИЯ, поскольку были для них незнакомыми и странными. Но в дальнейшем учебном процессе творческие задания воспринимались китайскими студентами с большим интересом. Результат, продемонстрированный студентами во время зимней и летней экзаменационных сессий, явился убедительным доказательством необходимости использования на занятиях нестандартных и креативных заданий.

Посредством иностранного языка студент изучает языковую картину мира носителей языка: культурнонациональные особенности носителей языка. Поэтому важно также развивать лингвокультурологическую компетенцию студентов, умение анализировать и понимать другую культуру [2]. Это позволит преодолеть культурные барьеры в устной и письменной коммуникации. Как правило, понимание и восприятие культуры возможны на более высоком уровне владения языком, поэтому уроки с носителями языка стоит организовать по принципу: чем выше уровень владения языком, тем интереснее и эффективнее участие носителя языка на таких уроках. Кроме того, лишь носитель русского языка может донести до студентов тонкости лексической сочетаемости, которыми не всегда владеет не носитель языка.

На начальном и среднем этапе также необходимо внедрение культурной составляющей через лексико-фразеологический ресурс: фразеологизмы (собаку съесть, тянуть лямку, семь пятниц на неделе, медвежья услуга), синонимы (красивый, прекрасный; добрый, сердечный, славный), пословицы (вода камень точит, игра не стоит свеч, семь раз отмерь, один раз отрежь), тропы (железная правда, река жизни), смысловое различие высказываний («Да нет, наверное», «Нет, ну конечно, да») и т.д. Изучение такого материала поможет иностранным студентам понять речевой этикет, коммуникативное поведение носителей языка. При изучении русского языка иностранный студент испытывает некоторые трудности. С помощью мультимедиа (аудио, видео) материалов, демонстрирующих повседневные ситуации, студенты могут лучше

запоминать лексику русского языка, использовать ее в подобных ситуациях. При разработке видеоряда игровых ситуаций по учебным темам для демонстрации и последующей работы на занятиях с китайскими студентами учитывалась основная учебная цель: усвоение русской лексики, речевых оборотов, использование в последующих инсценировках студентами подобных реальных ситуаций.

При запоминании отдельных слов обязательным условием был визуальный ряд (картинки, карточки с предметами или видеоподборка). После запоминания студентам предлагалось самостоятельно назвать предметы по-русски. С воодушевлением студенты воспринимали такие учебные игры, как «Волшебный мешок» (угадать предмет на ощупь и назвать), «Угадай-ка» (группа угадывает предмет, задуманный одним из студентов, по описанию), «Прочитай историю с картинками» (чтение рассказа с картинками вместо слов по теме) и т.д.

Говоря об отличиях в системе преподавания ШУИЯ, нельзя не упомянуть о 100-балльной шкале оценивания достижений студентов в процессе обучения. Итоговая форма контроля экзамен включает тестовые задания по пройденным темам, содержащие не менее 50–80 пунктов (I часть) и задания, предполагающие творческий подход (сочинения, связные устные высказывания на основе предлагаемого аудио и видеоматериала, озвучивание видеоряда) (II часть).

Следует отметить, что для организации качественного преподавания русского языка как иностранного в Шанхайском университете иностранных языков в полной мере использовались разработки преподавателя, особенно по аудио-визуальному курсу, учебные пособия «Шаг за шагом: практикум по развитию речи» М.Е. Савицкой, «Русский язык как иностранный: начальный этап обучения» Е.З. Голуб, Рачковская А.В., «Шкатулка» под ред. О.Э. Чубаровой, «Удивительные истории» Н.С. Новикова, О.М. Щербакова. Однако в отношении белорусского языка следует обратить внимание на необходимость подготовки учебника для китайских студентов. Учебное пособие «Белорусский язык для стран СНГ», разработанное преподавателями МГЛУ, ориентировано на уже имеющиеся знания студентов по русскому языку и может лишь частично быть использовано на начальном этапе обучения. Необходимость создания подобного учебного пособия для начинающих в настоящее время особенно актуальна, так как взаимные образовательные проекты между Республикой Беларусь и Китайской Народной Республикой активно развиваются, а интерес к белорусскому языку и культуре с каждым годом увеличивается в разы.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Вербицкая, Л. А.* Глобализация и интернационализация в образовании и важность изучения иностранных языков [Электронный ресурс] / Л. А. Вербицкая // Грамота.ру. – Режим доступа: http://gramota.ru/biblio/magazines/mrs/28_231. – Дата доступа: 06.12.2019.
2. *Мулюкова, Э. Н.* Проблема мотивации в обучении русскому языку как иностранному [Электронный ресурс] / Э. Н. Мулюкова // КиберЛенинка. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/problemy-motivatsii-v-obuchenii-russkomu-yazyku-kak-inostrannomu>. – Дата доступа: 06.12.2019.

3. Белорусские и китайские вузы успешно реализуют более 350 договоров о сотрудничестве – Карпенко [Электронный ресурс] // БЕЛТА. – Режим доступа: <https://www.belta.by/society/view/belorussskie-i-kitajskie-vuzy-uspeshno-realizujut-bolee-350-dogovorov-o-sotrudnichestve-karpenko-339787-2019/>. – Дата доступа: 09.12.2019.

В настоящее время существует множество определений слову «культура», согласно которым, с одной стороны, культура – это совокупность достижений человечества во всех сферах деятельности [1], с другой – результат особенного образа организации человеческих отношений [2].

Современные лингвисты рассматривают язык и речь не как средство коммуникации, а как некий национальный культурный код. В. Гумбольдт и А. А. Потебня выдвинули тезисы о том, что люди становятся людьми лишь тогда, когда с раннего возраста усваивают язык и вместе с тем и культуру своего народа. Таким образом, в языке отражаются особенности национальной культуры, он особенен и уникален, так как по-разному отражает мир в себе [3].

В культуре каждого народа есть ряд символов, которые являются знаковыми. Так, например, в китайской культуре одним из самых древних и величественных символов является символ гор.

Согласно древним китайским мифам про сотворение мира китайцы почитали культ гор, так как, согласно старым преданиям после отделения неба от земли тело их первопредка Паньгу образовало все живое вокруг, и туловище с ногами и руками его стало четырьмя сторонами света и знаменитыми китайскими горами. Вследствие горы для китайцев стали символом стабильности и нерушимости [4].

На протяжении долгого времени, вплоть до коммунистической революции в 1949 г. практически в каждой китайской деревне обязательно находился горный храм, который был посвящен местному горному божеству, охранявшему этот регион [5].

В эпоху процветания даосизма (V–III век до н.э.) в Китае было выбрано пять горных вершин, ставших священными пиками страны. Это были Тайшань, Хэншань Северная и Южная, Хуашань и Суншань. Все они располагались в разных частях страны: на востоке, севере, юге, западе и в центре Китая соответственно. Каждая гора имела свое значение: гора Хэншань Северная отвечала за животный мир, а Суншань – за водный и растительный. Хуашань владела металлами и драгоценностями, а Хэншань Южная оберегала звездное небо и священных водных животных. Гора Тайшань считалась Великой горой, ибо ведала судьбами людей, также считалось, что в ней имеется вход в загробный мир, куда стекались души умерших [6].

Согласно даосским верованиям, дорога к вершине Священных гор символизирует путь Дао. Даосских храмов было построено мало, так как последователи даосизма считали, что на вершине этих гор меняется мировоззрение, поэтому нельзя созерцать их слишком долго [6].

С появлением буддизма в китайской культуре (приблизительно III век до н.э.) храмы начали чаще строиться и в горах. В этих храмах жили монахи и отшельники, именно там они находили прекрасные места для медитации и молитв. В горах занимались духовным самосовершенствованием, а также достигали ду-

ховного просветления. Благодаря этому китайцы начали называть такие горы священными, «местами пребывания Святых» или же «лестницей в Небо» [6].

Кульг гор так глубоко вошел в менталитет китайцев, что даже Мао Цзэдун использовал символ гор в своих поэмах для поднятия духа китайской армии:

«Горы!

Вы пронизываете голубое небо пиками.

Но без вашей поддержки небо рухнет» [6].

Беря пример с даоссов, китайские буддисты создали свою схему четырех священных буддийских гор, расположенных в разных сторонах света: Путошань – на востоке, Утайшань – на севере, Эмэйшань – на западе и Цзюхуашань – на юге, при этом каждая из гор отвечала за один из четырех природных элементов: воду, воздух, огонь и землю. Паломники и монахи, достигшие вершины одной из этих гор, получали благословение [6].

Символ горы 山 (shān) также нашел свое отражение в китайском языке, функционируя в составе лингвистических единиц разных уровней: иероглифах, словах, фразеологических оборотах.

Мы проанализировали 37 иероглифов, где 山 выступает в качестве идеографа. Нами было выделено 4 группы значений идеографа 山 (табл. 1).

Табл. 1. Группы значений идеографа 山

Название группы	Иероглиф	Перевод
Географические объекты, рельеф	𡵓 [è]	суша, прибрежный
	峇 [bā]	входит в состав некоторых географических названий
	峰 [fēng]	горный пик
	崖 [yá]	скала, утёс; обрывистый
	崗 [gāng]	холм, гребень горы
	岵 [hù]	звено горной цепи
	岔 [chà]	ответвление, развилка
	嵐 [lán]	дымка, туман в горах
	岑 [cén]	вершина, пикообразный
	峒 [dòng]	горная пещера, грот
	嵌 [qiàn]	глубокое ущелье
	岩 [yán]	скала, утёс; скалистый
	崎 [qí]	неровности; крутизна
Качества и свойства, при- сущие горам	峨 [é]	высокий, возносящийся к небу
	岌 [jí]	высокий, крутой
	崑 [kū, jué]	возвышенный
	峒 [è]	высокая гора
	峯 [zú]	нависший, крутой
	崩 [bēng]	обрушиться, сломаться
	嵬 [wéi]	высокая гора
	崑 [wēi]	обрывистый, гористый
	崑 [qīn]	высокий, отвесный
	崑 [qīn]	крутой, обрывистый

	嶂 [zhǎng]	высокий; высоко
	崧 [sōng]	высокий, высочайший
	崗 [gàng]	гора с плоской вершиной
	巔 [diān]	высокий, массивный
	崑 [wēi]	гористый, зубчатый
Описание внешности и характера человека	巖 [è]	высокий, заметный
	崇 [chóng]	величественный, благородный
	鬼 [wéi]	странный, причудливый
Переносное значение	巖 [yǎn]	темница, тюрьма
	岌 [jí]	опасный, губительный
	崖 [yá]	край; пределы, рамки
	出 [chū]	выходить за рамки; выделяться
	崗 [gǎng]	пост; должность, служба
	崩 [bēng]	уст. скончаться, умереть (об императоре)

Кроме того, мы проанализировали 50 слов, имеющих в своем составе иероглиф 山, и выявили 4 группы значений (табл. 2).

Табл. 2. Группы значений слов с иероглифом 山

Название группы	Слово	Перевод
Названия видов животных и растений	山羊 [shānyáng]	козёл; коза
	山猫 [shānmāo]	дальневосточный лесной кот
	山楂 [shānzha]	боярышник
	山药 [shānyao]	диоскорея
	山鸡 [shānjī]	фазан
	山芋 [shānyù]	батат, сладкий картофель
	山魈 [shānxiāo]	мандрил
	山丹 [shāndān]	лилия карликовая
Качества и свойства, присущие горам	雪山 [xuěshān]	покрытая снегом гора
	火山 [huǒshān]	вулкан; вулканический
	青山 [qīngshān]	поросшие лесом горы
	山坡 [shānpō]	склон горы, откос
	山腰 [shānyāo]	середина склона горы
	山顶 [shāndǐng]	вершина (горы), пик
	山区 [shānqū]	горная местность
	铜山 [tóngshān]	гора, в недрах которой содержится медь
	童山 [tóngshān]	лысая гора
	挑山 [tiāoshān]	нависающая скала
	山岳 [shānyuè]	высокая гора
	山峰 [shānfēng]	горный пик
	白山 [báishān]	белая гора, снежная гора
	山洞 [shāndòng]	пещера, грот
Географические объекты, рельеф	山道 [shāndào]	путь через горы

	山路 [shānlù]	горная дорога
	山冈 [shāngāng]	холм, сопка
	山岭 [shānlǐng]	горный хребет
	山涧 [shānjiàn]	ручей в ущелье
	山脉 [shānmài]	горная цепь
	山谷 [shāngǔ]	ущелье; горная долина
	山坳 [shān' ào]	горная впадина
	山林 [shānlín]	горный лес
	山川 [shānchuān]	пейзаж
	小山 [xiǎoshān]	холм
	山陵 [shānlíng]	возвышенность
	山口 [shānkǒu]	горный проход (перевал); вход в ущелье
	山岭 [shānlǐng]	горный хребет
	山泉 [shānquán]	горный источник
Действия и понятия, связанные непосредственно с горами	上山 [shàngshān]	подниматься в гору
	登山 [dēngshān]	
	山寨 [shānzhài]	крепость в горах
	假山 [jiǎshān]	сад с декоративными каменными горками
	山城 [shānchéng]	город в горах
	山庄 [shānzhuāng]	дом (усадьба) в горах
	山歌 [shāngē]	песни горцев
	山炮 [shānpào]	горное орудие
	下山 [xiàshān]	спускаться с горы
	山户 [shānhù]	жилище в горах
	山人 [shānrén]	горец, житель гор
	赶山 [gǎnshān]	охотиться в горах
	山货 [shānhu]	продукция горно-лесного хозяйства

Иероглиф 山 является одним из самых древних китайских иероглифов. Нами были проанализированы его функции и свойства в составе 成语 (chéngyǔ), четырехсложных фразеологизмов, так как именно их анализ позволил нам выявить первоначальные значения иероглифа 山. Нами было проанализировано 72 фразеологические единицы, которые мы отнесли к 4 группам в соответствии с их значениями.

Табл. 3. Группы фразеологизмов с иероглифом 山

Название группы	Фразеологизм	Перевод
Переносное значение	冰山一角 [bīng shān yī jiǎo]	верхушка, айсберга = малая часть чего-л. большого
	堆积如山 [duī jī rú shān]	свалить(ся) в кучу, громоздиться
	巫山云雨 [wū shān yún yǔ]	страстная встреча двух любовников
	巴山夜雨 [bā shān yè yǔ]	одиночество живущего на чужбине
	海誓山盟 [hǎi shì shān méng]	море клянётся, гора присягает = клясться в вечной любви

他山之石 [tā shān zhī shí]	камень с другой горы; использовать чужое мнение или опыт для исправления своих ошибок
寿比南山 [shòu bǐ nán shān]	да будет Ваш возраст, как южные горы = пожелание долголетия
万水千山 [wàn shuǐ qiān shān]	тьмы рек и тысячи гор = долгий путь, множество препятствий
执法如山 [zhí fǎ rú shān]	неукоснительно соблюдать законы, строго блюсти законы
名落孙山 [míng luò sūn shān]	провалиться на экзаменах
千山万水 [qiān shān wàn shuǐ]	далёкий и трудный путь
铁打江山 [tiě dǎ jiāng shān]	неприступная страна
涉海登山 [shè hǎi dēng shān]	трудности пути; бесконечная дорога
重于泰山 [zhòng yú tàishān]	тяжелее, чем гора Тайшань
积土成山 [jī tǔ chéng shān]	насыпать землю, превращая в гору = копейка рубль бережёт
流水高山 [liúshuǐgāoshān]	текущие воды, высокие горы = музыкальный шедевр, понятный лишь искущённому слушателю)
铁案如山 [tiě'àn rú shān]	неопровержимое дело
半壁江山[bànbì jiāngshān]	половина территории страны
敲山震虎 [qiāo shān zhèn hǔ]	запугать, устрашить
千山万壑 [qiān shān wàn hè]	долго и трудно путешествовать
泰山压顶 [tài shān yā dǐng]	давить на макушку, как гора Тайшань = оказывать давление
啸聚山林 [xiào jù shān lín]	уйти в леса = присоединиться к шайке, разбойничать
高山仰止 [gāo shān yǎng zhǐ]	смотреть вверх, как на высокую гору = глубоко уважать, высоко почитать
漫山遍野 [màn shān biàn yě]	заполнять собой всё; иметься в огромных количествах
东山再起 [dōng shān zài qǐ]	Дуншанец (отшельник) вновь объявился = возобновить деятельность, приняться за старое
翻山越岭 [fān shān yuè lǐng]	преодолеть тяжёлый путь
愚公移山 [yú gōng yí shān]	свернуть горы = преодолеть все препятствия
刀山火海 [dāo shān huǒ hǎi]	гора мечей и море огня = играть со смертью
军令如山 [jūn lìng rú shān]	беспрекословно выполнять военные приказы
放虎归山 [fàng hǔ guī shān]	отпускать тигра в горы = отпустить злодея на свободу
调虎离山 [diào hǔ lí shān]	выманить тигра с гор = отвлечь внимание противника
猿穴坏山 [yuán xué huài shān]	норы обезьян разрушают гору = мелочами можно повредить большому делу
聚米为山 [jù mǐ wéi shān]	из зёрен риса делать горки = наглядно демонстрировать дислокацию войск

	马放南山 [mǎ fàng nán shān]	отпустить лошадей на южные горы = потерять бдительность
	坐吃山空 [zuò chī shān kōng]	проесть, промотать все состояние
	逼上梁山 [bī shàng liáng shān]	вынудить взойти на гору Ляншань = быть вынужденным идти на крайности
Описание внешности и характера человека	千山万壑 [qiān shān wàn hè]	долго и трудно путешествовать
	泰山压顶 [tài shān yā dǐng]	давить на макушку, как гора Тайшань = оказывать давление
	啸聚山林 [xiào jù shān lín]	уйти в леса = присоединиться к шайке, разбойничать
	高山仰止 [gāo shān yǎng zhǐ]	смотреть вверх, как на высокую гору = глубоко уважать, высоко почитать
	漫山遍野 [màn shān biàn yě]	заполнять собой всё; иметься в огромных количествах
	东山再起 [dōng shān zài qǐ]	Дуншанец (отшельник) вновь объявился = возобновить деятельность, приняться за старое
	翻山越岭 [fān shān yuè lǐng]	преодолеть тяжёлый путь
	愚公移山 [yú gōng yí shān]	свернуть горы = преодолеть все препятствия
	刀山火海 [dāo shān huǒ hǎi]	гора мечей и море огня = играть со смертью
	军令如山 [jūn lìng rú shān]	беспрекословно выполнять военные приказы
	放虎归山 [fàng hǔ guī shān]	отпускать тигра в горы = отпустить злодея на свободу
	调虎离山 [diào hǔ lí shān]	выманить тигра с гор = отвлечь внимание противника
	猿穴坏山 [yuán xué huài shān]	норы обезьян разрушают гору = мелочами можно повредить большому делу
	聚米为山 [jù mǐ wéi shān]	из зёрен риса делать горки = наглядно демонстрировать дислокацию войск
	马放南山 [mǎ fàng nán shān]	отпустить лошадей на южные горы = потерять бдительность
	坐吃山空 [zuò chī shān kōng]	проесть, промотать все состояние
	逼上梁山 [bī shàng liáng shān]	вынудить взойти на гору Ляншань = быть вынужденным идти на крайности
	披发入山 [pī fà rù shān]	удалиться от мира, стать отшельником
Пейзаж, картины природы	背山起楼 [bèi shān qǐ lóu]	построить башню перед горой = заслонить пейзаж, испортить удовольствие
	锦绣河山 [jǐn xiù hé shān]	прекрасная страна
	山旮旯儿 [shān gā lár]	горная глушь
	江山如画 [jiāng shān rú huà]	горы и реки как на картине = живописный пейзаж
	青山绿水 [qīng shān lǜ shuǐ]	зелёные горы и зелёные воды = красивый пейзаж

	崇山峻岭 [chóng shān jùn lǐng]	высокие горы и мощные хребты
	山清水秀 [shān qīng shuǐ xiù]	горы чисты и прекрасна вода = прекрасный вид
	湖光山色 [hú guāng shān sè]	блестящие озёра и живописные горы
	游山玩水 [yóu shān wán shuǐ]	любоваться красотами природы
	深山老林 [shēn shān lǎo lín]	дальние горы и дремучий лес
	山珍海味 [shān zhēn hǎi wèi]	дары гор и моря = изысканные блюда
	大好河山 [dà hǎo hé shān]	просторы и красоты родной страны
	锦绣江山 [jǐnxiù jiāngshān]	чудесная страна
	万里江山 [wànlǐ jiāngshān]	необъятные просторы родины
	剩水残山 [shèng shuǐ cán shān]	разорённая земля (войной, смутой)
Качества и свойства, присущие горам (в переносном значении качества человека, ситуации)	气盖山河 [qì gài shān hé]	грандиозный, широкий по размаху
	泰山北斗 [tài shān běi dòu]	корифей, гигант
	山崩地裂 [shān bēng dì liè]	мощный, грандиозный, катастрофический
	排山倒海 [pái shān dǎo hǎi]	сносить горы и опрокидывать моря = неодолимый, победоносный
	山穷水尽 [shān qióng shuǐ jìn]	истощились горы и воды иссякли = дойти до крайности; исчерпать все средства
	百二山河 [bǎi èr shān hé]	в сто раз выше гор, сильнее [течения] реки = непреступная твердыня (о государстве)

Таким образом, мы видим, что символ «горы» является одним из самых древних, глубоких и знаковых в китайской культуре, проявляя целый ряд значений, функционируя на различных лингвистических уровнях системы китайского языка.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ожегов, С. И. Толковый словарь русского языка : 80000 слов и фразеологических выражений / С. И. Ожегов, Н. Ю. Шведова. – М. : Высшая школа, 1993. – 944 с.
2. Лебедев, С. А. Философия науки : Словарь основных терминов / С. А. Лебедев. – М. : Академический Проект, 2004. – 320 с.
3. Маслова, В. А. Лингвокультурология / В. А. Маслова. – М. : Академия, 2001. – 2008 с.
4. Юань, Кэ. Мифы Древнего Китая / Кэ Юань. – М. : Наука, 1987. – 218 с.
5. Bernbaum, E. Sacred mountains of the world / E. Bernbaum. – Berkeley-Los Angeles-London : University of California Press, 1998. – 291 p.
6. La Chapelle, D. Earth wisdom / D. La Chapelle. – Silverton, Colorado : Finn Hill Arts, 1978. – 291 p.

Семантический анализ языка – одна из наиболее важных и перспективных задач современной вычислительной лингвистики. В качестве решения данной задачи выступает процесс создания системы, способной понимать и порождать тексты на естественном языке – это большой шаг на пути к созданию искусственного интеллекта.

Во-первых, одним из основных и наиболее естественных для человека способов передачи информации является языковая коммуникация, а создание прозрачного языкового интерфейса между людьми и компьютерами позволило бы значительно повысить эффективность их взаимодействия.

Во-вторых, тексты традиционно используются для накопления и передачи знаний, и автоматический анализ текстов позволил бы достичь эффективности в оперировании этими знаниями. В контексте развития глобальной сети Интернет и быстрого роста объёмов информации, представленной в машиночитаемом виде, эта задача приобретает ещё большую актуальность.

На сегодняшний день не существует систем, способных к полноценному анализу, интерпретации и порождению текстов на естественном языке, однако учёные уже достигли значительного прогресса в этой области.

В современной инженерии знаний можно выделить две области, наиболее активно вовлечённые в исследование языка: автоматическая обработка языка и компьютерная лингвистика [1, с. 45].

Семантическая разметка в современном понимании возникла в начале XXI. Теоретической основой для направления служат **теория семантических падежей** Ч. Филлмора [2], **универсальный семантический код** В. В. Мартынова [3] и его финализация в **теории автоматического порождения архитектуры знаний** А. Н. Гордея [4], которые описывали ролевые инвентари и задавали общую семантическую модель, на основе которой производится анализ ситуаций.

Первые системы автоматической (семантической) разметки были созданы для английского языка, который на тот момент обладал наиболее обширными ресурсами и развитой инфраструктурой. Со временем ресурсы стали создаваться и для других языков, однако английский язык до сих пор сохраняет первенство в плане качества разрабатываемых систем и их применения в реальных приложениях. Исторически многие методы автоматической обработки языка были созданы на базе английского и затем перенесены на другие языки [3, с. 87].

Теория семантических падежей, изложенная в трудах Ч. Филлмора, предъявляет к набору семантических падежей следующие требования:

- **полнота** и **уникальность** – *каждый* аргумент глагола имеет *ровно один* падеж;

• **единственность заполнения** – каждый падеж может быть заполнен только один раз;

• **независимость и атомарность** – определение семантического падежа не должно зависеть от конкретного выбранного предиката и от других падежей, который имеет категориальную природу и не может быть разделен на компоненты.

На основании этих критериев Ч. Филлмор предложил следующий инвентарь семантических падежей:

• **агенси** – одушевленный инициатор события, способный по своей воле его прекратить;

• **пациенси** – партиципant, наиболее вовлеченный в событие и претерпевающий наиболее значительные изменения;

• **бенефактив** – участник, чьи интересы наиболее затронуты в ходе ситуации.

• **экспериенцер** – получатель информации при глаголах восприятия;

• **стимул** – источник информации при глаголах восприятия;

• **инструмент** – неодушевленный объект, с помощью которого осуществляется действие, но который при этом не претерпевает изменений;

• **адресат** – получатель сообщения при глаголах речи;

• **источник** – место, из которого осуществляется движение;

• **цель** – место, в которое осуществляется движение [2, с. 25].

Семантический падеж характеризуется, с одной стороны, синтаксическим оформлением, а с другой – лексическими ограничениями на его заполнение. Одно из наиболее важных свойств семантического падежа в прикладном отношении – устойчивость к трансформациям, например:

[Константин] Агенси сломал [стул] Пациенси;

[Стул] Пациенси был сломан [Константином] Агенси.

В ходе дальнейших исследований семантических падежей выяснилось, что предложенный Ч. Филлмором набор обладает ограниченными описательными возможностями и ни одно из указанных выше свойств не является абсолютным. Основные проблемы, с которыми столкнулась теория – это проблема **фрагментации падежей** и проблема **неструктурированности падежного инвентаря**. Проблема фрагментации падежей связана с тем, что для повышения описательной силы теории при соблюдении теоретических требований к ним приходится вводить новые семантические падежи, что, в свою очередь, приводит к снижению описательной силы теории. Рассмотрим следующие предложения:

[Иван] Агенси готовит [мясо] Пациенси на [огне] Инструмент;

[Иван] Агенси готовит [мясо] Пациенси в [котле] Инструмент;

* *[Иван] Агенси готовит [мясо] Пациенси в [котле] Инструмент на [сковородке]! [Инструмент]!*

[Иван] Агенси готовит [мясо] Пациенси в [котле] Инструмент на [огне] ??

Для того, чтобы принцип единственности заполнения падежа соблюдался, в данном случае требуется вводить новый падеж, который при этом поступает непосредственно в ролевой инвентарь и получает универсальное определение, в результате чего ролевой инвентарь растёт [5, с. 18].

Подобных проблем не возникает в теории автоматического порождения архитектуры знаний (ТАПАЗ) А. Н. Гордея, в которой семантические роли не вводятся декларативно (эмпирически), а выводятся алгоритмически при помощи специальной алгебры [6, р. 12–24], что позволяет установить вектрый переход между ролями. «Упорядоченный ТАПАЗ-алгеброй векторный лист ролей индивидов (ролевой лист ТАПАЗ) представляет собой следующий набор: субъекта (инициатора → вдохновителя → распространителя → вершителя) → инструмента (активатора → суппрессора → усилителя → преобразователя) → медиатора (ориентира → локуса → транспортёра → адаптера → материала → макета → фиксатора → ресурса → стимула → регулятора → хронотопа → источника → индикатора) → объекта (покрытия → корпуса → прослойки → сердцевины) → продукта (заготовки → полуфабриката → прототипа → изделия), где: субъект – инициатор акции, объект – реципиент акции, продукт – результат воздействия субъекта на объект (индивид, адаптированный к заданной роли в новой акции), инструмент – исполнитель акции (ближайший к субъекту индивид), медиатор – посредник акции (ближайший к объекту индивид). Разновидности субъекта: инициатор – инициирует акцию, распространитель – распространяет акцию, вдохновитель – вовлекает в акцию, вершитель – завершает акцию производством из объекта продукта. Разновидности инструмента: активатор – непосредственно воздействует на медиатор, суппрессор – подавляет сопротивление медиатора, усилитель – наращивает воздействие на медиатор, преобразователь – преобразует медиатор. Разновидности медиатора: ориентир – ориентирует воздействие на объект, локус – локализует объект в пространстве, транспортёр – перемещает объект, адаптер – приспособливает инструмент к воздействию на объект, материал – используется в качестве объекта-сырья для производства продукта, макет – является исходным образцом для производства из объекта продукта, фиксатор – превращает переменный локус объекта в постоянный, ресурс – питает инструмент, стимул – проявляет параметр объекта, регулятор – служит инструкцией в производстве из объекта продукта, хронотоп – локализует объект во времени, источник – обеспечивает инструкциями инструмент, индикатор – отображает параметр воздействия на объект или параметр продукта как результата воздействия на объект. Разновидности объекта: покрытие – внешняя изоляция оболочки индивида, корпус – оболочка индивида, прослойка – внутренняя изоляция оболочки индивида, сердцевина – ядро индивида. Разновидности продукта: заготовка – превращённый в сырьё объект, полуфабрикат – наполовину изготовленный из сырья продукт, прототип – опытный образец продукта, изделие – готовый продукт» [7, с. 10, 15–16]. Мы также оказали посильную помощь в интерпретации некоторых формул ролевого листа ТАПАЗ ¹.

Автоматическая обработка языка как раздел искусственного интеллекта возникла примерно в то же время. Непосредственной задачей автоматической обработки языка было обеспечение понимания и интерпретации текстов на естественном языке. Первые системы автоматической обработки языка были основаны на правилах и часто представляли собой формализацию

¹ Нашу работу по данной теме см. [8].

той или иной лингвистической или логической теории. Со временем стало понятно, что подобные системы обладают рядом недостатков, в числе которых высокая стоимость разработки, трудность адаптации к новым языкам и новым типам текстов, недостаточная гибкость. На сегодняшний день большинство систем автоматической обработки языка основываются на статистике и машинном обучении.

Основные задачи автоматической обработки языка – создание и оценка модулей анализа языка (лемматизация, морфологический, синтаксический и дискурсивный анализ). Многие задачи языкового анализа на сегодняшний день переформулированы как общие задачи машинного обучения и выполняются практически без использования знаний об исходных лингвистических моделях, на основе которых они были сформулированы.

Автоматическая разметка семантических ролей – одно из приоритетных направлений в современной автоматической обработке языка. Это тип высокоуровневого анализа текста, при котором для исходного текста на естественном языке порождается поверхностная интерпретация на основе теории семантических ролей [9, с. 65].

Предположим, что дано предложение на естественном языке, и в этом предложении выбран некоторый **предикат** (например, глагол). Задача семантической разметки состоит в том, чтобы найти участников ситуации описанной данным предикатом, и приписать им **семантические роли**.

Например, предложение «*Стас купил грушу за 10 рублей*» в ТАПАЗ–2 будет проанализировано следующим образом:

[Стас] Субъект [отдал] Акция / Макропроцесс (73) ‘Подведение’ [продавцу] Ориентир [10 рублей] Объект → [Продавец] Субъект [принял] Акция / Макропроцесс (60) ‘Присоединение’ [10 рублей] Объект → [Продавец] Субъект [отдал] Акция / Макропроцесс 73 ‘Подведение’ [Стасу] Ориентир [грушу] Объект → [Стас] Субъект [принял] Акция / Макропроцесс (60) ‘Присоединение’ [грушу] Объект.

Синтаксический анализ – строгая процедура, которая опирается на контекстносвободные и контекстозависимые грамматики того или иного естественного языка и предполагает конечный однозначный результат. Семантическая разметка – гораздо более сложная процедура, в которой главную роль играет реконструкция ролевой структуры события, глубина которой зависит от конкретной прикладной задачи.

ЛИТЕРАТУРА

1. Батура, Т. В. Семантический анализ и способы представления смысла текста в компьютерной лингвистике / Т. В. Батура // Программные продукты и системы. – 2016. – № 4. – С. 45–57.
2. Fillmore, Ch. J. Frame semantics and the nature of language / Ch. J. Fillmore // Annals of the New York Academy of Sciences : Conference on the Origin and Development of Language and Speech. – Berkley, California, 1976. – 43 p.
3. Мартынов, В. В. Основы семантического кодирования. Опыт представления и преобразования знаний / В. В. Мартынов. – Минск : ЕГУ, 2001. – 140 с.
4. Гордей, А. Н. Принципы исчисления семантики предметных областей / А. Н. Гордей. – Минск : Белгосуниверситет, 1998. – 156 с.
5. Маркова, М. В. Автоматическая семантическая разметка предложений английского языка / М. В. Маркова // Альманах современной науки и образования. – 2013. – №6 (73). – 65 с.

6. *Hardzei, A.* Theory for Automatic Generation of Knowledge Architecture: TAPAZ–2 / A. Hardzei; transl. from Rus. I. M. Boyko. – Rev. English edn. – Minsk : Republican Institute of Higher Education, 2017. – 50 p. URL: <http://tapaz.by>.
7. *Гордей, А. Н.* Семантическая разметка события и её отображение средствами китайского и русского языков / А. Н. Гордей // Иностранные языки в высшей школе / ФГБОУВО «Рязанский государственный университет имени С. А. Есенина». – Рязань : Редакц.-изд. центр РГУ им. С. А. Есенина, 2021. – Вып. 2 (57). – С. 5–26.
8. *Святощик, М. И.* Перевод многообъектной семантики в однообъектную как способ минимизации семантических вычислений / М. И. Святощик // Учёные записки Витебского государственного университета им. П. М. Машерова : сб. науч. тр. – Витебск, 2020. – Т. 31. – С. 180–184.
9. *Рассел, С.* Искусственный интеллект : современный подход / С. Рассел, П. Норвиг. – М. : ООО «И.Д. Вильямс», 2006. – 1408 с.

СЕМАНТИКА ЛЕКСИЧЕСКИХ ЕДИНИЦ В ОБЪЕКТНОЙ ПОЗИЦИИ (НА МАТЕРИАЛЕ КОНСТРУКЦИИ С ПРЕДЛОГОМ 把 В СОВРЕМЕННОМ КИТАЙСКОМ ЯЗЫКЕ)

Конструкции с предлогом 把 широко распространены в современном китайском языке и занимают отдельное место в его грамматике, имея при этом глубокую этимологию своего появления. По мнению ученых, указанная конструкция заимствована китайским языком из японского, где релевантным для носителей языка являлось указание на факт перемещения предмета и модификации его локализации. Данная семантика сохранилась и в конструкциях с предлогом 把 в современном китайском языке. Однако, многочисленные примеры, а также работы как отечественных, так и зарубежных синологов показывают, что рассматриваемое явление выходит далеко за пределы правил, описываемых учебниками и грамматиками китайского языка. Анализ имеющейся на сегодняшний день художественной литературы, публицистических текстов, а также Интернет-дискурса демонстрирует иное семантическое содержание лексической наполняемости объектной позиции, которое заключается в расширении семантики лексических единиц, заполняющих данную позицию в структуре с предлогом 把 [1, 2]. В связи с этим возникает вопрос относительно границ семантики лексических единиц, потенциально способных заполнить данную «ячейку» в упомянутой конструкции. Следует отметить, что в настоящее время практически нет работ, посвящённых или подробно описывающих семантику объектной позиции в конструкциях с предлогом 把. И если в китайских грамматиках данное явление частично освящается [3], то в русскоязычных изданиях такой информации или нет, или она представлена лишь фрагментарно [4].

Материал данного исследования составил 100 синтаксических единиц – конструкций с предлогом 把, отобранных путём сплошной выборки из лингвистического корпуса Пекинского университета языка и культуры [5].

Использование предлога 把 в китайском предложении выдвигает ряд требований относительно наполнения объектной и предикативной позиций. Так, в китайском пособии по грамматике 《对外汉语教学实用语法》 приведён следующий пример функционирования предлога 把: 你生病的那些日子, 可把你妈妈担心坏了。 ‘Когда ты болел, твоя мама очень волновалась за тебя’ [3, с. 390–391]. Особенность данного предложения заключается как в нетрадиционном для китайской грамматики заполнении объектной позиции лексической единицей со значением «живой индивид», так и в семантике глагола, что говорит о высокой степени взаимообусловленности при выборе компонентов объектной и предикативной конструкций в предложениях с предлогом 把 в современном китайском языке. Следует отметить, что допустимым считается особое использование глаголов чувств, когда в роли объекта в предложении выступает живой индивид. Функцией данного приёма

является усиление значения простого предложения (你妈妈担心了) с выделением причины (你生病了), которая привела к появлению данных эмоций либо чувств. Преобразовав данное предложение, лишив его вложенной эмоциональной окраски и акцентирование причины, мы получим обычное сложноподчинённое предложение с причинно-следственной связью → 因为你生病了, 所以你妈妈担心了. ‘Так как ты заболел, то твоя мама волновалась’ [3, с. 390–391].

Материал нашего исследования также показал, что использование предлога 把 накладывает серьезные ограничения относительно семантики лексических единиц в объектной позиции, только в 5% примеров использованы лексические единицы с семантикой «живой индивид». В то же время данный процент выше по сравнению с частотой использования лексических единиц с семантикой «оценки» в объектной позиции (2%) (см. табл. 1).

Табл. 1. Семантика лексических единиц в объектной позиции в конструкциях с предлогом 把

№	Семантика лексических единиц в объектной позиции в конструкциях с предлогом 把	Количество, %
1	События и обстоятельства	19
2	Свойства, качества человека	13
3	Чувства, эмоции и мысли	12
4	Явления, состояния	9
5	Совокупность знаний, умений, мыслей	7
6	Промежуток времени, деятельности	6
7	Живой человек, индивид	5
8	Неопределённый объект материальной действительности	5
9	Отдельная область Вселенной, Земля	5
10	Образ действий, особенность поведения	4
11	План действий, замысел	3
12	Речь, разновидность языка	3
13	Отрасли науки и научные открытия	2
14	Человеческие органы (в переносном смысле)	2
15	Оценка, мнение	2
16	Внешнее очертание	1
17	Денежное выражение	1
18	Взаимная связь между кем-либо, чем-либо	1

Примечание – Источник: собственная разработка на основе материала «Русского семантического словаря» под ред. Н. Ю. Шведовой [6].

В некоторых предложениях допустимо использование глаголов типа 视 ‘смотреть’, 看 ‘смотреть, считать за’, 认识 ‘знакомиться, знать’, 作 ‘становиться’. Например: 他几乎不与任何人主动说话, 大家都把他视为怪人. ‘Он почти ни с кем добровольно не говорил, все смотрели на него как на чудака’.

В данном предложении лексическая единица 他 ‘он’ занимает объектную позицию, а также используется глагол восприятия 视为 ‘смотреть как на кого-то’. Данное нетипичное функционирование может быть объяснено эмоциональным подчёркиванием смысла предложения, стремлением носителей языка к созданию акцента на объекте.

Менее распространены в объектной позиции лексические единицы со значением неопределённого объекта после предлога 把, что, однако, не даёт нам основания свободно использовать данный тип единиц в обычных предложениях с данной конструкцией. Рассмотрим пример из китайского пособия грамматики 《对外汉语教学实用语法》: 我看到他把一位老奶奶送上了车。 ‘Я увидел, как он садил какую-то бабушку в машину’ [3, с. 390–391]. Использование схемы [把 + 一 + счётное слово + объект], отражающей неопределённый объект, противоречит правилам использования конструкций с 把. Авторы пособия предлагают следующее пояснение такого построения предложения: «Несмотря на то, что говорящий не знает, о какой бабушке идёт речь, однако он знает того человека, которого увидел. Поэтому можно говорить о том, что здесь присутствует своего рода определённость» [3, с. 390–391].

Допустимо использование неопределённого объекта в объектной позиции в конструкциях с предлогом 把 (см. табл. 1). В китайском языке [一 + 个] не только выражает значение количества, но используется для выражения идеи неопределённости. Именно так оформляется неопределённый объект в конструкциях с предлогом 把, что является достаточно широко распространённым явлением в современном китайском языке. Рассмотрим пример: 他把一个杯子拿到她嘴边。 ‘Он поднёс [какую-то] чашку к её губам’. В данном предложении мы можем увидеть использование лексической единицы 一个杯子 ‘чашка’ в объектной позиции, что является неопределённым объектом материальной действительности, о чём говорит наличие числительного «один» и счётного слова – [一 + счётное слово].

Китайские источники, в отличие от русскоязычных, не отрицают возможности использования неопределённого дополнения (无定宾语) в предложениях с предлогом 把, определяя выбор определённого или неопределённого объекта вкладываемым смыслом [1]. Отмечается, что использование неопределённого дополнения допускается с целью отражения обычных истин. Рассмотрим на примере: 把一天当做两天用 → ‘Использовать два дня вместо одного’. Также упоминается иное смысловое отличие предложений с определённым объектом от предложений с неопределённым объектом. В классических предложениях с предлогом 把 указывается на результат действия, выраженным дополнениями или частицами после глагола, что и является причиной преобразования предложения, а действие непременно должно иметь результат. На сегодняшний же день неопределённое дополнение вводится с целью показать не результат, а новизну, неожиданность или случайность произведённого действия над объектом. 工作的时候, 我不小心把同事的手弄伤了。 ‘Во время работы я случайно поранил руку коллеги’. В данном предложении говорящий не планировал такого действия, о чём свидетельствует наречие «случайно» [1].

Часто используются неопределённые объекты в заголовках новостей, где вводится новое действие над неопределённым объектом, например, 大风把一根电线杆刮掉了。 ‘Сильный ветер опрокинул телефонный столб’.

В китайском языке при известном, определённом объекте в роли дополнения его непременно нужно выносить вперёд, перед глаголом, исключая

возможность его появления после глагола, что прежде не отмечалось в других исследованиях. Отмечается, что именно детерминированность, то есть определённая, прямого дополнения и является главной причиной инверсии в данных предложениях с целью перенесения центра тяжести на сказуемое [4, с. 23–24].

Обобщая, можно говорить об обязательности использования только конкретных, определённых объектов при выборе лексической единицы в объектную позицию в предложениях с предлогом 把.

По классическим грамматическим правилам в качестве объекта не может выступать абстрактное понятие, так как физически невозможно завладеть таковым. Однако в китайском языке встречаются отклонения от данного правила, являющегося по своей сути ключевыми в решении преобразовать предложение в предложение с предлогом 把. Так, часто можно встретить предложения типа 你把这件事告诉她 → *‘расскажи ей об этом [деле, событии]’* или 你把好消息传给他 → *‘передай ему хорошую новость’*. В данных предложениях используются абстрактные объекты «дело, событие» и «новость», что, однако, не препятствует появлению 把.

Отклонения данного типа наблюдаются в песенных композициях. Так, некоторые из них содержат в названии и дальнейшем тексте абстрактные понятия. Преобладают в таких случаях такие чувства, как любовь, счастье и другие положительные абстрактные понятия. К примеру, название песни 《把爱情还给我》 («Верни мне любовь») исполнительницы Ли Цайся, а также строки из песни «Птица счастья» исполнительницы Ми Сянь:

我愿是那吉祥的小鸟
把幸福带给你

‘Я бы хотела быть той птицей счастья, приносящей тебе его [счастье]’.

Причиной такого грамматического нарушения является придание дополнительной окраски словам, заострению внимания на чувствах. Отступление от норм языка в культурной сфере типично не только для китайского языка, но и для русского и многих других.

Отмечается, что с развитием конструкции с предлогом 把 в китайском языке в объектной позиции начали встречаться абстрактные понятия (抽象事物) [1]. Однако это происходит преимущественно с указанными выше понятиями по той причине, что, говоря о событии или обстановке, человек обычно подразумевает конкретное событие или обстановку, размывая тем самым абстрактность объекта и делая его конкретным. Например: 我们决定把我的事不告诉老师. *‘Мы решили не рассказывать учителю о моём деле’*. На конкретность абстрактных понятий в предложениях такого типа также указывает наличие перед объектом указательных местоимений или определений.

Материал нашего исследования показал, что данные предложения, с абстрактным понятием «дело, событие» в объектной позиции, достаточно распространены в китайском языке и составляют 19% от общего количества (см. табл. 1). Можно утверждать, что материал нашего исследования подтвердил выдержки китайских источников не только о возможности использования

некоторых абстрактных понятий в объектной позиции в предложениях с предлогом 把, но и высокой частоте его употребления. Заметим, что в абсолютном большинстве случаев при этом существует единый смысл глаголов – «передать другому человеку». Рассмотрим примеры:

1) 他说, “你把你的所见所闻都告诉我。” ‘Он сказал: «Расскажи мне всё, что видел и слышал»’. В данном предложении мы видим использование лексической единицы 你的所见所闻 ‘то, что ты увидел и услышал’ в объектной позиции, а также глагола 告诉 ‘сообщить, рассказать’. Данное оформление мысли автора по причине наличия у глагола смысла «передать другому человеку», что делает возможным появление абстрактного явления «событие, дело».

2) 陆先生把事情的经过错杂地叙述。 ‘Господин Лу хаотично изложил течение событий’.

В предложении употребляется лексическая единица 事情的经过 ‘течение событий’ в объектной позиции, а также глагол 叙述 ‘изложить, рассказать’. Наличие абстрактного понятия «течение событий» в данном предложении также объясняется наличием у глагола смысла «передать другому человеку».

При наличии у глагола значения «передать кому-то» в объектной позиции могут стоять разнообразные лексические единицы с абстрактным значением. Данные единицы будут обладать следующими семантическими значениями: явления, состояния, что составляет 9% от общего количества (см. табл. 1); совокупность мыслей, знаний и умений – 7%; а также промежуток времени, деятельности – 6% и образ действий – 4%. Рассмотрим примеры:

1) 他甚至把一些家庭秘密也透露给我。 ‘Он даже открыл мне несколько семейных тайн’ (использование абстрактной единицы «тайна», обладающей семантическим значением явления).

2) 梅女士只好把上午的时间答应给法文先生。 ‘Госпожа Мэй была вынуждена согласиться уделить время в первой половине дня господину Фа Вэню’ (использование абстрактной единицы «время», обладающей семантическим значением промежутка времени).

3) 我差点儿把命给送掉了。 ‘Я едва не лишился жизни’ (использование абстрактной единицы «жизнь», обладающей семантическим значением промежутка деятельности).

4) 每个人都应该把他最有特色的仪态显示出来。 ‘Каждому человеку следует демонстрировать свои самые особенные изысканные манеры’ (использование абстрактной единицы «манеры», обладающей семантическим значением образа действий).

Достаточно большой процент от общего количества, 13% и 12% соответственно (табл. 1), занимают лексические единицы со значением свойства, качества человека и чувства, эмоции. На основе материала нашего исследования было выявлено, что в определённых случаях семантика абстрактных явлений близка к семантике конкретных. Приведём примеры:

1) 他想把他的满腹的悲愤寄托在纸上。 ‘Он хотел переложить на бумагу переполняющие его скорбь и негодование’.

В данном предложении у скорби и негодования появляется семантика «перемещения». Метафоризация проникает в грамматику, тем самым «опред-

мечивая» абстрактные понятия скорби и негодования. Это и является причиной, по которой абстрактные явления допускаются в объектную позицию.

2) 他将决不会把他的精神努力无目的地花费。‘Он ни в коем случае не растратит попусту свою энергию и усердие’.

В данном предложении происходят аналогичные явления метафоризации и «опредмечивания» абстрактных понятий – энергии и усердия. Наличие глагола 花费 ‘тратить’ говорит о приравнивании энергии и усердия к деньгам, то есть конкретному понятию, что даёт основание ставить данные абстрактные понятия в объектную позицию.

3) 你要知道，我把他的幸福夺走了。‘Ты должен знать, я отнял его счастье’.

В данном предложении также происходят процессы метафоризации «опредмечивания» абстрактного понятия счастье. Оно приравнивается к конкретному предмету, который можно отнять, о чём говорит наличие глагола 夺走 ‘отнять, забрать’.

В объектной позиции в конструкциях с предлогом 把 в современном китайском языке появляется любая лексическая единица, обозначающая нечто, что можно переместить в прямом смысле или же метафорически. Что в свою очередь говорит о том, что ограничений, выделяемых современной грамматикой, не существует. Иными словами, границы семантики в объектной позиции данных конструкций значительно шире заявленных ранее. С одной стороны, семантика таким образом становится гораздо шире, однако, с другой стороны, глагол накладывает ограничения особенностями процесса или действий, которые могут совершаться.

В диссертации Н. Г. Ранинской отмечается, что разные этапы развития 把 отражают разные условия его использования [4, с. 25]. Вероятно, это и является причиной появления всё большего количества аномалий и отступлений от классических правил использования 把. Мы считаем данную причину весомым аргументом, так как язык – постоянно развивающаяся сущность, вынужденная перестраиваться под влиянием развития общества и мира в целом, что приводит к сдвигам на всех уровнях языковой структуры. Так и с момента первого появления 把 в качестве инверсивного предлога произошли немалые изменения. Из чего мы можем вывести утверждение о том, что и в дальнейшем на всех позициях в структуре данных предложений возможны различные преобразования. Вероятно, скрытая тождественность глаголу 握 окончательно исчезнет, а случаи появления в объектной позиции неопределённых объектов и абстрактных понятий станут более частотными, тенденция к чему наблюдается уже на современном этапе развития предложений с предлогом 把.

ЛИТЕРАТУРА

1. Analysis of the specific NP «BA» construction and the non-specific NP «BA» construction [Electronic resource] // Daokebabab. – Mode of access: <http://www.doc88.com/p-7708858015374.html>. – Date of access: 16.09.2019.
2. 张倩. «把»字句的连动本源与«把»字句的教学 / 张倩 // 河南职业技术学院学报. – 2007. – № 4. – 页 126–127. = Чжан, Цин. Происхождение и преподавание конструкций с предлогом «ба» / Цин Чжан // Научный журнал Хэнаньского института технологий и образования. – 2007. – № 4. – С. 126–127.

3. 卢福波. 对外汉语教学实用语法 / 卢福波. — 北京 : 北京语言大学出版社, 2016. — 451 页.
= Лу, Фубо. Преподавание иностранцам практической грамматики китайского языка / Фубо Лу. — Пекин : Изд-во Пекинского университета языка и культуры, 2016. — 451 с.
4. Ранинская, Н. Г. Инверсия прямого дополнения со служебным словом 把 в современном китайском языке : дис. ... канд. филол. наук : 10.02.22 / Н. Г. Ранинская. — М., 1953. — 27 с.
5. BLCU Corpus Center [Electronic resource]. — Mode of access: <http://bcc.blcu.edu.cn/zh/search/0/%E6%8A%8A>. — Date of access: 27.07.2019.
6. Русский семантический словарь : в 4 т. / под общ. ред. Н. Ю. Шведовой. — М. : Азбуковник, 1998–2007.

СРАВНЕНИЕ ФРАЗЕОЛОГИЧЕСКИХ ОБОРОТОВ С КОМПОНЕНТАМИ-ЗООНИМАМИ «КОТ» И «СОБАКА» В РУССКОМ И КИТАЙСКОМ ЯЗЫКАХ

Вопросы национально-культурной специфики фразеологизмов, содержащих в своем составе компоненты-зоонимы, вызывают большой интерес у лингвистов разных стран. Так, Анна Вежицкая в своих исследованиях выделяет первую черту языка – антропоцентричность – создание языка человеком для человека [1]. Второй чертой любого языка является его тесная связь с культурными особенностями своих носителей. Наиболее ярко это отражается во фразеологических оборотах. В данной работе мы провели сравнительный анализ функционирования фразеологизмов в русском и китайском языках.

Фразеологические обороты представляют собой устойчивые обороты речи, относятся к определенному языку и дословно не переводятся на другие языки, имеют самостоятельные значения, которые в целом не являются суммой значений входящих в них слов [2].

В китайском языке фразеологические обороты представлены разными группами: 成语 (chéngyǔ) «готовые выражения», 俗话 (súhuà) «поговорка», 惯用语 (guànyòngyǔ) «привычные выражения», 歇后语 (xiēhòuyǔ) «иносказания», 谚语 (yànyǔ) «пословицы», 格言 (géyán) «афоризмы» [3].

В статье мы рассматриваем в основном 成语 (成语), особенность которых заключается в особой структуре: такие фразеологические единицы состоят из четырех иероглифов.

В русском языке также существуют разные классификации фразеологизмов по группам. Например:

1) фразеологические сращения (идиомы) – наиболее устойчивые, неделимые выражения, которые могут употребляться только в неизменном виде (*бить баклуши, очертя голову, не ровен час*);

2) фразеологические единства – устойчивые образные выражения, которые имеют смысл только в контексте отдельных слов (*закинуть удочку, из пальца высосать, брать в свои руки*);

3) фразеологические сочетания – устойчивые, но гибкие обороты, смысл которых полностью выводится из смысла отдельных слов, т.е. компоненты в этих единицах можно заменять синонимами или переменными (*расквасить нос, кремешная тьма, скалить зубы*) [4].

Считается, что для характеристики себя, своего поведения или внешности, люди выбирают те образы, которые им больше всего знакомы и понятны. К ним могут относиться предметы быта, внешние признаки людей, свойства вещей. Особенно часто встречается использование внешнего облика, особенностей жизнедеятельности и «качеств» животных. Из представителей животного мира общими для европейцев и азиатов стали образы котов и собак.

Фразеологические обороты с компонентом-зоонимом «кот» (猫)

В древнем Китае кошки наделялись определенными сверхъестественными способностями. Им приписывалось умение отгонять злых духов, видеть в темноте и склонность к медитации. Буддистские монахи разводили священных кошек, называя их «маленькими тиграми» и «грозами зла», а также учили этих животных охранять сокровища храмов [5].

В ходе нашего исследования мы выявили четыре группы фразеологизмов, объединенных компонентом-зоонимом «кот», со следующими значениями:

1. Безответственность и непорядочность.

Например, китайский фразеологизм 猫哭老鼠 *māo kū lǎoshǔ*, букв. 'кот оплакивает мышь' соответствует русскому «лить крокодиловы слезы». Этот фразеологизм означает «выражать притворное сочувствие». В эту же группу вошел фразеологизм 猫噬鸚鵡 *māo shì yīngwǔ*, букв. 'кошка вцепилась зубами в попугая', что означает «вытеснять хорошего человека». 猫鼠同眠 *māo shǔ tóng mián*, букв. 'кошка и мышка спят вместе' имеет русский аналог «услуга за услугу» или «рука руку моет» [6].

2. Воровать, копировать.

Например, 偷猫盗狗 *tōumāo dàogǒu*, букв. 'воровать кошек и собак' означает «красть все, что плохо лежит, что попадет под руку»; 照猫画虎 *zhàomāo huàhǔ*, букв. 'с кошки рисовать тигра' в значении 'слепо копировать' [6].

3. Удача.

В китайском языке есть фразеологический оборот: 瞎猫碰上死耗子 (*xiā māo pèng shàng sǐ hàozǐ*, букв. 'слепой кот встретил мёртвую крысу'), что говорит о большой удаче в жизни [6].

4. Жадность.

Несмотря на то, что кошки высоко ценились в Древнем Китае, в следующем фразеологизме компонент-зооним «кот» имеет негативное значение: 争猫丢牛 *zhēng māo diū niú*, букв. 'погнаться за кошкой и упустить быка', что означает «скупой платит дважды» [6].

На основе семи проанализированных фразеологизмов с компонентом-зоонимом «кот» делаем вывод, что в китайской культуре данное животное выставляется в основном с отрицательной стороны, невзирая на то, что оно очень почитается в стране.

В славянской культуре, как и в китайской, котам и кошкам приписывают некоторые мифические качества: наличие 9 жизней или связь с загробным миром.

Во фразеологических единицах русского языка нами также выделены определенные группы значений. Наибольшее количество фразеологизмов (5) относится к группе выражений, объединенных значением «эмоциональное состояние человека и его проявления»:

1) например, «как угорелая кошка» означает «делать что-то быстро, суетливо, иногда бессмысленно» [7].

2) фразеологизм «кошка, которая гуляет сама по себе» отражает такую черту характера, как независимость, своенравность [7].

3) «*кошки на душе скребут*» означает унылое, тоскливое, грустное состояние человека [7].

4) «*играть в кошки-мышки*» употребляется в значении «хитрить, лукавить, увиливать» [7].

5) во фразеологическом обороте «*носиться как кошка с котятами*» человек сравнивается с кошкой, которая ухаживает и охраняет своих детенышей [7].

К группе с другими значениями мы отнесли фразеологические обороты «*без кошки не изба*», «*кто кошек любит – будет жену любить*», «*на мышку и кошка зверь*», «*живуч как кошка*».

Таким образом, из проанализированных фразеологических оборотов видно, что славяне очень любили котов и кошек. А во фразеологизмах они всячески отражали черты своего характера или свое настроение, и, конечно, связывали свои особенности с отличительными чертами непростого кошачьего характера.

Фразеологические обороты с компонентом-зоонимом «собака» (狗)

Образ собаки в китайской культуре чаще всего несет негативный оттенок, так как собака ассоциируется у китайцев с враждебным существом, несущим зло, жестокость. Проведя анализ ряда фразеологических оборотов с компонентом-зоонимом «собака», мы выявили несколько больших групп значений:

1. Жестокость и бесчеловечность.

К данной группе относятся такие фразеологизмы, как 狼心狗肺 *lángxīn gǒufèi*, букв. ‘волчье сердце и собачьи легкие’ – свирепость и бесчеловечность; 驴心狗肺 *lǘxīn gǒufèi*, букв. ‘сердца осла и собачьи легкие’ – жестокость и бесчеловечность [6].

2. Образ жизни.

Здесь можно упомянуть следующие выражения: 偷鸡摸狗 *tōujī mōgǒu*, букв. ‘воровать кур и гладить собак’ – ‘тащить что попало, воровать; вести бесчестный образ жизни’, 蝇营狗苟 *yíng yíng gǒu gǒu*, букв. ‘увиваться как муха, пресмыкаться как собака’ – ‘гнаться за выгодой, искать, как бы заработать’, 鸡鸣狗盗 *jī míng gǒu dào*, букв. ‘петь, как петух, красть, как собака’ – ‘ловкий трюк, тонкое мошенничество’, 狗皮膏药 *gǒupí gāoyao*, букв. ‘пластырь из собачьей кожи’ – ‘шарлатанство’, 狗眼看人 *gǒu yǎn kàn rén*, букв. ‘смотреть на людей глазами собаки’ – ‘относиться к людям в зависимости от их состояния и могущества’ [6].

3. Практическая значимость.

В данную группу вошли следующие чэньюи: 阿猫阿狗 *āmāo āgǒu*, букв. ‘котёнок и щенок’, что соответствует русскому выражению «каждый дурак», также может означать «неудачник, ничтожество»; 牛黄狗宝 *niúhuánggǒubǎo*, букв. ‘бычий и собачьи камни’ и 土鸡瓦狗 *tǔ jī wǎ gǒu*, букв. ‘глиняный петух и черепичный пёс’ – два противоположных по значению чэньюя. Первый имеет значение «драгоценное средство, редкое лекарство», второй – «бесполезные вещи, одна видимость». Следующий чэньюй: 狗头军师 *gǒutóu jūnshī*, букв. «стратег с собачьей головой» используется в значении «горе-советчик; человек, дающий бесполезные советы» [6].

4. Верность, преданность.

Здесь можно отметить следующий чэньюй: 狗的可真 *gǒu de kě zhēn* – «собачья верность» [6].

Таким образом, проанализировав данные фразеологические обороты с компонентом-зоонимом «собака», можно сделать вывод, что это животное в китайской культуре часто выставляется в негативном ключе. Это происходит вследствие того, что в древнем Китае собаки причислялись к нечистым существам, а в народном сознании они часто приравнивались к дьявольским силам.

Фразеологизмы русского языка, которые имеют в своем составе компонент-зооним «собака», мы также разделили на несколько групп:

1. Идиомы со значением «преданность». Фразеологические обороты *при верном псе сторож спит, собака друг, а лошадь ворог, собачья верность, собака – друг человека, четвероногий друг, собачья преданность* [7]. Данная группа представлена большим количеством фразеологических оборотов в двух рассматриваемых нами языках, так как рассматриваемое качество высоко ценится человеком.

2. Фразеологизмы, отражающие черты характера и чувства человека: *злой, как собака* – злость; *жить, как собака* – жить скучной, обыденной жизнью; *собачья душа* – скверный, грубый человек, хам; *как собака на сене* – характеристика человека, который сам не пользуется чем-то и другим не дает; *щепнячи нежности* – чрезмерное и неуместное выражение нежных чувств [7].

3. Другие значения. «*Устать/замерзнуть/проголодаться как собака*», где «как собака» имеет значение «очень сильно». «*Каждая собака*» употребляется при описании человека: «*каждая собака знает*» – знают абсолютно все, а «*ни одна собака*» – никто. Выражение «*собачья радость*» используется для обозначения очень низкого качества описываемого предмета. Фразеологизм «*чушь собачья*» означает «несуразица, неправда». «*Заживет как на собаке*», т.е. заживет очень быстро [7].

Таким образом, можно сделать вывод, что, несмотря на все положительные качества собаки, они не получили широкого отражения в русских фразеологизмах.

В ходе сравнительного анализа функционирования фразеологических оборотов, содержащих в своем составе компоненты-зоонимы «кот» и собака, нами была выявлена национально-культурная специфика этих слов в русском и китайском языках. В славянской и китайской культурах данные компоненты имеют как схожие, так и различные значения, которые тесно связаны с историей, обычаями, бытом, географическим положением и языком.

ЛИТЕРАТУРА

1. Вежбицкая, А. Язык. Культура. Познание : [пер. с англ.] / А. Вежбицкая. – М. : Русские словари, 1996. – 416 с.
2. Ефремова, Т. Ф. Новый словарь русского языка. Толково-образовательный : в 2 т. / Т. Ф. Ефремова. – М. : Русский язык, 2000. – 1209 с.
3. Щичко, В. Ф. Китайский язык. Теория и практика перевода / В. Ф. Щичко. – М. : Восточная книга, 2010. – 224 с.
4. Виноградов, В. В. Лексикология и лексикография : Избранные труды / В. В. Виноградов. – М. : Наука, 1977. – 312 с.

5. *Багана, Ж.* Национально-культурные особенности лексем 'кошка' и 'собака' на материале английского и китайского языков / Ж. Багана, Е. С. Яковлева // Вестник РУДН. – 2016. – Т. . – № 2. – С. 91–98. – (Сер. Лингвистика).
6. *Готлиб, О. М.* Китайско-русский фразеологический словарь. Около 3500 выражений / О. М. Готлиб, Му Хуаин. – 2-е изд., стереотип. – Иркутск : Изд-во ИГУ, 2019. – 596 с.
7. *Жуков, В. П.* Словарь фразеологических синонимов русского языка : Около 730 синоним. рядов / В. П. Жуков, М. И. Сидоренко, В. Т. Шкляров; под ред. В. П. Жукова. – М. : Русский язык, 1987. – 448 с.

В последние десятилетия не теряют своей актуальности исследования языка как познавательного механизма, системы знаков, специфически кодифицирующей и трансформирующей информацию. Подтверждением этому является появление и развитие такого направления языкознания, как когнитивная лингвистика, которая с помощью языка изучает механизмы познания. Одним из интереснейших явлений, рассматриваемых когнитивной лингвистикой, являются прецедентные имена. Прецедентные имена – это широко известные имена собственные, которые используются в тексте не для обозначения конкретного человека (города, населенного пункта, предприятия, организации и т.д.), а в качестве своеобразного культурного знака, символа определенных качеств, свойств [1, с.74].

Проблема прецедентных феноменов освещалась в трудах многих лингвистов: Ю. Н. Карауловой [2], В. Г. Костомарова, Н. В. Бурвиковой [3] и др. Изучением непосредственно прецедентного имени (далее ПИ) занимались Д. Б. Гудков, И. В. Захаренко, В. В. Красных [4]. Специфике ПИ в китайском языке посвящены работы Н. Н. Воропаева, который рассматривал ПИ с точки зрения их классификации и использования в китайскоязычном политическом дискурсе; В. А. Ленинцевой и Т. Н. Бурукиной, чья работа посвящена связи ПИ и культуры Китая. Специфика нашей работы состоит в том, чтобы рассмотреть ПИ, принадлежащие китайской культуре, с точки зрения их использования в англоязычном интернет-дискурсе и выявить сходства и различия с применением их в китайскоязычном дискурсе.

В англоязычном Интернет-дискурсе ПИ чаще всего можно встретить в сфере неформального общения, например, в личных блогах и на интернет-форумах. В то время как рассмотренные ПИ китайскоязычного дискурса применяются в научных, энциклопедических статьях, СМИ. Отдельного внимания заслуживает такая частотная сфера употребления ПИ, как фразеологизмы и устойчивые выражения.

В нашем исследовании мы опирались на материалы Британского национального корпуса (BNC) [9]. Было проанализировано 109 примеров использования китайских ПИ носителями английского языка. Анализ материала показал, что в англоязычном Интернет-пространстве наиболее часто употребляются 9 китайских прецедентных имен. Это обозначения как лиц, так и объектов окружающей действительности. Из них наиболее релевантными оказались все же наименования лиц – имена актеров Брюса Ли (21,1%) и Джеки Чана (20,18%).

Неудивительно, что данные ПИ используются для характеристики других представителей киноиндустрии:

Edward Zo is not Bruce Lee, nor is he Jackie Chan. ‘Эдвард Цзо не Брюс Ли и не Джеки Чан’.

Примером может служить цитата самого Джеки Чана:

I never wanted to be the next Bruce Lee. I just wanted to be the first Jackie Chan. ‘Я никогда не хотел быть следующим Брюсом Ли. Я просто хотел быть первым Джеки Чаном’

Реже данные ПИ употребляются по отношению к явлениям, не связанным с кинематографом:

This is beginning to take on a Jackie Chan movie flavor. ‘Это становится похожим на фильм с Джеки Чаном’.

В похожем значении используется ПИ Брюс Ли для описания борьбы лимфоцитов в крови с инфекциями:

The main job of lymphocytes in general is to fight off “Bruce Lee style” bacterial and viral infections. ‘Основная «работа» лимфоцитов – бороться с бактериальными и вирусными инфекциями в стиле Брюса Ли’.

В современном интернет-пространстве Джеки Чан воспринимается еще и как образ из мема. Например, для описания неудачного для бейсбольной команды года:

Then there’s that second year, which is the monetary embodiment of the Jackie Chan meme. ‘Затем был следующий год, который в финансовом плане стал олицетворением мема с Джеки Чаном’.

Отдельно хотелось бы обратить внимание на примеры со сравнительными оборотами типа *a kind of ...*, *like/such*, *as/as if ...* и т.д. В таких конструкциях ПИ максимально приближено к имени собственному и выполняет свою изначальную функцию, обозначая конкретный предмет. В таком случае роль сравнительного оборота заключается в том, чтобы отделить ПИ от имени собственного и придать образность речи.

The SR400 Engine Kicks like Bruce Lee. ‘Двигатель SR400 работает как Брюс Ли’.

This scene featured some brilliantly creative choreography, with Sunny making good use of his environment ala Jackie Chan to fend off his foes. ‘Эта сцена включала великолепную по своей креативности хореографию, когда Санни использовал окружающие предметы а-ля Джеки Чан, чтобы защититься от врагов’.

He was kind of the Jackie Chan of silent movies. ‘Он был кем-то вроде Джеки Чана немого кино’.

В некоторых языковых ситуациях ПИ Джеки Чан используется вообще для обозначения любого человека азиатской внешности:

Jokes that make fun of Akashi for being Chinese (everyone calls him “Jackie Chan”) are, if not mean-spirited, then ill-considered. ‘Шутки по поводу того, что Акаши – китаец (все зовут его Джеки Чан), даже если без желания обидеть, все равно бестактные’.

Большая популярность этих ПИ по сравнению с другими может быть обусловлена тем, что Брюс Ли и Джеки Чан ближе нам по времени, также, благодаря популярности своих фильмов и сотрудничеству с Голливудом, они могут считаться частью западной культуры.

Очевидно, что представители китайскоязычного дискурса располагают более глубокими знаниями о своей культуре, поэтому в китайских текстах

распространены ПИ, связанные с литературными персонажами и историческими деятелями.

Особенно это характерно для китайских СМИ:

现代鲁班创奇迹 ‘Современные Лу Бани творят чудеса’ (заголовок из газеты) [2, с. 110].

Референт ПИ Лу Бань – историческая личность, знаменитый плотник и изобретатель. Современные китайцы используют его имя для обозначения мастеров своего дела в строительной индустрии.

丰宁满族自治县并不是秦香莲的故乡，却出了不少“秦香莲”。

‘Автономный маньчжурский уезд Фэннин вовсе не родина Цинь Сянлянь, тем не менее цинь сяняней здесь немало’.

ПИ Цинь Сянлянь – один из женских персонажей народной комедии «Дело об убийстве Мэя». В словаре «Чэнь сяньчунь» этому герою дается следующая характеристика: «Олицетворение женщины, брошенной мужем и терпящей лишения и страдания» [5, с. 113].

Европейцы, из всех китайских деятелей культуры, чаще всего обращаются к имени Конфуция (9,17%).

Главным образом употребляют данное ПИ, когда речь идет о мудром человеке, учителе:

I would like to compare you with Confucious. Both of you are eager to not only explore the truths but also imprecach them. ‘Я бы хотел сравнить вас с Конфуцием. Вы оба хотите не только познать истину, но и поделиться ей с другими’.

Иногда данное ПИ используется с иронией:

Whoa! Deep thoughts there confucious! ‘Вау! Глубокие мысли, конфуций’.

Как видно из примеров, ПИ Конфуций для иностранцев является символом традиционной китайской культуры и учености. Имя данного мыслителя и в самом Китае часто ассоциируется с культурой, просвещением и образованностью в целом. Именно поэтому правительством КНР для серии образовательных центров китайского языка и культуры было выбрано такое название – Институт Конфуция (孔子学院) [7, с. 122].

К ПИ-антропонимам также можно отнести ПИ Мао (1,83%), которое встречается как часть словосочетания «*Mao suit*» ‘костюм Мао’.

Not too similar, not like the suits of Mao. ‘Они не одинаковые, не такие, как костюмы Мао’.

В китайском языке имена исторических деятелей и литературных персонажей часто можно встретить во фразеологизмах:

情人眼里出西施 ‘в глазах каждого любящего его возлюбленная – красавица Си Ши’;

叶公好龙 ‘Е-гун – любитель драконов’ (в значении ‘лишь на словах; не-настоящий любитель’);

姜太公钓鱼，愿者上钩 ‘Цзян Тайгун удит рыбу [без наживки], если она захочет, сама попадется на крючок’ [6, с. 78–81].

Наиболее обширная группа ПИ, используемых во фразеологизмах китайского языка – ПИ-топонимы:

安如泰山 ‘непоколебимый, как гора Тайшань’ (образно в знач. ‘прочный, устойчивый, незыблемый; как за каменной спиной; как у Христа за пазухой’);

庐山真面目 ‘истинный вид гор Лушань’ (образно в знач. ‘действительное положение вещей; предмет в истинном свете’);

跳到黄河洗不清 ‘Прыгнув в Хуанхэ, трудно отмыться от ее ила’ (в знач. ‘трудно снять с себя подозрения’);

有眼不识泰山 ‘Иметь глаза и не разглядеть горы Тайшань’ (образно в знач. ‘не узнать кого-то или что-то знаменитое, не оказать должного уважения; не понять, с кем имеешь дело’) [6, с. 73–75].

В англоязычном интернет-дискурсе ПИ-топонимы, напротив, являются самой немногочисленной группой. Они представлены двумя ПИ, Великая Китайская стена (0,92%) и Шелковый Путь (8,26%):

He spends 2 hours on a thread, making a Great Chinese Wall of text every single time. ‘Он тратит по 2 часа на одну тему, и каждый раз пишет Великую Китайскую стену текста’. В этом примере речь идет о длинном обсуждении на интернет-форуме.

В англоязычном интернет-дискурсе ПИ Шелковый путь проявляет такие значения, как:

1) тяжелая дорога, требующая много сил и времени –

People don't have to try to drive to the city across the Westgate Bridge at 8.30 am or use the Eastern Freeway to reach Hoddle Street like Marco Polo using the Silk Road to get to China. ‘Людям не придется ехать в город по мосту Уэст-Гейт в 8:30 утра или по Восточному шоссе, чтобы добраться до Ходдл-стрит, как Марко Поло по Шелковому пути в Китай’;

2) средство установки экономических связей между различными странами мира –

Is eBay the Silk Road of the 21st century? ‘eBay – это Шелковый Путь 21-го века?’

Комплексное понятие «Великого шелкового пути» оказывает значительное влияние на историю современного Китая. Этот образ используется в качестве популярной модели развития, оказывая несомненное воздействие на разработчиков суперпроекта Евразийского континентального моста. При этом предполагается, что, как и в древности, развитие коммуникаций станет и стимулом, и средством экономического подъема, культурного обмена и политической консолидации для тех регионов, по которым они будут проложены [7, с. 122].

В англоязычных источниках «Шелковый путь» выступает в похожем значении, в качестве референции непосредственно к источнику ПИ: *the New Silk Road* (‘Новый Шелковый путь’), *the Silk Road Strategy Act* (‘Акт о стратегии Нового Шелкового пути’), что является примером экстенционального (референтного) употребления [7, с. 73–75].

В отдельную группу можно отнести ПИ, относящиеся к сфере духовной культуры, философии и религии. Например, Инь и Ян (15,60%), Дзен (12,84%), Дао (10,1%).

ПИ Инь и Ян используется, чтобы подчеркнуть различия между людьми: *Co-founders, Yin and Yang, maker and seller, dreamer and pragmatist.* ‘Со-учредители, Инь и Ян, создатель и продавец, мечтатель и прагматик’.

Для обозначения разных сторон одного явления:

Training and Learning are the yin and yang of employee engagement. ‘Практическое и теоретическое обучение – это инь и ян мотивации персонала’.

При описании противоположностей, которые идеально сочетаются:

I love Nicola. We work like yin and yang. We're able to disagree and agree, which is beautiful. ‘Я люблю Никола. Мы работаем вместе, как инь и ян. Мы способны спорить и соглашаться. И это прекрасно’.

В качестве ПИ Дзен чаще всего используется как прилагательное в значении ‘спокойный, умиротворенный’:

Surgeon and his assistance were all very impressed, saying that I was the most zen patient they had ever operated on. ‘Хирург и его ассистенты были очень впечатлены, назвав меня самым «дзенским» (спокойным) пациентом, которого они когда-либо оперировали’.

В одном из примеров дзен используется в качестве глагола в значении ‘расслабиться’:

Therefore shooting film helps me escape from all of that and really slow down and zen out. ‘Поэтому съемки фильма помогают мне отвлечься от всего этого, замедлить темп и расслабиться’.

ПИ Дао часто входит в состав названий книг и статей, например: *Fritjof Capra's «The Tao of Physics»* («Дао физики» Фритьофа Капра); *Bob Messing's «The Tao of Management»* («Дао менеджмента» Боба Мессинга); *Daniel Reid's «The Tao of Health»* («Дао здоровья» Дэниэла Рейда) и т. д.

В китайском языке можно привести следующие примеры ПИ из данной сферы:

世外桃源 ‘Персиковый источник вне пределов людского мира’ (в знач. ‘земной рай; счастливая Аркадия’);

精卫填海 ‘Цзинвэй¹ заваливает камнями море’ (в знач. ‘задаться целью во что бы то ни стало отомстить; упорно добиваться поставленной цели’).

Таким образом, проведенное исследование позволяет подчеркнуть важность такого явления, как ПИ. Популярность ПИ, связанных с известными личностями, в англоязычном интернет-дискурсе позволяет сказать, что у большинства людей китайская культура в первую очередь ассоциируется с ее выдающимися деятелями. В то же время ПИ, прочно вошедшие в массовую культуру используются чаще других. В то время как в китайскоязычном дискурсе преобладают ПИ, относящиеся к историческим деятелям, персонажам литературных произведений, а также ПИ-названия известных географических объектов на территории Китая.

ЛИТЕРАТУРА

1. Макаров, В. И. Субстантивные фразеологизмы и прецедентные имена / В. И. Макаров // Вестник Новгородского государственного университета / Гуманитарный институт. – Великий Новгород : НовГУ, 2009. – № 51. – С. 53–76.
2. Караулов, Ю. Н. Русский язык и языковая личность / Ю. Н. Караулов. – М. : Изд-во ЛКИ, 2010. – С. 251–264.

¹ Как гласит предание, дочь императора Ян-ди утонула в море Дунхай и превратилась в волшебную птицу Цзинвэй. Каждый день во рту приносила она камень и бросала в море. Метафора со значением «смертельная ненависть» [7, с. 83].

3. *Бурвикова, Н. Д.* Как тексты становятся прецедентными / Н. Д. Бурвикова, В. Г. Костомаров // Русский язык за рубежом. – 1994. – № 1. – С. 73–76.
4. *Захаренко, И. В.* Русское культурное пространство : лингвокультурологический словарь / И. В. Захаренко, В. В. Красных, Д. Б. Гудков. – М. : ИТДГК “Гнозис”, 2004. – Вып. 1. – 173 с.
5. *Воропаев, Н. Н.* Структурно-семантические особенности прецедентных имен в китайско-язычном дискурсе / Н. Н. Воропаев // Вестник РУДН. – 2011. – № 2. – С. 100–117. – (Серия Лингвистика).
6. *Ленинцева, В. А.* Прецедентные имена китайской национальной культуры / В. А. Ленинцева, Т. Н. Бурукина // Вестник РУДН. – М. : МГПУ, 2015. – № 2. – С. 76–88. – (Серия лингвистика).
7. *Воропаев, Н. Н.* Прецедентные имена и другие прецедентные феномены в китайскоязычном политическом дискурсе / Н. Н. Воропаев // Политическая лингвистика. – 2011. – Вып. 1. – С. 119–125. – (Серия Языкознание).
8. Прецедентные персонажи и события в китайской культуре / сост. Чэнь Сяньчунь. – Пекин : Изд-во Пекинского ун-та языка и культуры. – 1999. – 215 с.
9. Британский национальный корпус [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.english-corpora.org>. – Дата доступа: 14.09.2019.

**МЕТАФОРИЧЕСКИЕ СРЕДСТВА
ВЫРАЖЕНИЯ КВАНТИФИКАЦИИ В
КИТАЙСКОМ ЯЗЫКЕ****(на материале обозначений
водных пространств и жидкостей)**

Квантификация представляет собой сложный когнитивный процесс, отражающий ряд последовательных действий по определению количества окружающих человека объектов или сущностей, многообразие которых закономерно приводит к возникновению разных способов его выражения (точное / неточное / приблизительное / определённое / неопределённое количество) [10]. Среди существующих способов обозначения числа одну из наибольших и интереснейших областей составляют метафорические средства обозначения множеств [1]. Данные способы представляют для учёных несомненный научный интерес, прежде всего, потому, что они являются отражением целого ряда когнитивных процессов установления сравнений, подобий, аналогий, различий и т.п. логических операций, которые могут носить как общий для всех, так и специфический для определённой группы людей характер. Результаты подобных «когнитивных действий» находят соответственно разное отражение в языках, где общепринятым лингвистическим обозначением описанных процессов является понятие квантитативной метафоры [2].

Исследования квантитативной метафоры в синологии имеют долгую историю, связанную с возникновением и развитием подсистемы счётных слов, к которым, как правило, относятся, в том числе, и метафорические средства номинации неопределённого количества. Чэнь Чживэй выделяет счётные слова указанной группы как определённый тип референтных местоимений и первым отмечает, что их необходимо строго отграничивать от имён существительных [4]. Гао Минкай считает, что так называемые квантификаторы в европейских языках отличаются от китайских тем, что они используются только как единицы измерения, в свою очередь, китайские квантификаторы – универсальны. Например, мы не можем сказать 一人 (*досл.* один человек), необходимо добавить счётное слово 个, позволяющее из множества указать на единичность (см. также квантификаторы меры 来了一趟 (пришёл один раз) и др.) [5]. Ли Миньюй продолжил заложенные основы грамматики и употребления счётных слов и в 2000 году провёл детальное исследование семантической стороны категории количества в китайском языке, что позволило заключить, что счётные слова «охватывают» шесть категорий обозначений: это номинации объектов, пространства, времени, действий и классов. Отдельной категорией предстаёт несколько иная группа счётных слов, функционирующих как средства выражения определённости / неопределённости (по аналогии с артиклями, например, в английском языке) или акцентуации речи [6].

Анализ квантификаторов китайского языка охватил также и стилистическую сторону вопроса, в частности, установлено, что они обладают риторической функцией. Рассматривается риторическая окраска квантификаторов и

использование фигур речи, в том числе метафоры (比喻), преувеличения (夸张), персонификации (拟人), заимствования (借代) и др. [7]–[9].

С момента публикации в 1980 году работы американских лингвистов Дж. Лакоффа и М. Джонсона «Метафоры, которыми мы живём» (Metaphors we live by) [5], наметился новый сдвиг в области понимания метафоры также и в китайской лингвистике. Поскольку использование знакомых представлений для понимания иных вещей – это познавательная деятельность, а также распространённый и незаменимый механизм в нашей жизни, этот процесс может быть описан как сопоставление исходного домена с целевым доменом. Сходство между доменом-источником и доменом-целевым является основой для порождения метафор, в том числе и в области обозначения количества.

В результате анализа 112 счётных слов нами установлено, что в количественных метафорах в китайском языке многие части исходного домена связаны со словами, которые по своему значению могут быть отнесены к номинациям жидкостей, например, *море, капля, океан, река* и др. Обозначаемые ими метафорические количественные значения также сильно различаются. Например, понятие «море» (海), понимаемое как часть Мирового океана, обособленная сушей или возвышениями подводного рельефа и представляемое в виде некоего большого пространства даёт возможность произвести «перенос» семы «большое количество», что приводит к возникновению таких средств номинации, как *море огня* (火海), *море людей* (人海) и т.п. [11]. Аналогичная когнитивная схема прослеживается и в случае обозначения малого количества чего-либо, например, *капля* (滴). Мы все знаем, что капля воды обозначает небольшое количество, поэтому данное представление легло в основу также иных номинаций малого количества, например, *капля слез* (一滴泪), *капля любви* (一滴爱意) и др.

Всего нами выявлены девять китайских номинаций, связанных с водой, которые могут метафорически обозначать некоторое неопределённо малое или большое количество. Это такие единицы, как *озеро* (泊), *капля* (滴), *море* (海), *река* (河), *вода* (水), *океан* (洋), *дождь* (雨), *источник* (源) и *волна* (浪) (табл. 1).

Табл. 1. Частотность сочетаний квантификаторов китайского языка, обозначающих водные пространства или жидкости

Квантификатор	Частотность сочетаний, %
海 Море	22.7%
雨 Дождь	17.7%
河 Река	13.9%
洋 Океан	11.3%
滴 Капля	11.3%
浪 Волна	10.1%
水 Вода	7.5%
源 Источник	3.7%
泊 Озеро	1.2%

* Источник: собственная разработка.

Анализ употреблений китайских метафорических квантификаторов показал, что наибольшая сочетаемость характерна для единицы 海 море (22.7%), например: *море людей* (人海), *море цветов* (花海), *море звезд* (星海), *море крови* (血海), *море огня* (火海), *море облаков* (云海), *море снега* (雪海) и др.

Менее частотны в китайском языке в качестве метафорического квантификатора количества слова «дождь» (17.7%) (*дождь звезд* (星雨), *дождь пота* (汗雨), *дождь крови* (血雨), *дождь слез* (涕零如雨), *дождь пуль* (霄云弹雨) и др.), «река» (13.9%) (*река любви* (爱河), *река крови* (血流成河) и др.) и «океан» (11.3%) (*океан слов* (洋洋万言), *океан радости* (喜气洋洋), *океан дел* (洋洋大观) и др.).

Наименьшая сочетаемость зафиксирована с квантификатором «озеро» (1.2%), например, *озеро крови* (血泊) (рис. 1).

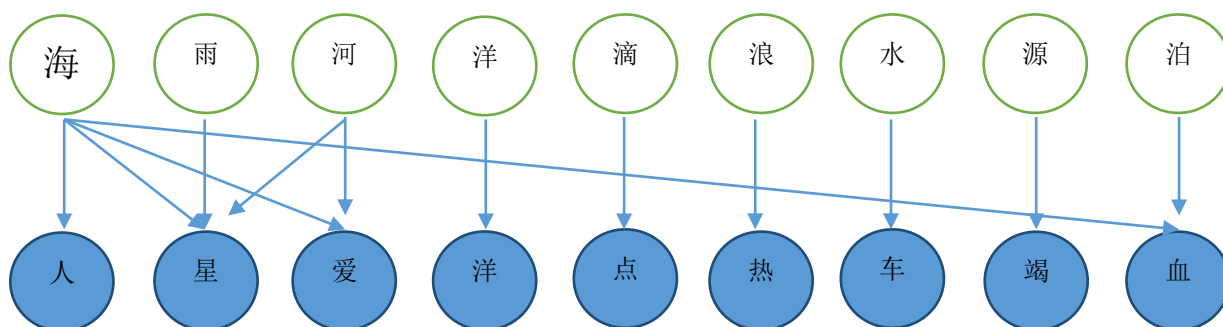


Рис. 1. Сочетаемость метафорических квантификаторов китайского языка, обозначающих водные пространства и жидкости

На рисунке выше отражены наиболее частотные количественные метафорические сочетания в китайском языке. Квантификатор *море* (海) имеет наибольшее число сочетаний: *人海* (море людей), *星海* (море звезд), *爱海* (море любви), *血海* (море крови) и др. С помощью данного квантификатора могут быть построены языковые выражения, позволяющие описать как большое число исчисляемых (*人海* (море людей)), так и неисчисляемых сущностей (*爱海* (море любви)).

Некоторые квантификаторы могут быть употреблены как для описания количества, так и формы множества. В частности, квантификатор *дождь* (雨) отражает как неопределённое множество, так и направление потока, например: *星雨* (звёздный дождь). Подобной функцией обладает также квантификатор *река* (河). Если сравнить его с другими квантификаторами через анализ сочетаемости (см. рис. 1), то очевидным становится определённая градуированность количества, где, например, единица *море* (海) может быть расположена на шкале левее, нежели *река* (河), поскольку указывает на большое количество, но в меньшей степени. Это обусловлено, прежде всего, свойствами самих водных объектов. Река априори меньше моря, имеет другую форму. Сочетаемость метафорических квантификаторов показывает также, что с целью определения большего или меньшего количества к одной и той же сущности могут быть применены разные квантификаторы. Это находит отражение в языке через появление таких количественных метафорических сочетаний, как *爱河* (река любви) и *爱海* (море любви).

Часть квантификаторов может дублироваться для стилистического выражения большего множества. Так, например, квантификатор 洋 (океан) часто дублируется, например: 洋洋 (большое множество). Квантификатор капля (滴), как и в русском языке, указывает на малое количество, и зачастую используется для описания чего-то маленького, например: 点滴 (маленькая как капля). Квантификатор волна (浪) означает что-то внезапное в большом количестве, например: 热浪 (волна жары). Наличие семы внезапности отличает данный квантификатор от, например, таких метафорических квантификаторов, как река (河). Квантификатор вода (水) также отражает большое количество, в китайском языке, данный квантор может использоваться, например, при описании множества машин, в частности, имеет место такое выражение, как 车水马龙 (много машин), означающее пробку на дороге (пробка длинная как вода). Квантификатор источник (源) означает большое непрерывное количество, например: 源源不竭 (непрерывный как источник). Сема непрерывности отличает данный квантификатор от иных метафорических средств выражения множественного количества. Квантификатор озеро (泊) наименее частотен и наиболее часто сочетается с существительным кровь (血), следовательно, множество крови ассоциируется также у носителей китайского языка с озером, например: 血泊 (озеро крови). Количество данного вещества также может быть описано в китайском языке через иные квантификаторы, в частности, 海 (море) (большее количество, нежели озеро) и 滴 (капля) (при описании малого количества).

В заключение отметим, что множество имеющихся квантификаторов в китайском языке имеют свои семантические и синтагматические особенности. Семантика каждого из них детерминирует разную сочетаемость (в приведённом рисунке видны как пересечения, так и единичные случаи употребления). Соответственно многообразна и многоаспектна количественная картина мира, полноценное описание которой возможно лишь с учётом взаимосвязи между различными количественными значениями и средствами их выражения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Тураева, З. Я. Некоторые особенности категории количества (на материале английского языка) / З. Я. Тураева, Я. Г. Биренбаум // Вопросы языкознания. – 1985. – № 4. – С. 122–130.
2. Киклевич, А. К. Язык и логика. Лингвистические проблемы квантификации / А. К. Киклевич. – Мюнхен : Verlag Otto Sagner Munchen, 1998. – 298 с.
3. Лакофф, Дж. Метафоры, которыми мы живём / Дж. Лакофф, М. Джонсон. – М. : Едиториал УРСС, 2004. – 256 с.
4. 陈志伟. 北京话单音词词汇 / 陈志伟. — 北京: 科技出版社, 1951. — 315 页. = Чэнь, Чживэй. Пекинская односложная лексика / Чэнь Чживэй. – Пекин : Изд-во «Наука», 1951. – 315 с.
5. 高明凯. 汉语语法论 / 高明凯. — 北京: 商务印书馆, 1986. — 577 页. = Гао, Минкай. Теоретическая грамматика китайского языка / Гао Минкай. – Пекин : Коммерческая пресса, 1986. – 577 с.
6. 李明宇. 汉语量范畴研究 / 李明宇. — 武汉: 华中师范大学出版社, 2000. — 509 页. = Ли, Минъюй. Исследование категории количества в китайском языке / Ли Минъюй. – Ухань : Изд-во Ун-та Центрального Китая, 2000. – 509 с.
7. 何杰. 现代汉语量词的形象色彩 / 何杰 // 思维与智慧学报. — 1991. — 期 3. — 页 43–45. = Хэ, Цзе. О стилистической функции счётных слов китайского языка / Хэ Цзе // Логика и знание. – 1991. – № 3. – С. 43–45.

8. 张向群. 量词的模糊美 / 张向群 // 陕西师大学报. — 1994. — 期 2. — 页 108–111. = Чжан, Сянцзюнь. Скрытая красота счётных слов / Чжан Сянцзюнь // Журнал Шэньсийского пед. ун-та. — 1994. — № 2. — С. 108–111.
9. 刘章. 谈量词的修辞作用 / 刘章 // 固原师专学报. — 1994. — 期 2. — 页 73–76. = Лю, Чжан. О риторической функции счётных слов / Лю Чжан // Журнал Педагогич. колледжа Гуюань. — 1994. — № 2. — С. 73–76.
10. Философский энциклопедический словарь / редкол. : Л. Ф. Ильичёв (гл. ред.) [и др.] [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://philosophy.niv.ru/doc/dictionary/philosophical/index.htm>. — Дата доступа: 18.12.2019.
11. Национальный корпус китайского языка Пекинского лингвистического университета [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://bcc.blcu.edu.cn>. — Дата доступа: 18.12.2019.

Специфика и важность концепта «душа» в русской языковой картине мира общеизвестна и многократно и разносторонне описана (здесь можно сослаться, например, на прошлую конференцию в Варшаве, посвященную душе, и книгу, изданную после этой конференции, – «Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej». Т. 1. Dusza w oczach świata. Pod red. E. Masłowskiej, D. Pazio-Wlazłowskiej; Т. 2. Świat oczyma duszy. Pod red. M. Kapeliś, E. Masłowskiej, D. Pazio-Wlazłowskiej. Warszawa, 2016).

Материалом данной статьи стали наименования психических заболеваний в русском, английском и китайском языках. В русском языке они получили обобщенное название *душевная болезнь*, и нельзя не отметить, что такая номинация характерна только для русского языка. Обыденные недифференцированные русскоязычные названия *умственная отсталость*, *слабоумие* и под. указывают, что если идет о болезни, то душа синонимична разуму, интеллекту, в то время как в других контекстах отождествляются душа и сердце.

Во многих других языках обобщенные названия психических и нервных заболеваний также базируются на отсутствии, недостатке, ущербности разума, т.е. в основе номинации лежит понятие 'разум, интеллект'. В частности, это имеет место в анализируемом здесь английском языке: *mental affection, disease, illness* 'ментальная болезнь', *disorder* 'беспорядок', *alienation* 'странность', *handicap, disability* 'увечье, недостаток', *deficiency* 'недостаток, ущербность'; *unsoundness of mind* 'психическое расстройство' букв. 'беззвучность, нездоровье разума', *illness of mind* 'болезнь разума', *feeble-mindedness* < *feeble-minded* 'слабоумный', *weakness of mind* 'слабость разума', *intellectual impairment* 'интеллектуальное нарушение' и др.

Если говорить об аналогиях, то и в русском, и в английском языках возможна генерализация – обозначение частного через общее. В русском просторечии умственно отсталого человека могут назвать просто *больной*, англ. *insane* 'безумный, ненормальный' (> *insanity* 'невменяемость, помешательство') < лат. *insanus* 'безумный, ненормальный' < *in-* 'не' + *sanus* 'здоровый' (> англ. *sane* 'здоровый') [1].

Семантика и сочетаемость англ. *soul* не отличается принципиально от рус. *душа*, за исключением проявлений той специфики русской лексемы, которая многократно обсуждалась.

В китайском языке рус. *душа*, англ. *soul* соответствует два слова:

кит. 心灵 [xīnlíng] < 心 [xīn] 'сердце' + 灵 [líng] 'дух';

кит. 精神 [jīngshén], заимствованное из япон. 精神 [せいしん]. История японского слова [せいしん] 'душа' такова.

В соответствии с традициями даосизма выделяют Три Драгоценности, которые необходимо "защищать" и "вскармливать" на протяжении всей че-

ловеческой жизни. Первая из них Цзин (精), что можно перевести как ‘семя’ или ‘сущность’. Это особая субстанция (вид энергии), которая несет в себе информацию о строении и определенных характеристиках физического тела человека. На основе этого понятия даосизма японцы создали слово 精神 [せいしん] ‘душа’, которое было впоследствии освоено китайцами.

Второе сокровище – это Ци (氣) – жизненная энергия (жизненная сила), циркулирующая в теле, благодаря которой функционируют все органы и системы организма.

Шэнь (神) является третьим сокровищем. Этот термин можно перевести с китайского как ‘Душа’ или ‘Дух’. Именно Шэнь делает нас разумными, мыслящими, способными к самосовершенствованию существами, и это третья китайская лексема, соотносимая с рус. *душа*, англ. *soul*.

К рассмотренному выше заимствованию из японского языка 精神 [jīngshén] восходит кит. 精神病 [jīngshén bīng] ‘душевная болезнь’ < 精神 [せいしん] ‘душа’ + кит. суффикс 病 [bīng] ‘болезнь’. Однако более частотными являются следующие номинации. Такое понятие, как «умственная отсталость», обозначается в китайском языке лексемой 智力障碍 [zhìlì zhàng’ài] (сокращенно 智障 [zhìzhàng]) < 智力 [zhìlì] ‘интеллект’ + 障碍 [zhàng’ài] ‘препятствие’. Кит. 痴呆症 [chīdāi zhèng] ‘слабоумие’ < 痴呆 [chīdāi] ‘тупость’ + суффикс 症 [zhèng] ‘болезнь’. Его синоним 失智症 [shīzhì zhèng] < 失 [shī] ‘потеря’ + 智 [zhì] ‘интеллект’ + суффикс 症 [zhèng] ‘болезнь’.

Во всех трех рассматриваемых языках названия, созданные собственными средствами языка, номинируют только общее понятие “душевная болезнь, умственная отсталость”. Обозначения частных, специфических заболеваний психики, как правило, заимствованы. Эта общая тенденция, безусловно, связана с тем, что природа и этиология душевной болезни мало волновали массового носителя языка – его задачей было обозначить факт болезни в целом.

Вот некоторые примеры наименований конкретных психических или неврологических заболеваний в английском и русском языках, восходящие, как правило, к латинским или греческим корням и часто являющиеся интернационализмами. Как правило, это термины, например англ. *oligophreny* ‘врожденная умственная отсталость, слабоумие’, степенями которого являются *idiotcy*, *imbecibility*, *debility* – русские соответствия *олигофрения*, *идиотизм*, *имбецилизм*, *дебилизм*. Этот список едва ли не бесконечен: англ. *dementia* (< лат. *dement-*, *demens* ‘сумасшедший’ < *de-* + *ment-*, *mens* ‘ум’) – рус. *деменция* ‘распад психических функций, происходящий в результате поражений мозга’; англ. *hypomania* – рус. *гипомания* ‘легкая степень мании’; англ. *bipolar disorder* – рус. *биполярное расстройство* (калька латинского словосочетания) ‘маниакально-депрессивный психоз’; англ. *kleptomania* – рус. *клептомания* и мн. др. Существует также ряд интернациональных терминологических названий болезней, восходящих к именам собственным. Например, англ. *Lou Gehrig’s disease* – рус. *болезнь Лу Герига* восходит к имени Генри Лу Герига, известного игрока американского бейсбола, который заболел боковым амиотрофическим склерозом [2]. Англ. *Munchausen syndrome* – рус. *синдром Мюнхгаузена* назван в честь литературного персонажа барона

фон Мюнхгаузена, рассказчика, склонного к фантазиям; англ. *Parkinson's disease* – рус. *болезнь Паркинсона* (> англ. *parkinsonism* – рус. *паркинсонизм*) образовано от имени английского врача Джеймса Паркинсона. Своим названием болезнь Паркинсона обязана французскому неврологу Жану Шарко. Он предложил назвать её в честь британского врача и автора “Эссе о дрожательном параличе” Джеймса Паркинсона, чей труд не был должным образом оценён при жизни [3, s. 327].

В китайском языке сохраняется общая тенденция обозначения видовых понятий заимствованиями, однако реализуется она иначе – часто посредством заимствований из японского языка. Например, из японского языка заимствовано кит. 白痴 [báichī] ‘идиотизм’.

Среди китайских медицинских терминов немало других японизмов. Кит. упрощ. 洁癖 [jié pǐ], традиц. 潔癖 ‘мизофобия’ = ‘навязчивый страх загрязнения либо заражения, стремление избежать соприкосновения с окружающими предметами’ < япон. 潔癖症 [けっぺきしょう]. Иероглиф 洁 [jié] имеет значение ‘чистота’, а 癖 [pǐ] – ‘эксцентричность, странность’. Продуктивный китайский суффикс 癖 [pǐ] с семантикой ‘эксцентричность, странность’ часто используется в терминологии психических заболеваний; он входит в состав ряда терминов, например, 窃盗癖 ‘клептомания’, 藏书癖 патологическое накопительство’, 异食癖 ‘пикацизм’ = ‘стремление к поеданию несъедобных предметов’.

Кит. 神经病 [shénjīng bìng] ‘психоз’, традиц. 神經病 состоит из иероглифов 神经 [shénjīng] ‘нерв’ + 病 [bìng] ‘болезнь’. Значение ‘психоз’ заимствовано из японского языка – 神経症 [しんけいしょう]. Само же слово из традиционного китайского 神經 восходит к кит. 神 ‘бог, дух’ + 經 ‘книга, текст’ и в архаическом китайском означало ‘таинственная и загадочная книга либо текст’, т.е. не было связано с медициной. Медицинское значение 神經 ‘нерв’ было создано японским врачом Сугита Гэмпаку (япон. 杉田玄白 [すぎたげんぱく]) путем семантического перевода голландск. *zenuw*. В начале XX в. слово в новом значении вошло в китайскую медицинскую терминологию – в это время словарь китайского языка активно пополнялся японскими лексемами. С 神经 [shénjīng] ‘нерв’ связан ряд других терминов психиатрии в китайском языке.

Кит. 神经官能症 [shénjīng guānnéng zhèng] ‘невроз’ – сложное слово, состоящее из 神经 [shénjīng] ‘нерв’ (семантическое заимствование из японского) + 官能 [guānnéng] = 功能 ‘функция’ + китайский суффикс 症 [zhèng] ‘синдром/болезнь’. Термин 神经官能症 чаще всего употребляется на Тайване, в Гонконге и Макао, а на материковой части Китая предпочитают употреблять слово 神经症, которое имеет такое же значение.

Кит. упрощ. 神经过敏 [shénjīng guòmǐn] ‘гиперестезия’ = ‘повышенная чувствительность’, кит. традиц. 神經過敏 < 神经 [shénjīng] ‘нерв’ + 过 [guò] = 过于 [guòyú] ‘чрезмерно’ + 敏 [mǐn] = 敏感 [mǐngǎn] ‘чувствительный’. Заимствование из японского языка 神經過敏 в современном китайском языке полисемично: в первом значении это медицинский термин ‘гиперестезия’; а второе значение – ‘скептический (человек)’, ‘параноидальный (человек)’.

Кит. 神经衰弱 [shénjīng shuāiruò] ‘неврастения’, состоящее из иероглифов 神经 [shénjīng] ‘нерв’ + 衰弱 [shuāiruò] ‘слабый’, также заимствовано из японского языка: 神経衰弱 [しんけいすいじゃく].

Из японского заимствовано также китайское обозначение понятия ‘аутизм’ – кит. упрощ. 自闭症 [zìbì zhèng], традиц. 自閉症, в состав которого входят иероглифы 自 [zì] ‘сам/сама’ + 閉 [bì] ‘закрыть’ + 症 [zhèng] ‘болезнь’ < япон. 自閉症 [じへいしょう].

Не связано с японским языком кит. 恐高症 [kǒnggāo zhèng] ‘акрофобия’ = ‘навязчивый страх высоты’. Слово восходит к кит. 恐 [kǒng] ‘боязнь’ + 高 [gāo] ‘высота’ + 症 [zhèng] ‘синдром/болезнь’ и является семантической калькой интернационализма *acrophobia* (< греч. *ἄκρον* ‘верхний’ и *φόβος* ‘страх’ + китайский суффикс 症 [zhèng] ‘синдром/болезнь’).

Некоторые из китайских специальных обозначений душевных болезней восходят к терминам традиционной китайской медицины, например кит. 癔病 [yìbìng] ‘истерия’ = 癔症 < кит. 癔 [yì] ‘истерия’ (термин традиционной китайской медицины) + суффикс 病 [bìng] ‘болезнь’. Термином традиционной китайской медицины также является кит. 譫妄 [zhānwàng] ‘бред’ < 譫 [zhān] ‘бредить’ + 妄 [wàng] ‘нелепый’, т.е. заболевание названо метонимически по характерному для него симптому – бессвязной речи больного.

Среди наименований болезней психики распространены и другие метонимические переносы: обозначения душевной болезни номинируются не только как проблемы с разумом, интеллектом (рус. *сумасшедший*), но и как проблемы с органом, «содержащим» интеллект, отвечающим за него: рус. прост. *на голову больной, на голову хромает, с головой не дружит*, англ. *go out of one's head, crack one's brains* и др. Очевидно, что это связано с метонимическим обозначением разума через название органа, который за него “отвечает”.

Устойчивым является обозначение одной и той же лексемой психически больного человека и человека с неадекватным поведением или глупца: рус. *сумасшедший*, разг. *псих*, англ. *crazy* ‘психически больной человек’ → ‘человек с неадекватным поведением’. Примеры такого же семантического развития есть и в китайском языке, например, разг. кит. 疯子 [fēngzi] передает оба значения: ‘псих (психически больной человек)’, ‘человек с неадекватным поведением’ (< 疯 [fēng] ‘сумасшедший’, ‘неадекватное поведение’ + 子 [zi] китайский суффикс без семантики).

Семантический перенос ‘психически больной человек’ → ‘глупец, тупица’ реализуется в рус. *идиот, дебил*, англ. *idiot, imbecile*; кит. 傻子 [shǎzi], 傻瓜 [shǎguā]. В китайском языке близкую семантику передают также лексемы 白痴 [báichī] ‘болезнь идиотизм’, ‘глупец, тупица’ (японизм); 弱智 [ruòzhì] ‘умственная отсталость (болезнь/инвалидность)’, ‘глупец, тупица’ (< 弱 [ruò] ‘слабый’ + 智 [zhì] ‘интеллект, ум’); 智力障碍 [zhìlì zhàng'ài] (сокращенно 智障 [zhìzhàng]) ‘умственная отсталость’, ‘глупец, тупица’ < 智力 [zhìlì] ‘интеллект’ + 障碍 [zhàng'ài] ‘препятствие’. Сокращенное слово 智障 [zhìzhàng] ‘интеллектуальная недееспособность (болезнь)’ → ‘глупец, тупица’ является семантической калькой англ. *intellectual disability*.

Таким образом, в номинации душевных болезней разных типов есть несколько любопытных общих тенденций.

Во-первых, собственные номинативные средства того или иного языка используются при обозначении психического заболевания вообще (неспециальные названия), а при наименовании конкретных психических заболеваний, как правило, используются заимствования.

Во-вторых, имеют место метонимические семантические переносы: родо-видовая синекдоха: душевная болезнь может номинироваться посредством названия просто понятия “болезнь”; психическая болезнь номинируется как проблема с органом, отвечающим за интеллект.

В-третьих, есть и другие устойчивые семантические переносы: ‘душевнобольной человек’ → ‘человек с неадекватным поведением’; ‘душевнобольной человек’ → ‘глупец, тупица’.

ЛИТЕРАТУРА

1. Online Etymology Dictionary [Electronic resource]. Mode of access: <https://www.etymonline.com/>. – Date of access: 27.07.2019.
2. Merriam-webster online English dictionary [Electronic resource]. – Mode of access: [https://www.merriam-webster.com/dictionary/Lou %20Gehrig%27s%20disease](https://www.merriam-webster.com/dictionary/Lou%20Gehrig%27s%20disease). – Date of access: 27.07.2019.
3. Lees, A. J. Unresolved issues relating to the shaking palsy on the celebration of James Parkinson's 250th birthday / A. J. Lees. – *Mov. Disord.* September, 2007. – 22 Suppl 17. – S. 327–334. – (Doi: 10.1002/mds.21684. PMID 18175393) [Electronic resource]. – Mode of access: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/18175393/>. – Date of access: 27.07.2019.

СОЗДАНИЕ КОГНИТИВНОЙ И КОММУНИКАТИВНОЙ СИТУАЦИОННЫХ МОДЕЛЕЙ ТЕКСТА КАК ЗАВЕРШАЮЩИЙ ЭТАП ПРОЦЕССА ЧТЕНИЯ НА КИТАЙСКОМ ЯЗЫКЕ

Создание когнитивной и коммуникативной ситуационных моделей текста является завершающим этапом процесса чтения, на котором осуществляется *смыслоформулирование* как обобщение мыслительной работы, проделанной на предыдущих этапах. Именно на данном этапе на основании извлеченной полной фактической информации, содержащейся в тексте (понимание основной идеи, смысловых вех и деталей текста) и ее осмысления (понимание замысла автора), осуществляется переход к исполнительному уровню, который проявляется в оценке прочитанного, в формировании определенного отношения к жизни [1]. Обработка получаемой информации происходит при помощи активизации сложной системы фреймов (статических и динамических) [2; 3] – фреймов иероглифов, слов, словосочетаний, предложений и алгоритмов их анализа.

Процесс понимания и интерпретации текстов реализуется в построении читающим двух видов ситуационных моделей: *когнитивной* и *коммуникативной* [4].

К о г н и т и в н а я ситуационная модель строится вокруг схемы ситуации, описываемой текстом, которая затем наполняется конкретной информацией [4]. В качестве категорий когнитивной ситуационной модели нами выделяются: *участники ситуации; время; место; событие; причинно-следственные отношения: причина возникновения события, ход (течение) события, итог события; дополнительные условия (время года, погода, предметы и др.); отношение участников ситуации к событию*. Их содержание раскрывается с опорой на осуществленный на предыдущем этапе модели анализ содержания смысловых категорий (и реализующих их смысловых отношений), так как именно они наполняют их конкретным содержанием.

В процессе обработки письменного текста строится новая (обновленная) частная модель. Она образована, во-первых, из фрагментов существующей в долговременной памяти частной модели подобной ситуации; во-вторых, из извлеченной из текста информации, которая, находясь в кратковременной памяти, накладывается на фрагменты модели из долговременной памяти. Помимо этого, создание обновленной модели представляется невозможным без актуализации общего знания (сценариев) в сознании читающего. Во время данного процесса происходит активация когнитивной информации, содержащейся в долговременной памяти читающего субъекта, то есть интерпретация событий происходит с опорой на прошлый опыт, для которого были характерны аналогичные события. При этом когнитивная информация (убеждения, мнения или установки, относящиеся к подобным событиям, мо-

тивации, цели или особые задачи, связанные с обработкой соответствующей информации) может быть отличной от авторских [4].

В процессе обучения чтению текстов на китайском языке происходит построение совместного когнитивного пространства обучающихся, что возможно только в ситуации личностно ориентированной коммуникации, в результате которой происходят характерные изменения конструкторов в когнитивном пространстве участников образовательного взаимодействия [5].

Рассмотрение текста как единицы коммуникации предполагает, что обучающийся не только является пассивным реципиентом/адресатом высказывания, выраженного текстом, но и активным участником коммуникативной ситуации, так как он вступает в диалог, хоть и опосредованный, с автором высказывания, где ведущим критерием успешности акта общения должно быть достижение цели общения. Для построения коммуникационной модели текста, соответствующей модели адресанта, обучающемуся необходимо осознать коммуникативные факторы, влияющие на создание того или иного текста.

Коммуникативная установка потенциального автора не сводится к абстрагированному порождению текста, она сопровождается конкретной целью и намерением, что и кому сказать. При создании текста адресант имеет в виду конкретного адресата (индивидуального, группового или коллективного) и ставит перед собой задачу генерировать с помощью текста в его когнитивное пространство тот или иной фрагмент картины мира, представленный в форме когнитивных структур или моделей [6].

Таким образом, факторами, влияющими на процесс порождения текста, являются:

- (1) цель коммуникативного акта, репрезентируемая в замысле текста и реализуемая в течение всего процесса порождения текста;
- (2) коммуникативный портрет реципиента;
- (3) собственное положение в данной ситуации общения [6].

Данные факторы определяют коммуникативную целевую установку автора, влияющую на выбор стиля, жанра, формы речи, объем текста и другие параметры, варьирование которых допускается законами языка (структура предложений, выбор слов, терминов и т.д.) [6]. В свою очередь, адресат (реципиент), осознав перечисленные факторы, строит свою собственную (частную) коммуникативную модель текста.

Психолингвистические исследования показывают, что осмысление текста и построение частных ситуационных моделей текста начинается сразу после восприятия первых слов текста (или его заголовка) [6].

Формируя модель ситуации, о которой они читают, обучающиеся строят коммуникативную модель ситуации, в процессе чего происходит определение коммуникативных категорий: коммуникативной функции высказывания, цели и участников коммуникации, осознание адресатом своей роли в коммуникации. Обучающиеся принимают участие в создании коммуникативного контекста и понимают контекст (социальный, коммуникативный), в котором следует интерпретировать воспринимаемый ими текст, в связи с чем

они извлекают из памяти частные или общие модели сходных прежних коммуникативных контекстов. В процессе создания такой обновленной модели происходит определение коммуникативной функции высказывания, цели и участников коммуникации, осознание адресатом своей роли в коммуникации. При этом для достижения адекватного понимания и интерпретации текста должны быть учтены различие функций или ролей участников речевого общения, различия в обстановке и местонахождении, наличие особых правил, условий или стратегий, контролирующих взаимодействие в такой ситуации [4].

В результате происходит обогащение когнитивного пространства обучающихся новыми идеализированными когнитивными структурами/моделями, которые рассматриваются как абстрактные схемы фрагментов культурно-обусловленного опыта, приобретенного адресантом во взаимодействии с окружающей действительностью [7].

Понимание текста представляет в конечном итоге создание двух частных ситуационных моделей (когнитивной и коммуникативной) путем таких операций, как рекомбинация фрагментов частных или общих моделей прежних когнитивных и коммуникативных контекстов, извлекаемых из памяти, и обновление моделей [4; 6; 7] (рис. 1, 2).



Рис. 1. Создание когнитивной и коммуникативной ситуационных моделей текста

В результате происходит извлечение полной фактической информации, содержащейся в тексте (включающее в себя понимание основной идеи, смысловых вех и деталей текста) и осмысление извлеченной информации, включающее в себя понимание замысла автора и оценку прочитанного (интерпретацию).

Понимание текста представляет собой четырехуровневый процесс:

1) выдвижение гипотезы о содержании текста и его коммуникативной функции (выделение средств целостности текста, определение функционального типа, композиции, сильных позиций);

2) конструирование первичной когнитивной и коммуникативной моделей (определение когнитивных и коммуникативных категорий текста);

3) создание частной обновленной когнитивной и коммуникативной модели (интерпретация и оценка полученной информации с опорой на модели

прежних когнитивных и коммуникативных контекстов, обогащение личного когнитивного пространства новыми фрагментами культурно-обусловленного опыта, приобретенного в процессе чтения текста).

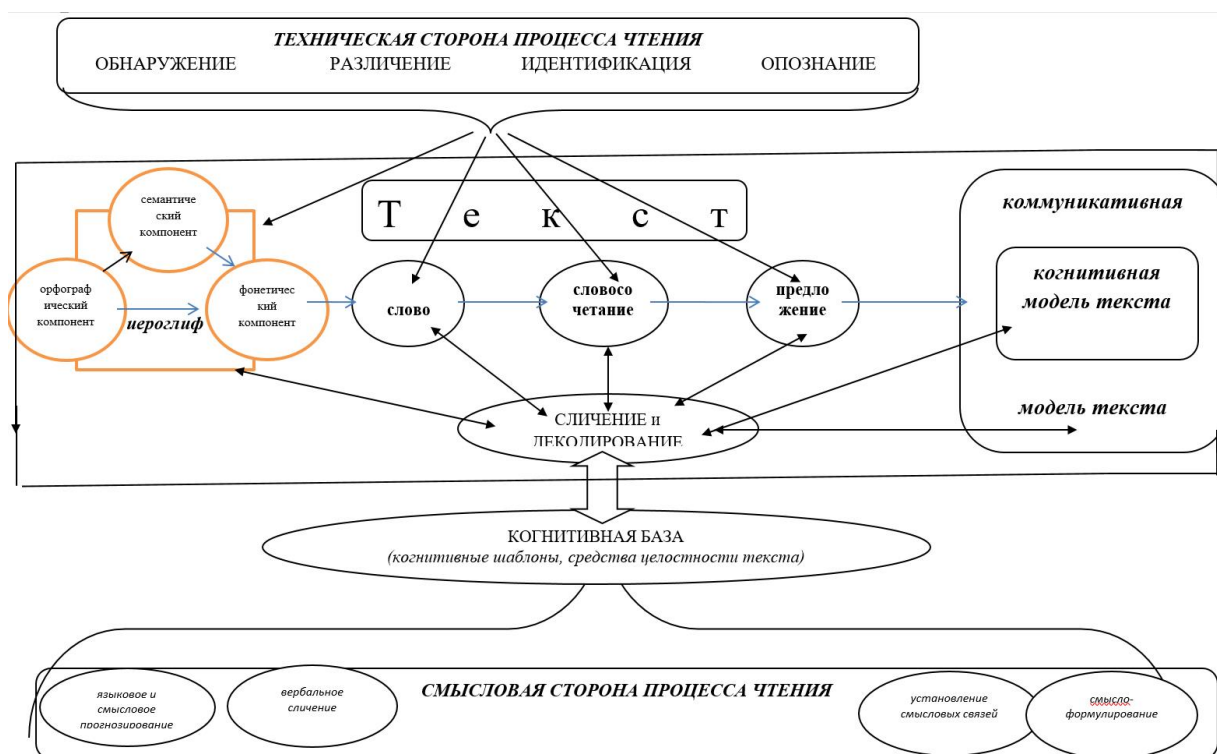


Рис. 2. Когнитивно-коммуникативная модель чтения текстов на китайском языке

Условием достижения основной задачи обучения – успешного понимания текста в процессе чтения – является пересечение когнитивных структур реципиента и автора [6] после активации содержащихся в тексте фреймов языковых единиц [3], а также идентичность их (реципиента и автора) когнитивных и коммуникативных ситуационных моделей. Достижение данной цели обусловлено соответствием моделей сформированной когнитивной базы обучающихся (фреймов и мегафреймов) языковым средствам текстов. Помимо этого обучающиеся должны не только иметь в сознании фрагменты сходных контекстов, но и владеть алгоритмами построения когнитивной и коммуникативной моделей текста, результатом которого выступает его понимание.

В связи с вышесказанным считаем, что необходимым условием осуществления эффективного процесса чтения на китайском языке является создание прочной *когнитивной базы* обучающихся, которая должна включать в себя: знания языковых единиц, представленных в виде фреймов и мегафреймов, знания средств структурной, смысловой и коммуникативной целостности текста и правил оперирования ими; знания основных компонентов когнитивной и коммуникативной ситуационных моделей текста, а также знания прежних сходных когнитивных и коммуникативных контекстов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Клычникова, З. И. Психологические особенности обучения чтению на иностранном языке : пособие для учителя / З. И. Клычникова. – М. : Просвещение, 1983. – 207 с.
2. Минский, М. Фреймы для представления знаний / М. Минский. – М. : Энергия, 1979. – 151 с.

3. *Neubert, A.* Translation as Text / A. Neubert, G. Shreve. – Kent, Ohio & London : Kent State Univ. Press, 1992. – 169 p.
4. *Ван Дейк, Т. А.* Стратегии понимания связного текста / Т. А. ван Дейк, В. Кинч // Новое в зарубежной лингвистике. – М. : Прогресс, 1988. – Вып. 23. – С. 153–212.
5. *Егорова, И. Г.* Личностно-ориентированная коммуникация как процесс построения совместного когнитивного пространства : дис. ... канд. психол. наук : 19.00.07 / И. Г. Егорова. – М., 2001. – 155 л.
6. *Каменская, О. Л.* Текст и коммуникация : учеб. пособие для ин-тов и фак-тов иностр. яз. / О. Л. Каменская. – М. : Высш. шк., 1990. – 152 с.
7. *Лакофф, Дж.* Когнитивное моделирование / Дж. Лакофф // Язык и интеллект. – М. : Прогресс, 1995. – С. 143–184.

В своем первоначальном виде китайские иероглифы отображали представление древнего человека об окружающей реальности. Как справедливо отметил В. В. Мартынов, «иероглифы кодируют понятия, они раскрывают смысл» [1, с. 8]. Порождение иероглифического знака тесно связано с отображением в его внутренней форме процесса кодирования интеллектом некоей ситуации. При этом представление конкретной ситуации или фрагмента модели мира происходит на базе уже имеющихся в сознании наблюдателя стереотипов¹.

В китайской иероглифической письменности существует множество знаков, семантика которых ввиду её переосмысления, непрерывного процесса взаимного перемещения ядра и периферии, а также ряда других причин претерпела значительные изменения в процессе исторической эволюции китайского письма. Вследствие этого изначальное ядро значения таких логограмм в той или иной степени было стерто, и, более того, нивелировались семантические нюансы и различия между знаками, обозначавшими изначально общий стереотип. При этом, как отмечает М. В. Софронов, уже в эпоху Чжоу древний китайский язык характеризовался наличием большого количества синонимичных логограмм, различие между которыми заключалось лишь в эмоциональной окраске или обозначении знаком более узкого понятия [2, с. 77]. Однако при более детальном анализе иероглифов становится очевидным, что пути реализации семантики во внутренней форме логограмм со схожим значением существенно отличаются, что происходит ввиду изначального кодирования различных фрагментов модели мира, а также различных способов представления семантики иероглифического знака.

Таким образом, для раскрытия истоков синонимичности необходимо прибегнуть к детальному анализу китайских логограмм для выявления тех стереотипов, которые были закодированы в иероглифе изначально. Исходя из этого, **актуальность** настоящего исследования заключается в детальном изучении семантики китайских логограмм с целью установления глубинных различий их внутренней формы и изначальной семантики. Кроме того, необходимо определить ряд причин, оказавших влияние на представление единого процессуального стереотипа² 'разделять' во внутренней форме ряда китайских логограмм. При этом под семантикой нами понимается содержание стереотипов, реализованных во внутренней форме иероглифического знака [3, с. 56].

¹ «Стереотип – закодированный интеллектом повторяющийся элемент в копии мира» [3, с. 56].

² «Признак индивида – разновидность стереотипа как свойства отдельной сущности в выделенном фрагменте модели мира или процесса (акции), в котором эта сущность участвует» [3, с. 56].

В настоящем исследовании при описании структуры и семантики китайских логограмм применяется терминологический аппарат и теоретические положения комбинаторной семантики А. Н. Гордея [4–5], а также результаты осмысления данной методологической базы в отношении китайского иероглифического письма К. В. Карасёвой [6–7]. В рамках упомянутых исследований для формализации способов представления механизма зарождения новой единицы, в нашем случае иероглифической, используется понятие о двухкомпонентности любой лексемы, которая представляет собой результат соединения некоей старой реалии (актуализатора ¹) и новой ее характеристики (модификатора ²), а для более точной реконструкции семантики в логограммах предикативного вида ³ применяется понятие ядерной семантической цепочки ⁴.

Основой нашего исследования послужили логограммы, семантика которых выражает идею *разделения, расчленения некоего предмета на части*. Рассмотрим, каким образом описание данного процессуального стереотипа может быть реализовано во внутренней форме китайских логограмм.

Логограмма 八 [bā] на надписях *цзягувэнь* представляла собой изображение двух находящихся друг напротив друга частей разделенного предмета [10]. Представление семантики во внутренней форме логограммы происходило следующим образом: некто (субъект, который свернут во внутренней форме логограммы) разделяет предмет (объект, также свернут) на две части, на базе чего развивается значение *‘разделять (пополам)’*. При этом во внутренней форме логограммы отображен лишь продукт ⁵ всей ситуации (т.е. разделенный на две части предмет), когда остальные участники ядерной семантической цепочки оказываются свернутыми. Впоследствии семантика *‘разделять’* утратилась ⁶, а иероглиф был заимствован для обозначения цифры восемь. Актуализатором логограммы является сам предмет, а модификатор представляет собой результат воздействия на данный предмет. Отметим,

¹ Актуализатор (с точки зрения синтагматических отношений) – определяемый компонент устойчивого сочетания (номинативной единицы) [5].

² Модификатор (с точки зрения синтагматических отношений) – определяющий компонент устойчивого сочетания (номинативной единицы) [5].

³ В лингвистике заимствованный из математики термин рекурсия стал ассоциироваться со способностью языка порождать вложенные синтаксические структуры [8, с. 1]. В комбинаторной семантике выделяется два вида рекурсии: *номинативная* и *предикативная* [8, с. 7]. Иероглифы предикативного вида характеризуются наличием акции в своей внутренней форме и описывают определенную ситуацию, происходящую в выделенном фрагменте модели мира. Логограммы, построенные по принципу номинативной рекурсии, обозначают участников события и их признаки, а также характеризуются отсутствием акции во внутренней форме знака [4, с. 35; 6, с. 6–7].

⁴ Субъект (S), акция (A) и объект (O) постулируют минимальную ядерную семантическую цепочку [4, с. 20]. При этом каждый элемент ядерной семантической цепочки способен к мультипликации (мультипликация субъекта даёт субъект₂ или инструмент (I), объекта – объект₂ или медиатор (M), а акции – акцию₂ или модальность) [4, с. 20–21].

⁵ В условиях прямой предикации в результате воздействия субъекта на объект образуется продукт (P) их взаимодействия, который формально может быть не выражен [4, с. 96].

⁶ Уже в тексте «Малых од» «Шицзина» (приблизительно 10 в. до н.э.) логограмма 八 встречается в значении *‘восемь’*: «陈馈八簋» («пища разложена в восемь жертвенных сосудов») [10].

ку 八 не является созданием нового иероглифа как такового, а лишь восстановлением изначальной семантики путем реконструкции недостающего элемента ядерной семантической цепочки, актуализатором логограммы является знак – 刀, а модификатором – 八.

Логограмма 半 [bàn] на надписях *цзиньвэнь* представляла собой изображение знаков 八 [bā] ‘разделять (пополам)’ и 牛 [niú] ‘корова’ и описывала ситуацию, при которой некто (субъект, который свернут во внутренней форме) разделяет корову (объект) на две части → ‘разделять пополам’ [12]. Знак 八 в данной логограмме также репрезентирует продукт ситуации, описываемой наблюдателем. Впоследствии в ходе расщепления единого глоттогонического ядра произошло формирование значения ‘половина’ на основании обратной предикации¹: некто разделяет корову на две части → корова, разделенная пополам → ‘половина’. Актуализатором логограммы является знак 牛, а модификатором – 八. На надписях в стиле *сяочжунь* на базе логограммы 半 путем добавления ключа 刀 [dāo] ‘нож’ был создан новый знак 判. В данной логограмме ключ, помимо восстановления недостающего элемента ядерной семантической цепочки, был подобран семантически и представлял собой инструмент, при помощи которого осуществляется акция во внутренней форме логограммы. Таким образом, семантика фоноидеограммы 判 [pàn] является мотивированной и может быть представлена следующим образом: разделять при помощи ножа → ‘делить, разделять’.

Логограмма 析 [xī] на надписях *цзягувэнь* представляла собой соединение знаков 木 [mù] ‘дерево’ и 斤 [jīn] ‘топор’ и описывала ситуацию, при которой некто (имплицитный субъект) при помощи топора (инструмент) раскалывает дерево (объект), на основании чего формируется значение ‘расщеплять, колоть, раскалывать’ [10]. Таким образом, изначально логограмма кодировала в своей внутренней форме ситуацию физического фрагмента модели мира, которая несла в себе идею расщепления дерева на более мелкие части. В ходе эволюции на основе обобщения данной ситуации происходит развитие информационной семантики знака ‘разделять; анализировать’ (т.е. расщепление некоего физического фрагмента стало ассоциироваться с детальным осмыслением информации). Актуализатором логограммы является знак 斤, а модификатором – 木.

Логограмма 解 [jiě] в древности состояла из знаков 角 [jiǎo] ‘рог’, 牛 [niú] ‘корова’ и 刀 [dāo] ‘нож’² и представляла собой изображение ситуации, при которой человек (субъект, свернут) при помощи ножа (инструмент) отрезает рога (медиатор) у коровы (объект) [7, с. 44]. В связи с этим изначальным

¹ В случае, когда подлежащее отображается в субъект, сказуемое – в акцию, а дополнение – в объект, предикация является *прямой*. В то же время наблюдатель не всегда может определить подлинного субъекта действия и, стремясь описать событие относительно ролей других индивидов, прибегает к *обратной предикации*, отображая подлежащее в инструмент или даже в объект [14].

² К. В. Карасёва отмечает, что изначально инструмент во внутренней форме логограммы изображался посредством знака ‘две руки’ или же системы знаков ‘две руки + нож’ и лишь в эпоху *цзиньвэнь* был заменен на иероглиф ‘нож’, что не оказало существенного влияния на способ представления семантики в логограмме [7, с. 44].

ядром иероглифического знака является значение *‘разделявать (тушу скота)’*. Впоследствии на основе идеи разделения, расчленения чего-либо на части у иероглифа произошло развитие информационной семантики *‘растегивать, распускать, расходиться’*. Актуализатором логограммы является знак 刀, а модификатором – система знаков 角 и 牛.

Логограмма 剔 [bié] на надписях *цзягувэнь* представляла собой соединение знаков 冎 [guǎ] *‘кость’* и 刀 (刂) [dāo] *‘нож’* и описывала ситуацию, при которой субъект, который свернут во внутренней форме логограммы, счищает ножом (инструмент) мясо с кости (объект). То есть ядро семантики знака формируется следующим образом: человек ножом счищает мясо с кости → *‘счищать (мясо)’* [7, с. 172–173]. Впоследствии на базе описания определенного физического фрагмента модели мира логограмма развивает информационную семантику, а именно *‘разделять; различать’*, развитие которой произошло на основе изначального значения, представленного во внутренней форме иероглифа. Актуализатором логограммы является знак 刀, а модификатором – 冎. Во времена использования стиля *сяочжжуань* на базе логограммы 剔 был создан знак 捌 [bā] путем добавления ключа 手 (扌) [shǒu] *‘рука’*, изначальное значение которого было *‘разделять (при помощи руки)’*, на основании чего затем произошло развитие семантики *‘разбивать, ломать’*.

Представление семантики и её развитие в логограмме 七 [qī] происходило аналогично иероглифу 八. На надписях *цзягувэнь* знак 七 представлял собой описание ситуации, при которой некто (свернутый субъект) разделяет один предмет на две части, т.е. вероятно, горизонтальная черта изображала некий предмет (объект), а вертикальная репрезентировала инструмент и обозначала его разделение [12], на основании чего изначальная семантика логограммы – *‘разрубать, разрывать, разделять’* [15, с. 177]. Актуализатором логограммы является вертикальная черта, а модификатором – горизонтальная. Впоследствии в связи с тем, что логограмма была заимствована для обозначения цифры семь, для восстановления изначальной семантики логограммы 七 к знаку был добавлен ключ 刀 [dāo] *‘нож’* и создан новый иероглиф 切 [qiē] *‘резать, разрезать’*. Таким образом, семантика логограммы была уточнена, а знак 七 в составе нового иероглифа стал репрезентировать акцию.

Логограмма 截 [jié] (древняя форма – 𠂔) в древности представляла собой соединение двух знаков: 戈 [gē] *‘алебарда’* и 雀 [què] *‘воробей’*, – и описывала ситуацию, при которой человек (субъект, свернут) ударом алебарды (инструмент) убивает птицу (объект), на основании чего развивается семантика *‘рассекать, разрезать; кусок’* [12]. Таким образом, в логограмме также закодирована идея разделения некоей вещи (в данном случае птицы) на части. Заметим, что на базе именной семантики произошло развитие значения логограммы до обозначения счетного слова со значением *‘кусок, часть’*. Стоит учитывать, что, в отличие от иероглифов 半, 分, 八, во внутренней форме логограммы 截 не представлен продукт ситуации, ассоциирующийся с разделением некого объекта пополам. К тому же, исходя из внешней формы знака, деление птицы, представленной в структуре логограммы, сложно связать с идеей деления пополам, в то время как во внешней форме иероглифов

半, 分, 八 это четко прослеживается, потому у логограммы 截 развивается значение ‘кусок’. Актуализатором иероглифа является знак 戈, а модификатором – 雀.

Логограмма 制 [zhì] на надписях *цзиньвэнь* состояла из знака 未 [wèi] ‘обильный, буйный, пышный’ и знака 刀 [dāo] ‘нож’ [16, с. 54]. Логограмма 未 представляет собой модификацию знака 木 [mù] ‘дерево’, которая происходит путем изображения дополнительных ветвей, на основании чего представление семантики происходило следующим образом: дерево, содержащее большое количество веток → ‘ветвистое дерево’. Тогда логограмма 制 кодировала ситуацию, при которой некто (субъект, свернут) при помощи ножа (инструмент) отрезает ветви дерева (объект) – ядро семантики → ‘отрезать, разрезать’. Отметим, что существует вариант изображения логограммы, где во внутренней форме представлены две точки, репрезентирующие щепки, отлетающие от дерева [16, с. 54]. Таким образом, продукт описываемой ситуации мог быть представлен в явном виде. Дальнейшее развитие семантики происходит в направлении развития значения ‘создавать, производить’, что связано с тем, что ветки, срезанные с дерева, можно применять в производстве чего-либо. При этом с развитием семантики происходит смена фокуса наблюдателя от всей ситуации, описываемой логограммой, к продукту. Актуализатором логограммы является знак 刀, а модификатором – 未.

Логограмма 散 (существовала также разнопись 散) [sàn] на надписях *цзягувэнь* представляла собой изображение знаков 𣎵 [pài] ‘грубая пеньковая ткань’ и 攴 (父) [pū] ‘бить, ударять’ [12], который в свою очередь является семантически сложным знаком, состоящим из двух элементов: ‘правая рука’ 又 [yòu] и некое орудие (палка или хлыст) 扌 [bǐ] [7, с. 84]. Данная особенность позволяет рассматривать ситуацию, описываемую логограммой как с точки зрения наличия во внутренней форме логограммы одного макропроцесса¹, так и с точки зрения наличия нескольких микропроцессов². Логограмма описывала ситуацию, когда некто рукой при помощи палки бьёт по конопле, разделяя ее на полоски, из которых впоследствии изготавливались веревки или нить. Тогда, при рассмотрении логограммы с точки зрения наличия одного макропроцесса, соотнесение значимых элементов логограммы с компонентами ядерной семантической цепочки происходит следующим образом: некто (субъект, свернут) наносит удары (акция, выражаемая знаком 父) по конопле (объект). В случае анализа логограммы с точки зрения наличия нескольких микропроцессов, цепь событий, составляющих описываемую наблюдателем ситуацию, выглядит следующим образом: первый микропроцесс – человек (субъект, свернут во внутренней форме) рукой (инструмент) берет палку (объект); второй микропроцесс – рука (субъект) при помощи пал-

¹ Макропроцессом в комбинаторной семантике называется формализованный посредством специальной алгебры предельно абстрактный процесс в кортеже других предельно абстрактных процессов события (выделенного фрагмента модели мира) [5]. Более подробно об этом см.: [18, р. 186] [19, р. 182] [20, с. 20].

² Микропроцесс — это процесс, сопоставленный с макропроцессом, т.е. процесс, включённый в однородный ряд процессов, имеющих ту же алгебраическую формулу, что и макропроцесс [5]. Более подробно об этом см.: [18, р. 186] [19, р. 182] [20, с. 20].

ки (инструмент) ударяет по конопле (объект). Таким образом, на основе описываемой логограммой ситуации формируется значение логограммы *‘рассеивать; отделять, разделять’*. Актуализатором логограммы является знак 父, а модификатором – 𣎵.

Итак, нами было продемонстрировано, что древнейшие китайские логограммы кодировали в своей внутренней форме ситуации физического фрагмента модели мира, которые окружали древнего человека. Особенности описываемой логограммой ситуации позволяли ее переосмысливать, в результате чего у иероглифа развивалась специфическая информационная периферия. При этом развитие семантики представляется как результат абстрактного обобщения той ситуации, которая была заложена в иероглифе изначально. Кроме того, при взаимодействии логограмм между собой в рамках лексемы именно изначальное ядро семантики знака предопределяет его комбинаторику с другими иероглифами.

Было отмечено, что во внутренней форме китайских логограмм в большинстве случаев (знаки 析, 别, 七, 截, 制) реализация ядерной семантической цепочки происходит по схеме IO, где I обозначает инструмент, а O – объект. Зачастую именно таким образом в китайской иероглифике происходит кодирование процессуальной семантики, поскольку данная схема представляет собой минимальный набор участников события, необходимых для задания акции. Это связано с тем, что в целях экономии средств и невозможностью отображения всех участников процесса субъект зачастую может опускаться, поскольку для наблюдателя важным является то, над кем/чем совершается действие, а также инструмент, определяющий акцию. Таким образом, свертка субъекта и отсутствие отображения акции являются оправданным.

В свою очередь в приведенных выше схемах могут появляться дополнительные компоненты для уточнения описания ситуации, например, реализация схемы IMO на примере логограммы 解 (M – медиатор). Также ядерная семантическая цепочка может реализовываться по схеме SIO (логограмма 散), где S обозначает субъект, представление которого во внутренней форме связано с более детальным описанием ситуации наблюдателем. Схемы IP (P – продукт), реализованная во внутренней форме логограммы 分, и OP на примере логограммы 半 являются сравнительно редкими в китайской иероглифике ввиду того, что зачастую продукт акции явно не выражается в иероглифе. В свою очередь нами установлено создание предельно сжатой логограммы с предикативной рекурсией, где во внутренней форме явно выражен лишь продукт ситуации, кодируемой иероглифом (знак 八).

Было отмечено, что в большинстве случаев в ходе графической эволюции знака к логограммам добавлялись ключи для уточнения их семантики и/или создания нового знака для восстановления первоначального значения, утраченного в ходе эволюции (логограммы 分, 判, 切). При этом добавление ключа к древним знакам на надписях *цзягуэнь* рассматривается нами как результат восстановления свернутых элементов ядерной семантической цепочки. Что касается более поздних знаков, то ключ в такого рода логограммах подбирался семантически, в связи с чем новые знаки, несмотря на их фоноидеографичность, можно анализировать как логограммы с предикативной рекурсией.

Что касается семантической составляющей анализа логограмм, то не смотря на близость семантики многих знаков, способы ее представления отличны от иероглифа к иероглифу. Во-первых, это проявляется в описании абсолютно различных фрагментов модели мира (схематическое изображение разделения некоего предмета, разделения объектов животного/ растительного мира). Во-вторых, характер разделения предмета на части также влияет на дальнейшее развитие семантики иероглифа. В-третьих, существенным для формирования семантики является то, относительно какого участника ядерной семантической цепочки происходит описание ситуации. Дальнейшая эволюция семантики, развитие периферии на базе ядра знака способствовали постепенному стиранию изначального значения логограмм, а также тех семантических нюансов, которые стали причиной развития их особой периферии. Выяснить это можно лишь прибегнув к детальному анализу внутренней формы каждого конкретного знака.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Мартынов, В. В.* Основы семантического кодирования : Опыт представления и преобразования знания / В. В. Мартынов. – Минск : ЕГУ, 2001. – 138 с.
2. *Софронов, М. В.* Китайский язык и китайская письменность. Курс лекций / М. В. Софронов. – М. : АСТ: Восток – Запад, 2007. – 638 с.
3. *Гордей А. Н.* Теория автоматического порождения архитектуры знаний (ТАПАЗ-2) и дальнейшая минимизация семантических исчислений / А. Н. Гордей // Открытые семантические технологии проектирования интеллектуальных систем = Open Semantic Technologies for Intelligent Systems (OSTIS-2014) : материалы IV Междунар. науч.-техн. конф., Минск, 20–22 февраля 2014 г. / редкол. : В.В. Голенков (отв. ред.) [и др.]. – Минск : БГУИР, 2014. – С. 49–64.
4. *Гордей, А. Н.* Принципы исчисления семантики предметных областей / А. Н. Гордей. – Минск, 1998. – 156 с.
5. *Гордей, А. Н.* Теоретическая грамматика восточных языков : лекционный курс / А. Н. Гордей. – Электрон. дан. – Минск, 2007. – 1 электрон. опт. диск (CD-ROM).
6. *Карасёва, К. В.* Принципы декодирования логограмм и реконструкция их семантики : автореф. дис. ... канд. филол. наук : 10.02.22 / К. В. Карасева ; МГЛУ. – М., 2019. – 26 с.
7. *Карасёва, К. В.* Принципы декодирования китайских логограмм и реконструкция их семантики / К. В. Карасёва. – Минск : РИВШ, 2014. – 202 с.
8. *Гордей, А. Н.* Реконструкция и рекурсия в синтаксическом анализе предложения / А. Н. Гордей // Карповские научные чтения : сб. науч. ст. : в 2 ч. / Белорус. гос. ун-т.; редкол. : А. И. Головня [и др.]. – Минск : Белорусский дом печати, 2011. – Вып. 5. – Ч. 1. – С.18–26.
9. *Беляев, М. В.* Проблема грамматики : (Методологические основы грамматического изучения языка) // Ученые записки Сталинградского ГПИ. – 1939. – Т. I. – С. 81–103.
10. Словарь китайского языка [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.zdic.net/>. – Дата доступа: 10.11.2019.
11. *Карасёва, К. В.* Свернутые китайские логограммы / К. В. Карасёва // Пути Поднебесной : сб. науч. трудов : в 2 ч. / редкол. : А. Н. Гордей (отв. ред.), Гун Цзяньвэй (зам. отв. ред.). – Минск : РИВШ, 2013. – Вып. III. – Ч. 1. – С. 136–144.
12. *Гордей, А. Н.* Метасемантика языковых категорий / А. Н. Гордей // Вторые чтения, посвященные памяти профессора В. А. Карпова, Минск, БГУ, 28 марта 2008 г. – Минск : Изд. центр БГУ, 2008. – С. 19–24.
13. Электронный словарь иероглифов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://qi-yuan.chaziwang.com/>. – Дата доступа: 03.11.2019.
14. *Гордей, А. Н.* Лингвистическая и металингвистическая операции / А. Н. Гордей // Чтения, посвященные памяти профессора В. А. Карпова. – Минск : Изд. центр БГУ, 2007. – С. 12–18.

15. *Готлиб, О. М.* Основы грамматологии китайской письменности / О. М. Готлиб. – М. : Издательский дом ВКН, 2019. – 312 с.
16. *Карасёва, К. В.* Пути модификации китайских логограмм / К. В. Карасёва // Веснік БДУ. – Мінск : БДУ. – 2015. – № 3. – С. 51–55. – (Серыя 4, Філалогія. Журналістыка. Педагагіка).
17. *Гордей, А. Н.* О комбинаторике числовых знаков в китайском языке / А. Н. Гордей // Научные чтения, посвященные Виктору Владимировичу Мартынову: сб. науч. тр. / редкол. : Г. А. Цыхун (отв. ред.), А. Н. Гордей (зам. отв. ред.) [и др.]. – Минск : РИВШ, 2015. – Вып. 2. – С. 12–14.
18. *Hardzei, A.* Perspective Approaches to Semantic Knowledge Representation and their Applications in the Context of the Task of Automatic Identification of the Semantically Equivalent Fragments of the Text Documents / A. Hardzei, Y. Krapivin // Open Semantic Technologies for Intelligent Systems = Открытые семантические технологии проектирования интеллектуальных систем : сб. науч. тр. / Белорус. гос. ун-т информатики и радиоэлектроники ; редкол.: В. В. Голенков (гл. ред.) [и др.]. – Минск : БГУИР, 2020. – Вып. 4. – С. 183–188.
19. *Hardzei, A.* Plagiarism Problem Solving Based on Combinatory Semantics / A. Hardzei // Communications in Computer and Information Science (CCIS). – Switzerland : Springer Nature Switzerland AG, 2020. – Vol. 1282. – P. 176–197.
URL: <https://link.springer.com/book/10.1007%2F978-3-030-60447-9>.
20. *Гордей, А. Н.* Семантическая разметка события и её отображение средствами китайского и русского языков / А. Н. Гордей // Иностранные языки в высшей школе / ФГБОУВО «Рязанский государственный университет имени С. А. Есенина». – Рязань : Редакц.-изд. центр РГУ им. С. А. Есенина, 2021. – Вып. 2 (57). – С. 5–26.

В настоящее время отмечается высокий теоретический и практический интерес лингвистов к исследованию политического дискурса. Особенно актуальным является изучение речевого поведения современных политических лидеров в сопоставительном аспекте. В этом контексте большое значение имеет сопоставительный анализ способов реализации в русском и китайском политическом дискурсе лингвопрагматической категории акцентности. Акцентирование представляет собой смысловое выделение важных, по мнению автора, моментов содержания речи, привлечение к ним внимания аудитории, отражает стремление говорящего убедить адресата в правильности авторской точки зрения и достичь таким образом взаимопонимания между отправителем и получателем сообщения.

Категория акцентности включает пять микрополей: оценки, уточнения, усиления, активизации внимания, категоричности/некатегоричности [1]. Объектом анализа, результаты которого представлены в нашем докладе, выступает микрополе некатегоричности.

Некатегоричность, преднамеренная смягченность, осторожность, сдержанность высказывания характерны для русского и китайского дискурсов. По мнению исследователя У. Болла, который одним из первых обратил внимание на данную функцию акцентуаторов, некатегоричность (*understatement*) – средство, способное усиливать производимое на слушателя впечатление с помощью умеренности и сдержанности [2].

Цель нашего исследования – на основе сопоставительного анализа выявить и охарактеризовать структурные компоненты микрополя некатегоричности, сопоставить структуру данного микрополя в русском и китайском политическом дискурсе. Материалом исследования послужили тексты 50 выступлений политических лидеров России и Китая за 2000–2017 гг. (25 русскоязычных выступлений (далее – РВ) и 25 выступлений на китайском языке (далее – КВ)).

В результате проведенного анализа было установлено, что микрополе некатегоричности (зафиксировано 30,09% в РВ и 37,10% в КВ) образуют акцентуаторы, распределенные по трем группам. Рассмотрим подробно каждую из них.

Первую группу составляют модальные слова с семантикой неуверенности, в частности с семантикой предположения и сомнения, выступающие в роли вводных слов: рус. *возможно, вероятно, наверное, пожалуй, кажется*, кит. 或许 ‘возможно’; 可能 ‘вероятно’ и др. Например:

– рус. *Возможно, не удастся избежать ошибок, но что я могу обещать и обещаю – это то, что буду работать открыто и честно* [3, с. 23]. В данном примере оратор привлекает внимание аудитории при помощи вводного слова «возможно», служащего для смягчения высказывания;

– кит. 说的似乎有理 ‘сказанное, **по-видимому**, не лишено оснований’ [4]. В данном примере вводное слово «似乎» служит для выражения неуверенности.

Вторая группа включает глагольные формы с семантикой когнитивного состояния, выступающие в роли простых глагольных сказуемых в главной части сложноподчиненного предложения, а также в составе безличных конструкций: рус. *можно предположить, сомневаюсь*; кит. 无法确定的是 ‘не могу утверждать’, 假设 ‘я предполагаю’ и др. Например:

– рус. *Если уж обязательно проводить аналогии, то я **предполагаю**, что это больше похоже на то, что мы раньше часто называли сотрудничеством типа «Юг-Юг»* [3, с. 72]. Некатегоричность в данном случае выражена личной формой эпистемического глагола «предполагаю», который служит для придания высказыванию мягкости;

– кит. 于大千世界, 我**也许**只是一根羽毛, 但我也要**以**羽毛的方式, 承载和平的心愿。‘Для целой вселенной я **могу быть лишь** пёрышком, но всеми способами, доступными пёрышку, буду страстно поддерживать мир’ [5]. В данном случае некатегоричность выражена глагольной конструкцией «也许只是» и служит для выражения сдержанности мнения.

Третью группу акцентуаторов некатегоричности образуют модальные частицы, выражающие сомнение, неуверенность. Например:

– рус. *Россия **вроде** признала Крым частью Украины, но переговоров о делимитации границы не проводилось* [3, с. 44]. В данном случае некатегоричность выражена модальной частицей «вроде», которая придает высказыванию сдержанность;

– рус. *Но Гергиев на этом не остановился: в 2003 году он снова поднял этот вопрос, и появился новый проект, который и конкурс международный прошёл, и **вроде бы как** начался, потом в 2007 году сменили главного подрядчика, по сути, а в 2009-м пришлось снова проводить конкурс* [4, с. 56]. В данном случае сомнение акцентируется с помощью модальной частицы «вроде бы как»;

– кит. 其实, 他们并没有什么过高的期望, 只希望人们能给他们一点友善和爱而已, 或许只是一个拥抱, 或许只是和他聊上几分钟, **哪怕**是一次握手或一个微笑, 也会使他们在荒漠般的人生中看到一线生机。‘А на самом деле они не желают большего, лишь чуть добра и любви к ним, а может быть, только объятия или минутной беседы. **Даже** одно рукопожатие или одна улыбка даст им надежду в жизни, похожей на пустыню’ [6]. В данном примере высказывание смягчается посредством модальной частицы «哪怕».

– рус. *Самое главное – что же мы **якобы** нарушаем? Да, президент Российской Федерации получил от верхней палаты парламента право использовать Вооружённые Силы на Украине* [3, с. 64]. В данном случае некатегоричность выражена модальной частицей «якобы», которая придает высказыванию оттенок неуверенности, предположительности;

– кит. 如果你与人为善, 周围的人**也许**认为你有其他的目的, 尽管如此, 善待他们吧。‘Если ты добр к людям, окружающие **могут** обвинить тебя в эгоистичных и скрытных мотивах, всё равно будь добр’ [6]. В китайском варианте употреблена модальная частица с семантикой предположения «也许», которая передает сдержанность заявления оратора, служит для смягчения высказывания.

Таким образом, функция некатегоричности, репрезентирующая семантику осторожности, смягченности и неуверенности, реализуется в русском и китайском политическом дискурсе с помощью одинаковых приемов: вводных слов, модальных глаголов, глаголов чувств и мышления, модальных частиц. Приемы акцентирования некатегоричности мнения более широко представлены в выступлениях китайских политических лидеров. Это можно объяснить различиями русской и китайской культур, которые сказываются на коммуникативном поведении политических деятелей России и Китая.

Исследование акцентирующих языковых средств позволяет получить интересные результаты для понимания национальных языковых картин мира и использовать эти результаты для совершенствования межкультурной коммуникации.

ЛИТЕРАТУРА

1. Чжао, Наньнань. Структурно-семантическая организация категории акцентности в русском и китайском политическом дискурсе / Чжао Наньнань // Журнал Белорусского государственного университета. – 2018. – № 2. – С. 103–113. – (Серия Филология).
2. Гущина, Г. И. Категория категоричности / некатегоричности высказывания в системе норм речевой коммуникации (на материале русских и английских диалогов) / Г. И. Гущина // Вестник Башкирск. ун-та. – 2008. – № 4. – С. 982–985.
3. Лю, Ианьиань. Возвращение царя : впечатляющая речь В. Путина / Лю Ианьиань. – Пекин : Издательство китайской космонавтики, 2012. – 257 с.
4. Полный текст доклада, с которым выступил Ху Цзиньтао на 18-м съезде КПК [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://ru.china-embassy.org/rus/xwdt/t307525.htm>. – Дата доступа: 01.09.2016.
5. Выступление председателя КНР Си Цзиньпина на саммите ООН по миротворчеству [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.fmprc.gov.cn/rus/wjdt/gb/>. – Дата доступа: 30.08.2016.
6. Выступление Председателя КНР Ху Цзиньтао [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://ru.china-embassy.org/rus/xwdt/t307525.htm>. – Дата доступа: 01.09.2016.

随着中国经济的快速发展，全球经济一体化的不断深入，中国与世界各国的联系日益紧密，尤其是中国提出“一带一路”倡议以来，中国与一带一路沿线国家政治经济交流日益频繁，金融作为经济的重中之重，合作也日益深入。语言作为一种社会现象，同时也作为社会交际的工具，会随着社会发展而不断变化，词汇作为语言中最敏感活跃的因素，也直接反映了社会生活。[1, 87] 研究中俄金融术语有助于中俄（中国与俄语社会）经济金融的研究，因此是十分有必要的。

通过对比我选取了田宝新主编的《俄汉国际经贸词典》（2014 年）和北京对外贸易学院俄语教研室编的《俄汉经济词典》（1984 年）作为当前主要研究材料。这两本字典都是着眼于经济词汇编成，囊括了大量金融术语。两本词典年代跨度达到三十年，这段时间正是中国和俄语社会从计划经济向市场经济过度的重要时期，这个时期社会生活发生巨大变化，经济体制由过去的计划经济转向市场经济，由封闭集约转向对外开放，由市场来决定经济发展方向，社会剧烈的转折直接影响到人们的生活，同时也反映在了金融术语的变化中。

什么是金融？金，钱也；融，流入流出。《辞源》（1937 年版）的释文是“今谓金钱之融通状态曰金融，旧称银根。”各种银行，票号，钱庄，曰金融机构。[2]现代意义上的金融，则更多指向银行、证券、保险、期货，越来越多的专家学者将金融作为经济的核心指标。金融在俄语学科和文献中被定为一组形成于资金集中和分散的分配过程之中的经济关系。术语是什么？在《辞典》修订版中的解释是：术语是学术上用来表示特殊意义的专门用语。金融术语就是在金融领域表示特殊意义的专门用语。

我从两本字典中筛选出主要的金融术语，然后按字母做出表格，其中从《俄汉经济词典》（1984）筛选出 1775 组金融术语，从《俄汉国际经贸词典》（2014）筛选出 2230 组金融术语。然后进行对比，两本词典所筛选出来的词汇在数量上有哪些特点，在语义上，在结构上有哪些特性，初步探究，有以下几点：

1. 中俄金融术语中都使用简称，所不同的是俄语简称大致分为两种，第一种是选取金融术语——里每个单词的首字母，例如：ЕИБ (Европейский инвестиционный банк) — 欧洲投资银行；第二种是在一个单词的术语中，简称选取若干字母，然后在词尾加点表示简称，如：Руб. (рубль) — 卢布。而汉语金融术语的简称则是选取术语中最重要的关键字表示金融术语简称，例如：纽约证券交易所，我们有时也会简称为“纽交所”，“纽”表示“交易所地点坐落在纽约市”，“交”表示性质“交易”，而“所”则表示交易的场所是证券交易所，三个字就包含了所要表达的主要信息，即精炼有准确。

2. 中俄金融术语使用隐喻的修辞手法。Peter Newmark 认为隐喻是一种修辞手段，有时是具体词意的转换，有时是抽象概念的拟人化，有时是在使用某些词或词组时，不表示其字面的原意，而是暗指另一种意思，也就是说，用一个词或词组来描述另一种意思。[3, 16] 金融术语的隐喻，是通过有联系的想象产生若干的相近词汇而发生联想画面，通过大脑分析选择最具解释力、最形象的词汇作为最终术语。比如俄语中 **БЫК** 本意是公牛，而在金融术语里他也表示“多头、证券买空投机者”，怎么把二者联系起来呢，通过隐喻的修辞手法，首先我们通过字面意思发挥想象，把有关公牛的想象梳理一下，公牛十分强壮，在农田耕种拉车任劳任怨，但好像都不能把这些义项和“多头、证券买空投机者”联系在一起，后来通过查阅资料发现在西方文化里公牛代表着“希望、财富和力量”，牛角向上的公牛代表股市上升之势，也表达了对财富的热切期盼。[4, 186] 因此，用 **БЫК** 表示多头十分恰当。而汉语中也存在使用隐喻的修辞手法，比如升水，单从字面看，表示水面上升，或进一步可以理解为水面上升的状态，而在金融术语中则表示远期汇率高于即期汇率。用水面上升状态表示远期汇率高于即期汇率，形象地表达这个上升的状态，更生动更形象，同时也更容易理解。

3. 有些金融术语的结构相同但表述不同，例如：**адвиз**，用汉语即可表述为“通知”，也可以表述为“汇票通知书”；又如 **АБР**，即表示亚洲开发银行（**Азиатский банк развития**），也表示非洲开发银行（**Африканский банк развития**）。例如经纪人，用俄语既可以表述为 **брокер**，也可以表述为 **брокер-комиссионер**；又如国际清算银行，用俄语既可以表示为 **БИС**（**Банк международных расчетов**），也可以表示为 **БМР**（**Банк международных расчетов**），其中，**БИС** 直接引进了英语中国际清算银行一词的缩写 **BIS**（**Bank of International Settlements**）。

4. 有的金融术语在过去与现在表示的意思完全相反，例如在北京对外贸易学院俄语教研室编的《俄汉经济词典》（1984年）中 **аверс** 表示“钱币或印章的背面、反面”；而在田宝新主编的《俄汉国际经贸词典》（2014年）则表示“钱币或徽章的正面”。

5. 有些金融术语是由普通词汇发展为金融术语的，例如 **выброс**，在北京对外贸易学院俄语教研室编的《俄汉经济词典》（1984年）中表示“石油喷出”，而在田宝新主编的《俄汉国际经贸词典》（2014年）则有了“抛售”的意思。还有一些金融术语则是随着特殊时代的结束退出历史舞台或很少被使用，例如：**Гознак**（**Главное управление производством государственных знаков, монет и орденов**）—（苏联国家财政部）国家货币与勋章制造管理局，随着苏联的解体，该术语也基本走入了历史，很少再被提及使用。由此可见金融术语的词库也是在发展中变化，在变化中不断推陈出新。

结论：

1. 中俄方在金融的定义方面相似，都是一种资金集中和分散的经济关系。
2. 中俄经济术语都使用简称（缩略语），两个语种简称的形成方式有所不同。

3. 中俄金融术语都是使用隐喻的修辞手法，表达更准确生动，更具解释力。
4. 中俄金融术语有着各自的构词特点，金融术语的含义随着时间的推移也不断变化。

参考文献

1. 姜占民. 新时期俄语经济词汇、术语的变化及其社会因素 / 姜占民 // 牡丹江医学院学报. — 牡丹江, 1999. — 第 20 卷. — 第 2 期. — 87 页.
2. 傅运森. 辞源 / 傅运森. — 上海: 商务印书馆, 1937. 页
3. 马秀兰. 金融术语隐喻的认知研究 / 马秀兰、何晓瑜 // 高教学刊. — 哈尔滨, 2015. — 第 11 期. — 16 页.
4. 何艳红. 英汉关于“牛”文化的隐喻认知 / 何艳红 // 太原市职业技术学院学报. — 2012. — 第 1 期. — 186 页.

Поздравительное выступление главы государства на протяжении нескольких столетий является неотъемлемым атрибутом того или иного государственного торжества. Такое выступление, как и любое сообщение, прежде всего выполняет коммуникативную функцию, и традиционно его относят к эпидейктическим речам. Новогодние обращения к нации цикличны; сопровождаются ритуальной атрибутикой; имеют собственную историю; создаются с определенной коммуникативной целью по конкретному поводу; предъявляют четкие требования к адресату, адресанту и имеют обязательные структурные элементы [1, с. 1]. Коммуникативная цель поздравления: усиление положительного эмоционального состояния, в котором находится адресат [2, с. 80].

Поздравление выстраивается по классическим принципам риторики, его композицию составляют: а) обращение к Адресату; б) основная комплиментарная часть (хвалебная); в) индивидуализированные пожелания. Содержание и стиль поздравления непосредственно зависят от особенностей праздника, по случаю которого произносится речь. В нашей статье внимание сфокусировано на новогодних поздравительных выступлениях.

Новогоднее поздравительное выступление главы государства – своего рода кульминация, связующее звено между уходящим и наступающим годом, без которого новогоднее торжество довольно трудно представить целостным. Несомненно, жанр новогодних выступлений берет свое начало в поздравлении. Многие лингвисты, среди которых В. Ю. Варавкина, Н. В. Кондратенко, признают новогоднее обращение главы государства к народу ритуальным текстом, в связи с его событийностью, локализованностью, перформативным характером. Холли Вернер приводит следующую характеристику композиции новогодних обращений глав государств: а) короткое вступление; б) характеристика существующей ситуации; в) прогнозы с заявлениями о намерениях и призывами к действиям; г) пожелания (возможны, но не обязательны, обращения к отдельным группам населения) [3, с. 285–286]. Одной из наиболее явных особенностей новогодних выступлений является сочетаемая в них формальность стиля и в то же время экспрессивность; присутствие в равнозначных пропорциях профессиональной лексики, метафорических оборотов, лозунгов; наличие анализа проведенной деятельности и планов на будущее.

Актуальность данной статьи объясняется значимостью новогодних поздравительных выступлений главы государства, их основными целями являются сплочение народа, выражение народу благодарности, уважения, а также информирование, наставление и стимулирование на дальнейшее развитие. В качестве материалов исследования для статьи послужили новогодние выступления 2018–2019 гг. председателя КНР Си Цзиньпина, президента Рес-

публики Беларусь Александра Григорьевича Лукашенко, а также рождественские выступления 2018–2019 гг. президента США Дональда Трампа, королевы Елизаветы II. Речь главы государства рассматривается как символ той или иной нации, имеющий немаловажное значение в формировании образа государства на международной арене. Несмотря на то, что для жанра новогодних поздравительных выступлений характерны вышеуказанные черты, каждый лидер стремится по-особенному передать свои мысли, что придает каждому выступлению самобытность, неповторимость и порождает дополнительный интерес к исследованию собственно языковых, структурных, культурно-исторических особенностей данного жанра.

Динамически развивающаяся китайская цивилизация безусловно оказывает немалое влияние на политический дискурс. Происходящие в дискурсе изменения отражают реалии модернизирующегося Китая, затрагивая не только сохранение традиционности, но и распространение и внедрение новых формирующихся тактик политического дискурса. Си Цзиньпин является главной политической личностью Китайской Народной Республики, позиционирует себя как самобытного, компетентного, авторитетного политика, и, соответственно, в своих речах активно и ярко доносит свою позицию гражданам, вырабатывая при этом весьма узнаваемый речевой стиль.

Контекстуальный анализ текстов новогодних выступлений Си Цзиньпина (в Китае приуроченных к празднику Весны) позволил нам выявить некоторые особенности выступлений китайского лидера. Структура новогодних поздравительных выступлений Си Цзиньпина четко прослеживается и полностью соответствует описанной выше классической структуре выступлений данного жанра. В первой части Си Цзиньпин обращается с призывом ко всем гражданам Китая, соотечественникам, гражданам других национальностей и народностей, проживающим на территории Китая. Стоит отметить, что политик обращается к народу от имени Центрального Комитета партии и Государственного совета, что свидетельствует о единстве политика как с народом, так и с партией: «.....我代表党中央和国务院，向大家致以节日的美好祝福!» *‘...Разрешите мне от имени ЦК партии и Госсовета обратиться ко всем присутствующим с наилучшими пожеланиями!’* Далее, во второй части выступления, председатель привлекает внимание к наиболее значимым, фундаментальным, ярким и имеющим принципиальное значение для государства и общества событиям уходящего года. Политический лидер акцентирует внимание на достижениях в абсолютно разных сферах жизни, таких как, например, экономика, социальное развитие и стабильность, процветание партии, политика, научно-технический прогресс. Особым значением наделяется сам процесс, путь развития государства, включающий в себя большое количество трудностей, каждую из которых китайскому народу под силу преодолеть: «.....我们在前进路上奋力奔跑，跨过许多沟沟坎坎，越过不少激流险滩，很辛苦、也很充实，有付出、更有收获。」 *‘...Прежде, мы прилагали все силы, чтобы двигаться вперед, прошли через целый ряд трудностей, перешли немало бурных потоков и опасных отмелей, усиленно трудились, за что получили еще большие результаты’*. На наш взгляд, такой акцент придает речи

торжествующий, воодушевляющий тон. В третьей части своего обращения, Си Цзиньпин сообщает о намеченных планах и целях на предстоящий год, четко и кратко обрисовывает поставленные на будущее задачи и вопросы, которые требуют внимания со стороны народа и государства. Здесь вновь затрагивается и тема предстоящей непрерывной и напряженной работы, направленной на обеспечение населения достойным уровнем жизни и разрешение проблем, волнующих население. Политик красноречиво призывает народ к действию, несмотря на возможные неудачи: «新的征程上, 会有新的发展机遇, 也会有新的风险挑战。」 *‘На новом пути могут встретиться новые благоприятные возможности для развития, также могут возникнуть новые риски и угрозы’*, «..... 坚持新发展理念, 坚持推进高质量发展» *‘...твердо придерживаться новых концепций развития, содействовать высококачественному развитию’*, «统筹推进稳增长、促改革、调结构、惠民生» *‘координировать устойчивый рост, стимулирование реформы, структурное регулирование, быть добрым к народу...’*. В заключительной части обращения Си Цзиньпин фокусирует внимание слушателей на важности торжества, незаменимость семьи в жизни каждого человека. Семейные ценности и традиции также лежат в основе праздника Весны. Кроме этого, глава государства выражает глубокое почтение пожилым жителям Китайской Народной Республики, высказывает свои надежды на то, что все население продолжит сплоченно и энергично трудиться с целью дальнейшего процветания. Традиционно Си Цзиньпин завершает свою речь поздравлением от собственного имени: «最后, 祝大家身体健康、工作顺利、阖家幸福、万事如意!» *‘В заключение желаю всем здоровья, успехов в работе, семейного благополучия, исполнения всех желаний!’* Идентичная структура выступления прослеживается, например, и в новогодних поздравительных выступлениях президента Республики Беларусь Александра Григорьевича Лукашенко: 1) призыв к народу: «А вам, старшему поколению, думать о покое не получится. Вы нам нужны особенно сейчас».; 2) подведение итогов уходящего года: «В уходящем году нами приняты решительные меры по совершенствованию экономики ...»; 3) освещение предстоящих событий: «Это будет год тяжелого труда, побед и поражений»; 4) пожелания: «Счастья и добра вам, вашим близким, вашим детям!»

Как известно, любая поздравительная речь политического лидера предназначена для многочисленной аудитории, для народа всего государства и, соответственно, всегда носит адресный характер. Поэтому, большое значение непременно придается используемым обращениям. В речи Си Цзиньпина обращения отличаются высокой частотностью и особой вариативностью. Си Цзиньпин в своем выступлении использует и привычные обращения, носящие национальный характер, и вежливые обращения к обществу, характерные в первую очередь для англоязычных стран. Например, 女士们 ‘дамы’, 先生们 ‘господа’. Другие используемые обращения включают в себя: 同志们 ‘товарищи’, 朋友们 ‘друзья’, 海外侨胞 ‘соотечественники, проживающие за границей’, 同胞 ‘соотечественники’, 全国各族人民 ‘все народы страны’, 中国人 ‘китайцы’, 全党全军全国各族人民 ‘вся партия, вся армия и многонациональный народ страны’. Стоит отметить, что такие обращения, как 同

志们 ‘товарищи’, 朋友们 ‘друзья’ являются наиболее часто употребляемыми в речи Си Цзиньпина. Так, в своем новогоднем обращении 3 февраля 2019 года данные обращения употребляются в связке четыре раза. С одной стороны, это позволяет политику постоянно удерживать внимание слушателей, а с другой придает речи логичность, разделяя ее на смысловые части. К тому же, обращения 同志们 ‘товарищи’, 朋友们 ‘друзья’ являются наиболее привычными для Китая, так как именно оно было самым распространенным в девяностых годах двадцатого века. Подобные обращения характерны для социалистических государств, каким и является Китай. Для сравнения, президент Республики Беларусь А. Г. Лукашенко в большинстве случаев использует более неформальное обращение “Дорогие друзья!”, а президент Соединенных Штатов Америки Д. Трамп прибегает как к более формальным «*people across the nation*» ‘население всей страны’, «*people all across the continent*» ‘население всего континента’, так и к неформальным «*everyone*» ‘каждый’, «*American people*» ‘граждане Америки’. Следовательно, выбор и использование разного рода обращений отнюдь немаловажны, так как они способны указывать не только на отношение политического лидера, но и на социально-политические, культурологические особенности того или иного государства.

Следующим аспектом, который привлёк наше внимание, является употребление личных местоимений первого лица. Выступая перед слушателем, политические лидеры стараются отождествлять себя с народом, и поэтому обычно местоимение «мы» превалирует. Контекстуальный анализ новогодних выступлений Си Цзиньпина позволил нам выявить, что лексема «我们» ‘мы’ встречается 28 раз, что составляет 2,4% от общего числа слов. Лексема «我» ‘я’, напротив, встречается всего 11 раз и составляет 0,9% объема слов. Также часто в своих выступлениях использует местоимение «мы» и президент Российской Федерации В. В. Путин. Это дает понять, что Россия и Китай отличаются коллективистским типом культуры. Си Цзиньпин и В. В. Путин показывают, что они и есть народ, подчеркивают целостность и единство государства, ставят приоритет общественного блага выше личных благ. Так же стоит отметить, что несмотря на то, что новогоднее поздравление всегда содержит пожелания процветания и благополучия, в них помимо этого есть и призыв к действию, одним из средств осуществления которого и является частое употребление лексемы «мы». Таким образом, использование местоимения «мы» свидетельствует о приоритете коллектива, активное употребление местоимения первого лица единственного числа, напротив, указывает на приоритет индивидуума.

Говоря о приоритетной роли коллектива, невозможно не упомянуть влияние Коммунистической Партии Китая, которая является опорой и основой китайского общества и построения социализма с китайской спецификой. В своих выступлениях, Си Цзиньпин опирается на КПК, подчеркивая ее силу и могущество для каждого гражданина: «全面从严治党» ‘всестороннее соблюдение строгой партийной дисциплины’, «在中国共产党坚强领导下» ‘находиться под крепкой властью Коммунистической Партии Китая’. Кроме того, Си Цзиньпин упоминает о важных событиях в рамках функционирования

Коммунистической партии: «三大» ‘третий съезд (партии)’, «十九大» ‘девятнадцатый Всекитайский съезд КПК’, «三中全会» ‘третий пленум КПК’.

Главы государства в новогодних обращениях в той или иной степени затрагивают политическую и экономическую жизнь страны. На наш взгляд, китайский лидер уделяет очень большое внимание этому аспекту, однако делает это ярко и выразительно, при этом достаточно лаконично. В новогодних выступлениях политик прежде всего акцентирует внимание на улучшении и дальнейшем совершенствовании качества жизни китайского народа, ссылаясь на уже достигнутые результаты: «我国经济稳中有进，改革开放迈出新步伐，三大攻坚战有力推进，基础设施建设和科技创新成果丰硕……» ‘Наша экономика устойчиво продвигается вперед, политика реформ и открытости изменяет направление, третий съезд партии совершил мощный прорыв, достигнуты значительные успехи в строительстве инфраструктуры и сфере научно-технических инноваций’ и обрисовывает дальнейшие перспективы и пути развития: «我们要在全社会大力弘扬家国情怀，培育和践行社会主义核心价值观，弘扬爱国主义、集体主义、社会主义精神……» ‘В будущем мы должны развивать в нашем обществе характерные национальные особенности, развивать и поддерживать основные ценности социализма, развивать патриотизм, коллективизм, социалистический дух...’ На протяжении своего выступления китайский лидер вариативно использует профессиональную политическую лексику: «大国外交» ‘дипломатия крупной державы’, «改革» ‘реформировать’, «大局» ‘общее положение’, «发展理念» ‘концепция развития’ и обращает внимание аудитории на политики и концепции, проводимые в Китайской Народной Республике: «改革开放» ‘политика реформ и открытости’, «两个一百年» ‘Два столетия’, «四个全面» ‘Четыре всесторонних аспекта’, «人类命运共同体» ‘Сообщество единой судьбы человечества’, а также выделяет главную цель, к которой стремится китайская цивилизация – построение социализма с китайской спецификой («中国特色社会主义»).

Несомненно, Си Цзиньпин – патриот, он не выражает сомнения в дальнейшем процветании Родины: «我们伟大的祖国，前程一定会越来越远大!» ‘Наша великая родина и в дальнейшем непременно будет все более и более необозримой!’ Си Цзиньпин также обращает внимание на роль народа в государстве, подчеркивая, что именно благодаря людям, их труду и усердию многие цели КНР и КПК стали реальностью: «……人民是我们执政的最大底气。» ‘Народ – наша крупнейшая сила, стоящая у власти’. Политик выделяет вклад граждан в развитие страны и его исключительную важность для дальнейшего прогресса: «只要我们紧紧依靠人民，就没有战胜不了的艰难险阻，就没有成就不了的宏图大业。» ‘Нужно только неуклонно опираться на народ, и тогда не будет непреодолимых препятствий, не будет грандиозных замыслов и великих дел, которые нельзя было бы успешно завершить’.

Одной из тем, которая прослеживается во всех выступлениях, является дружелюбность и сплоченность китайского народа. Для того чтобы передать торжественный, оптимистичный настрой, председателем используются слова и выражения, имеющие сильную эмоциональную оценку: «友情» ‘дружественный’, «格外高兴» ‘неописуемая радость’, «奋力» ‘энергично, всеми

силами», «没满» «удовлетворенный», «红火» «праздничный, процветающий» и др. С целью побуждения народа к действию Си Цзиньпин неоднократно проводит параллель между препятствиями на пути совершенствования и возможностью их преодоления. Для этого он использует устойчивые выражения «沟沟坎坎» «трудности, тернистый (о пути)», «急流险滩» «бурный поток и опасная отмель», «艰难险阻» «невзгоды и опасности», а также глаголы и выражения с сильным фасцинационным эффектом: «跨过» «перешагивать», «有收获» «получить результат», «占胜» «брать верх», «全面贯彻» «полностью претворить в жизнь», «构建» «воздвигать». С идентичным побудительным намерением Си Цзиньпин склонен четко обозначать дальнейший этап развития, а затем приводить комплекс мер, прибегнув к которым цель может быть достигнута. Так, говоря о старении общества, политик приводит ряд действий, которые обеспечат благополучие пожилых людей: «我们要在全社会大力提倡尊敬老人、关爱老人、赡养老人……» «В нашем обществе мы хотим всеми силами проповедовать почитание и уважение пожилых людей, сердечно заботиться о них, поддерживать материально ...»

Новый год на протяжении многих столетий закреплён в нашем сознании как семейное торжество. Всем известно, что, по европейскому летоисчислению Новый год официально наступает 1 января, однако первостепенное значение для каждого китайца имеет 春节, известный как китайский Новый год, отмечаемый по лунному календарю, в первое новолуние вхождения Солнца в созвездие Водолея (21 января – 19 февраля). Этот праздник является не только самым продолжительным, но и самым важным в китайской культуре. Несмотря на то, что между европейскими государствами и Китаем имеются существенные различия в традициях и обрядах, связанных с наступлением Нового года, семейные ценности лежат в основе праздника. Соответственно, политики различных государств всегда детально останавливаются на этом аспекте. Так, королева Елизавета II в своих рождественских выступлениях упоминает о важности единения семьи, домашнего очага: «*We think of our homes as places of warmth, familiarity and love; of shared stories and memories, which is perhaps why at this time of year so many return to where they grew up.*». «Мы видим наши дома как место, где царят теплота, дружественные отношения и любовь, где делятся историями и воспоминаниями, и, возможно, поэтому в это время года многие возвращаются туда, где выросли». Накануне Праздника Весны Си Цзиньпин традиционно говорит о многовековом культе семьи в китайской цивилизации, подчеркивает неразрывную связь разных поколений: «自古以来, 中国人就提倡孝老爱……» «С давних времен, китайцы проповедовали культ предков...» Тем самым Си Цзиньпин подчеркивает, что без устойчивых и крепких отношений, счастья и радостей («天伦之乐») в семье как минимальной общественной единице невозможно становление процветающего общества в целом («社会和谐»).

С точки зрения структуры и грамматического оформления, речь Си Цзиньпина разнообразна и сложна. Выступление представляет собой чередование сложных предложений с простыми с преобладанием простых, что придаёт речи ритмичность, динамичность. Так, в новогоднем выступлении 2019 г.

простые предложения составляют 68%. Кроме того, большинство простых предложений являются распространенными, осложнены рядом главных или второстепенных однородных членов предложения. Чаще всего такие предложения имеют бессоюзную связь. Структура такого типа не затрудняет понимание речи слушателями, позволяет последовательно воспринимать сказанное оратором. Схожее построение высказывания также характерно для президента США Д. Трампа, однако стоит отметить, что, в то время как в речи Си Цзиньпина преобладает книжная лексика, речь Трампа носит более неформальный характер. Китайский синтаксис характеризуется строгим порядком слов, а морфология направлена на экономию грамматических средств, следовательно, как простые, так и сложные предложения в выступлениях политика имеют идентичную структуру. Речь Си Цзиньпина также выделяется логичностью, связностью компонентов высказывания благодаря разделению на отдельные смысловые блоки, каждый из которых посвящен определенной под-теме, что придает высказыванию большую ясность.

Одной из главных отличительных черт дискурса Си Цзиньпина является метафоричность. Как отмечает Э. В. Будаев, метафора может представлять «зеркало» политической культуры и являться «инструментом» создания культурной идентичности [4, с. 2]. Си Цзиньпин уместно и умело использует такие выражения, которые без труда могут быть поняты гражданами любой возрастной категории. Например, «成效显著» ‘успех очевиден’, «繁荣稳定» ‘стабильность процветания’, «辞旧迎新» ‘проститься со старым и встретить новое’, «五谷丰登» ‘небывалый урожай’, «同心同德» ‘одних помыслов и моральных устоев’, «辛勤劳动» ‘усердный труд’. Помимо метафор Си Цзиньпин прибегает к употреблению так называемых «чэньюев» – устойчивых неделимых фразеологических лексико-синтаксических единиц, за основу берущих древнекитайский язык. Такие сочетания обычно четырехсложные и, соответственно, передают ритмику китайской речи. Политики применяют фразеологические обороты с целью конкретизировать предмет своего высказывания, передавая свое эмоциональное отношение к событию [6, с. 165]. Значение таких выражений чаще всего также является эксплицитным: «春华秋实» ‘пожинать плоды своего труда’, «风调雨顺» ‘обстоятельства складываются благоприятно’, «天道酬勤» ‘трудолюбие будет вознаграждено небесами’, «开拓进取» ‘не стоять на месте’. В своих речах Си Цзиньпин использует пословицы, поговорки, цитаты великих мыслителей древнего Китая. Все перечисленные языковые единицы позволяют политику передать дух и самобытность Китая, его неповторимость.

Проанализировав содержание и структуру новогодних выступлений председателя Китайской Народной Республики Си Цзиньпина, можно сделать вывод о том, что его речь четко структурирована и полностью реализует цель высказывания – подведение итогов, построение планов, поздравление, призыв к совершенствованию. Сочетая в выступлении существенное количество различных по сложности и частотности употребления лексических и синтаксических структур, политик точно выражает свои мысли. Си Цзиньпин оставляет о себе впечатление искусного оратора, и поэтому его выступления пользуются большой популярностью в сфере политического дискурса.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Анисимова, Т. В.* Современная деловая риторика / Т. В. Анисимова, Е. Г. Гимпельсон. – Москва : МПСИ, 2002. – 432 с.
2. *Ласица, Л. А.* Новогоднее обращение главы государства : семантические особенности ритуального жанра политического дискурса / Л. А. Ласица // Вестн. Оренб. гос. ун-та. – 2017. – № 1(201). – С. 19–24.
3. *Федосюк, М. Ю.* Исследование средств речевого воздействия и теория жанров речи / М. Ю. Федосюк // Жанры речи : сб. ст. / изд-во уч.-науч. центра «Колледж». – Саратов, 1997. – С. 66–88.
4. *Hudson, K.* The Language of Modern Politics / K. Hudson. – London : Palgrave Macmillan, 1978. – 167 p.
5. *Будаев, Э. В.* Политическая метафора в лингвокультурологическом аспекте [Электронный ресурс] / Э. В. Будаев. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/politicheskaya-metafora-v-lingvokulturologicheskom-aspekte/viewer>. – Дата доступа: 01.12.2019.
6. *Кобылкина, А. В.* Анализ структуры и содержания текстов новогоднего выступления Си Цзиньпина и В. В. Путина [Электронный ресурс] / А. В. Кобылкина. – Режим доступа: <http://scipress.ru/philology/articles/analiz-struktury-i-soderzhaniya-tekstov-novogodnego-vystupleniya-si-tszipina-i-vv-putina.html>. – Дата доступа: 29.11.2019.
7. Новогоднее обращение президента Республики Беларусь Александра Григорьевича Лукашенко 2018 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.president.gov.by/ru/news_ru/view/novogodnee-obraschenie-17772/. – Дата доступа: 03.12.2019.
8. Новогоднее обращение президента Республики Беларусь Александра Григорьевича Лукашенко 2019 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.president.gov.by/ru/news_ru/view/novogodnee-obraschenie-20194/. – Дата доступа: 03.12.2019.
9. Remarks by President Trump at the National Christmas Tree Lighting Ceremony 2018 [Electronic resource]. – Mode of access: <https://www.whitehouse.gov/briefings-statements/remarks-president-trump-national-christmas-tree-lighting-ceremony/>. – Date of access: 05.12.2019.
10. Remarks by President Trump at the National Christmas Tree Lighting Ceremony 2019 [Electronic resource]. – Mode of access: <https://www.whitehouse.gov/briefings-statements/remarks-president-trump-national-christmas-tree-lighting-ceremony-2/>. – Date of access: 06.12.2019.
11. The Queen's Christmas Broadcast 2018 [Electronic resource]. – Mode of access: <https://www.royal.uk/queens-christmas-broadcast-2018>. – Date of access: 07.12.2019.
12. The Queen's Christmas Broadcast 2019 [Electronic resource]. – Mode of access: <https://www.royal.uk/queen%E2%80%99s-christmas-broadcast-2019>. – Date of access: 07.12.2019.
13. 习近平：在2018年春节团拜会上的讲话 [Electronic resource]. – Mode of access: http://www.xinhuanet.com/politics/2018-02/14/c_1122419716.htm. – Date of access: 02.12.2019.
14. 习近平：在2019年春节团拜会上的讲话 [Electronic resource]. – Mode of access: http://www.xinhuanet.com/politics/leaders/2019-02/03/c_1124084002.htm. – Date of access: 02.12.2019.

Цифры возникли в определенный период развития мышления человечества, когда использование знаков стало необходимым при осуществлении экономической деятельности. Цифра сама по себе не имеет загадочных сил или маркированной окраски, но постепенно за цифрой закреплялось ассоциативное значение, которое не связано с лексическим значением и стилистикой, а возникало от скрытой культурной коннотации, отражающей культурное мировоззрение и особенности языковой традиции. В каждой культуре существуют магические цифры, которые имеют различные аллегории и символики: счастье, удача, радость, и наоборот, горе, болезнь, смерть. Преклонение перед одними цифрами, боязнь других объясняются особенностями первобытного мышления, различными религиозными пережитками и суевериями, в частности, теорией о том, что все вещи имеют душу, поэтому цифры, как и вещи или же как количественный атрибут предметов и явлений, также имеют священное значение и чудесные силы. Таким образом, в межкультурной коммуникации необходимо уделять особое внимание использованию цифр. Понимание символики той или иной цифры в культуре разных народов поможет избавиться от психологических помех в процессе коммуникации, будет способствовать тому, чтобы коммуникация осуществлялась успешно [1, с. 45–50].

Скрытая цифровая символика присутствует во всех культурах мира и имеет свои особенности. Одна и та же цифра в разных культурах нередко имеет различные семантические значения. В данной работе проводится анализ символики цифры «девять» в китайском и русском языках, а также семантического значения данной цифры во фразеологизмах, чэньюях, и поговорках, с целью проследить, совпадает или не совпадает национальное восприятие и воспроизведение цифры «девять» в речи у носителей китайского и русского языков.

В китайской культуре «девять» считается счастливой цифрой. Это завершающая стадия всего, наполненность. Цифра «девять» нередко встречается в древних китайских названиях, например, «Стена девяти драконов», девять – это число ячеек в священной схеме Ло-шу, в Китае также есть праздник «двойной девятки», который отмечается в девятый день девятого лунного месяца. Древние китайцы считали, что девять – самое большое, доступное человеку число, десять и далее принадлежат небесам. Так что цифру «девять» считали символом единения земли и неба. Люди разделяли мир на девять сфер, называли небо девятой сферой (九天 jiǔ tiān), а землю девятым родником (九泉 jiǔ quán) [2].

Девять – самая старшая цифра цифрового ряда, и потому означает что-то мудрое и руководящее. Неудивительно, что в Древнем Китае эту цифру считали символом императора, его безграничной власти. Императорский дво-

рец называли 九重 jiǔ chóng. В пекинском Императорском дворце 9999 комнат, линии заклепок на каждой двери составлялись таким образом, чтобы, какую линию ни возьми, вертикальную или горизонтальную, число заклепок в ней всегда было равно девяти [2].

Девятка считается наполненной цифрой. За счёт фонетической схожести иероглифов 九 jiǔ 'девять' и 久 jiǔ 'долголетие', цифра «девять» приобрела дополнительное коннотативное значение: ассоциируется с бессмертием, долгожительством, чем-то вечным, радостным, счастливым.

Что касается русской культуры, то здесь девять – символ человека, олицетворяет принципы гуманизма и служения другим. Это три раза по три: беременность длится девять месяцев – три триместра; ребенка с трех лет обучали житейским премудростям, с шести лет – работе по хозяйству, с девяти лет – ориентировали на создание семьи (получается, что три раза по три года – это цикл взросления человека). Кроме этого, «девять» часто фигурирует в русских преданиях, при этом она связана с тройкой. Например, тридевятое царство – далекая волшебная страна, где происходят многие сказочные события.

Девятка считается важной в православии: у Бога на службе девять архангелов, в Священном Писании девять ангельских чинов. С другой стороны, для носителей русского языка данная цифра является несчастливой, так как нередко ассоциируется со смертью (душа от тела отходит на девятый день после смерти).

Для более четкого представления о национальном восприятии цифры «девять» у носителей китайского и русского языков следует проанализировать свойственные данным языкам устойчивые сочетания слов: фразеологизмы, идиомы, *чэньюи*. Такие выражения в экспрессивной форме воспроизводят ценностные ориентиры, стереотипы, жизненные установки, имеющие большую значимость для представителей того или иного этноса [3, с. 195–199]. Сравнение идиоматических выражений, пословиц и поговорок, позволяет провести культурно-сопоставительную характеристику восточного и западного представлений о мире, так как в основе таких выражений лежит огромный пласт исторически переработанной информации о мироустройстве и отношении к жизни того или иного народа.

Изучение фразеологических единиц с числовыми компонентами (нумеративных фразеологизмов) вызывает огромный интерес, так как такие выражения представляют большую культурную значимость. В китайском и русском языках имеется значительное количество нумеративных фразеологизмов, при этом в китайском языке их больше, чем в русском. Исследования семантики числительного (или нумеративного компонента) в составе фразеологической единицы отмечают уход от счетной функции и появление дополнительных смысловых оттенков. Числовые квантификаторы часто вообще не выражают счёта, а выступают как интенсификаторы разного типа значений. По мнению российского филолога Е. А. Григорьевой, имя числительное, становясь компонентом фразеологизма, утрачивает семантическое ядро: определенно-количественное числительное теряет ядерную сему «точное количество», порядковое – «строго определенное место в последовательности по счету» [4, с. 124–127].

Как показывает проведённый нами анализ, в китайском и русском языках наиболее распространены фразеологизмы, содержащие в своём составе числительные от одного до десяти, а также сто, тысяча. В китайском языке наиболее многочисленны нумеративные фразеологизмы с числительными 1, 3, 10, 100, в русском – 0, 1, 2, 7, 100.

Устойчивые выражения с цифрой «девять» мало представлены в китайском и русском языках. При этом стоит отметить, что в китайском языке фразеологизмов с данной цифрой больше, чем в русском, где они представлены очень ограниченно.

Проанализировав устойчивые выражения с цифрой «девять» в «Китайско-русском фразеологическом словаре» О. М. Готлиба [5] и в «Китайско-русском словаре идиом» С. Ю. Сизова [6], можно сделать вывод, что в китайских фразеологизмах, особенно в *чэньюях*, параллельной конструкции, нередко можно встретить сочетание цифр 9 и 1 в значении «один из большого количества, ничтожно малый»:

- 九死一生 *jiǔ sǐ yī shēng* «девять смертей, одна жизнь» (образно в значении «один шанс из девяти остаться в живых, посчастливилось остаться живым», русский аналог – «вырваться из когтей смерти»);

- 九牛一毛 *jiǔ niú yī máo* «один волосок с девяти быков» (образно в значении «ничтожно мало, всего ничего», русский аналог – «капля в море», «с гулькин нос», «кот наплакал»);

В *чэньюях* параллельной конструкции также часто наблюдается сочетание чисел 9 и 10 в значении «очень много, слишком много»:

- 举十知九 *jǔ shí zhī jiǔ* «знать девять из десяти» (образно в значении «глубокие, всесторонние знания», русский аналог – «знать как свои пять пальцев», «знать вдоль и поперек»);

- 十羊九牧 *shí yáng jiǔ mù* «девять пастухов на десять баранов» (образно в значении «слишком много людей отдают распоряжения, а людей, их исполняющих – мало», русский аналог – «у семи нянек дитя без глаза»).

Другие фразеологизмы, имеющие в своём составе цифру «девять» с таким же значением:

- 九牛二虎之力 *jiǔ niú èr hǔ zhī lì* «сила как у девяти быков и двух тигров» (образно в значении «нечеловеческая сила, огромные усилия, невероятный труд», русский аналог – «из кожи вон лезть», «семь потов сошло»).

Среди других значений данной цифры в *чэньюях* китайского языка часто встречается значение «удалённости, долготы, длительности»:

- 九霄云外 *jiǔ xiāo yún wài* «за девятым небом» ¹ (образно в значении 1. «очень далеко, очень высоко», русский аналог – «за тридевять земель», 2. «совершенно, без следа, напрочь», русский аналог – «улетучиться как дым», «не осталось и следа»);

- 九转功成 *jiǔ zhuàn gōng chéng* «после девяти превращений добиться успеха» (образно в значении «пройти через все напасти и добиться успеха», русский аналог – «сквозь огонь, воду и медные трубы»);

- 九泉之下 *jiǔ quán zhī xià* «под землей» (образно в значении «после смерти», русский аналог – «на том свете», «в подземном царстве»);

¹ Уже упоминалось, что цифра «девять» в Китае передаёт семантику Неба, всего высокого.

• 含笑九泉 hán xiào jiǔ quán ‘с улыбкой под землей’ (образно в значении ‘умереть счастливым, умереть с улыбкой’).

Проанализировав значения фразеологизмов с цифрой «девять» во «Фразеологическом словаре русского языка» А. И. Молоткова [7], а также в «Большом фразеологическом словаре русского языка» В. Н. Телия [8] и в «Фразеологическом словаре русского литературного языка» А. И. Федорова [9], можно сделать вывод, что в устойчивых выражениях русского языка цифра «девять» имеет две основные коннотации: ‘что-то неприятное, опасное’ или ‘что-то неважное, несущественное’.

В отличие от китайского, в русском языке «девять» вызывает у носителей языка негативные ассоциации, например:

• *девятый вал* ‘роковая опасность, наивысший подъём грозной, непреодолимой силы’. Происхождение: символ девятого вала исходит из старинного народного поверья, что во время морской бури девятая волна является самой сильной и опасной, зачастую роковой. Пример из литературы: предисловие к девятой главе поэмы «Евгений Онегин» А. С. Пушкина:

«Пора: перо покоя просит;
Я девять песен написал;
На берег радостный выносит
Мою ладью девятый вал –
Хвала вам, девяти камням, и проч».

• *девять граммов свинца* ‘застрелить кого-то’. Происхождение: пуля винтовки весила примерно девять граммов и была чисто свинцовой – без оболочки. Пример из литературы: стихотворение «Девять граммов», автор неизвестен:

«Одолжите свинца девять граммов,
Одолжите мне капельку смерти,
Только очень прошу вас, поверьте,
Долг свой вам никому не отдам я...»

• *до девятой пуговицы* ‘очень сильно осрамиться, опозориться’. Происхождение: это выражение пошло от запретов и обычаев блюсти определенные правила ношения одежды. Женский распашной сарафан застегивался от груди до подола, а появиться при людях в расстегнутой одежде было неприлично. «До девятой пуговицы» означало быть застигнутой в расстегнутом до бедер сарафане, то есть осрамиться. Пример из литературы: «Мне ужасно не хочется напороться на какой-нибудь из этих рифов, осрамиться до девятой пуговицы на своём первом дальнем рейсе» (И. А. Бунин «Сны Чанга»).

• *девять дней*. В православии считается, что душа от тела отходит на девятый день после смерти.

Так как девятка является последней цифрой в ряду знаков, то в русском языке фразеологизмы с ней могут иметь значение ‘чего-то неважного, несущественного’, в отличие от китайского, где последняя позиция девятки в цифровом ряду придает ей значение ‘наполненности, совершенства, мудрости’:

• *девятое дело* 1. ‘совершенно несущественно’; 2. ‘проще всего’.

В русском языке также можно выделить устойчивое выражение *на девятом месяце*, означающее ‘в конце беременности’ и поговорку *«девятый месяц на свет нарождает»*.

Как свидетельствует проведенный нами анализ русских поговорок, в «Большом словаре русских поговорок» В. М. Мокиенко [10] цифра «девять» в большинстве случаев придает значение ‘множественности, длительности’, например:

Добрая земля назём раз примет, да девять лет помнит (= долго помнит).

Девять человек – всё равно, что десяток (много и так, и так; разница незначительная).

Охотника девятая заря кормит (для удачной охоты нужно много времени, а не день – другой).

Таким образом, нами были рассмотрены особенности символики цифры «девять» в китайском и русском языках, а также особенности образной семантики русских и китайских фразеологизмов с компонентом «девять». В результате проведенного анализа мы пришли к выводу, что семантические значения данной цифры в устойчивых выражениях упомянутых языков обнаруживают больше различий, чем сходств, что обусловлено этнокультурными факторами, прежде всего спецификой символизации числового кода в ходе познания мира. Было также выявлено, что в китайском языке числительные (в частности цифра «девять») обладают бóльшим фразеобразующим потенциалом, чем их соответствия в русском языке.

ЛИТЕРАТУРА

1. Мэн, Цинжун. О цифровой символике в русском языке на фоне китайской лингвокультуры / Мэн Цинжун // Вестник Российского университета дружбы народов. Русский и иностранные языки и методика их преподавания. – 2007. – № 4. – С. 45–50.
2. Ван, Хунци. Чудесные цифры жизни / Ван Хунци. – Пекин : Изд-во перевода на иностранных языках, 1993.
3. Ди, Яогуанг. Репрезентация символических смыслов числового кода культуры в русском и китайском языках (на материале фразеологизмов с компонентами два – 二 и пять – 五) / Ди Яогуанг, Л. А. Киселёва // Известия Волгоградского гос. пед. ун-та. – 2019. – № 2. – С. 195–199. – (Серия Филологические науки).
4. Кудрявцева, И. П. Изучение семантики числа в составе фразеологической единицы / И. П. Кудрявцева // Вестник Курганского гос. ун-та. – 2019. – № 1. – С. 124–127. – (Серия Языкознание и литературоведение).
5. Готлиб, О. М. Китайско-русский фразеологический словарь. Около 3 500 выражений / О. М. Готлиб, Му Хуаин. – М. : Восток-Запад, 2007. – 608 с.
6. Сизов, С. Ю. Китайско-русский словарь идиом : более 6000 словосочетаний / С. Ю. Сизов. – М. : Восток-Запад : АСТ, 2005 (ПИК ВИНТИ). – 317 с.
7. Молотков, А. И. Фразеологический словарь русского языка / А. И. Молотков. – М. : Советская энциклопедия, 1968. – 544 с.
8. Большой фразеологический словарь русского языка. Значение. Употребление. Культурологический комментарий / отв. ред. В. Н. Телия. – М. : АСТ–Пресс Книга, 2006. – 784 с.
9. Фёдоров, А. И. Фразеологический словарь русского литературного языка : около 13000 фразеологических единиц / А. И. Фёдоров. – М. : Астрель : АСТ, 2008. – 878 с.
10. Мокиенко, В. М. Большой словарь русских поговорок / В. М. Мокиенко, Т. Г. Никитина. – М. : Олма Медиа Групп, 2007. – 784 с.



ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ КИТАЕВЕДЕНИЯ



Согласно традиции, Будда преподавал полное учение освобождения, в котором были уже заложены основы трех колесниц: Хинаяны, Махаяны, Ваджраяны. Последняя, третья, колесница и называется тайным учением. По имеющимся данным оно зародилось и оформилось в Индии к середине I тыс. н.э.

Ваджраяна провозгласила возможность достижения состояния Будды в течение настоящей жизни. Для достижения цели особый акцент учение делает на йогические медитативные практики, работу с собственным сознанием, природа которого тождественна природе будды. Первостепенную роль в становлении играет учитель-гуру. В Ваджраяне представлен обширный пантеон, в котором женские божества символизируют мудрость-праджню, и богатый арсенал ритуальных предметов, культовых изображений.

Учение имеет несколько названий, каждое из которых характеризует те или иные его особенности. Основное название – *Ваджраяна* – образуется из двух слов: *яна* – ‘колесница’ (переправляющая на берег спасения) и *ваджра*, обозначающее ‘алмаз’ и оружие бога-громовержца Индры. С алмазом ассоциируется чистое, незамутненное состояние сознания. Во втором значении находит отражение основная особенность ваджраянского учения – мгновенное просветление, как удар молнии. Как правило, *Ваджраяна* переводится как ‘Алмазная колесница’ [1].

Ритуальная буддийская ваджра представляет собой вид скипетра, символизирующий пробужденное сознание, а также *каруну* (сострадание) и *упаю* (искусные средства) в оппозиции *праджня* – *упая* (праджню и пустоту символизирует ритуальный колокольчик; соединение ваджры и колокольчика в ритуально скрещенных руках священнослужителя символизирует пробуждение как результат интеграции (*юганнадха*) мудрости и метода, пустоты и сострадания [2].

Другое название учения – *Тантраяна* – ‘Колесница тантр’ (*тантра*, *тантризм*). Термин *тантра* (санскритское: ‘нить’, ‘непрерывность’, ‘длительность’) обозначает не только учение Ваджраяны, но и канонические тексты данного направления.

Еще одно наименование – *Мантраяна* – ‘Колесница мантр’, т.е. особых текстов, используемых адептами.

Наконец, *Дхаранияна* – ‘Колесница дхарани’, также название специальных текстов, которым, собственно, и посвящена наша статья.

Два последних названия свидетельствуют о том, что тексты, давшие названия *Мантраяна* и *Дхаранияна* в Индии имели свою специфику.

Стоит начать с понятия *мантра* как более раннего по времени закрепления в виде термина. Санскритское слово состоит из корня *man-* ‘думать’ (от которого происходит также *manas* ‘ум’) и суффикса *-tra*, обозначающего инструмент или локализацию. Буквально: ‘инструмент мышления’ [3].

Термин *мантра* называет: 1) ‘священные стихи ведических гимнов’; 2) ‘заклинание’; 3) ‘совет’; ‘наставление’. Текст *мантры* обозначает набор отдельных звуков, слов или группы слов на санскрите, которые, по мнению практикующих, имеют резонансное (активируют зоны тела), психологическое и духовное воздействие [4].

Для каждой буквы грамматика санскрита описывает связь (локализацию) с человеческим телом и наделяет её смыслом. Буквы складываются в слова, произнесение которых вызывает особую звуковую вибрацию, меняющую пространство. Мантры, складывающиеся из букв и слов санскрита, имеют многоуровневую трактовку, которые открываются непосредственно практикующему в зависимости от его уровня сознания. *Мантра* может применяться как формула почитания. Медитация с повторением мантры может помочь вызывать изменённое состояние сознания. *Мантра* – одна из основных тем, освещённых в индийских шастрах ведийского происхождения [5].

Мантры использовались в виде стихов (например, в «Ригведе»), песнопений (в «Самаведе»). Они, как правило, мелодичные, имеют математическую структурированность. Мантры могут не иметь буквального значения, но, поскольку медитация с их повторением может помочь вызывать изменённое состояние сознания, они играют духовную роль.

Ф. Шталь выделил признаки мантры: «звук мантр не может быть изменён; порядок элементов в мантрах не может быть изменён (специальная структура: звук-*биджа*¹, как правило, идёт в начале, но в тантрических мантрах также и в конце заклинания); мантры не являются содержательными предложениями – они не содержат значащих выражений, и они не создают язык, но они с очевидностью следуют грамматическим правилам (синтаксис доминирует над семантикой); распространение и передача мантр происходит часто без традиции объяснения смысла этих формулировок» [6, р. 515–516].

В ведические времена *мантры* были изложены как намерения – просьба божеству помочь в обнаружении потерянного крупного рогатого скота, в лечении от болезни, в преуспевании в соревновательном спорте или в поездке. Функция мантры в этих случаях заключалась в том, чтобы справляться с проблемами повседневной жизни.

В более поздний период, в индуизме, мантры читают уже с трансцендентальной искупительной целью, чтобы иметь успех в таких намерениях, как побег из цикла жизни и возрождения, получение прощения и улучшения плохой кармы, а также для переживания духовной связи с богом. Функция мантр в этих случаях заключается в том, чтобы справляться с состоянием человека в целом. Согласно Альперу, искупительные и духовные идеи соединились с мантрами, так как их резонанс и музыкальное качество помогают трансцендентальному духовному процессу. В целом, объясняет Альпер, используя в качестве примера мантры Śivasūtra, индуистские мантры содержат философские темы, они метафоричны с социальным измерением и смыслом; другими словами, это духовный язык и инструмент мышления [7, р. 269–271].

¹ Санскр. बीज, bīja ‘семя’ – слова или звуки, из которых вырастают другие мантры. Наиболее древним и известнейшим является звук *Ом* (санскр. ॐ, om).

Исследователи отмечают, что мантры играют основополагающую роль в тантрических практиках. От начала и до момента освобождения тантрический преданный поклоняется проявленной форме божественного через звук – мантру. У мантры он надеется получить самый широкий диапазон удовлетворений: от обеспечения повышенной сексуальной энергии у мужчины и женщины до приобретения сверхнормальной психологической и духовной силы, от защиты от врагов до изгнания демонов и многого другого [8, р. 30–85].

Теперь перейдем к понятию *дхарани*. Слово *дхарани* происходит от санскритского корня *dhr*, что означает ‘держат’, ‘укреплять’, ‘сохранять’, ‘хранить’. Считается, что данные тексты характерны только для буддизма.

В. П. Андросов переводит *дхарани* как ‘заклинание’ и определяет их как «магические заклинания и мистические формулы, правильное произношение которых способствует земным успехам, в том числе в созерцании или совершении ритуала» [9, с. 651].

Различают четыре вида *дхарани* в сутрах: «1) заклинание ради сохранения собственной жизни, 2) заклинание ради сохранения текстов Закона, 3) заклинание ради сохранения практик Закона, 4) заклинание ради сохранения действительности сокровенных речений (*мантра*)» [там же].

Различие между *дхарани* и мантрой определить трудно. Мантры, как правило, короче. По сути, в буддизме тексты-*дхарани* дублируют тексты-*мантры*, что на что обращает внимание авторитетный ученый: «В Ваджраяне *дхарани* по значению равны мантрам, будучи содержательно лишь более длинными и более осмысленными» [там же]. В. П. Андросов указывает, что буддийские комментаторы тантр считают *дхарани* знаками *дхарма-кайи* (Тела Истины) и *нирмана-кайи* (Тела воплощения) [там же].

Дхарани – сочетания звуков и слогов, кодирующих содержание развернутых текстов психопрактического характера, их своеобразный слоговой и звуковой конспект. Американский ученый Р. Дэвидсон считает, что *дхарани* являются предшественниками тантр [10, с. 101].

Дхарани считаются защищающими того, кто повторяет их, от дурных влияний и бедствий. *Дхарани* выступают как объект тантрической практики: йогин созерцает буквы *дхарани*, представляя их на своем теле либо на сердце, причем каждая из них имеет свой цвет. Считается, что буквы, составляющие заклинание, наделены сущностью будды или бодхисаттвы. *Дхарани* – это также небольшие тексты, «заклинания от страха, эпидемии, влияния злых созвездий, от отравления и т. п.» [11, с. 177–180]. В мистических произведениях они выступают в роли подарка, с которым будды отправляют бодхисаттв к Шакьямуни. Имена и эпитеты различных будд и бодхисаттв также могут рассматриваться в качестве *дхарани*, поскольку они употребляются в молитвах и славословии.

Определяя *дхарани* в качестве учения «о мистических выражениях и формулах», В. П. Васильев пишет: «*Дхарани* не есть лишь заклинания. Всякое существо, даже всякое понятие выражается в этих формулах (кодах) и усваивающий их простым неоднократным повторением (а впоследствии созерцанием букв) приобретает власть над этим существом и получает те поня-

тия, которые дхарани выражают алгебраически» [11, с. 142]. Дхарани являются проявлением истинной природы реальности. Говоря буддийской терминологией, все звуки являются проявлением шуньята¹, или пустоты бытия. Таким образом, буддологи полагают, что дхарани могут быть наполнены смыслом – каждый слог может иметь свою символику.

В Китай произведения, содержащие скрытые элементы буддийского тантризма или тайного учения (кит. 密教, *мицзяо*), начали проникать наряду с другими буддийскими текстами, начиная со II в. н. э. О значении текста в *мицзяо* свидетельствует название китайской школы 真言 *чжэньянь*, что буквально переводится как ‘истинные слова’.

На китайский язык термин *дхарани* переводится с помощью транскрипции как *толони* (陀罗尼); термин *мантра* – 真言 *чжэньянь*, 咒语 *чжоууй*, 心咒 *синьчжоу*, 曼怛罗 *маньдало*, 曼特罗 *маньтэло*.

Как утверждает исследователь тайного учения Люй Цзяньфу, дхарани и мантры в Китае стали единым целым, различия, имевшие место в Индии, стерлись. Так, в китайском *мицзяо*, путем смешения мантр с дхаранани, появились магические формулы, которые назывались ‘дхарани-мантры’ (咒陀罗尼 *чжоу толони*) или ‘малые дхарани’ (小陀罗尼 *сяо толони*) [12, 页 115–120].

Дхарани проникали в Китай из Центральной Азии и адаптировались китайской культурой. Во времена Вэй, Цзинь, Северных и Южных Династий и ранее главными распространителями Махаяны были не индийцы, а выходцы из Центральной Азии, преимущественно из сегодняшних Афганистана, Ирана, Пакистана (данные территории всегда были местами пересечения восточных и западных культур, слияния различных вероучений и религий). К тому же эти территории также были одной из основных баз махаянского учения, а магические заклинания с самого начала присутствовали в практиках буддистов-мирян. Со временем тайное учение Дхарани в значительной степени потеряло какие-либо отличия с мантрами. Люди, прибывавшие в Китай проповедовать тайное учение, не столько переводили Дхарани тайного учения, сколько насаждали центрально-азиатское колдовство, немного видоизменяя его.

Так в глазах китайцев *дхарани* – это заклинание, мантра, молитва божествам, духам, тайное учение – вид колдовства, волшебства. Для их обозначения использовался иероглиф 咒 *чжоу*. По имеющимся записям можно судить, что изначально иероглиф использовался в значении ‘колдовство’ и его первое упоминание относится к эпохе Восточной Хань (25–220 гг.). Иероглиф также имел значение ‘молиться’ и являлся синонимом иероглифа 祝 *чжу* – ‘молиться’; ‘читать молитвенный текст’; ‘молить’, ‘заклинать’, ‘моление’, ‘молитвенный текст’, ‘молитва’; ‘заклятие’, ‘заговор’ [12].

Предполагается, что иероглиф 咒 *чжоу* берет начало из иероглифа 祝 *чжу* [12]. В «Шовэньцзецзы» (《说文解字》, II в. н. э.) говорится, что это

¹ Санскр. शून्यता, śūnyatā, ‘пустота’ – центральное понятие школы мадхьямака буддизма Махаяны, обозначающее «отсутствие постоянного “я” у личности и у явлений» или отсутствие собственной природы вещей и феноменов (дхарм) ввиду их относительности, обусловленности и взаимозависимости.

слова, которые читались нараспев при жертвоприношениях, совершающихся возлиянием вина. Позже иероглиф 口 ‘рот’ заменил иероглиф 示 ‘демонстрировать’, ‘сообщать’; ‘дух’, что указывает на повторение молитвенных слов. Итак, значение иероглифа 咒 ‘заклинание’ развилось из значения знака 咒 ‘молиться’ [13].

Собственно китайская практика заклинаний способствовала тому, что китайцы легко усваивали аналогичные понятия извне. В начале нашей эры появляются тексты протодаосского и даосского характера, содержащие заклинания. Например, в «Тайпинцзине» (《太平经》, «Канон Великого равенства», II в. н.э.) говорится, что заклинания-чжоу – это важные слова, которые передаются людям с небес, также известные как 神咒 шэньчжоу ‘божественные заклинания’. 祝 чжу в «Тайпинцзине» интерпретируется как иероглиф, обозначающий ‘слова, переданные людям небесными обитателями’. Таким образом, в «Тайпинцзине» чжу и чжоу синонимичны: они обозначают слова небесных божеств и обладают сверхъестественной мощью в вызывании духов и бесов, лечении недугов. Как пророчество небесных духов, заклинания-чжоу широко применялись в гадательных книгах Восточной Хань. Проникшие из Центральной Азии дхарани стали рассматриваться как шэньчжоу – молитвы против бедствий, недугов и т. д.

Термин дхарани, переводя на китайский язык, записывали с помощью транскрипции: 陀罗尼 толони, а также способом подбора семантического аналога: 神咒, 咒, 祝.

Согласно традиции классического буддизма, заклинания считались магией и были строго запрещены, но эзотерическое учение не просто говорит о мантрах, но и утверждает, что сам Будда был мастером мантр. Не нарушало ли это буддийские представления? По этому поводу существовали разные точки зрения внутри буддийской традиции. В период раннего средневековья данный вопрос редко освещался в текстах, поскольку многие праведные монахи занимали уклончивую позицию: с одной стороны, заклинания отрицались, но, с другой стороны, во всех трудах Махаяны говорилось о дхарани. Однако были и другие точки зрения: составители текста «Гуаньдинцзина» (《灌顶经》, «Мантра ниспослания благодати», IV в. н. э.) объясняли дхарани с точки зрения защиты легитимности тайного учения. В первой цзюани «Гуаньдинцзина» сказано: «... в последние дни среди четырех поколений учеников были те, кто обратился к клевете и отказался верить в «Гуаньдинцзин». Ананда был в недоумении и поведал об этом Будде. Будда наставлял, что у людей, которые отказались от этой сутры, были бесконечные грехи. В конце времен все было окутано клеветой, и Будда учил, что даже в сутрах могут быть заклинания» [цит. по: 12, с. 117]. Одни последователи учения говорили, что нужно научиться практиковать эти запрещенные заклинания, другие опровергали это. Буддисты ссылались на слова Будды, что «в Священных Писаниях запрещаются заклинания, они не должны использоваться; магия различна, зла и имеет неправильные взгляды, сеет смуту среди народа, заставляя его гнаться за выгодой» [цит. по: 12, с. 118]. Двенадцать глав «Гуаньдинцзина» и различные главы в «Агамах» предназначены для того, чтобы

привести всех живых существ к освобождению, но чтобы освободиться от бремени суетного бытия, страдающие существа не должны надеяться на выгоду. Это означает, что и буддийские дхарани, и заклинания иных религий – все есть магические слова. Принципиальное различие между ними заключается в том, что они имеют разные цели: заклинания иных религий направлены на получение практической выгоды и средств к существованию, а буддийские – служат просвещению живых существ, их спасению от брэнности существования и облегчению страдания. На этом основании, буддийские заклинания считаются истинными, правильными, а заклинания других религий – ложными, опасными.

Почему же в буддизме используются заклинания для просвещения и спасения живых существ? В раннее средневековье, когда еще сохранялись архаические верования, процветали шаманизм, даосизм, у большинства последователей буддизма, особенно это касается низов, не было достаточно знаний и духовной силы для глубинного понимания учения Шакьямуни. Люди были более восприимчивы к магическим заклинаниям.

Так или иначе, тантрическая религия находилась под сильным влиянием традиционной религиозной культуры Китая. Во времена Восточной Цзинь и периода Южных и Северных династий были созданы различные заклинания, многие дхарани были взяты из буддийских писаний для последующей обработки. Во многих канонах использовались устоявшиеся образы божеств и других традиционных персонажей, например, в «Аньчжайшэньжоуцзине» (《安宅神咒经》, «Мантра спокойствия», II в. н.э.) используются образы китайских божественных животных: *цинлуна* (青龙, зеленый дракон, дух-покровитель востока), *байху* (白虎, белый тигр, дух-покровитель запада), *чжу-цзюэ* (朱雀, красная птица, дух-покровитель юга), *сюаньфу* (玄武, черная черепаха, дух-покровитель севера). В других текстах встречаются *Тяньгун* (天宮, небесный дворец), *Дици* (地祇, дух земли), *Тайшань цзюньфу* (太山君府, дворец духа Тайшань), *сяньжэнь* (仙人, святые, даосские бессмертные), *саньцзунь* (三尊, Трое досточтимых: в конфуцианстве – государь, отец, наставник, в буддизме – три категории высокочтимого (будды, каноны, монашествующие)). В «Гуаньдинцзине» используется и учение о пяти элементах (五行学说, *усин сюэшо*). С введением мантр и влиянием культур Центральной Азии различные заклинания вошли в эзотерическое учение. Эти заклинания включали в себя астрологические предсказания, заклинания продления жизни, изгнания бесов, прошения дождя, дыхательные практики и т.д. Идеология тайного учения Дхарани включала в себя такие идеи, как универсальные заклинания, вера в призраков и богов, алхимия бессмертных, анимизм.

ЛИТЕРАТУРА

1. Торчинов, Е. А. Введение в буддологию : курс лекций. / Е. А. Торчинов. – СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – 304 с.
2. Торчинов, Е. А. Путь Будды : Словарь / Е. А. Торчинов; [прилож. П. В. Берснева]. – М. : Группа Компаний «РИПОЛ классик» / «Пальмира», 2019. – 429 с.
3. Macdonell, A. A. Sanskrit Grammar for Students / A. A. Macdonell. – Oxford : Oxford University Press, 1927. – 162 p.
4. Gonda, J. The Indian Mantra / J. Gonda // Oriens. – 1963. – Vol. 16. – P. 244–297.

5. *Szászm, I.* States of consciousness induced by mantra meditation of some Eastern and Christian ways respectively / I. Szászm // *Archive for the Psychology of Religion*. – 1992. – Vol. 20. – Iss. 1. – P. 219–233.
6. *Staal, F.* Rituals and Mantras : Rules Without Meaning / F. Staal. – Delhi : Motilal Banarsidass Publishers Private Limited Delhi. – 1996. – 516 p.
7. *Alper, H. P.* Understanding mantras / H. P. Alper. – New York : State University of New York. – 1989. – 530 p.
8. *Avalon, A.* Principles of Tantra: The Tantratattva of Sriyukta Siva Candra Vidyarnava Bhattacharya Mahodaya / A. Avalon // GANESH & Co., (MADRAS) Ltd., MADRAS. – 1952. – 1185 p.
9. *Андросов, В. П.* Учение Нагарджуны о Срединности : исслед. и пер. с санскр «Коренных строф о Срединности» («Мула-мадхьямака-карика»); пер. с тиб. «Толкования коренных строф о Срединности, [называемого] Бесстрашным [опровержением догматических воззрений]» («Мула-мадхьямака-врити Акутобхайя») / В. П. Андросов; Ин-т востоковедения РАН. – М. : Вост. лит., 2006. – 846 с.
10. *Davidson, R. M.* Studies in Dharani Literature I : Revisiting the Meaning of the Term Dharani / R. M. Davidson // *Journal of Indian Philosophy*. – 2009. – P. 98–105.
11. *Васильев, В. П.* Буддизм, его догматы, история и литература / В. П. Васильев. – СПб. : Тип. Императорской Академии Наук, 1857. – 356 с.
12. 吕建福. 中国密教史 / 吕建福. — 北京: 中国社会科学出版社, 1995. — 648 页. = Лю, Цзяньфу. История тайного учения в Китае / Лю Цзяньфу. – Пекин : издательство Академии общественных наук Китая, 1995. – 648 с.
13. 汉典 (Словарь китайского языка) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.zdic.net/>. – Дата доступа: 17.02.2020.

Представление о том, что Небо отвечает на поступки государя, являя миру некие образы-манифестации с инкорпорированными в них одобрением или осуждением верховной власти, складывается в Китае ко времени Восточная Чжоу и окончательно оформляется в телеологическом учении о «взаимном воздействии Неба и человека», разработанном мыслителем эпохи Западная Хань Дун Чжуншу (179–104 гг. до н. э.). Предполагалось, что явленные знаки Неба или знамения, имея характер представлений «не от мира сего», должны привлекать внимание «общественности» своим необычным или незаурядным экстерьером. К примеру, в рамках пропагандистской концепции «золотого века» особенным вниманием древних правителей пользовались животные-альбиносы. В Японии, как и в Китае, заявление об обнаружении существ аномального белого окраса воспринималось Двором как заверение в «верноподданнических интенциях» и обставлялось, соответственно, как событие государственного масштаба. Так, например, «Нихонсёки» (日本書紀, «Анналы Японии») в статье «6-й год правления императрицы Суйко (598 г. н. э.)» сообщают о том, что провинция Коси преподнесла государыне белого оленя. Далее, в статье «7-й год правления императрицы Суйко (599 г. н. э.)» мы читаем о том, что корейское царство Пэкче или Кудара подарило Суйко белого фазана [1]. В соответствии с учением Дун Чжуншу акт обнаружения белого животного возглашал «праведное правление» или «водворение золотого века Тайпин (太平)». Подтверждение подобной концепции мы видим в череде пропагандистских мероприятий, развернутых двором императора Котоку по случаю обретения в 650 г. белого фазана из провинции Анато. «Нихонсёки» сообщают о панегириках, произнесенных в 9-й день 2-го месяца так называемыми государями Пэкче, буддийскими наставниками Дото и Бин, которые в один голос объявляли, что чудесное обнаружение белого фазана есть посланное Небом свидетельство воцарения в стране Ямато истинного Святого [1]. Востребованность идеологической концепции «золотого века» в Японии достигает своего пика в правление императора Тэмму и инерционно сохраняется до конца IX века, что, в свою очередь, питает перманентную заинтересованность Двора в поиске, обнаружении и аккумуляции новых свидетельств так называемой «праведности государя». Однако, если в прежние царствования энтузиазм обретения «эры благоденствия» выражался посредством демонстрации животных белого окраса, то во второй половине VII века знамения-альбиносы «выходят из моды». Так, согласно «Нихонсёки», на 12-м году правления императора Тэмму (683 г. н. э.), во второй день Нового года Двор с помпой отметил обнаружение трехногой ласточки. Празднества внешне очень напоминали пропаган-

дистские мероприятия императора Котоку в 650 году, когда был пойман белый фазан. По случаю явления трехногой ласточки, которая, в соответствии с китайской традицией, представлялась как эманация соляной силы, и, следовательно, в Японии могла быть интерпретирована как душа солнечной богини Аматаэрасу, император Тэмму издал манифест, в котором заявлял, что знамение возвещает миру о его гармоничном с Небом правлении. Думается, что использованное в манифесте расхожее выражение «пребывать в гармонии с Небом» (協天道), в реалиях тогдашней Японии начинает истолковываться как «следовать воле духов прародителей», а заимствованная континентальная система знамений с этого времени все более согласовывается с местным культом императорских предков [1]. Помимо спорадических обнаружений «старомодных» животных-альбиносов, Двор продвигает новый «тренд» – благовещих животных красного окраса. Так, к примеру, на 6-м году правления Тэмму (677 г. н. э.), в 11-м месяце, было объявлено об обрете-нии красного ворона, а именно знамения так называемой «топовой» группы, по случаю чего стране была дарована Высочайшая амнистия. Далее, в 681 году провинция Сува преподнесла Тэмму красную черепаху. Красные животные, которые представлялись как порождения космической энергии *Ян*, могли, с подачи придворных пропагандистов, выступать как явленная сила прародительницы и защитницы императорского дома солнечной богини Аматаэрасу [1].

Думается, что в период правления Тэмму в Японии уже сложилась определенная классификация благовещих знамений. Под влиянием «континентальной» традиции знамения могли подразделяться на явления высшего, среднего и низкого порядка. Соответственно, «благовещие индикаторы» высшего порядка обслуживали события «выдающиеся», такие как вступление на престол, празднования Нового года, излечение государя от опасного недуга. Обнаружение подобных знамений сопровождалось всеобщей амнистией, часто менялся девиз правления. «Средними и низкими» знамениями обставляли «скромные» приватные события императорского дома: рождения детей, поездки государя на воды, паломничества. Эталон и образцом классификации благовещих знамений считались справочники-компиляции, составленные в Китае. Наличие подобных справочников подтверждается, к примеру, в «Синьтаншу» (新唐書, «История Новой Тан»), в разделе «Байгуаньчжи», согласно которому анализ информации о явленных благовещих знамениях в эпоху Тан поручался государственным служащим среднего звена *юаньвайлан* (員外郎), которые, сопоставив известия о появлении знамений с содержанием справочников *жуйшу* (瑞書), в конце года извещали Двор об обнаружении «достоверных» знаков благоволения Неба [2]. «Байгуаньчжи» сообщает о том, что знамения были оформлены в четыре группы: *да сяньжуй* или «великие», *шан сяньжуй* или «высшие», *чжун сяньжуй* – «средние», и *ся сяньжуй* – «низовые». *Да сяньжуй* были представлены 64 явлениями и, как мы предполагаем, включали в себя астрономические аномалии, необычные атмосферные явления, открытия чудотворных кладезей, и, кроме того, в данную группу могли входить фантастические животные, описанные в знамени-

том бестиарии «Шаньхайцзин». В группу знамений *шан сянжуй* входили 28 явлений, среди них, возможно, преобладали животные белого и красного окраса, фитоаномалии и драгоценные артефакты, такие как древние сосуды из резной яшмы или нефрита. Знамения *чжун сянжуй* состояли из 32 явлений, с преобладанием птиц аномального окраса. Последняя группа знамений *ся сянжуй* включала 14 явлений, и это были, как мы допускаем, так называемые фитоаномалии [2].

Похожая классификация знамений присутствует и в китайском письменном памятнике «Танлюдянь» (唐六典, «Шестикнижие Тан»), в 4-м свитке которого мы видим 63 благовещих индикатора разряда *да сянжуй*, 39 знамений разряда *шан сянжуй*, 32 знамения разряда *чжун сянжуй* и 14 – *ся сянжуй* [3].

В Японии с конца VII века сбором информации об обнаружении благовещих знамений с последующим их анализом занималась Палата Пасификации или Осамуру Цукаса (治部省). Обращает на себя внимание то, что в ее ведении находились контроль за надлежащим исполнением поминальных служб по почившим государям, управление императорскими мавзолеями, администрирование буддийскими институтами и курирование посещавших Японию дипломатических миссий [4], то есть Палате поручались дела «внешне-инобытийные». Из этого мы делаем предположение, что в Японии учение о благовещих знамениях увязывалось с идеей гармонизации отношений между миром Этим (своим) и миром Иным (чужим). Наше предположение подтверждается, к примеру, сообщением в «Сёку нихонги» (続日本紀, «Продолженные Анналы Японии») об обнаружении в 767 году так называемых благовещих облаков *цзинюнь*, т.е. знамений высшего порядка, в связи с чем Двор объявлял о переименовании девиза правления на «Дзинго кэйун» или «Блистательные Облака – божья защита» (神護景雲) [5]. По этому случаю императрица Сётоку издала манифест, в котором подчеркивалось значение явления чудесных облаков. Она сообщала подданным, что лично обозревала явление семицветного облака в 16-й день 6-го месяца. Утверждала, что в тот же день в провинции Исэ, в уезде Ватараи – обители богини Аматаэрасу – наблюдали появление пятицветного облака. Затем, в 15-й день 7-го месяца дворцовое ведомство *Инь-Ян* обнаружило чудное облако на Северо-Западе столицы, а 23-го дня того же месяца пятицветное облако явилось на Юго-Востоке. По этому случаю в Осамуру Цукаса изучали книги по знамениям и решили, что явленные облака это благовещее знамение высшего разряда *цзинюнь*, которое образуется, когда Поднебесной управляет святой государь. Сама государыня отметила в манифесте, что не её скромные заслуги стали причиной появления столь чудесного знамения, что *цзинюнь* есть знак милости Великой богини – прародительницы из Исэ и помощи августейших духов прежних императоров Японии [5].

Касательно «книг по знамениям» или *жуйшу*, которыми в качестве справочников пользовалась палата Осамуру Цукаса, в средневековом японском кодексе «Энгисики» (延喜式), составленном в 927 году, в комментариях к разделу «Осамуру Цукаса Сянжуй» помещены наименования трех китай-

ских «энциклопедий»: «Шанхайцзин» (山海經), «Эртя чжу» (爾雅注), «Жуй-инту» (瑞應圖). Помимо этого, подборка и разбивка знамений в статье «Сянжуй» из раздела «Осамуру Цукаса» структурно соответствует оформлению знамений в «Синьтаншу» (раздел «Байгуаньчжи») и «Танлюдянь», а именно, знамения выделены в четыре группы: великие (59 явлений), высшие (38 явлений), средние (33 явления) и малые (15 явлений). В отличие от «Байгуаньчжи», где указано только общее число благовещих знамений и помещены от каждой группы в качестве образцов лишь несколько наименований *сянжуй*, в «Осамуру Цукаса Сянжуй» (как и в «Танлюдянь») названы все знамения всех подразделений и даны краткие описания с комментариями к большинству этих явлений [4].

Говоря об относительном тождестве содержания списков *сянжуй* из вышеназванных китайских источников и «Осамуру Цукаса», следует отметить, что составители текстов «Энгисики» в ряде случаев вносили в список знамений свою «интерпретацию», которую мы вправе рассматривать либо как сохраненную в японской версии изначальную китайскую традицию, либо как неверное истолкование первоисточников, либо просто как ошибки, допущенные в процессе составления и редактирования данного письменного памятника. Все *сянжуй* раздела «Осамуру Цукаса» из памятника «Энгисики» мы систематизировали в ниже приведенной таблице (табл. 1). Составители «Энгисики» выносили из основного текста в подстрочные комментарии «излишние», по их мнению, наименования знамений¹. Так, «самостоятельные» в «Танлюдянь» пять *сянжуй*: *лунма* (лошадь-дракон), *цзэма* (водяная лошадь), *баймачицзун* (белая лошадь с красной гривой), *баймачимао* (белая лошадь с красной челкой), *цинмабаймао* (синяя лошадь с белой челкой) в «Энгисики» вынесены в подстрочный комментарий. Далее, в некоторых случаях, редакторы «Энгисики» прибегали к слиянию двух и более *сянжуй* в одно знамение. Так, драгоценные камни *сюаньгуй* и *минчжу* из «Танлюдянь» объединены составителями «Энгисики» в одно знамение *сюаньгуйминчжу*. С другой стороны, в «Осамуру Цукаса» содержатся примеры разделения «цельных» знамений. Так, «пятицветные воды Хуанхэ и Янцзы» из одного знамения превращаются в два самостоятельных *сянжуй*. И наконец, в ряде знамений используются разные иероглифические написания, изменяющие семантику названия *сянжуй*. К примеру, китайское знамение среднего порядка *цинянь* или синяя ласточка (青燕) предстаёт в «Осамуру Цукаса» как *цинсюн* или синий медведь (青熊).

Касаясь последовательности перечисления *сянжуй* в «Осамуру Цукаса», мы отмечаем наличие именно китайской (танской) структуры изложения. Раздел знамений «великого порядка» открывают *сянжуй*, представленные аномальными астральными и атмосферными явлениями (№1~3). Далее следуют фантастические животные-гротески, среди них духи-эманации, божественные звери, благовещие звери, животные-аллегории (№4~30). Затем помещена группа волшебных минералов-самоцветов (№31~32). Далее следуют так называемые рельефные или ландшафтные аномалии (№33~39). За

¹ Здесь и последующие примеры см. в табл. 1.

ними помещены сказочные растения или фито фантазии (№ 40~45). После них представлена группа волшебных сосудов-«самобранок» (№ 46~53). И закрывает раздел великих знамений группа аномальных гидроявлений (№ 54~59).

В разделе знамений «высшего порядка» мы видим очень пространный список аномальных животных, то есть животных с экстерьерными отклонениями, например, с необычным окрасом (№ 1~19). Далее следуют духи-эманации в образе необычных атмосферных осадков или выделений (№ 20). За ними идут так называемые фито фантазии (№ 21~24). Затем появляется группа нерукотворных драгоценных изделий (№ 25~38).

Раздел знамений «среднего порядка» открывает группа аномальных животных (№1~19). За этой группой следуют минералы-самоцветы (№20~25). Далее идут фито фантазии и фито аномалии (№26~33).

И, наконец, в разделе знамений низшего порядка мы видим группу фито фантазий и фито аномалий (№ 1~9) и группу аномальных животных (№ 10~15).

Мы уже отмечали, что *сянжуй* из «Осамуру Цукаса» в большинстве своем имеют подстрочные комментарии-разъяснения. Наиболее полно комментарии к знамениям представлены в разделах *сянжуй* великого порядка и *сянжуй* низкого порядка. В разделе *сянжуй* великого порядка отсутствуют комментарии к восьми знамениям. Из них, знамения № 56~58 относятся к аномальным гидроявлениям на китайских реках Хуанхэ и Янцзы, и соответственно, могли показаться составителям «Осамуру Цукаса» неактуальными или несостоящими разъяснений. Знамение *тунсинь* (№ 9) или «одинаковое сердце» упоминается в китайском письменном памятнике «Суншу» (宋書, «История Сун») в разделе «Фужуйчжи» (符瑞志, «Благовещие знамения»). О знамени сообщается, что птица *тунсинь* появляется, когда добродетели правителя необъятны и достигают варварских земель в четырех пределах мира. Следует отметить, что данное знамение следует в разделе сразу за знамением *бииняо* с очень сходной иконографией (однокрылая птица) и имеющим подстрочный комментарий. В силу этого мы делаем предположение, что составители «Осамуру Цукаса» отождествляли знамение *бииняо* со знамением *тунсинь* и посчитали излишним прилагать пояснения к последнему. Далее, о знамени *цзиньчэ* или «золотой колеснице» под номером 39. Это *сянжуй* помещено между аномалиями рельефа и фито фантазиями. Материалы, которыми мы располагаем, сообщают, что *цзиньчэ* изначально называли парадную церемониальную колесницу китайских императоров династии Хань. Причину отсутствия комментариев к данному знамени, а также к другим знамениям *шаньчэнваньсуй* (№33), *циншань* (№34) и *хайшуйбуянпо* (№59) мы объяснить не можем.

Итак, мы видим, что система классификации благовещих знамений в «Энгисики» в разделе «Осамуру Цукаса» максимально приближена к структуре содержания *сянжуй* в средневековых китайских письменных памятниках. Бросается в глаза старание японских составителей следовать именно традиционной китайской манере изложения. При этом в рамках такой пере-

дачи знаний о знамениях японцы посредством выборочного включения в текст подстрочных комментариев к *сянжуй* могли подчеркнуть значимость конкретного знамения либо продемонстрировать его «неактуальность» для собственно японской традиции. Обращает на себя внимание и то, что составители адаптированного японского списка знамений не привнесли в него ничего новаторского или местного, что свидетельствует с одной стороны о бережном отношении к «континентальной» традиции, а с другой стороны об отсутствии желания данную традицию обогащать и развивать.

Табл. 1. Классификация *сянжуй* в «Энгисики» в разделе «Осамуру Цукаса»

Разряд знамения	№	Иероглифич. написание	Китайское чтение	Перевод названия	Описание в Осамуру Цукаса
大	1	景星	Цзинсин	Живописная звезда	Звезда добродетели, как полумесяц
	2	慶雲	Цинюнь	Радостное облако	Подобно дыму или туче
	3	黃真人	Хуан чжэньжэнь	Желтый святой	Золотой человек
	4	河精	Хэцзин	Дух Хуанхэ	Тело рыбы, голова человека
	5	麒麟	Цилинь	Единорог	Тело оленя, голова овна, хвост быка, рог
	6	鳳	Фэн	Феникс	Подобен журавлю, голова змеи, гребень петуха
	7	鸞	Луань	Луань	Подобен фазану
	8	比翼鳥	Бииняо	Крыло рядом	С одним крылом
	9	同心鳥	Тунсиньяо	Одинаковое сердце	
	10	永樂鳥	Юнлэняо	Вечная радость	Красная голова, появляется в эру Тайпин
	11	富貴	Фугуй	Знатность	Птица с головой зверя
	12	吉利	Цили	Удача	Птица с головой зверя
	13	神龜	Шэньгуй	Божественная черепаха	Пятицветная
	14	龍	Лун	Дракон	Темный и светлый, малый и великий
	15	(?) 虞?	(?) Юй	Обуздавший страх	Тигр белой масти с черным узором, не ест живые существа
	16	白澤	Байцзэ	Беловодье	Эманация мириады вещей в образе говорящего зверя
	17	神馬	Шэньма	Божья лошадь	Подобна желтой лисе, на голове крылья, на спине рога, не тонет в воде, пробегает 30 тыс. ли в день
	18	周帀	Чжоуцза	Круглый	Божий зверь, ведает конstellациями
	19	角端	Цзяодуань	Острие	Пробегает 18 тыс. ли в день
	20	解廌	Цзечжи	Разводящий	Подобен овну синего цвета, один бычий рог
	21	比肩獸	Бицзяньшоу	Плечо рядом	Передняя лапа мыши, задняя лапа заячья
	22	六足獸	Люцзушоу	Шестилапый	Благовещий зверь
	23	茲白	Цзыбай	Белейший	Подобен белой лошади с клыками, поедает тигров и барсов

	24	白象	Байсян	Белый слон	Имеет шесть бивней
	25	一角獸	Ицзяошоу	Однорогий	Тело оленя, шея цилинь
	26	天鹿	Тяньлу	Небесный олень	Пятицветный, один рог, длинный хвост
	27	弊封	Бифэн	Запрещение зла	Голова спереди и сзади
	28	酋耳	Цюэр	Старшее ухо	Подобен тигру, ест тигров и барсов
	29	豹犬	Баоцюань	Барсовая собака	Красное тело, три глаза
	30	露犬	Луцюань	Росная собака	Летает, ест тигров и барсов
	31	玄圭明珠	Сюаньгуй минчжу	Темный и яркий самоцвет	Ночью сияет как лунный свет
	32	玉英	Юйин	Редкий самоцвет	Сияет как яркая луна
	33	山称万歳	Шаньчэн ваньсуй	Гора возвещает 10 тыс. лет	
	34	慶山	Циншань	Гора радости	
	35	山車	Шаньчэ	Гора-колесница	Естественная колесница, эманация горных недр
	36	象車	Сянчэ	Колесница-слон	Эманация горы
	37	鳥車	Няочэ	Колесница-птица	Эманация горы
	38	根車	Гэньчэ	Корень-колесница	Корни горных деревьев сплелись как колесница
	39	金車	Цзиньчэ	Золотая колесница	
	40	朱草	Чжуцао	Киноварная трава	Ветви и листья алые, стебель как коралл
	41	屈軼	Цюйи	Поклонная трава	Обличает льстецов
	42	蓂莢	Минцзя	Благой стручок	Каждый месяц рождается и умирает
	43	平露	Пинлу	Мирная роса	Дерево, наклоняется туда, где зреет мятеж
	44	蕙甫	Шафу	Почин	Похоже на полынь, листья как веер, сами движутся и опахивают
	45	蒿柱	Гаочжу	Полынь-столп	Подобна дворцовой колонне
	46	金牛	Цзиньню	Золотой бык	Благовещий сосуд
	47	玉馬	Юйма	Яшмовая лошадь	Благовещий сосуд
	48	玉猛獸	Юймэншоу	Яшмовый яростный зверь	Подобен двухмесячному щенку, питается ци и пьет росу
	49	玉甕	Юйвэн	Яшмовый кувшин	Всегда полон
	50	神鼎	Шэньдин	Божественный треножник	Трехногий сосуд, сам наполняется и разогревается
	51	銀甕	Иньвэн	Серебряный кувшин	Всегда полон
	52	瓶甕	Пинвэн	Бутыль	Всегда полна
	53	丹甕	Даньцэн	Киноварный котел	Пища сама готовится
	54	醴泉	Лицюань	Винный кладезь	Кладезь с водой подобной вину
	55	浪井	Ланцзин	Колодец-скиталец	Нерукотворный колодец
	56	河水清	Хэшуйцин	Воды Хуанхэ чистые	
	57	河水五色	Хэшуйусэ	Воды Хуанхэ пятицветные	
	58	江水五色	Цзяншуйусэ	Воды Янцзы пятицветные	
	59	海水不揚波	Хайшуй буянпо	Море без волн	

上	1	三角獸	Саньцзяошоу	Трехрогий	Благовещий зверь
	2	白狼	Байлан	Белый волк	Эманация металла
	3	赤熊	Чипи	Красный медведь	Божественный зверь
	4	赤熊	Чисюн	Рыжий медведь	
	5	赤狡	Чицзяо	Красный хитрец	Имеет бычьи рога, лает как собака
	6	赤兔	Читу	Красный заяц	
	7	九尾狐	Цзювэйху	Лиса с девятью хвостами	Божественный зверь, лай как плач ребенка
	8	白狐	Байху	Белая лиса	Эманация горы Тайшань
	9	玄狐	Сюаньху	Черная лиса	Божественный зверь
	10	白鹿	Байлу	Белый олень	Человеколюбивый олень
	11	白章	Байчжан	Байчжан	Разновидность белого оленя
	12	兕	Сы	Однорог	Однорогий черный бык
	13	玄鶴	Сюаньхэ	Черный журавль	
	14	青鳥	Цинняо	Синяя птица	Перевозит через Южное море
	15	赤鳥	Чиняо	Красная птица	
	16	三足鳥	Саньцзуняо	Трехногая птица	Эманация солнца
	17	赤燕	Чиянь	Красная ласточка	
	18	赤雀	Чицяо	Красный воробей	
	19	比目魚	Бимуюй	Рыба-одноглазка	Обитает в Восточном море
	20	甘露	Ганьлу	Сладкая роса	Эманация богов и духов
	21	廟生祥木	Мяошэнсянму	Храм предков порождает благовещее дерево	В храме предков появляется дерево красного цвета
	22	福草	Фуцао	Трава счастья	Благовещая или кино-варная трава, появляется в храмах предков
	23	禮草	Лицао	Трава этикета	
	24	萍實	Пинши	Плоды водоросли	Большие плоды до 1-го доу, красного цвета, съедобные
	25	大貝	Дабэй	Великая раковина	Морская раковина, больше колесницы
	26	白玉赤文	Байюйчивэнь	Белая яшма с красными письменами	
	27	紫玉	Цзыюй	Пурпурная яшма	
	28	玉羊	Юйян	Яшмовый баран	Благовещий сосуд
	29	玉龜	Юйгуй	Яшмовая черепаха	
	30	玉牟	Юймоу	Яшмовый буйвол	
	31	玉典	Юйдянь	Яшма дянь	Благовещий сосуд
	32	玉璜	Юйхуан	Яшмовая подвеска хуан	Благовещая драгоценность
	33	黃銀	Хуанинь	Желтое серебро	
	34	金勝	Цзиньшэн	Золотое ожерелье шэн	Человеколюбивое, нерукотворное, сияет как луна
	35	珊瑚鈎	Шаньхугоу	Коралловый крючок	Благовещая драгоценность
	36	駭鷄犀及戴通	Хайцзисицзи дайтун	Носорог, пугающий куриц	Испускает сноп белого света, доходящего до неба, курицы, видя это, очень пугаются
	37	璧琉璃	Билюли	Изумрудный диск би	Нерукотворный, сияющий
	38	鷄趣	Цзицюй	Куриная радость	
中	1	白鳩	Байцзю	Белый голубь	

	2	白鳥	Байняо	Белая птица	Эманация солнца
	3	蒼鳥	Цанняо	Голубая птица	Перевозит через Восточное море, на море штиль
	4	白翟	Байи	Белый надзор	
	5	白雉	Байчжи	Белый фазан	Эманация горы Тайшань
	6	雉白首	Чжибайшоу	Фазан с белой головой	
	7	翠鳥	Иняо	Крылатая птица	От крыльев исходит свет
	8	黃鵠	Хуангу	Желтая мишень	
	9	小鳥生大鳥	Сяоняошэн даняо	Малая птица порождает великую	
	10	朱鴈	Чжуйянь	Киноварный гусь	
	11	五色鴈	Усянь	Пятицветный гусь	
	12	白雀	Байцяо	Белый воробей	
	13	赤狐	Чиху	Красная лиса	
	14	黃羆	Хуанпи	Желтый медведь	
	15	青熊	Цинсюн	Синий медведь	
	16	玄貉	Сюаньхэ	Черный барсук	
	17	赤豹	Чибао	Красный леопард	
	18	白兔	Байту	Белый заяц	Эманация луны. Живет тысячу лет
	19	九真奇獸	Цзючжэнь цишоу	Зверь девяти истинных чудес	Подобен жеребенку, масть цилинь, бычьи рога, человеколюбив
	20	流黃出谷	Люхуанчугу	В долине находят серу	Эманация земли
	21	澤谷生白玉	Цзэгушэн байюй	Долы и воды порождают белую яшму	
	22	瑯玕景	Ланганьцзин	Лицезрение прекрасного камня	Драгоценный камень испускает свет
	23	碧石潤色	Бишижуньсэ	Цвет и блеск синей яшмы	
	24	地出珠	Дичучжу	Местность порождает самоцвет	
	25	陵出黑丹	Линчухэйдань	В мавзолеях появляется черная киноварь	
	26	威委	Вэйвэй	Достоинство и доверие	Благовещее дерево, из древесины делают музыкальные инструменты циньсэ
	27	威綏	Вэйвэй	Тесьма доверия	
	28	延喜	Яньси	Длящаяся радость	Благовещая трава
	29	福井	Фубин	Счастье рядом	Благовещая трава
	30	紫脫常生	Цзыточаншэн	Сбрасывает пурпур, рождает обычное	Благовещая трава
	31	賓連達	Биньяньда	Гости вместе	Группа деревьев подобная селению, обозначает правильное наследование
	32	善茅	Шаньмао	Добрый мискант	Три колоса на одном стебле, как петушинный гребень
	33	草木長生	Цаомучжаншэн	Деревья и травы долголетия	Деревья и травы подерживающие человека
下	1	秬秠	Цзюйпи	Черное просо	Два зерна в одной оболочке
	2	嘉禾	Цзяхэ	Счастливый злак	Несколько колосьев на стебле, или два зерна в одной оболочке
	3	芝草	Чжицао	Трава-дерн	Подобна кораллу, без листьев, бывает кино-

					варная, пурпурная, черная, золотая, меняет цвет со сменой времени года, дарует долголетие
	4	華平	Хуапин	Цветущее мерило	Ветви в обычном состоянии горизонтальные, если правитель праведен, устремляются вверх, если неправеден, смотрят вниз
	5	人參生	Жэньцаньшэн	Жэньшэнь появляется	Место, где везде растет жэньшэнь
	6	竹實滿	Чжушимань	Бамбук изобилия	Бамбук с плодами
	7	椒桂合生	Цзяогуйхэшэн	Перечное дерево и лавр вместе	
	8	木連理	Муляньли	Деревья сцеплены	Дерево человеколюбия, ветви срослись
	9	嘉木	Цзяму	Чудесное древо	
	10	戴角麀鹿	Дайцзюэцилу	Рогатая олениха	У самки оленя растут рога
	11	駁麀	Цзяоци	Пятнистая олениха	Очень быстро бежит
	12	神雀	Шэньцяо	Божественный воробей	Пятицветный, желтое горло, белая голова, черная спина
	13	冠雀	Гуаньцяо	Венценосный воробей	На голове корона
	14	黑雉	Хэйчжи	Черный фазан	
	15	白鵲	Байцяо	Белая сорока	

ЛИТЕРАТУРА

1. 日本書紀. — 東京: 小学館, 1994. — 552 頁. = Нихонсёки. — Токио: Сёгакукан, 1994. — 552 с.
2. 新唐書. — Washington: Majic Publishing, 2020. — 1021 頁. = Синьтаншу. — Вашингтон, Маджик Паблшин, 2020. — 1021 с.
3. 唐六典. — 台北: 台湾商務印書館, 1983. — 1064 頁. = Танлюдянь. — Тайбэй: Тайвань шанъу иньшугуань, 1983. — 1064 с.
4. 延喜式. — 東京: 吉川弘文館, 1995. — 372 頁. = Энгисики. — Токио: Ёсикава кобункан, 1995. — 372 с.
5. 続日本紀. — 東京: 吉川弘文館, 1993. — 287 頁. = Сёку нихонги. — Токио: Ёсикава кобункан, 1993. — 287 с.

В условиях глобализации, когда разные культуры стремятся найти точки соприкосновения, поощряя таким образом взаимопонимание, происходит также и другой процесс: каждая культура стремится утвердить свое место и подчеркнуть свою национальную специфику. Эта тенденция не обошла стороной и Китай. И поскольку взаимоотношения между Китаем и Беларусью стремительно развиваются, то актуальность данной работы заключается в том, что она позволяет углубить наше понимание китайской культуры.

Почему именно мифология, а не религия или философия?

«Он [миф] является наиболее ранней, а для современного сознания – архаичной формой мировоззрения... Близким к мифологическому, хотя и отличным от него, стало религиозное мировоззрение... Как и мифология, религия апеллирует к фантазии и чувствам... Однако в отличие от мифа религия "не смешивает" земное и сакральное, а глубочайшим и необратимым образом разводит их на два противоположных полюса» [1, с. 27].

Из ряда: мифология – религия – философия, разумеется, философия является собой высшую ступень. Однако и религия, и философия являются приемниками мифологии в том отношении, что мифы – это первые попытки человека объяснить и обосновать события и явления окружающего мира. В них выражаются религиозные и философские идеи, передается внутреннее состояние человека.

Специфика китайской мифологии – по сравнению с греческой или римской – заключается в том, что она является неоднородным комплексом, состоящим из народной мифологии, а также даосских и буддийских преданий. «Каждая из этих мифологических традиций представляет собой определенную систему, и все они связаны между собой. Даосская мифология широко использовала образы древних мифов, а поздняя народная мифология, которую обычно определяют как синкретическую, активно вбирала в себя представления и образы даосской и буддийской систем» [2, с. 16].

Так, например, благодаря даосизму, который позаимствовал образы народной мифологии, за каждой стороной света и центром (на основе даосского учения о пяти первоэлементах) закрепились определенные мифологические животные и божества (苍龙 Цанлун (зеленый дракон) дух-покровитель востока; 朱雀 Чжуцзюэ (красная птица) дух-покровитель юга; 白虎 Байху (белый тигр) дух-покровитель запада; 玄武 Сюаньбу (черепаха со змеей вместо хвоста) дух-покровитель севера). Что касается буддизма, то одним из ярких примеров его влияния на китайскую мифологию можно считать систематизирование и усложнение представлений о загробном мире как о лабиринте с множеством уровней и различными системами наказаний.

Характерной чертой в частности древнекитайской мифологии является процесс эвгемеризации выдающихся мифологических персонажей. Наверное, самым ярким примером можно считать историзацию Великого Юя. Реальность его существования до сих пор активно доказывается работами некоторых китайских археологов и историков.

Древнекитайская мифология реконструируется по фрагментам древних исторических и философских сочинений («Шуцзин», древнейшие части XIV–XI вв. до н.э.; «Ицзин», древнейшие части VIII–VII вв. до н.э.; «Чжуанцзы», IV–III вв. до н.э.; «Лецзы», IV в. до н.э. – IV в. н.э.; «Хуайнаньцзы», II в. до н.э.; «Луньхэн» Ван Чуна, I в. н.э. и др.). Наибольшее количество сведений по мифологии содержится в древнем трактате «Шаньхайцзин» («Книга гор и морей», IV–II вв. до н.э.), а также в «Чуцы» («Чуских строфах») – антологии, начало которой положили произведения Цюй Юаня (IV–III вв. до н.э.) и других поэтов древнего царства Чу [2, с. 16].

Многие сюжеты, несмотря на свою древность, остаются актуальными и по сей день. С течением времени они могут изменяться, но отдельные их элементы превращаются в универсальные символы. К этим символам обращались поэты, писатели, художники и скульпторы разных эпох: в поэзии – Цюй Юань (IV в. до н.э.); в литературе мифологические образы использовались как в средневековых эпосах («Сон в красном тереме» и «Путешествие на Запад»), так и в новейшей китайской литературе («Старые истории в новом изложении» Лу Синя). В поисках вдохновения все чаще обращаются к мифологии и современные авторы веб-новелл, маньхуа, донхуа, а также создатели многих фильмов и телесериалов, особенно популярных среди молодежи.

Немаловажным фактором широкой известности некоторых мифологических сюжетов и персонажей является и тот факт, что целый ряд традиционных праздников берет свое начало в мифологии: так, в основе праздника Циси (七夕节) лежит легенда о Волопасе и Ткачихе, а с праздником середины осени прочно ассоциируется история о стрелке И и его жене Чаньэ.

Относительно изучения китайской мифологии в нашей стране, отметим, что на специальности «Восточная филология» филологического факультета БГУ с 2008 года существует дисциплина «Восточная мифология», а на специальности «Лингвострановедение» факультета международных отношений БГУ – дисциплина «Мифология и религия страны изучаемого восточного языка», позволяющая получить достаточно цельное представление в соответствующих областях знания. Однако это скорее исключение, чем правило. В других университетах студенты знакомятся лишь с самыми известными мифами в рамках тем языковых занятий. Все вышеперечисленное в данной работе указывает на актуальность изучения китайской мифологии. На наш взгляд, в процессе обучения студентов китайскому языку больше внимания необходимо уделять знакомству и с разными аспектами китайской культуры.

ЛИТЕРАТУРА

1. Философия : учеб. пособие для вузов / под ред. В. П. Кохановской. – Ростов-на-Дону : «Феникс», 2003. – 576 с.
2. Духовная культура Китая : Мифология. Религия : энциклопедия : в 5 т. – М. : Вост. лит., 2007. – Т. 2. – 869 с.

Категория хаоса как одно из наиболее многоаспектных и фундаментальных понятий китайской культуры складывается во времена династии Восточная Чжоу (Восточная Чжоу (东周) 770–256 гг. до н.э.) – историческом периоде, на который приходится становление основных религиозно-философских учений. Учитывая особенности эпохи Чжоу, как периода переосмысления мифологических идей и становления китайской философской мысли, отметим, что рассматривать любую религиозно-философскую категорию без опоры на предшествующие ей мифологические образы невозможно. Письменные даосские памятники эпохи Чжоу: «Даодэцзин», «Чжуан-цзы» и «Лецзы», «Вэньцзы», а также даосские главы более позднего текста «Хуайнаньцзы» – богаты фактическим материалом не только по широкому кругу идей китайской философии (от космогонии до социально-политической мысли) данного периода, но и по мифологии. Однако, при работе с оригинальными текстами исследователь неизбежно сталкивается с проблемами, которые затрудняют интерпретацию религиозно-философских текстов в целом и описание особенностей основных философских категорий в частности, оставляя место для множества вариантов перевода и толкований. В данной статье мы предпринимаем попытку описать, какие научные методы позволили нам разрешить основные текстологические проблемы при работе над одной из наиболее фундаментальных китайских философских категорий – *хуньдунь* (хаос).

Для того, чтобы описать категорию хаоса во всем многообразии ее контекстуальных проявлений и на всех этапах ее становления от наиболее фундаментальных черт, заложенных еще в мифологической традиции, до преломления этих идей в рамках наиболее авторитетных китайских философских школ: даосизма и конфуцианства – нам необходимо было рассмотреть данную категорию не как сугубо космогоническую, а в ее единстве с этическими и социально-политическими представлениями древних китайцев. Выбранный концептуальный подход обусловлен такой особенностью китайского мышления как идея подобия макро- и микрокосма. Китайская мысль лишена стремления установить различия между природой, обществом и государством, и исходит из идеи универсальности законов, движущих мирозданием, которая была заложена еще в мифологии [1, с. 235]. Эту же специфику отмечал и Дж. Нидэм, говоря, что идея одинаковой организации вселенной, человека и государства являлась основной движущей силой развития древнекитайской научной и философской мысли [2, с. 299].

Так как основу исследования составлял перевод и интерпретация ранних даосских текстов, необходимо отметить следующие сложности, с которыми пришлось столкнуться:

1) грамматические и лексические особенности языка эпохи Чжоу:

- использование разных иероглифов для обозначения одного и того же понятия (например, для обозначения понятия ‘первозданный хаос’ используются различные варианты иероглифической записи: 渾敦 hùndūn («Каталог гор и морей» [3]), 混 hùn («Даодэцзин» [4], «Вэньцзы» [5]), «Хуайнаньцзы» [6], а также в Гоцзяньских рукописях [7]), 渾沌 húndùn («Чжуанцзы» [8]), 渾淪 húnlún («Лецзы» [9]);

- предельная многозначность как знаменательных, так и служебных частей речи, что затуманивает структуру предложения и оставляет место для разнообразных вариантов перевода и интерпретаций (например, иероглиф 之 может выступать как 1) глагол со значением ‘направляться в...’; 2) указательное местоимение это, этот; 3) личное местоимение третьего лица; 4) частица, оформляющая определение; 5) частица, превращающая предложение в несамостоятельное (на русский язык переводится как придаточное предложение, ставится между подлежащим и сказуемым); 6) конечная частица, указывающая на конец предложения или логическую паузу в речи [10, с. 1512]).

2) неполнота текстов: фрагментарность и лапидарность сведений не позволяет реконструировать весь цикл раннерелигиозных представлений об изначальном хаосе, опираясь только на письменные памятники;

3) недостоверность, так как многие тексты были утеряны и восстановлены по памяти, дошли до нас не в первоначальном виде, а в более поздней редакции, которая и считается на данный момент канонической;

4) в случае с мифологическими представлениями, предыдущие проблемы усугубляются тем, что мифологические фрагменты вписаны в различные философские традиции, а так как мифологические образы и понятия приобретают новую интерпретацию, в соответствии с основными идеями того или иного религиозно-философского учения, то они часто противоречат друг другу;

5) философские тексты, в свою очередь, отличаются отсутствием строгой терминологической системы: одно и то же понятие может обозначаться разными терминами и целым рядом метафорических наименований.

Описанные нами текстологические проблемы обуславливают выбранные методы исследования, которые должны позволить реконструировать утерянные пласты народных верований и восполнить существующие в текстах смысловые пробелы, а также избежать смешения понятий и отразить взаимосвязь между представлениями о хаосе и прочими даосскими доктринами.

1. Выделение и контекстуальный анализ терминов и метафор, обозначающих первозданный хаос, в трех основных текстах раннего даосизма: «Даодэцзине», «Чжуанцзы» и «Лецзы» (табл. 1).

Табл. 1. Обозначение понятия *хаос* в текстах раннего даосизма

	Обозначение в «Даодэцзине»	Обозначение в «Чжуанцзы»	Обозначение в «Лецзы»
Первозданный хаос	無名 безымянное дао 常道 постоянное дао 混 хаос 一 Единое	渾沌 хаос 道 дао	渾淪 хаос 太易 великая изменчивость 道 дао

Помимо этого, при анализе терминов, нами было отмечено, что категория хаоса не является сугубо космогонической, а представляет собой основу, на которую опираются социально-политическая и антропологическая мысль даосских философов.

2. Исходя из разных контекстов употребления термина *хаос*, мы провели сопоставительный анализ данной категории с ключевыми идеями раннего даосизма, за счет чего нам удалось более четко описать границы категории хаоса и ее основные атрибуты.

В первую очередь мы провели анализ космогонических аспектов хаоса в контексте общих представлений ранних даосов об образовании мира (примером может служить определение соотношения между понятиями *хаос* и *дао*).

Начиная с «Даодэцзина» (IV – III вв. до н.э.) термин *хаос* используется для обозначения изначального состояния вселенной, когда все вещи были слиты в таинственном, непознаваемом и безграничном единстве и становится синонимом основополагающего понятия даосизма – ‘безымянного дао’. Однако отметим, что термин *дао* имеет более широкое значение и может обозначать не только изначальное состояние вселенной, но и основной принцип существования мира, универсальный естественный закон, подразумевающий постоянное циклическое развитие вещей от одного признака к противоположному. Термин 混 *hùn* в таком значении не употребляется.

Такое детальное рассмотрение космогонических терминов, позволило выделить основные значения иероглифа 混: 1) в космогонических отрывках обозначает таинственное и всеохватное начало вселенной – хаос, с которого начинается процесс образования феноменального мира, и возвращением в который окончится существование оформленных вещей (то есть в этом аспекте является синонимом безымянного дао); 2) один из наиболее фундаментальных признаков изначального дао – целостность – который подразумевает отсутствие противопоставления и делает дао идеальным состоянием, данный признак может быть перенесен на отдельную личность или на общество в целом; 3) обозначение процесса – смешение воедино, которое подразумевает гармонизацию, возвращение к идеальному исходному состоянию человека или общества.

Другим важным контекстом, в котором часто используется термин ‘хаос’ является социально-политическая доктрина раннего даосизма а именно представлениях ранних даосов об идеальном обществе.

Интерпретация в русле социально-политической мысли выливается в призыв к управлению государством через недеяние с целью воссоздать на уровне государства состояние изначальной целостности, лишенной различий и противопоставлений.

С точки зрения даосских философов, развитие государства, подобно развитию десяти тысяч вещей, подразумевает определенные повторяющиеся этапы. Сразу после образования страна пребывает в своем идеальном состоянии, переживает «золотой век», который даосские философы обозначают как древность. Ее преимущество, по сравнению с современностью, в близости к

естественности и изначальному единству. Это время, когда люди, будучи избавленными от искусственных ограничений общества, могут спокойно развивать свои способности и жить счастливо.

Процесс исторического развития рассматривается как усложнение естественного порядка вещей и непрерывный духовный регресс, вызванный отходом от естественного в пользу человеческого.

Не менее значимым вопросом является роль категории хаоса в этике раннего даосизма, которое наиболее отчетливо видно в образ совершенномудрого.

В основе образа совершенномудрого лежат представления о первозданном хаосе как идеальном состоянии мира и воплощении нетронутой естественности. Процесс духовного самосовершенствования адепта сводится к постепенному развитию в себе признаков изначального единства, то есть к уподоблению себя хаосу на духовном уровне. Если хаос, в отличие от оформленных вещей обладает такими признаками как бесформенность и целостность, всеохватность и всепроникаемость, пассивность и недеяние, то совершенномудрый стремится к пониманию истиной природы мира как единого целого, подчиняющегося универсальному закону постоянных перемен, и себя как части этого необъятного целого, простоте и знанию меры, а также деятельности через недеяние.

Анализ понятия хаос на трех уровнях: космогоническом, социально-политическом и антропологическом, позволил нам также провести границу между смежными категориями 混 *hùn* и 亂 *luàn*, которые в современном китайском языке близки по смыслу и могут использоваться в значении 'беспорядок', 'неразбериха'. В момент своего формирования в даосской философской системе эти понятия были противоположны друг другу. 混 *hùn* 'хаос' обозначало все, что связано с изначальным состоянием единства вселенной, а 亂 *luàn*, напротив, обозначало конечную точку духовной деградации мира, максимальную степень раздробленности и также использовалось в трех аспектах: 1) беспорядок, раздробленность, возникающая в результате деградации идеального вселенского единства; 2) признак феноменального мира – множественность, которая может путать, смущать, затуманивать естественность человека излишними страстями; 3) социально-политический хаос, период смуты и раздробленности.

3. Диахронический анализ эволюции категории хаоса.

В первую очередь строится на сравнении мифологических представлений и философских (что позволяет за счет использования мифологических представлений уточнить содержание философских категорий и за счет философских концепций подтвердить правильность реконструкции мифов).

В качестве примера такого анализа можно привести сравнение центрального космогонического отрывка из 42-й главы «Даодэцзина» с наиболее сохранившимся мифом о сотворении мира Паньгу (табл. 2).

В 42-й главе «Даодэцзина» Лаоцзы использует числовые метафоры для демонстрации различных стадий образования всего сущего: «Дао порождает одно, одно порождает два, три порождает мириады вещей. Все вещи скрывают в себе инь и обнимают ян, а ци объединяет их всех» ¹ [4, с. 100].

¹ 道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。

Традиционный комментарий этого места разъясняет его так: Одно - это порождаемая Дао «изначальная пневма» (*юаньци*); два - отрицательная (пассивная) пневма *инь* и положительная (активная) пневма *ян*, на которые разделяется единая недифференцированная квазиматериальная субстанция *юаньци*; три - те же *инь* и *ян*, а также продукт их соединения, соотносимые обычно с Небом, Землей и Человеком [11, с. 91]. Однако в данной трактовке заметно противоречие, требующее переосмысления. Ни в одной главе «Даодэцзина» не говорится об «изначальной ци». 42-я глава вообще является единственной, в которой фигурирует слово *ци*. Таким образом, мы видим, что данное понятие не особо интересовало Лаоцзы, и последующая комментаторская традиция несколько преувеличивает значимость этого понятия.

Табл. 2. Сравнение мифа о Паньгу и космогенеза «Даодэцзина»

Этап космогенеза	Описание в «Даодэцзине»	Описание в мифе о Паньгу («Саньу лицзи»)
Небытие	Отсутствие	—
Первозданный хаос	Безымянное Дао	Мировое яйцо, представляющее изначальное хаотическое единство
Выделение из хаоса активной творящей силы	Дао порождает одно	Возникновение в хаосе Паньгу
Разделение хаоса на 2 космических принципа	Одно порождает два	Паньгу разбивает мировое яйцо на половинки: легкое поднимается вверх, тяжелое опускается вниз
Образование триады Небо-Земля-Человек	Два порождает три	Укрепление Неба и Земли. Смерть Паньгу
Образование всех вещей	Три порождает тьму вещей	Появление всего сущего

Даосизм заимствует из мифологии не только основной мотив космогенеза (саморазвитие изначального хаоса), но и универсальные признаки изначального хаоса: бесформенность и целостность, всеохватность и всероникаемость (в мифе о Паньгу они все представлены в образе мирового яйца). В тоже время все эти признаки, объединенные понятием «естественность», становятся для даосских философов воплощением идеального мира, не испорченного человеческим вмешательством, а также универсальной моделью гармонизации человека и общества, образцом для подражания и вектором внутреннего развития адепта.

Такая аксиологическая интерпретация образа изначального хаоса превращает его в ядро всей философской системы, основой, на которой строится социально-политическая философия и этика ранних даосов. Сравнение с мифологическими сюжетами и характеристиками изначального хаоса, характерными для мифологического мышления позволило определить, какие аспекты данной категории сохранились и прочно вошли в менталитет китайцев, а какие оказались не востребованы новой эпохой, а также определить специфику перехода от мифологического к философскому мышлению в древнем Китае по сравнению с другими цивилизациями осевого времени.

Стоит также отметить, что категория хаоса не оставалась неизменной и в рамках даосского учения. Каждый философ вносил свое понимание данной

категории. Сравнение представлений о первоизданном хаосе в работах основоположников даосизма также позволило продемонстрировать динамику развития представлений о хаосе и выделить специфику категории хаоса у каждого раннедаосского философа.

Проанализировав концепцию хаоса в трех текстах раннего даосизма, мы пришли к выводу, что в них есть как сходное, так и различное. Наиболее значимыми общими чертами были понимание самого образа изначального хаоса как начала вселенной, представляющего собой единство неоформленных вещей, ему свойственны всепроникаемость, всеохватность, непознаваемость, способность порождать сущее; трактовка космогенеза как процесса разделения исходного гармоничного единства (хаоса); понимание возвращения к единству как высшей цели космоса, социума и апофеоза человеческой жизни.

Различия же наблюдаются в таких аспектах категории хаоса как интерпретация процесса космогенеза (как естественного процесса в философии Лао-цзы и как нарушение естественности у Чжуанцзы); описании категории дэ; в описании процесса возвращения к изначальному единству. Обозначенные нами отличия не затрагивают ядро концепции хаоса, указывают лишь на эволюцию ее периферии, они не противоречат друг другу, а дополняют, благодаря чему возникает стройная, целостная концепция.

Диахронический анализ эволюции категории хаоса был бы не полным без сравнения даосских представлений с иными религиозно-философскими школами Китая осевого времени.

Такой подход, к сожалению, мало применим к космогоническим представлениям о хаосе, так как вопросы образования мира мало интересовали представителей конфуцианства, и в письменных памятниках других школ нет достаточного объема данных для проведения полноценного сравнения. Однако, если говорить о влиянии представлений об изначальном хаосе на социально-политическую мысль, то данный метод доказал свою эффективность.

Например, сравнивая представления о естественных циклах развития государства в конфуцианстве и даосизме, мы смогли увидеть не только бросающиеся в глаза различия, но и глубинное сходство данных концепций. Это позволило нам прийти к выводу, что в эпоху Чжоу сформировалась универсальная идея китайской социально-политической мысли: государство, также как вселенная и человек проходит в своем развитии определенные этапы: создание, период реформ и процветания, упадок и период смуты и политической борьбы. Эти этапы соотносятся с этапами развития мира, представленными в космогонических и эсхатологических мифах. Творение мира воспроизводится в деятельности совершенного мудрого правителя по созданию династии и проведению реформ, утрата миром гармонии – в постепенном упадке правящего дома, и точно также, как вселенная возвращается к хаосу, чтобы очиститься и обновиться, государство переживает период политической раздробленности.

Эта идея, заимствованная из мифологии и адаптированная для социально-политических задач, получила в ходе своего формирования различные ин-

терпретации. В трактате Ли Цзи (禮記, IV – I вв. до н.э.) приводится идея видного политического деятеля XI в. до н.э. Чжоу Гуна, который отмечал, что, в основе циклического развития социума лежит накопление и убывание нравственных сил правящей семьи, такой подход позволил ему использовать данную концепцию для легитимизации смены династий [11, с. 1034]. Даосские философы Лаоцзы и Чжуанцзы переосмыслили эту идею в терминах естественность-искусственность, где естественность и недеяние являются предпочтительными.

Обобщая вышесказанное отметим, что работа с древнекитайскими философскими текстами проходила следующие этапы: 1) описание на основании контекстуального анализа собственно категории хаоса; 2) анализ космогонической, социально-политической и антропологической доктрин с целью провести разграничение категории хаоса и смежных с ней философских концепций, а также интерпретация данной категории на всех описанных уровнях; 3) создание динамической схемы, которая бы иллюстрировала переход от мифологических представлений к философским и эволюцию понятия хаос в рамках раннего даосизма; 4) определение универсальных идей, характерных для эпохи Чжоу за счет сравнения категории хаоса с другими религиозно-философскими учениями своего времени.

Такой поэтапный подход позволит создать четкую картину категории хаоса, описать ее различные проявления и проиллюстрировать фундаментальность данной категории в сложных для анализа даосских текстах, лишенных стремления к четкой дифференциации всех категорий и их детальному описанию, а также прямому указанию на связи между ними.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гране, М. Китайская мысль от Конфуция до Лаоцзы / М. Гране. – М. : Алгоритм, 2008. – 526 с.
2. Needham, J. Science and civilization in China : in 7 vol. / J. Needham. – Cambridge : Cambridge University Press, 1956. – Vol. 2: History of Scientific Thought. – 697 p.
3. 山海经：图文珍藏本 / 李润英，陈焕良注译. — 长沙：岳麓书社，2006. — 401 页. = Каталог гор и морей : иллюстрированное издание / под ред. Ли Жунин, Чень Хуаньян. – Чанша : Юэлу, 2006. – 401 с.
4. 图说老子道德经 / 方韬编著. — 北京：北京联合出版公司，2012. — 191 页. = Даодэцзин Лаоцзы с иллюстрациями / под. ред. Фан Тао. – Пекин : Пекинская объединенная издательская компания, 2012. – 191 с.
5. 文子 // 中國哲學書電子化計劃 [Электронный ресурс]. – 2014. – Режим доступа: <http://ctext.org/wenzi/dao-yuan>. – Дата доступа: 04.07.2017.
6. 淮南子 / 顾迁译注. — 北京：中华书局，2009. — 306 页. = Хуайнаньцзы / под ред. Гу Цянь. – Пекин : Чжунхуа, 2009. – 306 с.
7. 郭店楚墓竹简. — 荆门市：文物出版社，1998. — 230 页. = Годяньские бамбуковые дощечки. – Цзинмэнь : Вэньу, 1998. – 230 с.
8. 庄子 / 方勇译注. — 北京：中华书局，2010. — 591 页. = Чжуанцзы / под ред. Фан Юн. – Пекин : Чжунхуа, 2010. – 591 с.
9. 列子 / 李建国、梁晓鹏译注. — 北京：中华书局，2005. — 253 页. = Лецзы / под ред. Ли Цзяньго, Лян Сяопэн. – Пекин : Чжунхуа, 2005. – 253 с.
10. 现代汉语词典 / 中国社会科学院语言研究所词典编辑室编. — 北京：商务印书馆出版，1998. — 1722 页. = Словарь современного китайского языка / под ред. Института лингвистики Китайской академии общественных наук. – Пекин : Коммерческая пресса, 1998. – 1722 с.

11. *Торчинов, Е. А.* Даосизм : опыт историко-религиозного описания / Е. А. Торчинов. – СПб. : Лань, 1998. – 448 с.
12. 礼记 // 中国文化精华全集哲学全/王奥主编. — 北京: 中国国际广播出版社, 1992. — 页 1028–1050. = Чжоу Ли // Антология китайской философии / под ред. Ван Ао. – Пекин : Чжунго гуанбо, 1992. – С. 1028–1050.

ВЛИЯНИЕ КИТАЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ НА ФОРМИРОВАНИЕ РЕЛИГИОЗНОЙ СИСТЕМЫ КОРЕЙЦЕВ ПЕРИОДА ТРЕХ ГОСУДАРСТВ И ОБЪЕДИНЁННОГО СИЛЛА

Жертвоприношения играют важную роль в религиозной системе корейского народа. Зная объекты почитания и периодичность обращения к ним, можно составить целостную картину о верованиях в жизни корейцев, о взаимовлиянии, оказываемом странами-соседями в области культуры.

Мы используем сведения, изложенные в 32-й книге «Самгук саги» (三國史記, «Записи Трёх государств», XII в.) конфуцианского ученого и политического деятеля Ким Бусика и анализируем образы основных почитаемых духов корейского пантеона периода Трёх государств (I век до н. э. – VII век н.э.) и Объединённого Силла (VII век н.э. – X век н.э.) и систему жертвоприношений, которая сложилась в данных государствах, а также общее влияние Китая на эти верования [1].

Близкое географическое положение к Китаю обусловило схожие черты в культуре китайского и корейского народов. Китай, будучи великой державой, являлся культурным ориентиром для корейцев, о чем свидетельствуют сходство обрядов жертвоприношения, заимствованные персонажи китайского пантеона, заимствованная иероглифическая письменность, ведь только в 1446 г. был создан корейский алфавит *хангыль* (кор. 한글), а китайские иероглифы используются в Корее до сих пор в официальных документах и при сдаче экзамена на государственного служащего. Религиозное влияние Китая в Корее периода Трёх государств и Объединённого Силла наблюдается и на государственном, и на народном уровнях.

При характеристике системы жертвоприношений в Силла, Когурё и Пэкче центральное место отведено государственным культам.

Больше всего сведений о жертвоприношениях в государстве Силла, а затем Объединённого Силла (57 г. до н.э. – 935 г. н.э.), поскольку данные о ритуалах Когурё и Пэкче ко времени Ким Бусика сохранились только в отрывках из текста «Коги» («Древние записи») [1, с. 44].

Что касается государственного культа, все жертвоприношения можно разделить на две большие группы: главные жертвоприношения божествам Трёх гор и Пяти вершин и жертвоприношения духам других знаменитых гор и рек. Стоит отметить роль культа гор в корейских верованиях, так как многие священные алтари построены на величественных горах, правители изъявляли желание быть похороненными в горах: великая женщина-государь Сондок-нёдован высказала пожелание, чтобы её похоронили на горе Нансан. Это связано с тем, что в Китае и в Корее в народе глубоко укоренилось представление о «счастливых горах». Под этим выражением понимаются главным об-

разом благоприятные места для захоронений. Найти для своего отца или иного близкого родственника «счастливую гору» для погребения (или вторичного захоронения) считалось делом весьма важным. Существовала особая профессия геомантов, которые специализировались на умении найти «счастливую гору» по всем правилам этой науки [2, с. 609].

О важности культа гор в жизни корейцев также свидетельствует миф в «Самгук юса» о том, что основатели шести столиц сошли с небес на пики гор: Пхёампон, Хенсан, Исан, Хвасан, Менхвальсан, Кымгансан [3, с. 227–229]. Кроме того, в «Самгук юса» упоминается множество горных духов, которые помогают смертным (Нарим, Хёлле и Корхва, которые являются йосансинами) или же просят у них помощи. Присутствуют герои, которые перевоплощаются в духов гор, например, Чхисуль-синмо, Сок Тхархэ. Хотя облик горного духа в мифе не раскрыт, нельзя не отметить, что родоначальник корейского народа, Тангун, после смерти стал *сансином*, горным духом [3, с. 200].

Аналогом оси мира, соединяющей верхний, средний и подземный мир, для корейцев является образ мировой горы, сохраняющийся в культе гор [4, с. 40].

Обряд «поклонения пещере» в Когурё является составной частью современного народного религиозного праздника «Санчже», или «Поклонение горе». На востоке имеется большая пещера (*тэхэль*), называемая Сусин [божество Сусин], где также в десятом месяце ему совершают жертвоприношения [1, с. 44].

Важно заметить, что в пределах страны Силла совершались жертвоприношения духам гор и рек, но не приносили жертвы духам Неба и Земли. Ведь в «Лицзи», в разделе «Ванская система» сказано: «Сын неба (кит. тяньци, кор. чхончжа) совершает жертвоприношения Небу и Земле, а также духам знаменитых гор и великих рек в Поднебесной (Китая). В то время как удельные князья приносят жертвы только богам земли и злаков, духам знаменитых гор и великих рек, находящихся в пределах их земель» [1, с. 42]. Таким образом, это подчеркивает зависимое положение Силла от Китая и приравнивание вана Силла к удельным князьям Китая. В отличие от Силла в Когурё и Пэкче жертвоприношения совершаются и Небу (*Чхон*). В Когурё для этого устраивали большое собрание Тонмэн. Подобное неподчинение в Когурё связано с территориальными претензиями Китая и постоянными войнами между государствами, в Пэкче – с военным давлением Когурё и Силла, в результате которого данное государство наладило близкие отношения с японским государством Ва (Ямато).

Наряду с главными государственными жертвоприношениями богам Трёх гор и Пяти вершин существовали жертвоприношения духам других знаменитых гор и рек. Эти жертвоприношения, как их характеризует Ким Бусик, делились на большие (*тэса*), средние (*чунса*) и малые (*соса*). В комментарии к «Самгук Саги» сказано: «В Силла пришла из Китая традиция делить государственные ритуалы на данные три группы [цит. по 1 с. 220]. В Пэкче совершают государственные жертвоприношения вanam-основателям, Небу и духам Пяти императоров, причем поклонение Пяти императорам также было заимствовано из китайской традиции. В «Цэфу юаньгуй» (冊府元龜 – ки-

тайской энциклопедии эпохи Сун) сказано: «В Пэкче ежегодно в среднем месяце каждого из четырех сезонов ван совершает жертвоприношения Небу и духам Пяти императоров. В столице государства установлен храм (*мё*) их Основателю Кутхэ (кит. *Цютай*), где в течение года четыре раза поклоняются Кутхэ и приносят ему жертвы» [цит. по: 1, с. 45].

В народных обрядах почитания божеств-земледелия можно выделить обряды, посвященные автохтонным духам, таким как Чуннон, Хунон, Соннон, и обряды, которые посвящены заимствованным из Китая духам, например, богу ветра – Пхунбэк (кит. 風伯, кор. 풍백, ‘дядюшка-ветер’), повелителю дождя – Уса (кит. 雨師, кор. 우사), восьми духам Пхальча и звезде Ёнсон (‘Чудотворная звезда’), поклонение Кичже.

«С наступлением сезона Начала весны (*Ипчхун*) в День свиньи (*Хэиль*) совершали жертвоприношения божеству Соннон (‘Первый земледелец’) в долине Унсальгок, что к югу от крепости Мёнхвальсон. С наступлением сезона Начала Лета (*Ипха*) в День свиньи (*Хэиль*) у Северных ворот крепости Синсон совершали жертвоприношения божеству Чуннон. С наступлением сезона Начало осени (*Ипчху*) в День свиньи (*Хэиль*) в местности Санвон совершали жертвоприношения божеству Хунон» [1, с. 42]. Соннон, Чуннон, Хунон являются божествами древнекорейского аграрного культа. Как можно заметить, поклонение данным духам проходило в определенный период сельскохозяйственных работ.

Жертвоприношения Пхальча (‘Восемь духов’) совершались около Северных ворот крепости Синсон в День тигра (*Иниль*) двенадцатого месяца, причем в урожайный год для забоя использовали большое стадо (*тэнви*), а в неурожайный год – малое (*сонви*) [1, с. 42]. Как сказано в комментариях: «Пхальча восходят к божествам, покровительствовавшим земледелию в Древнем Китае. Среди них Шэньнун и Хоуцзи, которые «научили» людей земледелию» [цит. по: 1, с. 217].

Пхунбэк (кит. Фэнбо, 風伯, 풍백, ‘дядюшка-ветер’) – дух, воспринят корейцами из китайской мифологии или из поздних даосских сочинений для обозначения сверхъестественных сил природы. В «Самгук юса» (三國遺事, 삼국유사, ‘Оставшиеся дела Трех государств’), выступает помощником *Хвануна*, ряд современных ученых усматривает в нём покровителя земледелия, что указывает на оседлый характер населения Древнего Чосона [5, с. 181–182]. *Хванун* (桓雄, 환웅, ‘божественный Ун’) в корейской мифологии культурный герой, побочный (младший) сын верховного небесного владыки *Хванина* (в источнике отождествляемого с Индрой) в мифе о Тангуне в «Самгук юса».

Уса (кит. Юйши, 雨師, 우사, ‘повелитель дождя’) – дух такого же происхождения, что и *Пхунбэк*; помощник *Хвануна* [4, с. 182]. *Уса* фигурирует в мифе о Тангуне, изложенном в «Самгук юса», где он также является помощником *Хвануна*, а «Самгук Саги» выступает как божество, покровительствующее земледелию, жертвоприношения которому совершались с наступлением лета. Очевидно, что у корейцев были свои духи природы, но восстановить их имена пока не представляется возможным. В данном случае имена заимствованы из китайской культуры с сохранением значения иероглифов.

В «Самгук саги» находит отражение китайское влияние на народную систему верований Когурё. Ким Бусик пишет о поклонении звезде Ёнсон и ссылается на хронику «Лян шу» («История династии Лян»): «В Когурё с левой стороны от жилого ванского дворца возведено большое помещение, в котором приносят жертвы духам квисин, а также поклоняются звезде Ёнсон и божествам Земли и злаков (*Сачжик*)», а также о почитании Кичжи, выходца из Китая, о чем сказано в «Тан шу»: «В Когурё, по обычаю, много непристойных (идолопоклоннических) храмов. Совершают жертвоприношения божествам звезды Ёнсон, Солнца, Кичжа (кит. Цицзы или Цзицзы), Кыкхана и другим божествам (духам)» [1, с. 44].

В «Тан шу» и «Бэй ши», китайских династийных историях, сказано о непристойных идолопоклоннических кумирнях, которые, возможно, были посвящены квисинам [1, с. 44]. *Квисинами* (귀신) в корейской шаманской и народной мифологии собирательно называли безымянных духов умерших людей. Считалось, что *квисинам* нравятся тёмные углы: они селятся в старых брошенных строениях, в развалинах монастырей, крепостей, заросших прудах, пещерах.

Исходя из сведений о жертвоприношениях в государствах Силла, Пэкче и Когурё, а также Объединённого Силла, можно сделать вывод, что зависимое положение от Китая, постоянное с ним взаимодействие отложило отпечаток на структуру религиозных верований. В государстве Силла поклонялись как заимствованному из Китая духам, так и исконно корейским. Непристойными кумирнями также могли показаться кумирни и жертвоприношения в честь Кичжи, пришедшего из чжоуского Китая, правителя в Древнем Чосоне. Период его правления называют «легендарным» и датируют 1122 – 195 гг. до н.э.

Жертвоприношения в Корее в период Трёх государств (I в. до н.э. – VII в. н.э.) и Объединённого Силла (VII век н.э. – X век н.э.) делились на государственные и негосударственные, а государственные, в свою очередь, – на большие (*тэса*), средние (*чунса*) и малые (*соса*).

Поклонялись на территории Корейского полуострова как заимствованным из Китая божествам (звезде Ёнсон, Пхальча, духам Пяти императоров и т.д.), так и автохтонным (Соннон, Чуннон, Хунон и т. д.). Архаические культы корейцев (поклонение горам, пещерам) также включены в государственную религиозную систему.

Большая часть сведений о жертвоприношениях в Корее была зафиксирована в китайских источниках, на основании которых Ким Бусик и систематизировал систему жертвоприношений в Корее в период Трёх государств и Объединённого Силла.

Как мы можем заметить, китайская культура оказало сильнейшее влияние, как на религиозные верования корейцев, так и на уклад их жизни. Прежде всего, это связано с географическим положением Кореи и ориентацией на Китай, поэтому при изучении корейской мифологии необходимо учитывать китайские традиционные верования.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ким, Бусик. Самгук саги: в 3 т. / издание текста, перевод, вступит. статья и коммент., приложения под общей ред. М. Н. Пака и Л. Р. Концевича. – М. : Восточная литература РАН, 2002. – Т. 3 : Разные описания. Биографии. – 444 с.

2. *Токарев, С. А.* Ранние формы религии / С. А. Токарев. – М. : Политиздат, 1990. – 622 с.
3. *Ирён.* Оставшиеся сведения [о] трёх государствах (Самгук юса) / Ирён ; пер. с ханмуна, вступ. ст., коммент. и указ. Ю. В. Болтач ; Институт восточных рукописей РАН. – СПб. : ИД «Гиперион», 2018. – 894 с.
4. *Пинчук, О. В.* Модель мира в корейском шаманизме. Дипломная работа / О. В. Пинчук. – Минск, 2012. – 61 л.
5. *Концевич, Л. Р.* Древнекорейский миф о Тангуне и его ономастикон / Л. Р. Концевич // Этническая ономастика. – М. : Наука, 1984. – С. 173–192.

Цель статьи — исследование проблемы идентичности в современной перспективе, учитывая неспособность традиционной метафизики и идеологий дать адекватные ответы на поставленные вопросы. Методологической основой для статьи послужили интерпретации заявленного социокультурного феномена, совокупность методов и принципов при изучении. Среди них: принцип научной объективности, диалектика социальных процессов. Основными методами, используемыми в статье, стали: сравнительно-исторический, метод единства исторического и логического.

Дискуссии о дефиниции.

С философской точки зрения идентичность можно интерпретировать как свет маяка. После мысли американского журналиста Уолтера Липмана об «американской мечте» и анализе «социальных стереотипов», когда «человек сначала представляет мир, а потом уже видит его» [1, с. 131], абстрактном представлении о реальности, измененном под воздействием стандартизированных образов, рассказе о событиях, а не непосредственном участии в них, понятие идентичности приобрело семиотический и надэтнический оттенок [2, р. 8–9].

Личность человека и тех, кто окружают его, стали играть определенную роль в предсказуемости социальной среды. Британский антрополог Ричард Дженкинс защищает представление о том, что идентичность есть нечто большее, чем индивидуальная идентичность или факт принадлежности к определенной культуре. Отсюда он и различает идентичность номинальную, идентичность извне, идентичности внутри очень часто упрощенно воспринимаемы как нечто единое [3, р. 5].

Норвежский антрополог Ивер Нейман объясняет нам, что к идентичности нужно относиться так же, как и к «сходству», только с некоторой небольшой разницей. Групповая идентичность немыслима без «другого», от которого можно отличиться. С его точки зрения, идентичность следует изучать не как что-то, что нужно иметь, а как что-то, что нужно созидать. Для Неймана идентичность не есть данность, а проект, формирующийся и реформирующийся в том или ином социальном контексте [4].

Приближаясь к конструкции, разработанной антропологом Фредериком Бартом, британский антрополог Р. Дженкинс предлагает нам более интерактивное видение между нами и другим. Им объясняется создание идентичности посредством двух одновременных процессов: «...идентичность лежит в рамках двухстороннего социального процесса, взаимодействия между «эго» и «другим», внутренним и внешним» [3, р. 35]. Это означает, что личность, которую человек принимает, является местом встречи двух тождественных векторов: того, который он проецирует наружу, и того, который он сам доб-

ровольно принимает. Эта граница (проблематизация изнутри и снаружи) и делает личность идентичной. В работах скандинава Фредерика Барта отношения между внутренним и внешним образуют базис для идентификации у индивидов (проблема этнических групп). С другой стороны, возникает и понятие этнической границы, вызывающее определенные концептуальные трудности.

О реальной измеримости идентичности можно сказать, что она существует, но далеко не ясно, где и что составляет границы всех личностей в частности. Чтобы понять нюанс и неточность при определении тождества, можно сравнить последнее с цветом. С одной стороны, по цветовому спектру, от фиолетового до красного, легко определить красный, зеленый или желтый. С другой стороны, определить по этому принципу практически невозможно, где находится точное разделение между желтым и красным. Каждый имеет определенное представление о цвете, но никто не может разграничить их с совершенной точностью. Внутреннее определение коллективной идентичности не состоит из признаков осязаемых или измеримых, скорее, идентичность есть символическая конструкция. Важно не то, что люди видят или понимают вещи как схожие, видят или понимают вещи иначе, чем другие, а именно их общие символы позволяют им верить, что это так [5, р. 44].

С этой точки зрения идентичность представляет собой нечто большее, чем связь, объединяющая индивидов внутри группы, она служит истинным кодексом поведения, определяющим границы того, что приемлемо и того, что нет. Как мы уже отмечали, внутреннее определение не является процессом, который осуществляется изолированно. Оно отчасти является реакцией внешнего определения, что другой проецирует на нас. Одним из основных механизмов категоризации является стереотипирование (термин введен У. Липманом). То есть, речь идет о сведении другого к общим стереотипам, облегчающим тем самым понимание того, что у нас может быть.

Подводя итог рассмотрению природы идентичности с различных антропологических точек зрения, следует отдельно подчеркнуть, что с точки зрения немецких социологов-конструкционистов П. Бергера и Т. Лукманна [6], личность становится формой легитимации общества и составляющих его институтов. Функции узаконивания понятия идентичности не только определяют границы свободного поведения, кроме того, они объясняют причины этих ограничений [6, р. 56]. Личность как бы принимает форму навеса, которой общество окутывает индивидуальную жизнь [6, р. 57], то, что Бергер и Лукманн называют «символической Вселенной». Дженкинс утверждает по этому поводу, что «символическая Вселенная» может быть использована в качестве коллективной точки зрения или общего знания [6, р. 58]. Эти «символические Вселенные» позволяют тем, кто их разделяет, понять природу мира и их место в нем. «Символическая Вселенная» обеспечивает порядок для субъективного предчувствия биографических переживаний. В концепциях П. Бергера и Т. Лукманна идентичность можно анализировать только с учетом специфики конкретного социума. Идентичность диалектична, она создает и движет социальными процессами, видоизменяясь и концептуализируясь под воздей-

ствием социальных отношений. Идентификация феноменологична, неизменна во всех жизненных ситуациях. Осознавая себя, индивид непосредственно и идентифицируется.

Окончание холодной войны в свое время помогло уменьшить ядерную политическую незащищенность, но, с другой стороны, оно породило сильную неуверенность в идентичности. Приоткрылась завеса Запада... Большинство современных текстов, посвященных Китаю, ориентированы на экономические, политические и социальные изменения. Углубленные тексты, касающиеся Китая, показывают нам, что эти изменения оцениваются по сравнению с европейскими моделями развития. Понимание идентичности Китая часто делается с точки зрения успеха или неполноценности по отношению к европейской точке отсчета, то есть более позитивно, когда она приближается к оригиналу и более негативно, когда уходит от него.

Непосредственная проблема Запада и европейской идентичности. Но что такое Запад? На первый взгляд, само именование заставляет нас определять Запад по географическим основаниям. Запад можно поименовать как набор стран, лежащих к западу от Гринвичского меридиана. Однако это определение несет в себе несколько проблем, поскольку многие «западные» страны находятся в пространстве «неправильной» стороны карты. Более того, подавляющее количество стран, подпадающее под это определение, не считаются западными. Они – страны Латинской Америки, хотя и отвечающие географическим критериям, тем не менее, исключенные из именования «западными». Чисто картографическое деление Восток–Запад тоже проблематично, с конкретной точки зрения, Запад – нечто другое отделяющее богатых и бедных между Севером и Югом. Реальность же более тонкая. Тем не менее, именно к этому типу расщепления тяготеет большинство современных концепций. То есть, повторяя аналогию Барта, индивиды, будучи частью Запада, все чувствуют, что играют в одну и ту же игру с несколькими небольшими различиями играющих рядом.

Британский аналитик Дэвид Миллер определяет подобное видение в качестве конвенции, регулирующей жизнь в обществе, то есть, как должны вести себя люди, чтобы жить вместе. Он уточняет, что для того, чтобы говорить об общечеловеческих ценностях, необходим определенный общий образ жизни, что не означает, что все живут точно так же или придерживаются тех же культурных ценностей. Безусловно, имеется существенная степень совпадения в функционировании субъектов НАТО, что возможно, могло бы служить примером в этом смысле, но несколько государств, члены Атлантического Альянса, не обязаны стремиться быть частью Запада (случай Турции или бывших республик СССР – пример данной ситуации).

Запад – это скорее вопрос сродства между определенными народами, попытка задания единых стандартов в функционировании общества, чтобы однородная сущность легко идентифицировалась на международной арене. Поэтому, чтобы определить, что такое Запад, мы должны найти, какие преобладающие правила управляют «западной игрой». В сознании Бергера и Лукманна Запад не появился мгновенно. Это плод процесса передачи знаний,

который особенно активно начался в эпоху Просвещения. В ходе эволюции этой «символической Вселенной» переход между христианским миром и Европой представляется нам наиболее актуальным, ибо именно эта трансформация породила сложившуюся ситуацию. С началом Возрождения, дальнейшим Просвещением основные идеи раннего христианства начали выдыхаться и фактически были заменены тем, что сегодня именуется Европой как «объединяющим принципом» [7].

Китай и Европа. Канадский историк Тьерри Хенч пытается уйти от «вар-варства» и «дикости», оценивает народы на основе их социальной сложности. То есть он уходит от самых институционализированных, подчиненных конкретным законам и правилам, к тем, которые больше организуются вокруг традиций и обычаев. Хенч отмечает, что даже такой автор как П. Шарден хоть и признает положительные качества других популяций, но упрекает их по сравнению с Европой: некоторая интеллектуальная пассивность, произвол власти и отсутствие свободы у населения [8, р. 82]. Описанная позиция по отношению к чужим народам относится к теориям «восточного деспотизма». Принято считать, что Европа была и является родиной демократии и, следовательно, носителем экономического роста и политического прогресса. В то время как Азия разворачивается колыбелью деспотизма, что делает ее жертвой экономического застоя [8, р. 83]. Для Хенча теория восточного деспотизма играет решающую роль в эволюции из Западной «символической Вселенной».

Одним из главных защитников такого положения был Л. Монтескье в XVIII в., именно к концу XIX эта точка зрения обрела подлинный корень и позволила построить теорию о «чистой» и развитой Европе, демократической / прогрессивной в противовес постоянно отсталому, деспотическому и регрессивному Востоку. Одним из результатов доминирования означенных концепций стала европейская история превалирования линейной постепенности, в то время как на востоке господствовал регрессивный временной цикл застоя. Например, для Джона Стюарта Милля Китай считался запертым в стагнации, из которой, по его мнению, он смог бы выбраться только благодаря помощи иностранцев (европейцев). Он объяснял стагнацию отсутствием инициативы из-за слишком большого сходства среди населения, которое под властью «деспотизма культуры», исходящего свыше, ограничивает и душит психические, индивидуальные свободы, необходимые для созидания и прогресса. В то время как в Европе существует сильное разнообразие и конкуренция, что порождает плюрализм идей и способствует развитию.

Следы подобного понимания восточного деспотизма можно найти и сегодня в сочинениях современных авторов, в том числе, Эдвард Саид [9]. По его мнению, данное представление о Востоке, которое остается неизменным еще с эпохи Эрнеста Ренана в конце 40-х гг. XIX в, играет важную роль в увековечивании специфичной идентификации Запада по отношению к Востоку.

Окончание Второй мировой войны несколько изменило общий порядок вещей. С этого момента концепция Европы окончательно потеряла свою

важность и стала доминировать «концепция Запада». А сегодня, по большому счету, Европа видит себя с добавлением стран Северной Америки, Новой Зеландии и Австралии. Но больше, чем географическое или культурное расширение, с этого момента мы наблюдаем изменение и в самой лексике, касающейся обращения к «другим».

Для американского социолога И. Валлерстайна [10] вторая половина XX в. характеризуется массовой деколонизацией, превратившей бывшие западные колонии в полноценные государства. Поскольку настоящие империи больше недоступны, граждане становятся свидетелями появления нового дискурса, внешне ориентированного на концепции прав человека. Правда, в основе своей мы все еще находимся в присутствии сравнения между доминирующей «верхней моделью» (у Запада) и другими низшими (у остального мира). В сущности, отношения Запада с соседями остаются по существу теми же.

Короче говоря, «мир-систему» Запада, либерализм, определяемый как совокупность индивидуальных прав, демократию и рыночную экономику инкорпорировали на весь земной шар, составляя ядро «символической Вселенной». Можно считать, что концептуальный фундамент означенной «мир-системы» выступает как бы некой символической вакциной для людей остального мира. Тем не менее, западная идентичность, исходя из изложенного выше, не полностью соответствует «символическим Вселенным», разработанным Бергером и Лукманном. Потому что мы не находим все правила поведения, присутствующие внутри западных обществ. С чисто практической точки зрения, было бы невозможно дать такое исчерпывающее определение хотя бы для одного общества, входящего в состав «мир-системы» Запада. Понятие «символической Вселенной» сродни скорее типовому идеалу М. Вебера, чем истинному прикладному понятию. Однако выявленные элементы соответствуют достаточно точно «твердому ядру» этой Вселенной, то есть к значениям и символам в центре символической Вселенной, которые являются общими для подавляющего большинства людей, составляющих западные общества. Из перечисленных трех элементов: демократия, индивидуальные права и рыночная экономика – можно составить некоторое общее представление о «мир-системе» Запада.

Выводы

В контексте статьи мы увидели, как западная идентичность формируется путем сравнения с «Другими». То есть, Запад имеет и укрепляет свой образ, рассматривая иных через призму собственных ценностей. Описывая китайскую идентичность по следам западного процесса идентификации, мы поднимем важность наших трех ключевых понятий (демократия, рыночная экономика и индивидуальные права). Тожество не следует рассматривать как определенную точку или координату на масштаб. Это скорее признак, внутри которого мы находим вариации на одну и ту же тему.

Как отмечается современным белорусским политологом А. В. Филипповичем, «навязчивое использование в любых контекстах понятия “модернизации” поддерживает впечатление продолжения глобальных проектов Модерна

по созданию нового общества и нового человека. Однако модернизация не означает сегодня ничего, кроме воспроизведения доказавших свою разрушительность и несостоятельность моделей рыночного капитализма. Вопрос о конечных целях модернизации, которая изначально была частью провалившихся идеологий Модерна, в эпоху Постмодерна полностью снят. Любая модернизация предполагает общественный идеал, которого у современной цивилизации больше нет» [11, с. 398].

Освальд Шпенглер [12] представляет нам Запад как единственную культуру, способную реализовать всеобщее для человечества. В данном случае западное философское наследие является единственным с самого начала исторических времен, которое было снабжено инструментами, позволяющими ему понять все другие культуры. Видение Шпенглера ставит Запад в уникальную ситуацию перед другими, поскольку эти последние, если и могут понять себя, то не в состоянии сделать то же самое по отношению к окружающим. Принимая философию О. Шпенглера, описанная привилегия зарезервирована для Запада.

А. Тойнби [13] же интересовался эффектом, который западная культура оказывает на различные иноземные народы. Его наблюдения свидетельствуют о том, что у каждой из цивилизаций были разные ответы. Успехи или неудачи, которые были результатом западного влияния, зависят по существу, от внутренних факторов данных субъектов. Его сравнение Китая и Японии XIX – нач. XX вв. хорошо иллюстрируют означенную позицию. Шпенглер придает особый окрас характеру Запада. Из последнего вытекает определенная роль лидера, единственной культуры, способной породить то, что является «всеобщей историей». Но он не интересуется, как эта история может повлиять на других. Тойнби признает, что Запад оказал беспрецедентное влияние на историю, но в отличие от Шпенглера, он пишет и о значимости культурного багажа иных цивилизаций.

«Культурологические пессимисты» довольно близки к «традиционной» интерпретации принципиально другой культуры с точки зрения концепции «восточного деспотизма». Напротив, оптимисты больше приходят к примирительному подходу. Разочарования и неопределенности XX и XXI вв. вызывают в западном интеллигенте пробуждение более или менее сознательного стремления к сближению, примирению с колонизированными народами. Из философских учений К. Маркса и западного неомарксизма, анархизма, экзистенциализма и неофрейдизма был сформирован гибридный философский фундамент идеологии «новых левых», но их непосредственными идейными вдохновителями стали радикальные учения Льва Троцкого и Мао Цзэдуна. «Идею модернизации продолжает эксплуатировать либерализм, исторически первая и одновременно последняя идеология Модерна. Либерализм, предавший классические идеалы свободы, равенства и братства, является сегодня синонимом капитализма и хранителем злосчастного наследия Модерна, используя «тотальную мобилизацию» классических идеологий для поддержания бешеных темпов функционирования экономики. В этом смысле либерализм Постмодерна вобрал в себя практические наработки своих исчезнувших

врагов – коммунизма и фашизма – рабский труд, тонкий тоталитаризм и изощренная манипуляция сознанием. С точки зрения де Бенуа, либерализм является главным препятствием для выхода за пределы «руин» Модерна. Открытым остается вопрос, есть ли еще у современной глобальной цивилизации возможность совершить подобный шаг» [11, с. 398].

В случае Китая, он представляет собой скорее исключение, чем стандарт на международной арене. В значительной степени это государство испытывает экономические успехи и неудачи в плане политической и социальной организации, в особенности, в отношении демократии. На выходе из холодной войны были разработаны два знаменитых сценария, столкновения цивилизаций С. Хантингтона [14] и конца истории Ф. Фукуямы [15]. Первый считал, что мир отныне будет разделен на цивилизационные блоки (Запад, Китай, Япония, мир индуистский, славяно-православный, латиноамериканский и Африка), которые обязательно захотят противостоять друг другу. Второй вдохновлялся К. Марксом и Ф. Гегелем. Для Фукуямы историческое развитие представлялось завершенным. Поражение коммунизма, крушение СССР для него означало, что больше нет идеологии, которая могла бы противостоять западному либерализму. Если будущее, казалось, не давало полностью прав ни тому, ни другому, то сегодня мы находим больше черт современности для оправдания позиций Хантингтона [16]. Что касается Фукуямы, следует признать, что его видение оказалось несколько утопическим в отношении аспекта политики либерализма. Однако с экологической точки зрения, либеральные нормы, кажется, пытаются распространиться на весь земной шар.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Ослон, А. У.* Липпман о стереотипах : выписки из книги «Общественное мнение» / А. У. Ослон // Социальная реальность. – 2006. – № 4. – С. 125–141.
2. *Lippmann, W.* Public Opinion / W. Lippman. – Mineola : Dover Publication, 2004. – 234 p.
3. *Jenkins, R.* Social identity / R. Jenkins. – New-York : Routledge, 2004. – 218 p.
4. *Neumann, I. B.* Self and other in international relations / I. B. Neumann // European journal international relations. – 1996. – Vol. 2. – № 2. – P. 139–174.
5. *Barth, F.* Ethnic groups and boundaries : the social organization of social difference / F. Barth. – Long Grove : Waveland Press, 1998. – 153 p.
6. *Berger, P.* The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology / P. Berger, T. Luckmann. – Baltimore (MD) : Penguin Book, 1966. – 249 p.
7. *Hall, St.* Who Needs «Identity»? / St. Hall // Questions of Cultural Identity / Ed. by St. Hall, P. du Gay. – London : Sage Publications, 1996. – P. 1–17.
8. *Hentsch, Th.* L'Orient imaginaire : la vision politique occidentale de l'Est méditerranéen / Th. Hentsch. – Paris : Les Editions de Minuit, 1988. – 290 p.
9. *Саид, Э. В.* Ориентализм. Западные концепции Востока / Э. Саид. – СПб. : Русский Мир, 2006. – 637 с.
10. *Валлерстайн, И.* Социальное изменение вечно? Ничто никогда не изменяется? / И. Валлерстайн // Социс. – 1997. – № 1. – С. 8–21.
11. *Филиппович, А. В.* Мировоззренческие и социально-политические итоги Модерна / А. В. Филиппович // Интеллектуальная культура Беларуси : управление знаниями в контексте задач социально-экономической модернизации : мат. второй межд. науч. конф., Минск, 12–13 ноября 2015 г. / Ин-т философии НАН Беларуси ; редкол. : А. А. Лазаревич [и др.]. – Минск, 2016. – С. 397–399.
12. *Шпенглер, О.* Закат Европы / О. Шпенглер. – Ростов-на-Дону : Феникс, 1998. – 640 с.

13. *Тойнби, А. Дж.* Цивилизация перед судом истории / А. Дж. Тойнби // Сборник / пер. с англ. 2-е изд. – М. : Айрис-пресс, 2003. – 592 с.
14. *Фукуяма, Ф.* Наше постчеловеческое будущее. Последствия биотехнологической революции / Ф. Фукуяма; пер. с англ. М. Б. Левина. – М. : АСТ МОСКВА, 2008. – 349 с.
15. *Хантингтон, С.* Идентичности национальные и прочие / С. Хантингтон // Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности / пер. с англ. А. Башкирова. – М. : ООО «Издательство АСТ» : ООО «Транзиткнига», 2004. – С. 49–68. – (635 с).
16. *Huntington, S.* The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order / S. Huntington. – New York : Simon & Schuster, 1996. – 367 p.

В китайской национальной культуре есть образы животных, которые играют важную роль в становлении и развитии национального сознания, преемственности культурных традиций. Первое место по праву принадлежит дракону. Его образ, издавнеле почитаемый в Китае, до сих пор остается главным национальным символом страны, и сами китайцы называют себя «потомками дракона». Нас образ дракона интересует не только как символ китайской цивилизации, но и как один из важнейших архетипов культуры в целом. «Синкретический облик дракона тысячелетиями волновал воображение людей. Он известен и создателям древнейших цивилизаций, и эскимосам, не знавшим классового общества, и современным развитым народам. Распространение мифа о драконе столь универсально, что известный швейцарский психиатр и историк религии К. Г. Юнг отнес дракона к системе архетипов человечества – наследственно передающихся схем, эмоционально окрашенных, но априорно формирующих представления»¹ [1, с. 59].

Свое исследование мы начинаем с одного из древнейших памятников китайской письменности «Шаньхайцзин» (《山海经》, «Каталог гор и морей»; окончательное оформление IV–III вв. до н.э.) [3]. Важность этого анонимного текста трудно переоценить. «Каталог» стал настоящей энциклопедией по географии, ландшафтоведению, флоре, фауне, минералогии, этнографии, космологии, медицине. Для нас книга представляет интерес как источник данных по мифологии и древнейшим верованиям. Как отмечает переводчик и комментатор Э. М. Яншина, мифологическая традиция зафиксирована в «Каталоге» в виде лапидарных фрагментов мифов, в которых иногда содержится костяк какого-то сюжета, а иногда упоминается только отдельный мотив мифа или имеется намек на его тему, в целом ряде случаев дается просто перечень имен героев или их деяний. Однако и подобный свод мифологии для древнекитайской литературы – редкость. И ученые правы, считая «Каталог» сокровищницей мифологии [3, с. 23]. Данные «Каталога» свидетельствуют о значении образа дракона для древнекитайской модели мира. В облике дракона выступают многие персонажи «Каталога»: об этом мы можем заключить по имени персонажа или по его описанию.

Один из интереснейших образов памятника – Чжуинь (燭陰), о котором здесь написано: «Имя бога Горы-Колокол – Освещающий Тьму (Чжуинь). Когда смотрит – наступает день, закрывает глаза – опускается ночь. Выдохнет – наступает зима, вдохнет – начинается лето. Не пьет, не ест, не дышит. А если вздохнет – поднимется ветер. Тело его длиной в тысячу ли, обитает к востоку от царства Безруких. Это животное с человеческой головой, змеиным туловищем красного цвета. Живет у подножия Горы-Колокол [3, с. 99]. Чжуинь (Освещающий Тьму) также именуется Чжулуном (燭龍, в переводе

¹ Рассуждения по этому поводу К. Г. Юнга см., например: [2].

Э. М. Яншиной – Дракон-Светильник): «Дракон-Светильник обитает к северу от Гусиных ворот и достает до горы Вэйюй, где не видно солнца. У этого бога человеческое лицо и туловище дракона, но нет ног» [3, с. 126]. Это образ космогонический, так как проводится параллель между его обликом и природными изменениями, что находит отражение уже в наименованиях персонажа *Чжуинь* и *Чжулун*. Знак 燭 *чжу* может выступать в роли ёгена или тайгена в зависимости от занимаемого положения: ‘свеча’, ‘сиять’, ‘озарять’, ‘яркий’ [4]. В имени *Чжулун* знак 龍 *лун* (дракон) является актуализатором, а 燭 *чжу* – модификатором¹ и, таким образом, называет «сияющего», «освещающего» или «несущего свечу» дракона. В имени *Чжуинь* 燭 *чжу* предшествует иероглифу 陰 *инь*, который обозначает как обычную тьму, так и женский принцип *Инь*, противопоставленный принципу *Ян*. Таким образом, имя может трактоваться как ‘Освещающий Тьму’. Если это имя свидетельствует только о роли персонажа, то наименование *Чжулун* прямо указывает и на драконий облик божества. Это одно из зооморфных божеств, связанных с ранней мифологической космогонией. Его можно сравнить с образом Паньгу. Паньгу (盤古 *пань* – ‘блюдо’, *гу* – ‘древность’, букв.: ‘Свернувшаяся в кольцо древность’) является первопредком, возникшим в первоначальном, подобном содержимому куриного яйца, хаосе. После разделения земли и неба Паньгу умер, но части его тела дали начало всем явлениям и предметам мира. Дыхание Паньгу стало ветром и облаками, голос – громом, левый глаз – солнцем, правый – луною, четыре конечности и пять частей тела – четырьмя пределами земли (четырьмя сторонами света) и пятью священными горами, кровь – реками, жилы и вены – дорогами на земле, плоть – почвой на полях, волосы на голове и усы – созвездиями, растительность на теле – травами и деревьями, зубы и кости – золотом и камнями, костный мозг – жемчугом и нефритом, пот – дождем и росой» [6, с. 41–42]. В основе этих представлений лежит концепция о единстве макро- и микрокосма. В образах Чжулуна и Паньгу, их изменениях, отражены архаические взгляды на модель космогенеза.

Драконы-луны, согласно «Каталогу гор и морей», выступают и в роли прародителей, например, о первопредках Сяньлуне и Лунмине говорится следующее: «Отец Старшего дяди Лучника (Бои) родил Западный Священный Пик (Сиюе). Западный Священный Пик родил Преждерожденного дракона (Сяньлун). Преждерожденный дракон родил народы Ди и Цян. Ди и Цян принадлежат к роду Ци» [3, с. 128]; «В Великой пустыне находится гора под названием гора Отца Юна (Юнфу). Здесь кончается река Шунь. Там обитают люди, которые зовутся Собаки-воины (Цюаньжун). Желтый Предок родил дракона Мао. Дракон Мао родил Юнью. Юнью родил Лунмина. Лунмин родил Белую собаку. Белая собака была двуполой. От нее и пошли Собаки-воины. Они питаются мясом. У них водится красное животное, похожее на коня, но без головы. Зовется Труп Жунского вождя Сюаня» [3, с. 125].

¹ Термины комбинаторной лингвистики. Определение номинативной единицы как устойчивой последовательности знаков, в которой один знак (модификатор) определяет другой знак (актуализатор), сформулировал А. Н. Гордей [5].

Информация, к сожалению, очень краткая. Реально существующие народности *ди* и *цянь*, населяющие Шэньси, Ганьсу, Сычуань и Цинхай, действительно, ведут происхождение от Сяньлуна. *Ди* – земледельческие племена предгорий нынешних провинций Шэньси, Ганьсу и Сычуань. По поводу их происхождения мнения ученых расходятся: одни исследователи ассоциируют их с жунами и считают монголоидами, другие – относят ди к народам тибето-бирманской группы. Со временем часть ди переместилась на север, часть перемешалась с цянями – народом, близкородственный тибетцам. Первые упоминания о цянях найдены на гадательных костях и датируются 1-м тыс. до н.э. Однако непосредственно соотносить древних цянь с современными нельзя, так как первые, видимо, являются предками всех или почти всех тибето-бирманских народов. Гадательные надписи упоминают, что цянь были владельцами лошадей и участвовали в королевской охоте; в то же время они были союзниками Чжоу, враждовали с Шан, становились рабами и приносились в жертву. Современные цянь живут в основном в провинции Сычуань, а также – Ганьсу и Цинхай.

Упоминаемые во фрагменте «Каталога» цюаньжуны – древнее племя, одно из ответвлений жунов – кочевых народов, соседствующих с Древним Китаем на севере и западе до династии Цинь. Название цюаньжуны с китайского буквально переводится как ‘собаки-жуны’. Жуны и ди причиняли немало бедствий жителям древнего Китая, возможно, поэтому их называли *цюаньжуны*, то есть «собачьи жуны», «собачье племя».

Яньлун является прародителем, но не идентифицировано, какого племени, так как Веселящийся дракон известен только по записям «Каталога»: «В царстве Правящих тьмой Предок Выдающийся (Цзюнь) родил Веселящегося дракона (Яньлун). Веселящийся дракон родил Правящего тьмой. Правящий тьмой родил страну Дум, где мужи не женятся, а жены не выходят замуж. Едят клейкое просо, едят мясо зверей, приручают четырех птиц. Там есть гора Большого холма (Даэ)» [3, с. 111]. Веселящийся дракон изобрел лютию и гусли [3, с. 129].

Связь с водой, особенно важной для земледельческих народов, прослеживается в образе **Инлуна**. Имя этого мифологического существа состоит из знаков 應 *ин* – ‘отвечать’ и 龍 *лун* ‘дракон’ и означает ‘Отзывчивый дракон’ / ‘Отвечающий дракон’. Инлун умел собирать и накапливать воду, повелевал дождями. В важном событии мифологической истории китайцев – сражении Хуанди с Чию – Инлун выступал на стороне Желтого императора, помог уничтожить братьев Чию, но исчерпал свои силы и не смог подняться на небо. «(Откликающийся дракон) обитает в Южном пределе, убил Чию и Отца Цветущего – Куафу. Дракон не смог вновь подняться наверх (на небо), поэтому на земле начались засухи. Когда наступает засуха, принимают образ Откликающегося дракона, чтобы вызвать сильный дождь» [3, с. 114]. Этот этиологический миф поясняет происхождение обряда, дожившего до нового времени, – призывать Инлуна во время засухи.

Важным образом китайской мифологии, участником различных мифов и отцом первопредка Фуси является Бог Грома. В рассматриваемом тексте он

выступает под именем *Лэйгун* (雷公, 'Господин / Повелитель грома'). «В Громовом озере живет Бог Грома. У него туловище дракона и человеческая голова. Бьет по своему животу. Он обитает на западе У» [3, с. 198]. В других памятниках он известен как *Лэйшэнь* (雷神, 'Громовое животное'). В данном фрагменте «Каталога» закрепляется один из древнейших пластов мифологических представлений – образ раннеанимистического божества природы, что выражено в слитности со «своей» стихией, зооморфизме, тератоморфизме, конкретно-образной форме воплощения стихий природы [3, с. 198]. Все эти черты контрастируют с более поздними представлениями, в которых божество грома мыслится антропоморфным «делателем», а не носителем грома, или с еще более поздними, когда гром представляется орудием в руках верховного божества. С Лэйгуном также имеет непосредственную связь антропогонический миф о брате и сестре, которые после спасения от потопа в тыкве-горлянке, выращенной из зуба Лэйгуна, дали жизнь новым народам [6, с. 46–51]. Его особенно почитали, поскольку крылатый бог помогал людям вырастить хороший урожай: вызывал дождь в засуху или прекращал его, если было слишком сыро.

Богом реки Чжан называется *Цзимэн*: «Еще через сто тридцать ли к востоку оказывается гора под названием Светящаяся. На ее вершине обилие лазоревого камня, у ее подножия много деревьев. Здесь жилище бога Цзимэн. У него человеческое туловище и голова дракона. Он имеет обыкновение резвиться в водовороте реки Чжан. Когда появляется или исчезает, поднимается ураганный ветер и сильный ливень» [3, с. 80]. Образ духа реки имеет параллели с образом Чжулуна. Образ Цзимэна является явным примером анимистических представлений китайцев.

Пожалуй, самые архаичные представления нашли отражение в описании раннеанимистических образов духов «Каталога гор» с чертами дракона: «От Ивы-горы до горы Черной У семнадцать гор. У всех духов драконьи туловища и головы птиц» [3, с. 32]; «в каталоге Южных гор четырнадцать вершин, все духи с туловищем дракона и лицом человека» [3, с. 33]; «в каталоге Восточных гор двенадцать вершин и у всех духов человеческие туловища и драконьи головы» [3, с. 62]; «в горах Дунтин пятнадцать гор, у всех духов птичьи туловища и головы дракона» [3, с. 93] и т.д.

Многие боги восседают на драконах: «За Юго-западным морем живет человек, в уши которого продеты две зеленые змеи. Он ездит на двух драконах и зовется Сяский владыка Открывающий» [3, с. 122]; бог Востока – Гоуман, с птичьим туловищем и человеческим лицом, восседают на двух драконах [3, с. 102]; бог Запада Жушоу, с левого уха его свисает змея, восседают на двух драконах [3, с. 98]. Можно предположить, что в образах «ездовых» животных сохранились первоначальные черты самих героев.

В «Каталоге гор и морей» содержится архаическая традиция олицетворения явлений природы и божеств в зооморфном облике, часто не обладающих индивидуальными чертами. Данные памятника позволяют сделать вывод о том, что образ дракона является древнейшим и наиболее важным в модели мира древних китайцев. Большинство персонажей имеют облик дракона или драконьи черты. Реликты драконьей природы могут сохраняться в образе

«ездового» животного, в имени героя. Книга предоставляет свидетельства об истоках и эволюции образа, ставшего для китайцев «символом нации».

ЛИТЕРАТУРА

1. *Чеснов Я. В.* Дракон : метафора внешнего мира / Я. В. Чеснов // Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии. – М. : Наука, 1986. – С. 59–72.
2. *Юнг, К. Г.* Либи́до, его метаморфозы и символы / К. Г. Юнг. – СПб. : Восточно-Европейский Институт Психоанализа, 1994. – 415 с.
3. Каталог гор и морей (Шань хай цзин) / Предисловие, перевод и комментарий Э. М. Яншиной. – М. : Наука, 1977. – 235 с.
4. Большой китайско-русский словарь [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://bkrs.info/slovo.php?ch=>). – Дата доступа: 13.10.2019.
5. *Гордей, А. Н.* Основания комбинаторной семантики / А. Н. Гордей // Слово и словарь = Vocabulum et vocabularium : сб. науч. тр. / ГрГУ им. Я. Купалы ; редкол. : Л. В. Рычкова (гл. ред.) [и др.]. – Гродно : ГрГУ, 2005. – С. 32–35.
6. *Юань, Кэ.* Мифы Древнего Китая / Юань Кэ. – М. : Наука, 1965. – 496 с.

Главной целью даосской религии является достижение Дао, а любая практика в основе своей стремится приблизить адепта к идеальному состоянию сознания, при котором возможно достижение поставленной цели. В своем стремлении постичь Дао последователи учения прибегали к разным способам, среди которых психопрактики занимали главенствующее место. Их исследование позволяет не только глубже понять методы достижения целей, которые ставит даосизм, но и жизненные идеалы китайцев в целом.

В данной работе мы рассмотрим процесс становления практики созерцания *гуань* 观. Основное значение термина *гуань* – ‘предаваться созерцанию’, ‘глубоко продумывать’, ‘ясно видеть’. В древнейшем этимологическом словаре Сюй Шэня (I в. н.э.) «Объяснение иероглифов простых и сложных» (《说文解字》, «Шовэнь цзецзы») *гуань* обозначается как ‘тщательное рассмотрение’, ‘анализ’, ‘пристальное изучение’, что позволяет истолковывать этот тип практики, как аналитическое созерцание, что вполне аналогично буддийскому термину *vipaśyāna*, который переводится на китайский язык также словом *гуань* [1].

Данный вид практики известен даосизму с глубокой древности, однако подробные описания встречаются с эпохи Тан (618–907 гг.). В первую очередь практика подробно рассматривается в анонимном трактате «Канон внутреннего созерцания» (《内观经》, «Нэйгуаньцзин»), кроме того данной практике посвящали свои сочинения знаменитые даосы Сыма Чэнчжэнь (647–735 гг.) и У Юнь (ум. 778 г.) [1].

В «Книге перемен» (《易经》, «Ицзин») знаком *гуань* 观 обозначалась двадцатая гексаграмма «Созерцание». В религиозной сфере он впервые стал употребляться для обозначения даосских монастырей. В таком использовании термин появился в V в. в связи с ростом *лоугуаней* 楼观 (букв.: ‘башня созерцания’) – даосских монастырей, как центров даосизма и мест, где впервые был переведен «Даодэцзин».

Следующее проявление термина *гуань* было в буддистском контексте, откуда оно позже пришло в даосскую традицию медитации. В буддизме оно встречается совместно с термином *чжи* 止 (‘остановка’, ‘прекращение’), тогда как совместно *чжигуань* в свою очередь обозначает ‘остановка и проникновение в суть’ и используется при переводе санскритского понятия *шаматха-vipaśyāna*. Каждое слово соответствует одному из базовых способов медитации: *чжи* – это упражнение на концентрацию, благодаря которому достигается односторонность ума или остановка всех мыслей и ментальных процессов, в то время как *гуань* – это практика открытия сознания на принятие информации через ощущения, что интерпретируется буддизмом как форма прозрения или мудрости. Практики подробно рассмотрены в буддистском тексте «Тяньтай» (《天台》) [2, с. 766].

Под влиянием «Тяньтай» в период династии Тан термин *гуань* стал использоваться в даосизме для обозначения медитации созерцания. Он может встречаться в различных комбинациях, но одно из самых важных – *нэйгуань* 内观 ‘внутреннее созерцание’. Основная цель практики *нэйгуань* – направить свое внимание внутрь и почувствовать состояние своего тела и разума. Данное понятие может обозначать видение цветов во внутренних органах, визуализацию божеств, наблюдение за движениями жизненной энергии, независимый анализ умственной деятельности и развитие безоценочного отношения ко всем вещам.

Нэйгуань становится центральным понятием в даосской литературе периода династии Тан, когда она еще связана с буддийской концепцией прозрения, также выраженной словом *гуань* и указывающей на развитие мудрости в русле буддийского учения: непостоянства, страдания и отсутствия самости. В отличие от буддистов даосы продолжают подчеркивать присутствие богов в теле и важность физической энергии в практике *нэйгуань*. Они видят более конкретные формы внутреннего наблюдения, которые постепенно приводят к пониманию тонких сил и, в конечном итоге, достигают «наблюдение пустоты» (*кунгуань* 空观) или соединение осознанного видения с Дао [2, с. 766].

Прежде всего адепт должен прийти к пониманию, что тело есть лишь часть космической энергии: оно заимствованно у Неба и Земли и рано или поздно должно вернуться в пыль и прах. Созерцатель также осознает, что в этом теле нет никакого постоянного «я», которое могло бы быть господином тела, как об этом говорится во второй главе «Чжуанцзы»: «А может, органы нашего тела не могут друг другом управлять и сменяют друг друга в роли правителя и подданного? Или все-таки у них есть один подлинный государь? Но даже если мы опознаем этого государя, мы ничего не сможем ни прибавить к его подлинности, ни отнять от нее» [3]. Эта идея развивается и в главе двадцать второй: «Если мое тело не принадлежит мне, то кому же оно принадлежит? – Оно лишь форма, доверенная тебе Небом и Землей. Не принадлежит тебе и твоя жизнь – она лишь согласие твоих жизненных сил. Не принадлежат тебе твоя природа и твоя судьба – они лишь течение событий, предначертанное Небом и Землей. Не принадлежат тебе и твои потомки – они лишь новая оболочка твоего тела, вручаемая тебе Небом и Землей. А потому скитайся, не зная, куда идешь, покойся, не зная, за что держишься, и вкушай, не зная вкуса пищи. Ты – живое дыхание Неба и Земли. Как же ты сможешь им владеть?» [3].

На следующем этапе работа с эмпирической личностью *шэнь* (досл. – ‘тело’, но одновременно и ‘я сам’, ‘моя личность’ как вся совокупность психофизических состояний в их привязке к воображаемому стержню индивидуального опыта) рассматривается как источник страданий и неудовлетворенности в соответствии с тринадцатым чжаном «Даодэцзина»: «Что значит, знатность подобна великому несчастью в жизни? Это значит, что я имею великое несчастье, потому что я [дорожу] самим собой. Когда я не буду дорожить самим собою, тогда у меня не будет и несчастья» [4].

Только после того, как достигнуто полное понимание отрицательного аспекта личностного бытия, даос переходит к рассмотрению и культивирова-

нию его положительных сторон. Теперь тело рассматривается как чудесный микрокосм, в своей основе тождественного по природе самому Дао. В этом метафизическом аспекте тело есть сосуд Дао, и, вглядываясь в основы своего телесного бытия, человек может проникнуть в глубины Дао. Только благодаря присутствию в теле Дао, его энергий и проявлений (олицетворяемых в образах различных божеств) тело может жить. Реализуя присутствие Дао внутри себя, даос начинает рассматривать себя самого как аспект Дао, его проявление, его отражение, его «сколок». Теперь тело мыслится уже не как эфемерное энергетическое образование, а как микрокосм, отражение и проявление мира как целого, или как образ единства существования. Оставив ложное иллюзорное «я», даос начинает формировать новую систему самоотождествления, рассматривая «я» как аспект, или срез единого и неделимого мирового бытия [1].

В трактате VII в. «Суть даосского учения» (《道教义枢》, «Даоцзяо ишу») было сделано формальное разграничение трех групп *гуань*:

1) *Цигуань* 气观 наблюдение *ци* (энергии) в отличие от *шэньгуань* 神观 наблюдение духа. Предназначение – установить фокус медитации на физических аспектах тела больше, чем на духовных.

2) *Цзяфагуань* 假法观 наблюдение очевидных дхарм против *шифагуань* 实法观 наблюдение истинных дхарм и *пянькунгуань* 偏空观 наблюдение частичной пустотности. Направлено на то, чтобы практикующий осознал различные взгляды на реальность – это очевидные, внешние аспекты; это действительно изменяющаяся реальность; в конце концов, изначально это полная пустота.

3) *Югуань* 有观 созерцание бытия против *угуань* 无观 созерцания небытия и *чжундаогуань* 中道观 созерцания Срединного Пути. Высшая форма созерцания, которая базируется на идеях буддистской Мадхьямики, и ведет адептов от видения материальной реальности к видению небытия и принятию Срединного Пути, просвещенной комбинации первых двух взглядов [2, с. 452–454].

О разного рода наблюдениях, как приемах даосской психопрактики, говорится и в «Писании ясности и покоя» (《请静经》, «Цинцзинцзин»), где перечисляются *нэйгуань* (‘внутреннее созерцание’), *вайгуань* 外观 (‘внешнее созерцание’) и *юаньгуань* 远观 (‘созерцание далекого’) в порядке их применения: сначала устанавливается наблюдение за мыслями, потом за телом и только после – за внешними объектами и другими существами. В каждом случае практикующий должен осознать, что ни один из объектов в действительности не существует в материальной форме, а при более тщательном изучении растворяется в эманации чистого Дао. Кульминацией практики в данном случае становится созерцание пустоты *кунгуань* 空观 [2, с. 452–454].

Таким образом, можем сделать следующие выводы. Понятие *гуань* использовалось в даосизме с древнейших времен для обозначения даосских монашеских практик *лоугуаней* и в дальнейшем для обозначения практик, которые там осуществлялись. В процессе становления практика *гуань* подверглась влиянию буддизма, что находит подтверждение в терминологии, отдельных положениях учения и конкретных практических методах. Тем не менее, дао-

сизм сохранил свою самобытность в достижении необходимых медитативных состояний на пути постижения Дао.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Торчинов, Е. А.* Созерцание и медитация в даосской традиции / Е. А. Торчинов // Библиотека Ихтика [Электронный ресурс]. – 2014. – Режим доступа: <http://www.read.in.ua/book176535/>. – Дата доступа: 01.04.2019.
2. The encyclopedia of Taoism / Edited by Fabrizio Pregadio. – Abingdon : Routledge, 2008. – 1551 p.
3. Чжуан-цзы / перевод В. В. Малявина. – М. : Мысль, 1995. – 272 с.
4. Лао-Цзы : Дао Дэ Цзин. Книга пути и благодати / перевод Ян Хин Шуна, Л. Померанцевой. – М. : ЭКСМО-Пресс, 2010. – 400 с.

В развитых странах Запада искусство фэншуй превратилось в настоящую индустрию дизайна и развлечений. На самом деле за всем этим стоят глубокие законы, по которым существует весь материальный мир нашей планеты.

Фэншуй (*fēngshuǐ*) – это практика символического освоения (организации) пространства, восточноазиатский вариант геомантии. Представления об этой практике восходят к древнекитайским погребальным обрядам [1, с. 740].

Фэншуй является одним из пяти искусств китайской метафизики¹. Его методы применялись в древности для определения мест, пригодных для захоронения покойников [2, с. 23–24]. Идея необходимости правильно располагать могилу была впоследствии перенесена на принципы ориентации и размещения жилых домов.

Не менее богата и философия фэншуй, которая провозглашает жизнь динамическим потоком изменений. Это учение восходит к вдохновляющей мудрости «Ицзин» («Книга перемен», ок. 700 гг. до н. э.) [2, с. 26].

Центральный тезис «Ицзина» заключается в том, что Вселенная пребывает в состоянии непрерывного потока, постоянно изменяющегося и эволюционирующего, а значит, и наше жизненное состояние не бывает статичным. Используя технику фэншуй, считают мастера, мы создаем и изменяем пространственную организацию окружающего нас мира, тем самым усиливая необходимые потоки энергии, которые приведут нас к физическому и эмоциональному благосостоянию [3, с. 158–159].

Однако в современной жизни чаще всего фэншуй понимается как искусство «правильного» расположения объектов в комнате, дизайна помещения в соответствии с некими священными правилами. Мы считаем, что это представление возникло в связи с тем, что на Запад категории восточной культуры зачастую попадают лишь частично, теряя свою первичную сущность. В традиционном Китае фэншуй был связан с представлениями о траекториях передвижения духов в этом мире и взаимоотношениями между различными типами энергий на земле [4].

Рассмотрим этимологию иероглифов, входящих в состав термина фэншуй. В древности структура логограммы² отличалась от современной. Леон Вигер дает несколько вариантов иероглифа 風 *fēng*. Первый вариант логограммы состоял из элементов 凡 *fán* ‘расширение’, 日 *rì* ‘солнце’, 卜 *pǐ* ‘действие, движение’. Исследователь читает иероглиф так: воздушные массы

¹ Шаньшу (山術), Ишу (醫術), Миншу (命術), Бушу (卜術), Сяншу (相術). Фэншуй относится к последнему искусству.

² Логограмма – идеограмма, поставленная в соответствие звучащему слогу или которой поставлен в соответствие звучащий слог [8].

приходят в движение под действием солнечных лучей, что верно для некоторых видов ветров [5].

В традиционном начертании иероглиф 风 fēng ‘ветер’ пишется внутри с графемой 虫 chóng ‘насекомое’ – 風. Элемент 虫 ‘насекомое’ исследователи связывают непосредственно с драконом 龍. Изначально 虫 обозначал не насекомых, но всех пресмыкающихся и рептилий, а для обозначения насекомых использовался иероглиф 蟲 chóng [6]. Предположительно, иероглиф 虫 в составе иероглифа 風 символизировал образ дракона. Систематизировав полученную информацию, мы выдвинули следующую возможную трактовку древнего значения знака: дракон управляет ветром.

Со словом ‘ветер’ также связан иероглиф 鳳. Графема внутри 凡 fán напоминала птицу, предположительно феникса. Подтверждение этому мы находим в современном языке. В традиционном начертании слово *феникс* выглядит следующим образом 鳳凰 fènghuáng. Интересно, что этот иньский знак 鳳 обозначал не только птицу феникс, но и ветер, и в то же время дух ветра, являвшийся посланником верховного божества Шанди. Кроме того, древние источники («Шаньхайцзин» и др.) повествуют о неких сверхъестественных птицах, которые поднимают ветер взмахом своих крыльев. В некоторых представлениях феникс связан с шумом ветра. Древние китайцы полагали, что завывания ветра имеют свою тональность в зависимости от его силы; таким образом, они в звуках ветра слышали песнь чудесной птицы [7, с. 36]. Чжан Гуанчжи также считает, что в гадательных надписях одним и тем же иероглифом обозначается и ветер, и феникс, причем ветер был одним из инструментов в акте коммуникации между небом и землей [9].

Связь птицы и ветра мы находим и в мифологии. Юань Кэ пишет о птице *дафэн* 大风 dàfēng: «птица дафэн – “большой ветер” – весьма свирепого нрава. Дафэн была огромным фениксом. Видимо, так называли больших павлинов, которые водились на китайской равнине в древние времена. Во время полета птицы ветер, возникавший от взмаха ее крыльев, мог опустошить окрестности. Птица была символом ветра и, по преданию, могла разрушать человеческие жилища» [10].

Рассмотрев надписи эпохи цзягувэнь¹, мы обнаружили, что и 鳳, и 風 имели весьма схожую нотацию. Интерес представляют и факты материальной культуры. Например, сосуды с ножками в виде птиц: тулово сосуда поддерживают своими головами три птицы с большими крюкообразными клювами. Не отличаются от изображений на орнаменте и детали этих птичьих фигур: круглые глаза, загнутые хвост (книзу) и крылья (кверху). Необычность этого мотива состоит в том, что на большинстве сосудов подобного типа ножки выполнены в виде явно хтонических бескрылых драконов [10]. Связь птицы и ветра также проявляется в языке, о чем свидетельствуют надписи, в которых встречается словосочетание *хофэн* 獲鳳 – ‘ловить [птицу]

¹ Цзягувэнь (甲骨文) – иероглифические надписи на гадательных костях, фиксирующие результаты гаданий. Считаются древнейшими китайскими текстами и образцами китайской письменности, относятся к XIV–XI векам до н.э., то есть ко второй половине эпохи Шан.

фэн'. Исследователи предполагают, что семантика знака развивалась от значения 'ветер' к значению 'птица'.

Семантическая близость дракона и птицы, обнаруживаемая на бронзе, заставляет предположить о неслучайном графическом сходстве драконов, связанных с водно-подземной стихией, и птицы фэн. По древнекитайским представлениям, ветер был сокрыт под землей, в пещере *фэнсюе* 風穴 *fēngxié* ('пещера ветра'), откуда он распространялся по земле. В источниках также сообщается, что в «пещере ветра» живет некое существо. Оно хлопает крыльями, что и вызывает сильный ветер, который «выйдя из пещеры, сгибает тростник и вырывает с корнем деревья» [10]. Для подтверждения нашей теории, мы также обратились к мифологическим источникам. В Древнем Китае ветер олицетворялся божеством ветра *Фэнбо*, который изначально появлялся в облике дракона. *Фэнбо* управлял ветрами, согласно небесному порядку [11]. Данный аспект отразился и в лингвистике. Так, слово 風教 (*фэнгиào*) *fēngjiào*, состоящее из иероглифов 風 *fēng* 'ветер' и 教 'учение', имеет значение 'указывать людям верное направление', 'мораль', 'этика'. Отсюда же появился и иероглиф 諷 *fēng* 'намёк', 'объяснять', который состоит из элементов 風 *fēng* 'ветер' и 言 *yán* 'речь' [12].

БКРС дает следующие значения логограммы 風:

- 1) ветер;
- 2) обычай, нравы, традиция;
- 3) манеры, поведение: стиль: облик; характер;
- 4) пейзаж, вид, картина, зрелище;
- 5) слух, молва, известие;
- 6) сумасшествие, помешательство;
- 7) дух, вдохновение, одухотворённость и др. [там же].

Исходя из этого перечня, мы можем сделать вывод о широкой семантической периферии ¹ знака.

В качестве составной части термина *фэншуй* иероглиф 風 воплощает в себе идею потока энергии *ци* (подобной ветру). В древности ветер и вода считались самыми мощными природными силами. Китайские мудрецы полагали, что как ветер, так и вода могут принести не только обильный урожай и дать пищу скоту, но и уничтожить посевы.

Рассмотрим иероглиф 水 *shuǐ*. Он совпадает в традиционном и упрощенном начертаниях. В *цзягувэнь* встречается три варианта написания логограммы. В них вода изображалась вертикально и напоминала визуально потоки. Варианты иероглифа в эпоху *цзиньвэнь* ², так же, как и в *цзягувэнь* являются пиктограммами. В дальнейшем иероглиф лишь в некоторых деталях менял свое начертание. Но в эпоху *лишу* (III в. до н. э.) он изменился и дошел до нас в том виде, который мы знаем [13].

¹ В нашей работе используются термины «ядро» и «периферия», так как употребление выражений «ядерное и периферийное значение» К. Пайка есть путь к многозначности языкового знака, а мы придерживаемся концепции неопределеннозначности, впервые высказанной В.В. Мартыновым и свое продолжение получившей в работах А. Н. Гордея [13].

² *Цзиньвэнь* (金文) – отлитые или выгравированные надписи на китайских бронзовых сосудах для жертвоприношения или музыкальных ритуальных инструментах в эпохи Шан–Чжоу (XIII–IV вв. до н. э.).

На основании положений комбинаторной семантики знаки в термине 风水 соотносятся друг с другом по формуле модификатор + актуализатор¹, на русский язык его можно перевести так: воды, гонимые ветрами.

Само понятие фэншуй является стяжением от выражения 藏风得水 cángfēng déshuǐ, что означает ‘сберегать ветер и обретать воду’ или ‘таить ветер и обретать воду’ [4]. Впервые это выражение, как предполагается, встречается в трактате известного писателя и историка Го Пу (276–324 гг.) «Цзан-шу» («Книга похоронных ритуалов»)², где он пишет: «Сберегая ветер, собираем энергию ци, а обретая воду, взлетаем вверх. Поэтому зовем это ветром и потоком (фэншуй)» [цит по: 15]. Следует оговориться, что ветер и вода в древнем контексте означают не просто быстрое перемещение воздуха или обычную воду, а две энергии. Отсюда же и значение фэншуй: использование природных сил для сосредоточения энергии ци [15].

В качестве доказательства важности ветра и воды обратимся к другим культурам. Рассмотрим название одного из самых красивых архипелагов – Гавайи (Hawaii). *Ha* означает ‘дыхание’, *wai* – ‘вода’, *i* – ‘дух’. Гавайский народ различает дыхание (ветер) и дух. Дух, среди прочего, символически представляет небеса, а дыхание можно интерпретировать как некую форму ветра, как движение духа, и все это время небо и ветер тесно связаны.

У индейцев Навахо ветер также является формой дыхания – божественного дыхания. Навахо верят, что именно ветер вдохнул жизнь в первых людей.

Вода также не менее важна. Для некоторых древнегреческих философов она являлась изначальной материей вселенной, источником всего, поэтому была божественной.

Даосы придерживаются аналогичной точки зрения. Они называют дождь «удачей небес». Вода – это живительная жидкость, спускающаяся с небес в вечном цикле [16].

Фэншуй принадлежит к той категории китайских искусств, о которых рассказать невозможно – их можно только почувствовать, ощутить на том уровне духовного, когда взаимосвязи между вещами открываются уже безо всяких объяснений. И, как следствие, о настоящем, исконном фэншуй невозможно написать книгу, это будет лишь приблизительная имитация того искусства, которое существует в глубине китайской традиции. Объяснить суть и эффективность фэншуй невозможно, равно как невозможно описать цвет или запах, а вот научить этому искусству вполне возможно, но для этого надо овладеть особым ощущением взаимосвязи человека с миром.

ЛИТЕРАТУРА

1. Духовная культура Китая : энциклопедия: в 5 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко ; Ин-т Дальнего Востока. – М. : Вост. лит., 2006–2010. – [Т. 6] (дополнительный). Искусство / ред. М. Л. Титаренко и др., 2010. – 1031 с.

¹ Мы придерживаемся теории о двухкомпонентности знака. впервые высказанной Я. Розвадовским и дальнейшее развитие получившей в работах В. В. Мартынова и А. Н. Гордея. В частности, А. Н. Гордей сформулировал определение номинативной единицы как устойчивой последовательности знаков, в которой один знак (модификатор) определяет другой знак (актуализатор) [13].

² Полное название трактата «Гу бэнь цзан цзин» («Канон о древних основах погребений»). Вопрос о его датировке и авторстве остается открытым.

2. *Крючкова, Е. А.* Китайская магия (Книга сакральных традиций Китая) / Е. А. Крючкова, О. А. Крючкова. – М. : Автор, 2017. – 42 с.
3. *Балина, Е. В.* Утопия и концепции происхождения древних государств / Е. В. Балина // Серия «Symposium». Образ рая : от мифа к утопии. – СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – Вып. 31. – С. 156–159.
4. *Маслов, А. А.* Фэншуй, которого нет. По поводу книги Лилиан Мэй / А. А. Маслов. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://centrshaolin.ru/DFCACA0C-F32D-4E3C-B57D-D01ED9F48BE6/3A7D7442-46B5-41C6-94AA-68DC34A4BF22.html>. – Дата доступа: 03.11.2019.
5. *Вигер, Л.* Этимология китайских иероглифов. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://hi-braa.livejournal.com/tag/%D0%AD%D1%82%D0%>. – Дата доступа: 01.02.2019.
6. 百度百科 (Энциклопедия Байду) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://baike.baidu.com/>. – Дата доступа: 29.01.2019.
7. *Георгиевский, С. М.* Мифические воззрения и мифы китайцев / С. М. Георгиевский. – СПб. : Ленанд, 1892. – 152 с.
8. *Карасева, К. В.* Принципы декодирования китайских логограмм и реконструкция их семантики / К. В. Карасева. – Минск : РИВШ, 2014. – 202 с.
9. *Куликов, Д. Е.* Орнитологические мотивы в культуре Шан-Инь и их связь с древнекитайской мифологией / Д. Е. Куликов // Общество и государство в Китае : XXXII научная конференция / Ин-т востоковедения ; Сост. и отв. ред. Н. П. Свистунова. – М. : Вост. лит., 2002. – С. 6–42.
10. *Юань, Кэ.* Мифы древнего Китая / Юань Кэ. – М. : 1987. – 527 с.
11. *Вернер, Э.* Мифы и легенды Китая / Э. Вернер. – М. : Центрполиграф, 2007. – 573 с.
12. Большой китайско-русский словарь [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://bkrs.info/slovo.php?ch=>). – Дата доступа: 13.11.2018.
13. *Гордей, А. Н.* Основания комбинаторной семантики / А. Н. Гордей // Слово и словарь = Vocabulum et vocabularium : сб. науч. тр. / ГрГУ им. Я. Купалы ; редкол. : Л. В. Рычкова (гл. ред.) [и др.]. – Гродно : ГрГУ, 2005. – С. 32–35.
14. 中華語文知識庫 (Информационная база знаний Китая) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://chinese-linguipedia.org/search_source_inner.html?word=%E6%B0%B4. – Дата доступа: 23.10.2018.
15. *Белозёрова, В. Г.* Традиционное искусство Китая / В. Г. Белозерова. – М. : Русский фонд содействия образованию и науке, 2016. – 546 с. – (Т. 1. Неолит – IX век).
16. *Viol, Christina.* Wind & Water – Feng Shui and Creation, Or why Feng Shui Works / Christina Viol [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.huna.org/html/fengshui.html>. – Дата доступа: 01.11.2019.

Считается, что западное и восточное мировоззрения решительно несочетаемы, противоречат друг другу и не имеют точек соприкосновения, потому как смотрят на вещи под разным углом. А что, если «взгляды под разным углом» – это взгляды на одни и те же события и явления, которые, словно чудная головоломка, могут быть совмещены для того, чтобы увидеть мир гораздо шире, чем если бы пришлось ограничиваться лишь одним из них?

Один из основных принципов чань-буддизма указывает, что любой человек потенциально является Буддой и необходимо лишь «пробудить» природу Будды в себе. Тем не менее, чань-буддисты считают ошибочным намеренное стремление к состоянию Будды. Эту идею иллюстрирует известная притча о дровосеке и животном, называемом «пробуждение». Чудесное животное читало все мысли дровосека и безошибочно определяло намерения человека убить его. Только когда дровосек, устав думать об этом, начал бездумно рубить лес, топор вдруг сам соскочил и зарубил «пробуждение» [1]. Гунъань раскрывает одну из наиболее глубоких идей чань – «увидеть в себе природу будды» можно только в «безмыслии» – особом состоянии сознания, которое достигается путем особой буддистской практики.

В японском варианте чань-буддизма существует выражение, описывающее данное состояние. «無心の心», «разум без разума», «безразумный разум», что на китайский можно перевести как «无心的心». Как отмечал А. Уоттс, «это действие (на каком угодно уровне – физическом или психическом) без попыток в одно и то же время контролировать и наблюдать за действием со стороны» [2, с. 140].

В статье мы остановимся на некоторых психологических аспектах чаньской психопрактики, состоянии «разума без разума» и предпримем попытку сравнения с понятием бессознательного в европейском психоанализе.

Зигмунд Фрейд, австрийский психиатр и создатель структуры личности (Id – Ego – Super-ego), описывал бессознательное Id (Оно) как «темную, недоступную часть нашей личности». Он писал: «Люди подходят к Оно через аналогии: называют его хаосом, бурлящим котлом возбуждений». Это иррациональная, нелогичная форма человеческих представлений, которую можно охарактеризовать неспособностью различать «Я» и «не-Я», объект и его образ [3, с. 427]. Интересно, что данное описание соотносится с состоянием «无心», которое также называют «无我» («не-Я»). «无我» описывается следующим образом: «В процессе медитации, содержанием которой являлась реализация «пустоты» и выход за пределы собственного «Я», чань-буддист подвергал интуитивному рассмотрению (созерцанию) свой собственный поток психики, свое «Я» – образы, чувства, мысли, стремления и т. д., в результате чего обнаруживал, что все эти феномены, все, что он в состоянии обнаружить в этом потоке, не имеет отдельного, независимого существования и в этом

смысле нереально, что его «Я» нельзя свести ни к какому-либо одному феномену его психики, ни к их сумме, и поэтому говорить о своем «Я» как о чем-то реально существующем можно лишь условно» [4]. В целом, в чань-буддизме считается, что двойственность существует, потому что существует «объект», который «объект» относительно «субъекта» и «субъект», который «субъект» относительно «объекта», что является в понимании адепта чань, как и любая двойственность, помрачением сознания [5, с. 296–297]. Здесь хотелось бы привести также цитату из работы «Деструкция как причина становления» русского психоаналитика, ученицы Карла Юнга, коллеги Зигмунда Фрейда Сабины Шпильрейн: «Глубина нашей души не знает никакого Я, но лишь его суммирование, «Мы» или настоящее Я, рассмотренное как объект, подчиняемое другим подобным объектам» [6, с. 118].

В этом смысле и бессознательное, и «не-Я» можно сравнить с мифологическим сознанием наших предков. Оно характеризуется гомогенностью, синкретизмом. Различие между реальностью и видимостью для человека, обладающего мифологическим мышлением, лишено смысла – впрочем, как и между субъектом и объектом – в связи с этим сны, видения и галлюцинации являются тождественными реальности. Человек мифологической эпохи не выделял себя из природного и социального окружения. Следствием этого стало господство «общих коллективных представлений» отсутствие чувства индивидуальности, несхожести (на самом низшем уровне – это как минимум отсутствие в большинстве древних языков, согласно исследованиям лингвистов, местоимения «я») [7].

Возможно, во многом благодаря этому Н. В. Абаев сравнивает чаньскую психопрактику с рекреационным процессом в архаическом обряде инициации. «Во время обряда инициации (он широко известен в истории ранних форм религии как символическая смерть и воскрешение) психика молодого члена архаического коллектива (или молодого шамана в шаманской инициации), подвергалась очень суровому испытанию и ввергалась в крайне хаотическое состояние посредством различных, зачастую довольно болезненных методов психофизического воздействия; тем самым он как бы возвращался к состоянию первородного хаоса, из которого должен был возродиться вновь, но уже в новом качестве. При этом с помощью соответствующих ритуалов воспроизводились различные перипетии мифологической драмы сотворения мира, описывающей процесс зарождения космоса из хаоса. В психической культуре чань мы обнаруживаем сходную структуру» [4]. Хотелось бы отметить, что такое сравнение с обрядом инициации, прохождением через состояние «первородного хаоса» совсем не случайно: чань-буддизм называют «дитя даосизма», на наш взгляд потому, что оба учения решительно отвергают дискурсивность мышления, надуманный дуализм вещей, стремятся как бы вернуться в состояние неистовой «биологической стихийности», задавленной культурными нормами и всяческими усвоенными, неестественными приличиями – стремятся вернуться в состояние мифологического, нерасчленённого, первородного хаоса. У даосов возвращение к изначальному понимается как выход в «беспредельное» вне границ пространства и времени, и вместе с

этим – как достижение состояния «нерожденности», поскольку рождение – первый шаг к смерти. Именно поэтому образы даосских мудрецов – это, по сути, образы старых младенцев, только что появившихся на свет, например, имя Лао-цзы – ‘Старый младенец’. В этом проявляется одновременно и отрицание дуалистической картины мира, свойственное и даосизму, и чань-буддизму (принцип 不二), и апеллирование к природному, древнему, совершенно не обремененному никакими внешними условностями началу и к почти детскому хаосу бессознательного без стоящих над ним приобретенных уровней сознания «эго» и «супер-эго» [4].

Стремление отречься от дискурсивно-логического мышления, от дуализма и огромного пласта «неестественного» отчетливо проявляется в яркой, внешне абсолютно хаотичной эмоциональности «просветления» адепта чань – так, будто человек вновь переродился ребенком – словно пройдя «деструкцию» ради того, чтобы пережить «становление». В «Записях бесед Линьцзи» описывается, как известный наставник чань Линьцзи пришел к другому наставнику без приглашения и занял место хозяина в его доме, что, разумеется, считалось неподобающим. Когда наставник поинтересовался у него, не желает ли гость вести себя согласно правилам-ли, Линьцзи воскликнул: «О чем болтает этот старый болван?» и ударил хозяина [8, с. 67]. «Пробуждение» расценивается чань-буддистами как «центральный человеческий опыт, вершина всей практики морального и психического самоусовершенствования» [4]. При этом, возвращаясь к сравнению с обрядом инициации, чань-буддистское пробуждение похоже на нее не только по «возвращению к хаосу, к детскому несформированному мышлению», но и по входу в подобное состояние и по как бы «перерождению из него» в новом качестве – путем прохождения непростых практик (зачастую это были не только известные парадоксальные высказывания – «визитная карточка» чань-буддизма – но и удары палками, вскрики и другое – своеобразная «деструкция как причина становления»). Подобная трехэтапная структура хорошо иллюстрируется высказыванием, которое приписывается наставнику Цинъюаню: «Когда я еще не начал изучать чань, горы были горами, а реки – реками; когда я начал изучать чань, горы перестали быть горами, а реки – реками; когда я постиг чань, горы снова стали горами, а реки – реками» [9, с. 86–87]. При этом то, что «горы снова стали горами, а реки – реками» вовсе не означает, что это те же самые горы и те же самые реки. Пробужденный чань-буддист видит вещи совершенно по-новому – так, как если бы он стал новым человеком – родился бы заново, преодолев оковы иллюзии бесконечности дискурсивного познания, дуальности, стремления к номинированию, вернувшись и пройдя через первородное, сидящее внутри бессознательное.

Карл Юнг, швейцарский психиатр и педагог, в предисловии к книге профессора Д. Т. Судзуки «Основы дзэн-буддизма» писал: «Психологическое значение этого может быть понято при простом рассмотрении того факта, что сознание – лишь часть духовного и потому никогда не способно на духовную полноту. Для этого требуется неопределенная экспансия бессознательного. Последнее, однако, никогда не может быть схвачено ни умелыми

формулами, ни изошренными научными догмами, так как здесь есть нечто от Судьбы, да это иногда и сама Судьба» [10].

Интересно, что многие буддистские понятия перекликаются с его идеями о коллективном бессознательном. Например, согласно концепции К. Юнга, индивидуальное бессознательное является частью более глубокого и обширного «коллективного бессознательного», которое выступает в роли общей памяти, опыте всего человечества, хранящееся в человеческой душе, глубинах его сознания. А одно из двух крупнейших учений Махаяны, *йогачара*, которая оказала значительное влияние на формирование школы чань в Китае, использует понятие *алаи-виджняны* – хранилища, «сокровищницы» частиц, или семян, именуемых *биджа*, возникающих как отпечатки (*васана*) предыдущего опыта и преобразующихся под действием кармы в остальные семь видов виджняны, то есть в пять чувственных восприятий, умственное сознание и ложное сознание «эго» [11]. Эти виды сознания конструируют «реальность» феноменального индивида, его безначальное и бесконечное перерождение, в котором невозможно определить, является ли первичным восприятие алая-виджняной отпечатков или первично их проецирование «вовне». При этом алая-виджняна «индивидуальна» для каждого существа и одновременно её природа общая для всех индивидов [12, с. 101–102], [11]. Одно и другое является как бы «самой Судьбой», о которой писал Юнг.

Однако, пусть эти концепты и похожи, они расходятся в самом главном – в их разрешении, применении. Несмотря на то, что и в психоаналитике, и в психологическом анализе концепция бессознательного описывается достаточно подробно, психоаналитики используют неконтролируемые «слои» личности для лечения психики индивидуальных пациентов с индивидуальными случаями – для лечения симптомов, по большей части. Чань-буддизм пытается сначала преодолеть «корень проблемы» – сами оковы логического левополушарного сознания, не останавливаясь на диагностике отдельных «болезней», как бы идущих из подсознания. В процессе психопрактики чань психика, лишённая дестабилизирующего, деструктивного, чисто дискурсивного разделения на «Я» и «не-Я», на субъект и объект предоставлена самой себе и спонтанно функционирует наиболее естественным для себя образом, успокаивается и достигает «предельно уравновешенного и безэнтропийного состояния, которое уподоблялось чань-буддистами зеркальной поверхности спокойной воды» [4]. Это состояние – соединение бессознательного и сознательного, отсутствия и наличия, субъекта и объекта. В гармонии, в единстве, в синкретизме и неделимости чань-буддистам видится истинное излечение, «пробуждение». При этом, наличие как бы «более глубокого» восточного подхода не означает, что западный подход хуже или более поверхностен – это лишь доказывает, что, несмотря на культурные различия, в человеческом мышлении есть огромное количество точек соприкосновения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Судзуки, Д. Т. Введение в дзэн-буддизм / Д. Т. Судзуки // Библиотека психологии [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/sudzd01/txt35.htm>. – Дата доступа: 01.12.2019.

2. Watts, A. The way of Zen / A. Watts – New York : Pantheon, 1957. – 236 p.
3. Фрейд, З. Психология бессознательного / З. Фрейд – М. : Просвещение, 1990. – 448 с.
4. Абаев, Н. В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае / Н. В. Абаев // Библиотека психологии [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/abaev01/txt03.htm>. – Дата доступа: 03.12.2019.
5. Тан, Юнтун. Хань Вэй лян Цзинь Наньбэйчао фозяо ши (История буддизма в Китае в эпохе Хань, Вэй, обеих Цзинь, Наньбэйчао [III – VI вв.]) / Тан Юнтун. – Пекин : Чжунхуа шуцзюй, 1983. – 341 с.
6. Шпильрейн, С. Деструкция как причина становления / С. Шпильрейн ; пер. с англ., нем. и фр. под науч. ред. С. Ф. Сироткина, Е. С. Морозовой. – Ижевск : ERGO, 2008. – С. 109–154.
7. Леви-Стросс, К. Первобытное мышление / К. Леви-Стросс // Библиотека гумер – культурология [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Lev-Str/index.php. – Дата доступа: 05.12.2019.
8. Гуревич, И. С. Линь-цзи Лу / И. С. Гуревич. – СПб. : Петербургское Востоковедение, 2001. – 272 с.
9. Hyers, M. C. Zen and the comic spirit / M. C. Hyers. – London : Westminster John Knox Press, 1975. – 198 p.
10. Судзуки, Д. Т. Основы дзэн-буддизма / Д. Т. Судзуки // Maxima Library [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://maxima-library.org/new-books-2/b/167596?format=read> – Дата доступа: 01.12.2019.
11. Торчинов, Е. А. Учение о «Я» и личности в классическом индийском буддизме / Е. А. Торчинов // Библиотека эзотерической литературы [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://library303.narod.ru/eso/yoga81.htm>. – Дата доступа: 08.12.2019.
12. Андросов, В. П. Индо-тибетский буддизм / В. П. Андросов // Энциклопедический словарь : монография. – М. : Ориенталия, 2011. – 448 с.

**СЛОВО ИЗ КИТАЯ ВОВНЕ:
«ИСТОРИЯ КИТАЙСКОЙ
ФИЛОСОФИИ ЧЕРЕЗ ЕЁ
КЛЮЧЕВЫЕ ТЕРМИНЫ»**

Увидев название книги в информации о новых изданиях, ощутила радость – так давно назрела в ней необходимость [1]. Это понятно каждому человеку, пусть даже слегка прикоснувшись к китайской культуре. Для тех же, кто занимается ею профессионально такого рода издание, как мне показалось, можно без преувеличения уподобить струе свежего воздуха, проникшего в закупоренные библиотечные залы.

Чем замечательна сама по себе идея создания такого труда? Тем, что изучение китайской мысли так или иначе упирается в проблему понятий, а они, как известно, редко совпадают с нашими представлениями о том круге вопросов, которые должны были волновать людей. Мы обладаем интеллектуальным инструментарием традиции, бравшей начало в Древней Греции, проходившей через средневековую христианскую мысль и начавшей в XVII в. путь на вершины научного знания. Обычно мы редко озадачиваем себя размышлениями о том, что большая часть мира жила (живёт?) в других парадигмах. Но даже тем, кто это осознает, совместить западную и китайскую философскую линию непросто.

Современные технологические прорывы, совершенные именно в рамках «западного» видения мира, внушают даже тем из нас, кто преклоняется перед мудростью Востока, мысль об универсальности именно наших представлений. Кто-то старается этого не афишировать, но кто-то открыто ставит знак равенства между научным знанием, а по факту, знанием вообще, и западной философией. В этом смысле классическими остаются высказывания американского философа Альфреда Уайтхеда: «Нет никакого основания считать, что, если бы Китай остался предоставлен сам себе, он бы смог когда-нибудь совершить прогресс в науке» [2, с. 6]. Рассуждения Уайтхеда отражают непонимание философом, работавшим в рамках сугубо западной парадигмы, того, что вопрос должен ставиться не о «превосходстве» и «отсталости», но о том, что Китай и Запад вплоть до XX века демонстрируют разные структуры знания, сформированные из особых познавательных единиц под влиянием разной практики, с разными целеположениями и отличным созидательным ритмом. Как проницательно заметил Марсель Гранэ, сумевший применить синтетический метод к изучению культуры Китая, и в том числе его философии и науки, если возникает необходимость «указать на наиболее характерные черты китайской цивилизации, то наименее неосторожным подходом был бы показ её с отрицательной стороны» [3, с. 393]. Именно для того, чтобы аргументированно противостоять торопливому намерению человека Запада показать китайскую мысль с отрицательной стороны, и нужны исследования, подобные обсуждаемой нами книге.

Книга написана профессорами Нанкинского университета – Ван Юэцином (王月清), Бао Цинганом (暴庆刚) и Гуань Госином (管国兴). Но для того,

чтобы она смогла появиться на английском языке, требовалась поистине грандиозная работа переводчика – профессора Пекинского университета Сяна Шучэня (项舒晨). По сути дела, в рамках одной книги пришлось решать сразу две задачи. Первая – описать на китайском языке содержание и историческое развитие терминов. Вторая, возможно даже более сложная, – суметь адекватно воспроизвести китайский текст по-английски вместе с той исконно китайской философской терминологией, которая по большей своей части глубоко укоренена в китайском сознании и китайском языке и вне их не находит никакого отклика. В некотором смысле эти две вышеназванные задачи перекрывали друг друга, но по-настоящему не состыковывались, потому что авторам важно было рассказать о происхождении и бытовании того или иного термина, а переводчику – каким-то образом подстроить этот рассказ под сознание некитайского читателя.

Не вызывает сомнения то, что и авторы, и переводчик представляли себе грандиозность поставленной перед ними задачи. И то, что книга была ими выпущена в свет, является большой удачей для сообщества китаеведов.

Книга охватывает 37 одиночных и составных терминов, знакомых каждому, кто работал с классическими китайскими текстами: *дао* (道), *дэ* (德), *тянь* (天), *мин* (命), *синь* (心), *син* (性), *цин* (情), *чэн* (诚), *синь* (信), *жэнь* (仁), *ли* (礼), *сяо* (孝), *ли* (理), *ци* (气), *ю у* (有无), *инь ян* (阴阳), *у син* (五行), *тай-цзи* (太极), *цзы-жань* (自然), *син эр шан син эр ся* (形而上形而下), *и лян* (一两), *дун цзин* (动静), *чан бянь* (常变), *бянь хуа* (变化), *бэнь мо* (本末), *мин ши* (名实), *гун сы* (公司), *и ли* (义利), *ли юй* (理欲), *ван ба* (王霸), *лян-чжи* (良知), *шэн-жэнь* (圣人), *цзюнь-цзы* (君子), *чжун юн* (中庸), *сяо яо* (逍遥), *янь и* (言意), *хэ тун* (合同). Каждому термину посвящена отдельная глава.

В качестве отличительной черты своей работы авторы отмечают то, что она «одновременно широка по содержанию и инновативна в плане перспектив; в целом, она воплощает собой ключевое тематическое содержание китайской философии и показывает её сущностные характеристики», она направлена на то, чтобы «высветить богатство и культурную специфику философии Китая» [1, с. vii]. Работа написана философами, которые трактуют значения отдельных терминов на основе анализа текстов мудрецов прошлого.

Несмотря на идущий из Китая поток литературы на европейских языках, в него редко попадают не популярные сочинения, но обращённые к специалистам произведения серьёзных китайских исследователей, занимающихся китайской проблематикой и глубоко укоренённых в своей стране. Эта книга именно тот редкий случай, тем она и интересна.

Особенно большие ожидания возлагались мною на то, что книга станет прорывом в застывших методах перевода на английский китайских философских терминов. Частично мои надежды оправдались. Порадовало то, что после почти ста пятидесяти лет настойчивого перевода устойчивой концепции *цзы-жань* как «nature» (естественность), благодаря чему Лаоцзы оказывался почти вольтерианцем, книга зафиксировала иной перевод – «self-so». Комментируя значение этого термина в «Даодэцзине», авторы доводят до читателя мысль о том, что это «so of itself, originally so, so by heaven and without

any external additions» [1, с. 233]. Воспроизведя объяснение по-русски, получаем «таков сам из себя, изначально таков, таков согласно небесам и без всяких внешних прибавлений». Отметим, что работа по «пересборке» перевода термина *цзы-жань* ведётся китаеоведами уже не первый год и не только в англоязычном сегменте. В. В. Малявин ввёл в русский язык перевод «то, что таково само по себе» [4, с. 86]. Когда мы переводили труд Лаоцзы на латышский язык, мы сделали акцент на присутствующей в слове *цзы* 自 семы «исходить из себя», в результате чего получили термин «сам из себя таков», или по-латышски, «pats no sevis tāds» [5, с. 18–19]. Порадовало то, наш перевод полностью совпал с предложенным книгой разъяснением «so of itself».

Итак, понятие *цзы-жань* является примером того, что среди отобранных авторами книги терминов значение некоторых было кардинально пересмотрено и даже адекватно переведено. Но, как известно, среди терминов китайской философии немало таких, которым нельзя отыскать соответствий или же дословных переложений за пределами культуры, в которой они складывались и развивались. И тут позиция переводчика не очень внятна. Из всего богатства китайской терминологии он сохранил собственно китайские слова, без перевода, лишь для *инь* и *ян*.

Важнейшие понятия китайской философии *дао* и *тянь* представлены в книге как «way» (путь) и «heaven» (небеса). К сожалению, тут не обошлось без вполне осознанной интерпретации терминов для того, чтобы они соответствовали априорным установкам создателей книги. Свою позицию переводчик заявляет в связи с тем, что лишил эти термины определённого артикля. Он объясняет это так: «Я оставил имена собственные, такие как «небеса» и «путь», в нижнем регистре, чтобы подчеркнуть секулярный характер, в котором используются эти термины. Там, где они используются в верхнем регистре, я также избегал использования определённого артикля «the» перед «небесами» и «дао», чтобы не поощрять идею о том, что в этих терминах предполагается онтология одного порядка» [1, с. 437]. Иными словами, переводчик, избегая употребления слова «бог», элегантно заменил его словосочетанием «онтология одного порядка» и постарался убрать из терминов идею божественного начала, стирая «верхний регистр» с помощью артикля. Учитывая то, что, по его собственному признанию, при прочтении «Даодэцзин» он полагался на Джэймса Легга (1815–1897) [1, с. 3, 19], становится понятным источник его взглядов. Дж. Легг, издавший свой перевод «Даодэцзин» в 1891 г., интерпретировал (некоторые современные учёные даже пишут «изобрёл» [6]) даосизм с позиции протестанта викторианской эпохи, противника католицизма. Он был последователем и другом Макса Мюллера (1823–1900), который отстаивал идею деградации религиозного христианства в процессе развития, в смысле отхода от божественного откровения и от авраамических священных текстов. Распространяя свои выводы на все религии мира, М. Мюллер настаивал на том, что каждая религия у своих истоков рациональная и философична – она сначала полагается на один-единственный текст, связанный с именем одного пророка, но с течением времени искажается богословами и обрядностью. Дж. Легг именно с этих позиций интерпрети-

ровал «Даодэцзин» как образец необременённого позднейшими наслоениями религиозного текста – своего рода «идеальной Библии», написанного великим мудрецом Лаоцзы, лично заложившим основы даосизма. Лишь на рубеже XXI века наука начала освобождаться от наваждения прежних времён, подвергая сомнению, во-первых, то, что даосская религия складывалась вокруг одного текста, во-вторых, обоснованность его рационалистической трактовки, в-третьих, исключительность фигуры Старика-ребёнка для даосской традиции. Об изменениях в подходах к исследованию даосизма, в частности, писал С. В. Филонов [7, с. 91–93]. Раздел главы «Way» под названием «Интеллектуальный стиль лаоцзыанского дискурса о *дао*» показывает, что авторы полностью солидарны с переводчиком. Это позволяет им заявить, что общепринятое представление о верованиях древности как о проявлении неразвитого философского сознания не может быть отнесено к идеям Лаоцзы. Они пишут, что «согласно французскому антропологу и философу Леви-Брюлю самыми характерной чертой примитивного мышления является то, что оно мистично и прелогично». Напротив, «лаоцзыанский дискурс *дао* полон диалектического мышления» [1, с. 4, 5]. Они отделяют философский даосизм Лаоцзы от позднейшего религиозного даосизма.

Несмотря на априорную заряженность определённой идеологемой, глава о *дао* как, впрочем, и вся книга, представляет интерес с точки зрения того, как сейчас в китайском научном сообществе рассматривают суть и ход развития понятия. Восстанавливая этимологию знака, утверждается, что он обозначал «беспрепятственный путь или тропинку без обходных путей» [1, с. 1]. Этимон приводится без ссылки на источник, хотя, судя по другим главам, в поле зрения авторов находился словарь I века Сюй Шэня. И именно там можно найти любопытную трактовку иероглифа *дао*. Общепризнанным является первое содержащееся в нем утверждение о том, что графема состоит из двух частей – «следовать, идти» (*чо*, 走) и «голова» (*шоу*, 首), из чего обычно и выводится слово «путь». Но! В этом же словаре отмечается, что в «древнем языке» (*гувэнь*) была ещё одна форма позднейшего знака *дао* со значением «от/из первоначального цуня» (*цун шоу цунь* 从首寸) [8, с. 42]. Иными словами, *дао* это то, что **берет начало в крошечке**. Получается, что слово *шоу* понималось не только как существительное «голова», но и как связанное с ним прилагательное «головной», «начальный», «первоначальный». Что же до слова *цунь*, то это мельчайшая мера длины, до сих пор ассоциирующаяся с ничтожным количеством, крохотной частицей и пр. Это довольно интересный факт, который будучи правильно разобранным и обсуждённым, возможно, способен изменить наши представления о смыслах *дао*. И нам может открыться, что это не «путь», а та первоначальная точка, сверхмалых размеров, постоянно присутствующая в каталоге мира, и в том, что есть, и в том, чего нет, рождающая, объединяющая, организующая, настраивающая всё и вся подобно камертону.

История развития слова *дао*, особенно это относится к глубокой древности, даётся в книге широкими мазками. Авторы утверждают, что в период Западной Чжоу (1046–771 гг. до н.э.) и в начале Восточной Чжоу (770–221 гг.

до н.э.) оно эволюционировало в сторону абстрактного (философского) понятия [1, с. 1]. Не имея возможности в рамках данной статьи отследить вслед за авторами все примеры извилистой дороги бытования термина *дао* вплоть до времени последней династии Цин (1644–1912), обратим внимание на описания его сути.

Эту суть понятия *дао* создатели книги решили подытожить словами известного мыслителя Ван Фучжи (1619–1692), объясняя это тем, что именно он «синтезировал результаты предыдущего дискурса и предоставил исчерпывающее изложение традиционного китайского дискурса о *дао*» [1, с. 16]. Со ссылкой на Ван Фучжи в книге перечисляются шесть основных характерных черт *дао*: 1) «*Дао* совмещает как конкретную природу объектов, так и объективный порядок и регулярность, которым подчиняются события и объекты»; 2) «*Дао* (the *dao*!), которое выше физической формы, и конкретная форма, которая ниже физической формы, совмещаются в форме»; 3) «*Дао* скрыто, но конкретная форма проявлена, но *дао* и конкретная форма неотделимы друг от друга, оба неотделимы от формы»; 4) «Конкретная форма как форма и *дао* как функция. Порядок и регулярность *дао* это просто функция особых событий и объектов (конкретная форма)»; 5) «*Дао* как источник, а конкретная форма как проявление. *Дао* это внутренняя природа событий и объектов, а конкретные формы это внешние проявления событий и объектов»; 6) «*Дао* изменяется в соответствии с конкретной формой» [1, с. 16].

Сомнительно, что эти тезисы можно считать «исчерпывающим изложением традиционного китайского дискурса о *дао*». Но мы воздержимся от их обсуждения, потому что английский текст (а мы старались перевести дословно) затрудняет проникновение в суть написанного авторами книги, а тем более, преграждает путь в философскую систему Вана Фучжи. Приведённые по-английски в качестве иллюстрации цитаты из его произведений не проясняют ситуацию. Неконвенциональное употребление по случаю введённых иероглифов полностью обнуляет предмет дискурса. Например, 体 (*ti*) оказывается «the value of form» (ценностью формы), 末 (*mo*) – «manifestation» (проявлением). Полисемантичность этих слов не предполагает беспредельного расширения их значений.

Можно догадываться, что на китайском глава о *дао* прочитывается совершенно иначе, чем по-английски. И причина этого в том, что, вопреки огромной многолетней работе, в западной синологии до сих пор не создано убедительного филологического и философского инструмента для переноса данных с традиционной китайской культурной платформы в иную культурную среду.

Вторая глава книги посвящена *дэ*. В. В. Малявин когда-то написал, что в сравнении с термином *дао* «*дэ* представляет гораздо бóльшие трудности для перевода» [4, с. 85]. Свидетельство этому находим в рассматриваемой книге, где термин переведён с помощью неоправданно усложнённого, отсылающего к Древней Греции, а, впрочем, более похожего на понятие из социологии, словосочетания – «charismatic power» (харизматическая сила) [1, с. 19].

Как переводить *дао* и *дэ* и нужно ли их вообще переводить – это, конечно, проблема для томов исследований. И мы её не решим в пределах данной

статьи. Но, по нашему мнению, эти термины не покрываются полностью ни одним из многочисленных переводов, поэтому их надо объяснять, толковать, выявлять специфические значения в работах разных китайских мыслителей в разное время, но сохранять в китайском произношении. К тому же, они уже давно присутствуют в философском дискурсе Запада и стали привычными, если не в плане семантики, то хотя бы по звучанию. В этом смысле высокой оценки заслуживает книга коллектива московских учёных из Отдела Китая Института востоковедения РАН, в которой, несмотря на разнообразие имеющихся в ней трактовок термина *дэ*, авторы сохранили его в транскрипции [9].

Неслучайно, английские варианты перевода *дао* и *дэ* в рассматриваемой работе китайских исследователей оказываются в конечном итоге бесполезными, потому что по ходу текста книги эти термины повсеместно используются в транскрипции. Особенно это относится и к заявленной в названии главы «харизматической силе», практически не востребованной в тексте. Если же изредка возникает необходимость в английском эквиваленте, переводчик прибегает к более привычному, хотя также не всегда точно передающему смысл, слову «virtue» (добродетель).

В поисках истоков понятия *дэ* авторы обращаются к словарю Сюй Шэня, где знак разделён на две части – значимую *чи* (尗) и фонетик *дэ* (德). Смысл первой части словарь передаёт через графему *шэн* (升), что обычно переводится как «подъём» [1, с. 19] [8, с. 43]. Это означает, что исконно знак предполагал движение. Указание на это существует и во многих других классических словарях. Развивая дальше идею присутствующего в знаке *дэ* деятельного начала, авторы приходят к заключению, что «*дао* это принцип, а *дэ* – практика *дао*» [1, с. 19]. В том числе, практика в области этики, поэтому авторы отмечают, что *дэ* был присущ «моральный контекст» [1, с. 20], позволяющий его трактовать как добродетель. Но вот Н. М. Калюжная приводит мнение учёного КНР Чжана Шучэня согласно которому *шэн* это «мера зерна», из чего следует, что «получение одного *шэна* зерна – это и есть *дэ*». Из этого делается вывод о том, что сначала содержание *дэ* ограничивалось «достижением материальных ценностей» [10, с. 295]. Как видим, моральный, духовный аспекты *дэ*, на которые делают акценты авторы книги, вовсе не являются в науке КНР единственными объяснениями смысла термина. Не только Чжан Шучэнь, но и другие учёные рассматривают его в неразрывной связи с представлениями о выгоде и материальном благополучии. Между тем, эта тема не получила никакого развития в новой книге.

Общий вывод о *дэ* в книге сводится к тому, что это «важная концепция в традиционной китайской философии, получившая разное толкование в конфуцианстве, буддизме и даосизме. Конфуцианцы подходили к ней с точки зрения самосовершенствования, правления и эпистемологии. Даосизм и религиозный даосизм, с другой стороны, связали *дэ* с *дао*, сплавляя в одно целое космологию и религиозное освобождение. Китаизированный буддизм Китая, в сопоставлении с даосизмом и конфуцианством, вёл сравнительно слабую дискуссию о *дэ*. В основном, он усваивал конфуцианские добродетели и рассматривал его практическую сторону как основание для освобождения или избавления» [1, с. 28].

О термине *ли* (理) авторы справедливо пишут, что «это один из наиболее важных, богатейших и широко используемых концептов в китайской философии» [1, с. 159]. Сам иероглиф они расшифровывают, опираясь на словарь Сюй Шэня, как «working on jade» (работа с нефритом), разъясняя, что под этим подразумевалось «администрирование и приведение в порядок» [1, с. 159]. Если быть совсем точным, то в этом словаре знак *ли* расшифровывался как «управлять нефритом» (*чжи юй* 治玉) [8, с. 12]. Под этим подразумевалось то, что нефрит от природы имеет волокнистую структуру, которой надо следовать при обработке. Попадая в поле зрения различных мыслителей Древнего Китая, постепенно слово *ли* всё дальше уходило от первоначальной конкретики, наполняясь смыслом абстрактного понятия. И хотя каждая школа вкладывала в него отличное содержание, объединяющим было представление о *ли* как: 1) о чем-то драгоценном, уникальном; 2) о носителе неких глубинных свойств, которым надо было следовать, чтобы не нарушить естественный ход вещей; 3) о связи с упорядочиванием и регулированием. При этом, *ли* всё дальше отодвигалось в глубинные слои, приобретая абрис одного из нескольких виртуальных «кирпичиков», располагающихся в основании здания мира.

В главе, посвящённой *ли*, приведён богатый материал из трудов китайских мыслителей за 2,5 тысячи лет. Но, к сожалению, читатель так и не получает целостного представления о том, что такое *ли*. Невозможность дать однозначный ответ на этот вопрос подтверждена целой россыпью английских слов, якобы с соответствующим смыслом: «coherence» (согласованность, когерентность), «principle» (принцип), «the pattern» (паттерн, шаблон), «order» (порядок), «characteristics originally possessed by the things themselves» (характеристики, которыми изначально обладают сами вещи), «the innate regularities» (имманентные закономерности), «unwrought perforation» (естественная система отверстий), «law» (закон), «noumena» (ноумены), «the creative spirit of the universe itself» (творческий дух самой вселенной) [1, с. 159] [9] [13, с. 161, 167]. Пока все рассуждения о понятии *ли* пребывают в пространстве китайского языка их цельность гарантируется одним-единственным словом 理 (*ли*). Когда они транслируются через другой язык, цельность рассыпается, образуется большой выбор не согласующихся между собой терминов. Закономерно, что Л. Е. Янгутов ещё на заре своей научной деятельности отказался от перевода термина *ли*, оставив его в транскрипции [11].

Особенно странным в этом наборе возможных переводов одного-единственного термина кажется слово «noumena», зафиксированное, как мы видим, во множественном числе. Из текста книги следует, что китайские буддисты «предложили концепцию ноуменов (理) и феноменов (事)» (proposed the concept of noumena (理) and phenomena (事)) [1, с. 167]. Если разобрать это утверждение по-существу, то окажется, что: 1) это две концепции, а не одна; 2) предложил их Иммануил Кант, а не китайские буддисты; 3) *ноумен* и *феномен* выросли на иной философской почве, из платоновской традиции, и не конгруэнтны *ли* и *ши*; 4) *ли* не определяется через слово во множественном числе (*ноумены*), хотя бы потому что для буддистов это был

принципиально единичный закон-дхарма – *и фа* (一法), который реализовывался как множество, благодаря *ши*. Можно сказать, что понятие *ли* в хуаяньской философии означает единый закон матрицы мироздания, который через своего двойника *ши* продолжается во множественных и переменных формах (псевдо-)явленного мира.

Как следует из книги, китайские буддисты не только «предложили концепцию ноуменов и феноменов», но и благодаря ей, обогатили понятие *ли*. Читаем: «Отношения между ноуменами и феноменами, которые излагал Хуаянь, позволили понятию *ли* обрести более богатое содержание (The relationship between noumena and phenomena that Huayan expounded upon allowed the concept of *li* to gain a richer content)» [1, с. 167].

Надо признать, что вышеприведённые рассуждения авторов книги не являются их собственным изобретением. Над сближением китайской и европейской философий много работали неоконфуцианцы XX века. Например, идею об исконных для китайского философского пространства ноуменах и феноменах развивал Моу Цзунсань (1909–1995). Он писал: «Следуя за китайской философской традицией, три школы – конфуцианство, буддизм, даосизм также все имели разделение на *phenomena* и *noumena*» [12, с. 101].

Работа китайских философов XX в. по соединению в одно целое китайской и европейской философий имела в своё время большое значение для установления межкультурного диалога. Однако надо признать, что зачастую это делалось путём несистемного сближения отдельных понятий, на основе чего могли получаться выводы о том, что специфические концепции западной мысли были известны в Китае с незапамятных времён (ноумен) или, например, о том, что теорию практического разума И. Кант перенял от китайских мыслителей. Поэтому обращение к философскому наследию Китая XX века требует всегда предварительного критического анализа. Авторы рассматриваемой книги это условие не соблюли. А это, в свою очередь, привело к смещению акцентов в интерпретации концепции *ли*.

Учёные из Нанкинского университета справедливо отдали дань буддистам, и прежде всего, хуаяньским мудрецам, в разработке концепции *ли*, но описали их идеи довольно поверхностно. Между тем, более глубокое прочтение того, что написано китайскими буддистами о *ли*, могло бы помочь, отмотав время назад, собрать в единую картину приведённые в книге высказывания о *ли* древних китайских мыслителей. Бесспорным является также то, что возникшее при династии Сун (960–1279) Учение о *ли* (Ли сюэ, 理學), определившее столбовую дорожку развития китайской мысли вплоть до XX столетия, целиком базировалось на идейных поисках буддистов танского и сунского времени и не может быть понятым без внимательного анализа проделанной ими работы, в том числе по переформулировке идей конфуцианства и даосизма. Но по какой-то причине авторы книги ограничились краткой репликой: «Период Сун оказался перед лицом буддийского вызова, и братья Чэн (имеются ввиду Чэн Хао и Чэн И – Е. С.) на основании впитывания традиционных китайских культур конфуцианства и даосизма и комбинируя их с буддийской культурой, основали философскую систему, которая выбрала *ли*

в качестве своей высочайшей концепции». И далее добавляется, что сделано это было «под прикрытием противостояния буддизму» [1, с. 167].

Обзор богатого материала, представленного в книге невозможно поместить в одну короткую статью. Поэтому позволим себе остановиться ещё лишь на одном фундаментальном термине китайской философии – «сердце» (*синь*, 心). В книге он переводится как «heart-mind», то есть, «сердце-ум».

Английский язык предлагает для одного китайского слова *синь* составное слово – «heart-mind», зафиксировав таким образом промежуточное положение, в котором оказался китайский термин в англоязычном китаеведении, постепенно отказывающемся от продержавшегося многие годы «mind» (ум, когниция), но не до конца ещё заменившего его на слово «сердце».

Согласившись на такой компромиссный вариант, авторы книги оказались вынужденными в самом начале соответствующей главы заявить, что «все китайские философы на всём протяжении династий обращали особое внимание на «сердце-ум» так, что это стало важной концепцией, начиная от эпистемологии, морали, самосовершенствования, и вплоть до пути небес (*тянь дао*, 天道)» [1, с. 59].

Работающий в области когнитивной лингвистики профессор Университета Пенсильвании Юй Нин в своём капитальном труде подробно разобрал, почему ни «mind», ни «heart-mind» не разъясняют краткого китайского слова (и понятия) *синь*, но, наоборот, придают несвойственный ему культурный колорит. Относительно слова «mind» он пишет, что оно представляет собой культурно-обусловленный концепт, сконструированный в англо-саксонском мире [13, с. 3]. Что же касается «heart-mind», то именно этот термин отражает дуализм, не присущий китайскому миропониманию в противовес западному. Юй Нин отмечает «важное отличие между двумя главными цивилизациями мира, которое проходило через историю и дожило до наших дней: сердечно-центрированный холизм и дуализм сердца-головы» [13, с. 363]. Из этого следует, что термин «heart-mind» фиксирует в большей степени европейскую точку зрения, чем китайскую. Исследование Юй Нина даёт ясное представление о том, что «сердце» (*синь*) это не только и не столько китайский философский термин, а одно из тех понятий, по которым наиболее зримо проходит культурный водораздел между двумя культурами – китайской культурой сердца и западной культурой сердца-разума.

Подводя итоги, можно сказать, что книга является знаком того, что современные китайские философы, занимающиеся именно китайской тематикой, не замыкаются в пределах своей страны и пребывают в диалоге с англоязычными коллегами. Сам по себе выход книги на английском говорит о стремлении современных философов Китая встроиться в западный научный мир.

Книга также зафиксировала определённую стадию академического изучения китайской философии в Китае на данный момент. Своеобразие этой стадии состоит в разновекторности используемой исследователями информации, поступающей из древнекитайских источников, трудов конфуцианцев XX века, а также от китаеведов из англоязычных стран. Процесс интегрирования этой информации не завершён, что проявляется по-разному. Например,

обращение к конфуцианству XX века, создавшему интересные работы, но не добившегося синтеза двух философских потоков – китайского и западного, отразилось на сомнительной интерпретации *ли* как ноумена. Заимствования из западной науки наложили отпечаток как на неудачные переводы отдельных китайских терминов («сердце-ум» для *синь*, «харизматическая сила» для *дэ*), так и на выбор теоретических оснований для их изучения (Дж. Легг). Но в чём-то это дало положительные плоды: думается, что сравнительно недавно появившийся перевод *цзы-жань* как «so of itself» помог китайским учёным лучше понять свой национальный термин.

Если же говорить об использовании традиционных письменных источников, то отсылки на них в книге демонстрируют ещё и ещё раз обширнейшие знания китайских специалистов. Но разноречивость имевшейся информации помешала, на наш взгляд, авторам книги в полной мере дать новый импульс тому замечательному миру идей, который создавался их далёкими предками. В книге это наиболее ясно проявилось в том, что буддийская философия по-прежнему не заняла равноправного места в истории китайской мысли. Она упоминается, но не привлекается для анализа отдельных концепций. И это особенно бросается в глаза в главах о *ли* и «сердце».

ЛИТЕРАТУРА

1. Wang, Y. History of Chinese Philosophy Through Its Key Terms / Y. Wang, Q. Bao, G. Guan. Translated by Shuchen Xiang. – Singapore : Springer, 2020. – xii, 439 p.
2. Whitehead, A. N. Science and the Modern World / A. N. Whitehead. – New York : A Mentor Book, 1956. – xii, 212 p.
3. Гране, М. Китайская мысль от Конфуция до Лаоцзы / М. Гране ; пер. с фр., послесловие «Археология сознания (о некоторых аспектах книги Марселя Гране)» В. Б. Иорданского ; примечания к русскому изданию, «Китайский ум в проекции Марселя Гране» И. И. Семенов. – Москва : Алгоритм, 2008. – 528 с.
4. Дао-Дэ цзин / пер., вступ. ст., коммент. В. В. Малявина. – Москва : Астрель : АСТ, 2005. – 559 с.
5. Laodzi. Dao un De kanons (Drukāšanas plākšņu sākotnējais darinātājs Džana kungs no Huatinas pēc Vana Bi Dzjiņu impērijas laikā sagatavotā teksta) / Jeļenas Staburova, zinātnisks tulkojums no senķīniešu valodas, komentāri, ķīniešu teksta ievadišana ; Čens Veņdzjujs (Cheng Wenju), priekšvārds ; Vana Jindzja (Wang Yingjia), pēc vārds. – Rīga : Neputns, 2009. – 231 p.
6. Girardot, N. J. 'Finding the Way' : James Legge and the Victorian Invention of Taoism / N. J. Girardot // Religion. – UK : Talor and Francis group, 1999. – No 2. – P. 107–121.
7. Филонов, С. В. Категория Дао в ранней даосской религиозной философии : по материалам «Комментария Сян Эра к [Книге] Лао-цзы» / С. В. Филонов // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2009. – № 3 (23). – С. 91–107.
8. 說文解字 (附检字) / (漢) 許慎撰. — 北京: 中华书局, 1978 年. — 328, 62 页. Shuō wén jiě zì (fù jiǎn zì) / (hàn) Xǔ Shèn zhuàn. — Běijīng : Zhōnghuá shūjú, 1978. — 328, 62 yè. = Обсуждение слов и разъяснение знаков, прилагается указатель иероглифов / (Ханьский) Сюй Шэнь преподнёс. – Пекин : Чжунхуа шуцзюй, 1978. – 328, 62 с.
9. От магической силы к моральному императиву : категория *дэ* в китайской культуре. – Москва : Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998. – 422 с.
10. Калюжная, Н. М. Современные авторы КНР о категории *дэ* / Н. М. Калюжная // От магической силы к моральному императиву : категория *дэ* в китайской культуре. – Москва : Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998. – С. 294–328.
11. Янгутов, Л. Е. Философское учение школы хуаянь / Л. Е. Янгутов. – Новосибирск : Издательство «Наука». Сибирское отделение, 1982. – 143 с.

12. 牟宗三. 中西哲学之会通十四讲 / 牟宗三. — 上海: 古籍出版社, 1998 年. — 6, 232 页. *Móu, Zōngsān. Zhōngxī zhéxué zhī huì tōng shí sì jiǎng / Móu Zōngsān. — Shànghǎi : Gǔjí chūbǎn shè, 1998. — 6, 232 yè.* = Моу, Цзунсань. Четырнадцать лекций о возможности соединения китайской и западной философий / Моу Цзунсань. — Шанхай: Гуцзи чубаньшэ, 1998. — 6, 232 с.
13. *Yu, Ning. The Chinese Heart in a Cognitive Perspective : Culture, Body, and Language / Yu Ning. — Berlin : Mouton de Gruyter – a Division of Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2009. — ix, 444 p.*

«Ицзин» – важнейшая и наиболее ранняя среди канонических книг старого Китая. Она считается труднейшей для понимания и перевода и всегда пользовалась славой темного и загадочного текста. Такие области традиционной китайской культуры, как философия, математика, астрономия, медицина, наука управления государством, воинское искусство, теория музыки, кулинария – все были так или иначе связаны с символами «Книги перемен». Известный переводчик и исследователь «Книги перемен» Ю. К. Щуцкий (1897–1938) считал, что она «возникла как текст вокруг древнейшей практики гадания и служила в дальнейшем почвой для философствования, что было особенно возможно потому, что этот малопонятный и загадочный архаический текст представлял широкий простор творческой философской мысли» [1, с. 2]. Подобное мнение до сих пор распространено среди китаеведов, однако оно не единственное, имеющее право на существование. «Ицзин» применялась при гадательных практиках, но это было не просто перебирание стеблей тысячелистника или же гадание на костях. Гадание здесь было как восприятие мира и способ взаимодействия с ним.

Одни исследователи воспринимают древнекитайское «учение о символах и числах» «бессмысленной и мистической игрой в числа» (например, В. С. Спирин), другие видят в нем определенную логику, как, например, А. И. Кобзев, который определяет нумерологию как «формализованную теоретическую систему, элементами которой являются математические или математико-подобные объекты – числовые комплексы и геометрические структуры, связанные, однако, между собой главным образом не по законам математики, а как-то иначе – символически, ассоциативно, фактуально, эстетически, мнемонически, суггестивно и т.д.» [1, с. 3]. В общем, вопрос спорный и неоднозначный и требующий дальнейшего исследования, так как до сих пор до конца не ясно, кто создал эти гексаграммы, для чего, каково их истинное предназначение и, самое главное, есть ли в них какая-нибудь определенная система и, если есть, какая она. В данной статье нет разъяснений, в ней лишь содержится еще одно предположение, но также имеющее право на существование и дальнейшее развитие.

«Книга перемен» («Ицзин») входит в «Пятикнижие» («Уцзин») и в «Тринадцатикнижие» («Шисаньцзин») как одна из канонических книг древнего Китая. Разделяется она на основную часть «Ицзин» и комментирующую – «Ичжуань» («Комментарии к Переменам»).

По теории «Книги перемен», весь мировой процесс представляет собой чередование ситуаций, происходящее от взаимодействия и борьбы сил света и тьмы, напряжения и податливости, и каждая из этих ситуаций символически выражается одной из так называемых *гуа* (или, по европейской традиции, гексаграмм). Всего гексаграмм 64, каждая из которых состоит из шести черт; черты обозначают последовательные ступени развития каждой ситуации.

Черты, также называемые *яо* (*сяо*), бывают двух типов:

- 1) целые горизонтальные черты, называемые *ян* («световые»), *ган* («напряженные») или, чаще всего, по символике чисел, *цзю* («девятки»);
- 2) прерванные посередине горизонтальные черты, называемые *инь* («теньевые»), *жоу* («податливые») или *лю* («шестерки»).

Гексаграммы, вопреки норме китайской письменности, читаются снизу вверх. Таким образом, первой чертой гексаграммы считается нижняя, которая называется «начальной», а верхняя черта называется верхней «*шан*».

Нечетные позиции (начальная, третья и пятая) считаются позициями света – *ян*. Четные (вторая, четвертая, верхняя) – позициями тьмы – *инь*. Естественно, только в половине случаев световая черта оказывается на световой позиции и теневая – на теневой. Эти случаи называются «уместностью» черт.

Китайская традиция приписывает создание триграмм легендарному мудрецу Фуси. Уже в древнейших комментариях к «Книге перемен» указывается, что первоначально были созданы восемь символов из трех черт, так называемые триграммы. Они получили определенные названия и были прикреплены к определенному кругу понятий:

«Таким образом, в Переменах есть Великий предел. Он рождает двоицу образов. Двоица образов рождает четыре символа. Четыре символа рождают восемь триграмм. Восемь триграмм определяют счастье и несчастье. Счастье и несчастье рождают великое деяние» [1, с. 468].

Основополагающая классификационная система *Инь–Ян* представляет собой древнейшее теоретическое осмысление естественноприродной двоичности мироздания, всесветной симметрии, являясь концептуальной основой идеологии симметризации и воплощением теоретико-групповых интуиций, т.е. старейшим примером группы. *Инь–Ян* заложена в идею «Книги перемен» (прежде всего в своей числовой ипостаси), образуя алгебру логики, точнее, двухточечное булево кольцо $J = (0, 1)$, где 0 представляет четные, 1 – нечетные числа, а операции сложения и умножения определены естественным образом: $0 + 0 = 0 = 1 + 1$, $0 + 1 = 1 = 1 + 0$; $0 * 0 = 0 * 1 = 1 * 0 = 0$, $1 - 1 = 1$, т.е. наличествует кольцо всех целых чисел по модулю два [2, с. 40].

Об изначальной двоичности мира и человека довольно много написано. Сознательное (как это и подобает человеку) проведение двоичного принципа, так сказать, вторичное (т.е. посредством человека) его проявление во всевозможных артефактах мы назовем симметризацией. Образец симметризации являет собой расширение числовой области за счет введения отрицательных чисел.

Хотя симметризация является повсеместной на протяжении всей истории человечества, особенно для так называемого мифологического мышления и первобытного общества, представляя собой основной упорядочивающий принцип, но нигде, по-видимому, его осуществление не достигало такого расцвета и не проводилось столь последовательно, во всяком случае, не сохранилось столь неповрежденным, как в Китае. Оставляя в стороне материальную культуру, упомянем лишь несколько ярких фактов китайского духовного наследия, намекающих на диапазон обсуждаемого явления: от текстового параллелизма, важнейшего наряду со служебными словами способа

грамматического оформления древнекитайского текста, до первого в истории математики возникновения отрицательных чисел – этих зеркальных двойников положительных чисел.

Сформировавшиеся триграммы и гексаграммы идеально укладываются в двоичную систему, что является открытием Лейбница. По Лейбницу, 64 гексаграммы суть разложения в двоичной системе счисления первых (начиная с 0) 63 натуральных чисел. Существенно, что нам даны все двоичные наборы длины «шесть», которые могут быть истолкованы как строки вполне определенной истинностной таблицы, задающей некую функцию f алгебры логики. Коль скоро f есть функция, то, стало быть, кроме наборов значений аргументов (вышеупомянутые двоичные наборы) должны быть определены и значения функции f на этих наборах. Поскольку же f является функцией алгебры логики, постольку ее значения (так же как и значения ее аргументов) принадлежат множеству $\{0, 1\}$.

Мы предполагаем, что, вопреки широко распространенному мнению о неразработанности формальной логики в древнем Китае, ранняя классика этой страны изобилует примерами формально-логических рассуждений, а «Ицзин» представляет собой кодификацию соответствующих формально-логических теорий в их взаимозависимости.

Поговорим немного о формализации. Формализовывать можно как количественную, так и качественную семантику. Лейбниц размышлял, прежде всего, о количестве, о числах, увидев в гексаграммах «Ицзин» двоичное исчисление, т.е. новую изящную математику. Но мы предполагаем, что гексаграммы «Ицзин» предназначались, прежде всего, для формализации качественной семантики, т.е. для описания мира непротиворечивыми методами. Такую же задачу ставил перед своими учениками Пифагор. Поразительна близость пифагорейско-неоплатонистических и ицзиновских воззрений на мир и на числа вообще. В таком контексте гексаграммы «Ицзин» можно рассматривать как реализацию поставленной Пифагором задачи.

Однако с точки зрения одной только математики структура «Ицзин» весьма странная. Китайская традиция приписывает легендарному мудрецу Фуси создание триграмм путем деления Великого предела. Далее, также по одной из традиционных теорий, 64 гексаграммы (*люшисы гуа*) получились из 8-и триграмм (*ба гуа*) путем их удвоения Вэньваном. То есть, как нам известно, для порождения триграмм был применен вначале рекурсивный метод (рис. 1),

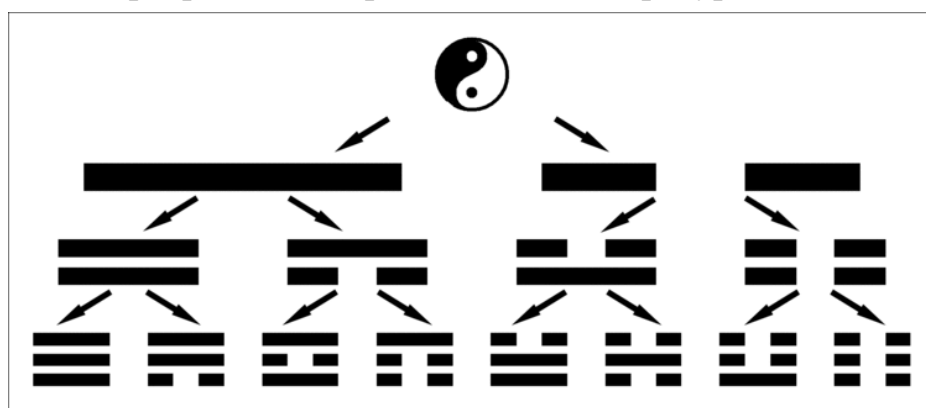


Рис. 1. Рекурсивный метод порождения триграмм

а затем аппликативный (удвоение триграмм). Многие математики считают такое смешение ошибкой, и далеко неясно, чем было оно обусловлено. Возможно, в действительности триграммы и гексаграммы были созданы разными людьми для разных целей.

В итоге кажущаяся идеальная логика построения гексаграмм оказывается не такой уж и идеальной, и встает ряд вопросов и противоречий, которые еще предстоит разрешить.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Еремеев, В. Е.* Символы и числа «Книги перемен» / В. Е. Еремеев. – М. : Научно-издательский центр “Ладомир”, 2005. – 600 с.
2. *Крушинский, А. А.* Логика “И цзина” : Дедукция в древ. Китае / А. А. Крушинский ; Рос. акад. наук. Ин-т востоковедения. – М. : Издат. фирма “Вост. лит.” РАН, 1999. – 173 с.
3. И-Цзин : древняя китайская «Книга Перемен» / пер. Ю. К. Щуцкого. – М. : ЗАО Изд-во «ЭКСМО-Пресс», 1999. – 560 с. – (Серия «Антология мудрости»).

СОДЕРЖАНИЕ

КИТАЙСКИЙ ЯЗЫК В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ.....3

Басава Г. І. Міжкультурная кампетэнцыя і талерантнасць і іх роля ў навучанні адукацыйных мігрантаў.....5

Вьюн Н. Е. Лексико-семантические характеристики авторской публикации в китайязычных социальных сетях..... 11

Качан О. Н. Специфика средств гендерной дифференциации в современном китайском языке..... 14

Лю Пэн. Членение пространства в китайском и английском языках (на материале единиц, обозначающих «верх»)..... 17

Мазаник Д. О. Категория каузативности в китайском языке (на примере знаков с процессуальной семантикой)..... 19

Манкевич А. А. Слово в сознании человека..... 27

Михалькова Н. В., Колесник В. О. Семантика модификаций иероглифических знаков (на материале диалектов у и путунхуа китайского языка)..... 30

Михалькова Н. В., Сяо И. К анализу этимологических значений китайской логограммы 匕..... 36

Надумович Л. М. Особенности китайского языка в контексте общественно-политической и деловой публицистики..... 42

Петрова А. Ю. Корпус текстов китайского языка как лингвистическая база данных..... 47

Пятигор Н. Г. Особенности преподавания русского и белорусского языков для студентов Шанхайского университета иностранных языков..... 51

Саванец А. И. Символ «горы» в культуре Китая..... 56

Святощук М. И. Семантическая разметка как одно из приоритетных направлений современной автоматической обработки языка..... 63

Семенченко Е. А. Семантика лексических единиц в объектной позиции (на материале конструкции с предлогом 把 в современном китайском языке)..... 68

Слепцова А. С. Сравнение фразеологических оборотов с компонентами-зоонимами «кот» и «собака» в русском и китайском языках..... 75

Томилова О. С. Китайские прецедентные имена в англо-китайском Интернет-дискурсе..... 80

Тун Чао. Метафорические средства выражения квантификации в китайском языке (на материале обозначений водных пространств и жидкостей)..... 86

<i>Фан Сян. О душевных болезнях по данным языков разных типов</i>	91
<i>Филимонова М. С. Создание когнитивной и коммуникативной ситуационных моделей текста как завершающий этап процесса чтения на китайском языке</i>	96
<i>Хмельницкая В. И. Реализация процессульного стереотипа 'разделять' во внутренней форме китайских логограмм</i>	101
<i>Чжао Наньнань. Приемы акцентирования некатегоричности мнения в русском и китайском политическом дискурсе</i>	110
<i>俞威 (Юй Вэй). 浅析中俄金融术语的特点 (Краткий анализ специфики китайской и русской финансовой терминологии)</i>	113
<i>Якубецкая Е. Л. Языковая специфика новогодних выступлений председателя Китайской Народной Республики Си Цзиньпина</i>	116
<i>Якубович А. Д. Лингвокультурологическая семантика цифры «девять» в китайском и русском языках</i>	124
ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ КИТАЕВЕДЕНИЯ	129
<i>Витковская А. А. Дхарани в тайном учении китайского буддизма</i>	131
<i>Ерышов А. В. Классификация благовещих знамений сянжуй в средневековом японском кодексе «Энгисики»</i>	138
<i>Карпович А. А. Мифология как ключ к пониманию культуры Китая</i>	148
<i>Климович В. В. Некоторые методологические аспекты анализа ранних даосских текстов</i>	151
<i>Лецик Э. С. Влияние китайской культуры на формирование религиозной системы корейцев периода Трех государств и Объединённого Силла</i>	159
<i>Мацевич М. Я., Валейтёнок В. В. Диалектика институализации концепта «идентичность» и бытие Китая</i>	164
<i>Петрушина Д. В. Архаические представления китайцев о драконе согласно «Каталогу гор и морей»</i>	172
<i>Путилина А. К. Совершенствование приема созерцания гуань 观 в практике даосов</i>	177
<i>Секацкая Д. Р. Семантика термина «фэншуй» в контексте традиционной китайской культуры</i>	181
<i>Сидорцова Е. А. Чаньское «безмыслие» и европейский психоанализ</i>	186
<i>Стабурова Е. Ю. Слово из Китая вовне: «История китайской философии через её ключевые термины»</i>	191
<i>Холодцова Р. А. Гексаграммы «Ицзин» как средство формализации</i>	202

Н а о б л о ж к е :

две из трёх пагод священного храма
города Дали провинции Юньнань КНР

Научное издание

ПУТИ ПОДНЕБЕСНОЙ

СБОРНИК НАУЧНЫХ ТРУДОВ

ВЫПУСК VIII

Часть 1

В авторской редакции

Технический редактор *М. А. Исаченкова*

Корректор *А. Я. Лобанова*

Обложка и компьютерная верстка *А. Н. Гордей*

Ответственный за выпуск *А. Н. Гордей*

Подписано в печать 20.10.2022. Формат 60×84/16.

Бумага офсетная. Гарнитура Таймс. Ризография.

Усл. печ. л. 12,09. Уч.-изд. л. 12,68.

Тираж 100 экз. Заказ 45.

Издатель и полиграфическое исполнение: учреждение образования
«Минский государственный лингвистический университет».

Свидетельство о государственной регистрации издателя, изготовителя,
распространителя печатных изданий от 02.06.2017 г. № 3/1499.

ЛП № 02330/458 от 10.07.2020 г.

Адрес: ул. Захарова, 21, 220034, г. Минск.



ISBN 978-985-28-0168-3



9 789852 801126