

Учреждение образования
«Гомельский государственный университет
имени Франциска Скорины»

Институт Конфуция
при Гомельском государственном университете
имени Франциска Скорины

**ТРАДИЦИОННАЯ ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА
ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИХ
И КИТАЙСКОГО НАРОДОВ**

Сборник научных статей

Основан в 2017 году

Выпуск 4

Гомель
ГГУ им. Ф. Скорины
2023

УДК 316.72(=161):316.72(=581)

В четвертом выпуске сборника помещены статьи, посвященные рассмотрению мифологической картины мира восточных славян и китайцев, традициям семейной и календарной обрядности восточнославянских и китайского народов, а также анализу основных духовно-нравственных ценностей в восточнославянской и китайской культурах. В ряде статей анализируются восточнославянские и китайский языки как носители культурной информации.

Адресуется специалистам в области китаеведения и лингвокультурологии, методики преподавания китайского языка как иностранного, преподавателям и студентам-филологам.

Сборник издается в соответствии с оригиналом, подготовленным редакционной коллегией, при участии издательства.

Редколлегия:

В. И. Коваль (гл. ред.), О. Н. Мельникова, Дэн Чжичень

Рецензенты:

доктор филологических наук О. А. Лещинская,
кандидат филологических наук М. М. Козловская

ISBN 978-985-577-967-5

© Учреждение образования
«Гомельский государственный университет
имени Франциска Скорины», 2023

А. А. Аксёникова-Бирюкова

О КУЛЬТУРНОЙ СЕМАНТИКЕ ТРАДИЦИОННЫХ ПРАЗДНИКОВ В СТИХОТВОРЕНИЯХ ЛИ ЦИНЧЖАО

В статье рассматриваются особенности китайских традиционных праздников, выявляется их связь с лунным календарем и мифологией. Анализируются некоторые стихотворения китайской поэтессы Ли Цинчжао, в которых она упоминает Праздник фонарей и Праздник хризантем.

Ключевые слова: Ли Цинчжао, традиционные праздники, мифология, лунный календарь, Праздник хризантем, Праздник фонарей.

Китайские традиционные праздники представляют собой единую символично-коммуникативную систему, которая является частью традиционной китайской культуры. Праздники имеют свою историю, свои конкретные даты, рассчитанные по лунному календарю, который всегда занимал важное место в китайском обществе. Традиционные календари тесно связаны с сельскохозяйственной деятельностью людей, так как «принцип деления года на двадцать четыре подразделения учитывался в лунносолнечном календаре Тай-чу, составленном в 104 г. до н. э.» [1, с. 151]. Кроме того, существует непосредственная связь между происхождением праздников и традиционными китайскими мифами. Филолог-китаист академик Б. Л. Рифтин отмечал, что «персонажи китайской мифологии, особенно поздней, часто выступая как реальные герои, имеют и посвященные им праздники, отмечаемые по принятому в Китае лунному календарю, в котором продолжительность месяцев связывается с изменением фаз луны» [2, с. 24].

Большинство традиционных праздников получили статус народных во времена эпохи Тан (618–907 гг.), а в период эпохи Сун (960–1279 гг.) обрели большую популярность, представляя собой яркие, красочные действия и пиршества. В названную эпоху жила и творила великая китайская поэтесса Ли Цинчжао (1084–1151 гг.), в стихотворениях которой нашли отражение традиционные праздники – такие как Праздник хризантем и Праздник фонарей.

Стихотворение 《薄雾浓云愁永昼》 «Туман, облака, долгий пасмурный день...» на мелодию 《醉花阴》 «Любуясь цветами при

луне» относится к ранней любовной лирике Ли Цинчжао. Оно было написано в 1103 году, вскоре после того, как восемнадцатилетняя поэтесса вышла замуж за чиновника Чжао Минчэна. Через два года после свадьбы муж Ли Цинчжао надолго уехал по служебным делам.

Приближался праздник *чунъян* 重阳 – Праздник двойной девятки (девятый день девятого лунного месяца), или Праздник хризантем, – день, когда родственники вместе любовались хризантемами, поднимались высоко в гору, пили хризантемное вино для укрепления здоровья и молились о долголетию и счастье. Ли Цинчжао в этот день, страдая от одиночества, тосковала по мужу: 薄雾浓云愁永昼， 瑞脑消金兽。佳节又重阳， 玉枕纱厨， 半夜凉初透。 / 东篱把酒黄昏后， 有暗香盈袖。 莫道不销魂， 帘卷西风， 人比黄花瘦 [3]。 – *Туман, густые облака, долгий печальный день, благовония в курильнице медленно сгорают; снова праздник двойной девятки, кисейный полог и изголовья, глубокой ночью проникает холод. / В сумерках держу чашу с вином у восточной изгороди, рукава наполняются благоуханием невидимого цветка. Не говорю, что не испытываю тоску и горе, западный ветер скручивает занавеску, человек, как истощенный желтый цветок.*

Официально девятое число девятого месяца стало национальным праздником в период династии Тан (618–907 гг.), однако связанные с ним традиции появились в период Троецарствия (220–280 гг.). Число *девять* в китайской культуре имеет сакральный смысл и ассоциируется с вечностью и долголетием. Это объясняется совпадением звучания иероглифов 九 [jiǔ] ‘девятый’ и 久 [jiǔ] ‘длительный, вечный, постоянный’ [4].

Обычай подниматься высоко в горы на Праздник двойной девятки имеет отношение к даосскому «вознесению на небеса и бессмертию». В даосской культуре девятый день девятого месяца считается лучшим временем для «вознесения на небеса и бессмертия». Даосы верят, что в этот день чистый воздух поднимается вверх, а мутный опускается, поэтому, чем выше местность, тем больше собирается чистого воздуха, способного подняться к небу [4].

С происхождением праздника связана легенда, записанная У Цзюнем (469–520) в «*Сюэцзи*» «Продолжении записок Ци Се», согласно которой в III в. до н. э. жил удивительный мастер Фэн Чжайфан, который помог своему ученику Хуань Цзину. Однажды он сказал: 《九月九日，汝家中当有灾。宜急去，令家人各作绛囊，盛茱萸，以系臂，登高饮菊花酒，此祸可除》。景如言，齐家登山。夕还，

见鸡犬牛羊一时暴死。长房闻之曰：《此可代也》。 – «Девятого числа девятого месяца в твоей семье может случиться беда. Нужно быстро покинуть дом, приказать своим родным уйти, сделать мешочки и наполнить их кизилом, подняться в гору и там пить вино, настоящее на цветках хризантемы. Так беду можно избежать». Хуань Цзин попросил семью подняться на гору. Вернувшись вечером, они увидели, как умирают куры, собаки, скот. И тогда он сказал: «Это нужно всегда выполнять» [5].

Цветы хризантемы, которые цветут во время сильных морозов, олицетворяют стойкость и достоинства человека и входят в число 四君子 «четырёх благородных». Благодаря своим целебным свойствам хризантема является символом долголетия и процветания.

В Праздник хризантем люди думали о родственниках, которые были далеко, и мечтали о воссоединении с ними. Поэт эпохи Тан Ван Вэй (699–759) написал стихотворение 《九月九日憶山東兄弟》 «В девятый день девятой луны вспоминаю о братьях в Шаньдуне»: 獨在異鄉爲異客， / 每逢佳節倍思親。 / 遙知兄弟登高處， / 遍插茱萸少一人 [6]。 – *Одиноким странник на чужбине, / Каждый праздник особенно сильно скучаю по родным людям. / Находясь вдалеке, знаю, что братья совершают восхождение на гору. / Втыкают в волосы ветви кизила, но не хватает одного человека.*

Стихотворение 《元宵》 (落日熔金) «Новогодний праздник фонарей» на мелодию 《永遇乐》 «Долгая радость встречи» было написано Ли Цинчжао в 1147 году – в последние годы жизни поэтессы, когда она жила в одиночестве. Наступил юаньсяоцзе 元宵节 Праздник фонарей, являющийся последним днем китайского Нового года. Это веселый праздник, во время которого люди радуются приходу весны, всей семьей выходят из дома любоваться красочными фонарями и яркими фейерверками, смотреть уличные шоу, разгадывать загадки и наслаждаться 元宵 юаньсяо – шариками из клейкого риса.

В такой праздничный день Ли Цинчжао вспоминала прожитые годы: 中州盛日， / 闺门多暇， / 记得偏重三五。 / 铺翠冠儿， / 捻金雪柳， / 逢带争济楚 [3]。 – *Помню Чжунчжоу, залитый солнцем, много радости в родном доме, особенно помнится третий день третьего месяца. / Головной убор, украшенный изумрудами, золотые ветви ивы на поясе соревнуются в красоте.*

Поэтесса размышляла о настоящем, тоскуя об умершем муже: 落日熔金， / 暮云合璧， / 人在何处。 / 染柳烟浓， / 吹梅笛怨， /

春意知几许。 / 元宵佳节， / 融和天气， / 次第岂无风雨 [3]。 –
Солнце на закате плавится золотом, / год подошел к концу, где ты? /
Пышная вербовая ветка словно покрыта туманом, / ропщет флейта,
играет «Песню о цветах сливы», / предчувствую любовную тоску. /
Прекрасный Праздник фонарей, / гармоничная погода, / будет ли дождь и ветер следом за безветрием?

Праздник фонарей появился во время правления императора Цинь Шихуана秦始皇 (259–210 до н.э.). Его зарождение уходит корнями в древний народный обычай зажигать свет для молитвы о благословении. Праздник фонарей, который отмечают в пятнадцатый день первого лунного месяца, стал национальным народным праздником после династии Вэй (386–535 гг. н. э.).

Возникновение обычая зажигать фонари в пятнадцатый день первого лунного месяца связано также с распространением буддизма в Китае. Чиновники и простые люди обычно зажигали фонари для поклонения Будде в пятнадцатый день первого лунного месяца. В буддийском учении огонь сравнивают с божественной силой Будды и называют 无量火焰, 照耀无极 «бесконечным пламенем, освещающим начало всех начал». Зажжение фонарей имеет две чудесные функции: одна – разогнать тьму человеческого мира; другая – раскрыть свет Будды, чтобы уничтожить беды всех живых существ. Поэтому в буддийских ритуалах фонари используются как одно из подношений Будде. Согласно буддийской легенде, Будда Шакьямуни совершил божественное преображение и укротил демонов в пятнадцатый день первого лунного месяца. В этот день проводится церемония овеивания горящим светильником 法会 пуджа. С распространением буддизма на восток последовала и тенденция зажигать фонари на пятнадцатый день первого лунного месяца. Позже этот вид буддийского ритуального фестиваля постепенно превратился в грандиозный народный праздник [4].

Помимо всего прочего, Праздник фонарей (元宵节 Юаньсяоцзе) символизирует воссоединение семей. Существует легенда, согласно которой у императора У династии Хань был добрый и веселый придворный ученый, поэт и историк по имени Дунфан Шо (154–93 гг. до н. э.). Однажды зимой несколько дней шел сильный снег, но Дунфан Шо пошел в Императорский сад, чтобы собрать цветы сливы для императора. Как только он вошел в садовые ворота, то обнаружил дворцовую служанку со слезами на глазах, готовую броситься в колодезь. Дунфан Шо спросил девушку, почему она хочет покончить жизнь самоубийством.

Служанка ответила, что ее зовут Юаньсяо и дома у нее есть родители и младшая сестра. С тех пор как она вошла во дворец, у нее больше никогда не было возможности увидеть свою семью. Каждый год, когда приходит Новый год, она скучает по семье даже больше, чем обычно.

Дунфан Шо решил помочь девушке. Он вышел из дворца в город и установил место для гадания. Многие люди захотели узнать свою судьбу, и оказалось, что всем им выпало погибнуть от огня в пятнадцатый день первого месяца. Люди были в панике. Дунфан пояснил, что фея огня получила указ Нефритового императора сжечь Чаньянь. Затем он подсказал императору У, как можно спастись: необходимо покинуть дворец. Вечером простому народу и чиновникам нужно было выйти на улицу, зажечь фонари и устроить фейерверк, словно весь город находится в огне. Кроме того, необходимо приготовить шарики из клейкого риса, которые фея любит больше всего. Таким образом можно перехитрить Нефритового императора.

По приказу императора жители Чаньяня приготовили рисовые шарики, украсили город фонарями и вышли ночью, чтобы любоваться ими. Родители и сестра служанки Юаньсяо присоединились к горожанам. Так родственники смогли встретиться. После этой оживленной ночи город Чаньянь остался в целости и сохранности, а император У приказал, чтобы каждый пятнадцатый день первого месяца люди развешивали по городу фонари и готовили клейкие рисовые шарики [4].

Во времена династии Суй (581–618 гг.) Праздник фонарей пятнадцатого числа первого лунного месяца был беспрецедентным событием. В *《隋书·柳彧传》* «Книге династии Суй: Биография Лю Юя» записано: 每正月望夜，充街塞陌，聚戏朋游。鸣鼓聒天，燎炬照地。人戴兽面，男为女服，倡优杂伎，诡状异形。 – *Каждый пятнадцатый день первого месяца улицы заполняются, и друзья собираются вместе развлекаться. Играют барабаны, светят факелы. Люди носят маски животных, мужчины одеваются как женщины, выполняют различные трюки.*

В конце династии Тан Праздник фонарей пользовался большой популярностью: он стал символизировать воссоединение семей. В *《大唐新语》* «Новых отчетах о династии Тан» Лю Су записано: 京城正月望日，盛饰灯影之会，金吾弛禁，特许夜行。贵臣戚属及下俚工贾，无不夜游。 – *В пятнадцатый день первого месяца в столице можно видеть много фонарей. Император ослабил запрет и предоставил разрешение путешествовать ночью. Все без исключения благородные чиновники, их родственники и простой народ выходили ночью на прогулку [7].*

Во времена династии Сун (960-1279 гг.) Праздник фонарей стал более красочным и длился пять дней. Модели фонарей стали более сложными и разнообразными, а посещение рынка фонарей стало очень приятным занятием. Поэт Синь Цици (1140 –1207) писал: 东风夜放花千树, 更吹落, 星如雨 – *Весенней ночью запускают тысячи фейерверков, они распадаются в небе на мелкие искры.* В эту эпоху стали популярны и фонарные загадки, то есть написание на листах бумаги различных загадок и наклеивание их на фонарики [7].

Традиционные китайские праздники представляют собой концентрацию национальной культуры, национального мировоззрения, отображение образа жизни населения. Праздник фонарей и Праздник Хризантем выполняют коммуникативные функции: воссоединение семей, воспоминание о близких и друзьях. Праздники, упоминаемые в стихотворениях китайской поэтессы Ли Цинчжао, позволяют глубже раскрыть ее эмоциональное состояние – тоску, боль одиночества, печаль по ушедшим дням.

Список использованных источников

1. Кобзев, А. И. Философский и научный статус эротологии / А. И. Кобзев // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Т. 5. Наука, техническая и военная мысль, здравоохранение и образование. М. : Восточная литература, 2009. – 463 с.
2. Рифтин, Б. Л. Поздняя народная мифология // Китайская мифология // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. Т. 2. Мифология. Религия. М. : Восточная литература, 2007. – С. 24.
3. Печали и радости. Двенадцать поэтов эпохи Сун : Пер. с кит. Сост. Е. А. Серебряков и Г. Б. Ярославцев – М. : ООО Издательский дом Летопись-М, 2000. – 495 с.
4. Хуан, Паньпань. Китайские традиции и обычаи / Пер. с кит. Николаевой В. В. / Хуан Паньпань. – М. : ООО Международная издательская компания «Шанс», 2017. – 217 с.
5. 重阳 = Праздник Чунъян [Электронный ресурс]. Режим доступа : <https://baike.baidu.com/item/重阳节/128301> – Дата обращения : 5.09.2023.
6. Китайская поэзия Ван Вэя (699–759) 王維 Династия Тан [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://chinese-poetry.ru/poems.php?action=show&author_id=113. – Дата доступа : 15.09.2023.
7. 元宵节的故事, 由来和传统 = История, происхождение и традиции праздника Юаньсяоце. [Электронный ресурс] // Режим доступа : <http://zhidao.baidu.com/link?url=OFHhHgwoQRnZfwmTXSBCHvHrH66QykILK9phD1PfhNsDgfPUn9cbcCEmKU3IYuU6XrmoJv0xqkaGCsthHrp> – Дата доступа: 12.09.2023.

The article examines the features of Chinese traditional holidays, revealing their connection with the lunar calendar and mythology. Some poems by the Chinese poetess Li Qingzhao are analyzed, in which she describes the Lantern Festival and the Chrysanthemum Festival.

Key words: Li Qingzhao, traditional holidays, mythology, lunar calendar, Chrysanthemum Festival, Lantern Festival.

Аксенчикова-Бирюкова Ангелина Александровна – магистр филологических наук, аспирант; Гомельский государственный университет имени Ф. Скорины (angelaleks99@mail.ru).

УДК 811.581'37+811.581'35

Е. Ф. Асенчик

СЕМАНТИЧЕСКОЕ, ГРАММАТИЧЕСКОЕ И ОРФОГРАФИЧЕСКОЕ ОСВОЕНИЕ ЛЕКСЕМЫ *ФЭНШУЙ* В РУССКОМ ЯЗЫКЕ

*В статье рассматриваются все этапы освоения в русском языке заимствованной из китайского языка лексемы **фэншуй**: орфографический, грамматический и семантический.*

Ключевые слова: лексема, грамматика, семантика, заимствование, освоение, деэкзотизация.

Картина мира любого народа отражает совокупность его знаний и представлений о природе, человеке, обществе, ценностях. Это некая модель, сочетающая способы взаимодействия всех элементов системы на данном этапе её существования. В современном мире, основанном на достаточно активной коммуникации людей разных стран, народов, религий, наши модели мироустройства пересекаются на всех уровнях бытия: взаимодействуют культуры, экономики, языки.

В восточных культурах издревле была распространена философия серьёзного влияния расположения жилых помещений в пространстве относительно друг друга и обстановки внутри помещений на человеческую жизнь. Эта философия имеет название *фэншуй*. Залог жизненного успеха, «как считали древние восточные мудрецы, – правильные действия в пространстве, сделанные в правильное время,

согласованные с потоками энергий, из которых состоит наша реальность. Фэн-шуй – это древнекитайская наука (или как принято ныне считать – магическо-философское учение) о том, как потоки энергий, окружающие нас в пространстве и проходящие сквозь него во времени, влияют на наше здоровье, успех, богатство, развитие» [1].

Дать однозначное определение *фэншуй* достаточно сложно, поскольку он является «древней и крайне непростой практикой (сочетающей жизненные навыки, магию, астрологию, математику, философию, элементы аналитики), требующей основательного погружения» [1]. В классических словарях русского литературного языка (С. И. Ожегова, Д. Н. Ушакова, Большом толковом словаре русского языка) лексема *фэншуй* нет вообще. Согласно Википедии, Фэншуй, или фэн-шуй (кит. 風水, пиньинь fēngshuǐ – дословно: «ветер и вода») – даосская практика символического освоения (организации) пространства. Адепты считают, что с помощью фэншуй можно выбрать «наилучшее» место для строительства дома или захоронения. Заявленная цель фэншуй – поиск благоприятных потоков энергии *ци* и их использование на благо человека [2].

Ещё одно определение мы находим в «Толковом словаре русского языка начала XXI века»: *Фэн-шуй* – китайское оккультное учение о достижении гармонии с миром и самим собой путём организации окружающего пространства по особым принципам [3].

В современном понимании *фэншуй* – это система архитектурного и дизайнерского проектирования, которая основывается на принципах традиционной китайской философии. Эти принципы включают использование определенных форм, материалов и цветов, а также расположение объектов в соответствии с направлением движения силы *ци* (кит. 气). Целью *фэншуй* является улучшение жизни людей через создание благоприятного микрорайона или дома, который способствует здоровью, успеху и богатству. В России и Беларуси фэншуй начал активно распространяться не так давно, но уже получил широкое признание среди специалистов по интерьеру и дизайну. Это связано как со стремительным развитием интереса к восточной культуре вообще, так и с тем, что многие люди хотят создать комфортный и позитивный дом, где они могут чувствовать себя спокойными и защищенными от внешних воздействий. Именно поэтому в языковом пространстве слово *фэншуй* получило вполне определённую сочетаемость. На запрос «фэншуй» Гугл предлагает следующие результаты: *Где по фен-шуй ставить кровать?; Что приносит деньги по фен-шуй?; Как сидеть в офисе по феншую?; Как офор-*

мить рабочий кабинет по фен-шуй?; Фэн-шуй в офисе: как привлечь деньги; Как устроить все «по феншую»?

Из примеров формируемых запросов отчетливо видно различное написание искомого слова.

Когда слово заимствуется из другого языка, то изначально в языке-реципиенте оно обычно функционирует в том виде, в той грамматической форме, которая наиболее приближена к существованию слова в языке-источнике.

Одно из активных явлений в современном русском языке – орфографическое освоение новейших заимствований в аспекте слитного, раздельного и дефисного написания. Это освоение в настоящее время мы и наблюдаем при употреблении лексемы *фэншуй*. Рассмотрим примеры из Национального Корпуса Русского Языка (далее НКРЯ [4]): *То ли хозяева были восторженными адептами системы фэн-шуй, то ли просто любили фонтаны, лейки, прыскалки и прочие струйные затеи, но к входной двери пансиона постояльцы пробирались, обивая чемоданы о поседаонов, русалок и веселых водяных с задорными гениталиями* (Дина Рубина. Русская канарейка. Блудный сын (2014)); *Кроме того, составители медицинской странички помогут вам с выбором подушки, а также подскажут, как с помощью практики фэн-шуй сориентировать ваше ложе по сторонам света* (Олег Зайончковский. Счастье возможно: роман нашего времени (2008)); *Кроме того, надеясь укротить грозные силы природы, архитекторы призвали на помощь магию — обратились к знатокам практики фэн-шуй* (Александр Зайцев. Тайваньская башня // «Знание – сила», 2006); *Так же органично на российской почве приживается любая иная экзотика – от бамбука и кальянов до японских бань «о-фуро» и обустройства офисов по законам «фэн-шуй»* (Евгения Ленц. Рыба в виде птицы (2004) // «Бизнес-журнал», 30.01.2004); *И, наконец, если Фэн-Шуй помогает людям на Востоке, то почему бы не воспользоваться этой системой людям на Западе?* (Ф. Макс. Сделайте свой дом пригодным для жизни // «Пятое измерение», 2003]; *Рыбка, тем более, золотая, как и вода, считаются символами денег в Фэн-шуй*. (Наталья Манушкина. Как к деньгам приделать ноги (2003) // «Семейный доктор», 15.10.2003) [4].

Итак, помимо дефисного написания, мы видим варианты написания с использованием (или неиспользованием) прописных букв: *Фэн-шуй, Фэн-Шуй и фэн-шуй* (итого 25 текстов, 56 примеров).

Примеры раздельного написания (22 текста, 74 примера): *А уже Фэн Шуй и ароматерапия заставили задуматься об интерь-*

ерных запахах известных дизайнеров, архитекторов и людей моды (Парфюм для амбьянса (2003) // «Мир & Дом. City», 15.07.2003); *Мы уже как-то вам рассказывали, что известный московский мастер **фэн шуй** художник Михаил Черепанов посоветовал одной из наших барышень купить розовое постельное белье, чтобы поскорее решить свои матримониальные проблемы* (Марина Каминарская. *Раскрепя сердце* (2002) // «Домовой», 04.02.2002); *В каждом из нас, согласно **фэн шуй**, живут пять стихий: Вода, Земля, Дерево, Металл и Огонь* (Наталия Наумова. *Во власти стихий* (2002) // «Домовой», 04.12.2002) и др. [4].

Варианты слитного написания (13 текстов, 73 примера): *Этот город когда-то был построен по правилам **фэншуй*** (В. В. Овчинников. *Размышления странника* (2012)); *Например, в Китае, где давно практикуют модный сегодня на Западе **фэншуй**, уборка считается чем-то, что может приобщить к божественному, расчистить пути для позитивной энергии, которая способна изменить жизнь к лучшему.* (Будьте здоровы // «Знание – сила», 2011); *Прижился **фэншуй**, цигун, разная эзотерика и китайский чай самых разнообразных сортов* (Михаил Бару. *Записки понаехавшего* (2010)); *Более половины опрошенных чиновников верят в астрологию, хиромантию, **фэншуй** и другие традиционные суеверия.* (Кунсткамера // «Наука и жизнь», 2008); *Первые сведения о **фэншуй** в Европу принес Эрнст Айтель, знаменитый синолог, многие годы проработавший в Китае в христианской миссии* (Борис Руденко. *Фэншуй: засада на простака* // «Наука и жизнь», 2007); *И без **фэншуйа** было ясно, что в этом саду по определению должно быть тепло и уютно, потому что находится он в старом центре Москвы с благоприятной энергетикой* (Парящие сады над старым Арбатом (2004) // «Мир & Дом. City», 15.03.2004) [4].

Орфографическое освоение рассматриваемого слова отражается в словарях. Рекомендации современных словарей русского языка:

1. Толковый словарь русского языка начала XXI века. Актуальная лексика /под ред. Г. Н. Складневской: *Фэн-шуй, фэн шуй и феншуй*;

2. Русский орфографический словарь /отв. ред. В. В. Лопатин: *Фэн-шуй*;

3. Справочная служба «Грамота.ру»: современная словарная фиксация: *фэншуй*. Написание было изменено на слитное с 4-го издания «Русского орфографического словаря» РАН (М., 2012). В прежних изданиях словаря рекомендовалось писать это слово через дефис [5].

В современном русском языке слово **фэнишуй** – существительное, неодушевлённое, среднего рода (может согласовываться с другими частями речи как мужского, так и среднего рода), несклоняемое (тип склонения 0, по классификации А. А. Зализняка). Первые признаки грамматического освоения существительного в русском языке – это стремление его склонять, что мы и наблюдаем в некоторых текстах: *И без фэнишуя было ясно; Особенности российского фэнишуя* и др. [4]

Национальный корпус русского языка не успевает фиксировать все примеры, отражающие освоение языком заимствованного слова **фэнишуй**. Например, появление производных слов и новых значений. Это обычно происходит сначала в разговорном языке и фиксируется в текстах, размещаемых говорящими в соцсетях, рекламных контенттах, объявлениях, хостингах и т.п., что не всегда становится достоянием корпуса текстов. И если существительное **фэнишуйность** единожды встретилось нам в национальном корпусе (*В лаконичнейшем ландшафте – какие-то совершенные по цвету, по форме, по топологии, по фэнишуйности...* (Александр Клейн. Зов бездны: глубины, тонкости и сложности, где только ты сам // «Пятое измерение», 2003)), то поисковик зафиксировал в интернет-пространстве куда больше примеров: *Проверка на фэнишуйность; И там (г. Хуаншань) везде так. Выйдешь с утречка из отеля прогуляться – и сразу окунаешься в сплошную фэнишуйность. Вода свободно течет, как и полагается по фэнишуйным канонам, и народ этой водой активно пользуется; Теперь это не просто авоська – это эргономичная (помещается в карман) и экологичная (увеличивает общую фэнишуйность за счет уменьшения количества пластика) многократная упаковка; Деревянная мебель для ванной вообще находится на пике моды. При этом дерево, которое еще пару десятилетий назад воспринималось только в качестве атрибута стиля кантри, внезапно обрело совершенно иное звучание. Сегодня это символ сдержанной роскоши, природного шика, если угодно – «фэнишуйности»; По GPS удобно следить за скоростным режимом, но расстояния он скрадывает, не учитывая фэнишуйность российских дорог; Но степень фэнишуйности данного метода вызывает сомнения. Есть ли более корректный способ обойти ошибку стандартного округления?*

Кроме **фэнишуйность**, нами были зафиксированы: существительное **фэнишуйство** ‘волшебство, колдовство’ (значение подобных лексем может быть сформулировано нами только из контекста, потому как они пока не зафиксированы в словарях); **фэнишуйшки** (ча-

стушки – *фэнишующи; фэнишующи*, талисманчики, инь-яники, обереги); *фэнишуйки*. Слова других частей речи, образованные от *фэнишуй*: 1) **прилагательное** *фэнишуйный*, имеющее большую сочетаемость (*фэнишуйный* дом, защитный *фэнишуйный* талисман, *фэнишуйные* выходные, *фэнишуйные* полезности, *фэнишуйный* курорт, *фэнишуйный* спойлер, *фэнишуйный* цвет, *фэнишуйный* магазинчик, *фэнишуйный* вариант, *фэнишуйный* квадрат). Все прилагательные имеют положительную коннотацию ‘хороший, красивый, приятный, позитивный’, а в случае с квадратом, видимо, ‘правильный, логичный’: «Числа 1, 2, ..., 9 расставлены в квадрате 3 x 3. Будем называть такие квадраты **«фэнишуйными»**, у которых при выборе любых трёх клеток, расположенных в разных столбцах и разных строках, сумма чисел, стоящих в выбранных клетках будет равна 15»; 2) **наречие** *фэнишуйно*; 3) **глаголы** *фэнишуйничать, отфэнишуйть, фэнишуй* (повелительное наклонение); 4) устойчивые выражения *по фэнишую / не по фэнишую*: шуточные выражения, означающие ‘(не)правильно, (не)красиво, (не)оригинально, (не)тривиально’.

Появление шуток и анекдотов с использованием данной лексики – ещё один яркий этап освоения, деэкзотизации заимствования: *Прекрати винить себя или других. Овладей искусством фэнишуй и начни винить во всё мебель; Открыла книгу по фэнишую и поняла, что проспала всю жизнь головой не туда. Ну, теперь многое объясняется!; – Аллочка, смотрю, вы мебель переставили! По фэнишую, наверно? – Александр, не поверите – по пьяни!; Я недавно купил книгу про Фэнишуй. До сих пор не знаю куда ее положить; Сантехник Василий кладет трубы по фэнишую... Хотя нет! Не так! Сантехнику Василию по фэнишую, как он кладет трубы!* (одно и то же выражение *по фэнишую* использовано в абсолютно разных, почти антонимичных, значениях: в первом случае в атрибутивном значении ‘хорошо, правильно, красиво’, а во втором – в значении ‘всё равно, безразлично’); *Дизайнер интерьеров клиенту: – Вам как кровать в спальне ставить: по фэнишую или по барабану?* [6].

Таким образом, мы видим, что китайская по происхождению лексема *фэнишуй* прочно вошла в русский язык и проходит все этапы освоения его языком – орфографический, семантический, грамматический.

Список использованных источников

1. Крючкова, Е. А. Китайская магия (Книга сакральных традиций Китая) / Е. А. Крючкова, О. А. Крючкова. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://litmir.club/br/?b=575522> – Дата доступа: 11.10.2023

2. Википедия [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Фэншуй>. – Дата доступа: 20.11.2023.
3. Толковый словарь русского языка начала XXI века. Актуальная лексика / под ред. Г. Н. Складневской. – М. : Эксмо, 2006. – 1136 с.
4. Национальный корпус русского языка [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://ruscorpora.ru/>. – Дата доступа: 10.10.2023.
5. Справочная служба Грамота.ру [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://gramota.ru/>. – Дата доступа: 05.11.2023.
6. Визуальная поисковая система Pinterest [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://ru.pinterest.com/>. – Дата доступа: 03.10.2023.

*The article discusses all stages of mastering the lexeme **feng shui** borrowed from the Chinese language in Russian: spelling, grammatical and semantic.*

Key words: lexeme, grammar, semantics, borrowing, development, de-exoticization.

Асенчик Елена Федоровна – старший преподаватель; Гомельский государственный университет имени Ф. Скорины (alena.asen@gmail.com).

УДК 299.513

И. В. Белая

ОБРАЗ ЛУНЫ В СТИХОТВОРЕНИЯХ ДАОССКОЙ НАСТАВНИЦЫ СУНЬ БУ-ЭР

*Это все о луне только небылица.
В этот вздор о луне верить не годится.
Это все о луне только небылица.*

О. Мандельштам

*Статья посвящена исследованию термина **луна** в стихотворениях даосской наставницы Сунь Бу-эр. На примере четырех стихотворений из «Последовательности овладения мастерством женского Дао-Пути» (Кунь дао гун фу цы ди 坤道功夫次第) расшифровываются образы и метафоры даосской алхимии, использующей слово **луна** для описания женских методов совершенствования.*

Ключевые слова: Китай, даосизм, Сунь Бу-эр, женская алхимия, луна.

Образ луны как символ *иньского*, женского начала (рисунок 1) широко используется в даосских сочинениях, описывающих практические наставления для женщин, которые получили название «женская алхимия» (*нюй дань* 女丹). «Женская алхимия» – символическое обозначение специального комплекса даосских методов, учитываю-

ших специфику женского организма и направленных на его преобразование с помощью метода «обезглавливания Красного дракона» (*чжань/дуань чи лун 斬/斷赤龍*) для обретения статуса небожительницы (*нюй сянь 女仙*) и получения ранга в мире бессмертных (*сянь цзин 仙境*). Развитие этого направления связывают с именем даосской подвижницы Сунь Бу-эр 孫不二 (1119–1182 гг.) [1; 2].

Сунь Бу-эр входит в число Семи совершенных (*Ци чжэнь жэнь 七真人*) – первых учеников Ван Чун-яна 王重陽 (1113–1170 гг.) – основателя школы Полного совершенства (*Цюаньчжэнь 全真*). Именно ее авторству приписываются важнейшие наставления в «женской алхимии» – «Последовательность овладения мастерством женского Дао-Пути» (*Кунь дао гун фу цы ди 坤道功夫次第*) из четырнадцати пятисложных стихотворений [2, с. 115–242]. В них последовательно описывается путь женского совершенствования – от «обезглавливания Красного дракона» (*чжань чи лун 斬赤龍*), «вскармливания бессмертного духа» (*ян шэнь 陽神*) до вознесения в райские чертоги.

Данная статья является первым опытом содержательного анализа метафоры «луна» (*юэ 月*) в стихотворениях Сунь Буэр. В «Последовательности овладения мастерством женского Дао-Пути» Сунь Бу-эр прибегает к образу луны четыре раза: в четвертом стихотворении «Обезглавливание дракона» (*чжань лун 斬龍*), в седьмом «Амулет и огонь» (*фу хо 符火*), в десятом стихотворении «Прием пищи» (*фу ши 服食*) и в тринадцатом «Вывод духа (*чу шэнь 出神*).



Рисунок 1 – Бронзовое зеркало в виде Луны с ее обитателями (эпоха Сун)

Обезглавливание дракона

В предельности покоя сможет возникнуть движение,
Инь и *ян* как литейная форма совместятся друг с другом;
Из ветра выхвати Нефритового тигра,
С *луны* достань Золотого ворона;
Как заметишь признак *инь-юнь*,
Тщательно выбирай между попутной и обратной дорогой.
Сорочьи мосты оба пройди,
Киноварное *ци* восстановится и вернется к печи.

Обычно в даосской алхимии употребляются выражения *солнечный ворон* и *лунный заяц*. Ворон символизирует солнце, *янское* начало, триграмму Огонь (*Ли* 離) и ртуть, а заяц – это луна, *иньское* начало, триграмма Вода (*Кань* 坎) и свинец. Но почему тогда в стихотворении Сунь Бу-эр Золотого ворона нужно ловить на луне?

Несмотря на то, что луна ассоциируется с *иньским* началом, когда речь идет об упражнениях по пестованию жизненной силы (*мин гун* 命功), она будет символизировать начало движения прежде небесного *янского ци*: «У луны здесь два значения: если говорят о работе с внутренней природой (*син* 性), то состояние, когда не возникает ни одной мысли – это луна, безупречный покой и чистота, только свет и сияние; а если речь о работе с жизненной силой (*мин* 命), то когда прежде небесное *янское ци* приходит в движение, тоже называют луной, сравнивают с ущербленной и полной луной, полумесяцем и полным лунным диском, когда диск без изъяна» [3, с. 160].

Далее даосский наставник Чэнь Ин-нин 陳櫻寧 (1880–1969 гг.) поясняет: «Золотой ворон – это синоним солнца, солнце – это триграмма *Ли*, триграмма *Ли* – это огонь, огонь – это ртуть, ртуть – это дух-*шэнь*. Когда собираешь прежде небесное *ци*, следует использовать посленебесное *ци* как ось. Потому сказано: «Из ветра выхвати Нефритового тигра»... Совершенный Ши Син-линь 石杏林 говорил: «Ветер начинает подниматься из всех щелей, луна внезапно полна над мириадами гор»... В даосской алхимии если есть “ветер”, то непременно должен быть и “огонь”, *ци* задвигается – дух неизбежно откликнется, потому Совершенный Люй Чунь-ян 呂 сказал: «Свинец появится – будет и ртуть, возникли они и варятся вместе». Свинец – это луна, означает *янское ци*. Ртуть – это Золотой ворон, означает *иньский* дух. *Янское ци* появится, *иньский* дух непременно откликнется, поэтому сказано “С луны достань Золотого ворона”» [3, с. 160].

Амулет и огонь

Зародышевое дыхание тянется как бесконечная нить,
Следует разделять движения и покоя механизм.
Янскому свету необходимо помочь продвигаться,
Иньских душ-по нужно остановить подъем.
В глубине пучины жемчужина прячет свет,
Над вершиной горы **луна испускает сияние**.
Шесть часов не допускай ни малейшей лени,
Поливай, орошай и ростки Снадобья утучнятся.

В седьмом стихотворении Сунь Бу-эр использует образ луны, которая испускает свой свет над вершиной горы. Образ луны над вершиной горы восходит к «Главам о прозрении истины» (*У чжэнь нянь* 悟真篇):

«Со dna пучины поднимается красное солнце,
Инь вдруг чудесно исчезло;
Над вершиной горы белеет луна,
Появились ростки снадобья» [4, с. 331–332].

Однако, несмотря на похожие метафоры, в «Главах о прозрении истины» говорится о нижнем и верхнем Киноварных полях у мужчин, а у женщин расположение «пучины» и «вершины горы» с мужским не совпадает. «Пучина», согласно Чэнь Ин-нину, указывает на Море крови (*сюэ хай* 血海), где расположен Дворец детей (*цзы гун* 子宫), а «вершина горы» указывает на груди, где находится область *тань чжун* 膻中. Чэнь Ин-нин поясняет: «Жемчужины свет спрятан и запасается, а свет луны сияет и четко различается. Потому глубина пучины и спрятанный свет – это образ покоя и сокрытости; а вершина горы и испускаемое сияние – это о движении и проявлении Механизма [*ци*]» [3, с. 164].

Прием пищи

Великий Литейщик создал горы-озёра,
Внутри затаил превращений порыв.
Поутру встречай Солнечного ворона *ци*,
Ночью вдыхай эссенцию **Лунной жабы**;
В нужный час киноварь сможешь собрать,
Через годы тело само станет чистым.
Изначальный дух будет вольготно в нем проживать,
Тысячи пор испустят света лучи.

Одиннадцатый этап алхимического преобразования называется «Прием пищи» (*фу ши 服食*). Основное значение этой фразы – «принимать киноварное Снадобье» (*дань яо 丹*) для достижения долголетия (*чан шэн 長*).

По другим представлениям, восходящим к ранним даосским сочинениям, солнечное *ци* и лунная эссенция – это «испарения» эссенции-*цзин* и дыхания-*ци*, которые исходят от Солнца и Луны. Даосы полагали, что «сияющие лучи солнца и луны образуют желтую дымку жизнеутверждающего дыхания-*ци*» [5, с. 32]. В даосских текстах говорится, что это не только свет, но и частички, «пыль», которую сметает с Луны нефритовая дева. Считалось, что если их поглощать всем телом, то можно стать Лунным *сянем* [5, с. 31–33].

«Питание волшебными снадобьями» – один из вспомогательных даосских методов, который, как считалось, развивает способность к «внутреннему зрению» (*нэй гуань 內觀, нэй ши 內視*), с помощью которого даос мог увидеть свои внутренние органы и «обытийствовать» (*цунь 存*) населяющих их божеств. К категории таких снадобий даосы относили не только особые виды трав и корней, но и лунную эссенцию (*юэ цзин 月精*), лунный свет (*юэ гуан 月光*), солнечные лучи (*жи гуан 日光*), звездные испарения, а также чудесные грибы и плоды деревьев, которые даос собирал во время мысленных странствий по райским местам. Даосы считали, что пища, излучающая свет, может заставить сиять и внутренние органы, в которые она попадает [6, с. 216–217]: «Устрица принимает сияние от луны, и в раковине завязывается жемчужина, земля получает эссенцию от солнца и порождает золото и нефрит. Если человек знает, как собирать квинтэссенцию солнца и луны, тогда он может создать эликсир бессмертия и преобразовать бренное тело», – поясняет Чэнь Ин-нин [3, с. 169].

Что касается «эссенции Лунной жабы», то эта метафора отсылает нас в Лунный дворец, который также называют «Жабьим дворцом». Согласно древней китайской легенде, Вечная Красавица Чан-э похитила у мужа – стрелка И, эликсир бессмертия, который ему дала Матушка-владычица Запада (Си-ван-му 西王母) и, проглотив его, сбежала на луну в Лунный дворец. В наказание за этот проступок боги превратили ее в жабу. Считается, что эта жаба толчет на Луне снадобье бессмертия [7, с. 712]. Следовательно, «по ночам вдыхай эссенцию Лунной жабы» означает луну и *иньскую* эссенцию-*цзин*.

Выход духа

Тела снаружи будет еще тело другое,
Не имеет отношение к колдовскому искусству его создание;

Оно полностью проникло в это одухотворенное *ци*,
Оживило и омыло единый Изначальный дух;
Под **яркой луной** сгустилась Золотая жидкость,
Средь зеленых лотосов вычистилось Нефритовое совершенство;
Выварился ворона и зайца костный мозг,
Сияет жемчужина – нет больше нужды и печали.

В учении «внутренней алхимии» у луны есть несколько значений: когда пестуют внутреннюю природу (*син* 性), это указывает, что ни одна мысль не возникает, ты свободен от забот суетного мира, словно облака рассеялись и на чистом небе показалась яркая луна. В этом случае луна – это метафора наполненной светом Пустоты, когда достигаешь чистоты и покоя (*цин цзин* 清靜). В упражнениях по пестованию жизненной силы этот образ символизирует постепенное собирание прежденебесного *янского ци*, и его последующее проявление. В стихотворении Сунь Бу-эр фраза «яркая луна» (*хао юэ* 皓月) явно указывает на первое значение, а сгущение «Золотой жидкости» (*цзинь е* 金液) подразумевает соединение «золота и киновари», слияние в хаотичном единстве духа и *ци*, и означает готовность «эликсира бессмертия».

Таким образом, луна, традиционно воспринимаемая в китайской культуре как символ *иньского* начала, упоминается в стихотворениях Сунь Бу-эр и в других значениях. Луна – это символ «свинца» и движения прежденебесного *янского ци*; сияние луны – образ работы Механизма *ци*; лунные лучи – волшебное снадобье, а эссенция Лунной жабы – *иньская* эссенция-*цзин*; в упражнениях по пестованию внутренней природы (*син гун* 性功) это метафора чистоты и покоя, а в упражнениях пестования жизненной силы (*мин гун* 命功) «луна» означает собирание *янского ци*.

Отсюда можно сделать вывод, что даосская терминология обладает широким метафорическим содержанием и может заключать в себе несколько порой даже противоположных значений. Поэтому при толковании даосских терминов нужно учитывать их употребление в строго определенном контексте.

Список использованных источников

1. Белая, И. В. Жизнеописание наставницы Сунь Бу-эр в даосской традиции / И. В. Белая // Вопросы культурологи. – 2010. – № 1. – С. 28–32.
2. Белая, И. В. Поучения Изначальной владычицы Сунь Бу-эр: даосское учение для женщин / И. В. Белая. – Москва: Издательство «Ганга», 2020. – 352 с.

3. 陳櫻寧。道教與養生。北京: 華文出版社, 1989年。478頁= Чэнь, Ин-нин. Даосизм и учение о «вскармливании жизни» / Чэнь Ин-Нин. – Пекин : Хуавэнь чубаньшэ, 1989. – 478 с.

4. Торчинов, Е. А. Путь золота и киновари: Даосские практики в исследованиях и переводах Е. А. Торчинова / Е. А. Торчинов. – СПб. : Азбука-классика, Петербургское Востоковедение, 2007. – 480 с.

5. Филонов, С. В. Даосская книга в мифе и истории: предварительное исследование / С. В. Филонов // Религиозный мир Китая. – М. : Изд-во РГГУ, 2013. – С. 11–76.

6. Филонов, С. В. Золотые книги и нефритовые письма: даосские письменные памятники III–VI вв./ С. В. Филонов. – СПб. : Петербургское Востоковедение, 2011. – 656 с.

7. Рифтин, Б. Л. Чан-э / Б. Л. Рифтин // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Гл. ред. М. Л. Титаренко. М. : Вост. лит., 2006–2007. – Т. 2. Мифология. Религия. – С. 712.

*The article is devoted to the study of the term **Moon** in the poems of the Daoist master Sun Bu-er. Using the example of four poems from “The Sequence of exercises of the female Dao” (Kun dao gong fu ci di 坤道功夫次第), the images and metaphors of Daoist alchemy, which uses the word **Moon** to describe female cultivation methods, are deciphered.*

Key words: China, Taoism, Sun Bu-er, female alchemy, moon.

Белая Ирина Витальевна – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник отдела Китая; Институт востоковедения РАН; Центр изучения культуры Китая Института Китая и современной Азии РАН (г. Москва) (belaya-irina@rambler.ru).

УДК 811.161.1’373.231+ 811.581’373.231

А. В. Буркова, С. Б. Кураш, В. В. Струков

ТОПОНИМ-КОНЦЕПТ *КИТАЙ* КАК ОНОМАСТИЧЕСКАЯ МЕТАФОРА В РУССКОМ ЯЗЫКЕ

*Статья посвящена функционированию топонима **Китай** в качестве ономастической метафоры. На материале русскоязычных интернет-ресурсов установлены наиболее распространённые структурно-смысловые модели исследуемых метафор, показаны особенности концептуализации данного онима, подчеркнута роль данного топонимического концепта в языковой картине мира восточных (русскоговорящих) славян.*

*Ключевые слова: топоним **Китай**, концепт, ономастическая метафора, лингвокультура.*

В современной науке об имени собственном топонимы рассматриваются не только как наименования географических объектов, имеющих точную денотативную соотнесённость, но и как потенциально коннотативные ономастические единицы и даже как своеобразные «свёрнутые тексты», включающие целый ряд ассоциативных моделей [1, с. 167–168].

Сказанное полностью справедливо и в отношении топонима *Китай*. Ранее исследователями отмечалось, что, помимо базового денотативного компонента «географическое название страны», топоним *Китай* в русскоязычном языковом сознании существует как концепт и может осложняться такими добавочными «информационными слоями», как «азиатская страна», «близкое к России расположение», «большая и красивая страна», «страна китайских товаров», «страна чая», «мудрая страна», «древняя страна», «страна с большим военным потенциалом», «страна, в которой не происходит серьезных изменений», «страна эмиграции», «чужая страна», «вторая родина» и др. [2].

Цель данного исследования заключается в выявлении характерных особенностей топонима *Китай*, функционирующего в качестве ономастической метафоры, т.е. онима, употреблённого вне прямой референции [3].

Исследование проводилось на материале русскоязычных интернет-ресурсов, из которых способом сочетания сплошной и направленной выборок был извлечён корпус контекстов, содержащих анализируемый топоним в качестве ономастической метафоры.

В результате обработки собранного материала нами установлены наиболее распространённые структурно-смысловые модели исследуемых метафор.

1. Порядковое числительное (= новый) + *Китай*.

В подавляющем большинстве случаев в качестве метафорообразующего порядкового числительного функционирует лексема *второй* (лишь в единичных случаях встречались иные нумеративы). Перифрастическим оборотом *второй Китай* обычно называют страны, которые рассматриваются как перспективные огромные рынки, близкие к китайскому, либо как стремящиеся ко внедрению тех экономических и технических инноваций, которые есть в Китае. Так, в статье «*Второй Китай*»: почему Apple хочет расширяться в Индии» речь идёт о перспективах появления Apple на индийском рынке, где Индия может стать для производителя электроники «вторым Китаем», который играет немаловажную роль в его бизнесе уже 15 лет (https://vk.com/wall-198369919_3201). С тем же названием находим

публикацию о Вьетнаме, ср.: «**Второй Китай**. Состояние производства в современном Вьетнаме часто сравнивают с Китаем десятипятнадцатилетней давности, когда низкий уровень оплаты труда стал сильнейшим магнитом для привлечения иностранных инвестиций и производств с низкой добавочной стоимостью. (...) Помимо растущего экономически активного населения, стоит отметить и ряд договоров о свободной торговле, которые можно добавить в копилку инвестиционных и производственных преимуществ Вьетнама» (<https://scsg.ru/ru/blog/kitay-ili-ne-kitay>). То же перифрастическое обозначение получила Россия в публикации, посвящённой перспективам создания в стране собственной экосистемы цифровых сервисов, ср.: «в свою бытность главой этого ведомства [Газпром-медиа холдинг. – авт.] Жаров безуспешно пытался сделать из России в плане госрегулирования цифры **второй Китай**, к опыту которого он апеллирует и сейчас» (<https://drc.law/blog/shchit-budushchego-ili-kletka-proshlogo>).

Весьма близким тематически к ономастической метафоре *второго Китая* является выражение *новый Китай*, в котором адъективный компонент по сути эквивалентен числительному *второй*. Характерно, что и эта метафорико-ономастическая перифраза фиксируется, среди прочего, по отношению к Индии, ср.: «Индия – *новый Китай*? Почему родине Болливуда, чая и слонов пророчат мировое доминирование». В данной интернет-публикации, в частности, сообщается: *Все больше компаний предпочитают переносить производства из проверенного, но уже не столь выгодного для работы Китая в другие страны, которые уже через несколько лет могут стать «новым Китаем»*. Это связано с множеством факторов, которые в совокупности могут ознаменовать крах «дешевого» и удобного для ретейлеров китайского региона (<https://absatz.media/ekonomika/40799-indiya-novyj-kitaj-pochemu-rodine-bollivuda-chaya-i-slonov-prorochat-mirovye-dominirovanie>). Ср. также: *Новый Китай: чем индийский рынок онлайн-образования привлек инвесторов и бизнес* (<https://www.forbes.ru/mneniya/456155-novyj-kitaj-chem-indijskij-rynok-onlajn-obrazovania-privlek-investorov-i-biznes>); *Почему все говорят, что Вьетнам – это новый Китай? Разбираемся* (<https://magazeta.com/china-vietnam>).

2. Оттопонимическое прилагательное + *Китай*. В контекстах подобного рода обычно актуализируются те добавочные информативные слои топонима-концепта Китай, которые обусловлены устойчивыми ассоциациями, связанными с Китаем, в языковом сознании

представителей иных лингвокультур, как правило, положительными (значимость и авторитет Китая как великой страны, мудрость китайцев, бурный технический прогресс и т. п.), ср.: *Наш маленький белорусский Китай, точно так же, как его прообраз на берегу Желтого моря, в последние десять лет ... набирает экономическую мощь, и не за счет выкачивания недр, а за счет все тех же тракторных моторов для "Беларуси", столь много раз осмеянных нашими подневалами олигархов* (<https://zavtra.ru/blogs/2002-11-1925>); *Вблизи Минска строится большой город, по территории равный половине Минска – индустриальный парк «Великий камень». (...) Нам стоит обратить внимание не на тот большой Китай, который далеко, а на маленький белорусский Китай и потренироваться работать здесь...* (<https://press.lv/post/ekspert-latvii-net-na-karte-shelkovogo-puti-a-belarus-est-nado-sotrudnichat>); *С чистой душой. В Валище строят храм и возрождают полесский Китай. Заветное желание Андриевича – возродить полесский Китай. Китаем в свое время и величали Валище. Здесь меньше четверых ребят в семье иметь считалось делом неправильным. Деревня всегда была работающая, многолюдная, во дворах не стихал детский гомон* (<https://www.sb.by/articles/s-chistoy-dushoy-v-valishche-stroyat-khram-i-vozrozhdayut-polesskiy-kitay.html>); *И у Берлина, и у Пекина нет экспансионистских намерений – они просто очень успешные и встроенные в глобальную экономику, – это выдержка из интернет-публикации «Европейский Китай», в которой такое метафорическое обозначение получила Германия* (<https://svop.ru/news/6593/>).

3. Притяжательное местоимение + *Китай*.

По отношению к данной формуле об ономастической метафоре можно говорить весьма условно, поскольку здесь топоним не теряет функции прямой референции. Однако выражения типа *мой Китай, свой Китай* и т.п. добавляют к семантике топонима субъективно-оценочные коннотации, что и сближает его употребление с тропеическим. По большому счёту здесь не столько номинируется государство, сколько концептуализируется некий персональный его образ (представление о Китае). Так, на одном из интернет-ресурсов находим следующую публикацию: Феликс Комаров: «У каждого свой Китай...», в которой её автор комментирует по просьбе собеседника заглавную фразу: *Да, у каждого свой Китай. Кто сегодня не говорит о Китае? Все говорят. Например, то, что китайцев надо бояться, потому что их много. А потом вспоминают: но ведь они такие трудяги, столько сделали, какие они молодцы! По большому*

счету, люди говорят о серьезнейших вещах, жизнеопределяющих для Китая. Но на самом деле Китай они не знают. Они судят о нем по каким-то фильмам, по скудной информации из каких-то источников и имеют довольно поверхностное представление о стране. А надо поехать туда, увидеть и понять, как непросто там людям все достается. И одно дело ты как русский турист туда приезжаешь. А другое дело – побыть в Поднебесной подольше, узнать ближе людей. Тогда ты сможешь начать только догадываться о том, что это за страна. Поднебесная... она взрослее нас в разы! У нас разная культура, мы по-разному думаем и выглядим, даже культура питания у нас отличается. Но в то же самое время мы – соседи. У нас самая большая сухопутная граница. И у нас есть тысяча моментов и возможностей, чтобы нам вместе было хорошо (<http://rareearth.ru/ru/news/20171116/01143.html>). Ср. также аналогичные материалы: *Мой Китай. В воспоминаниях, дневниках, заметках* (<https://publications.hse.ru/articles/210766707>); *Мой Китай* (https://dzen.ru/id/5f98780ef663073f5483f50a?utm_referer=yandex.by) и пр.

4. Отрицательная метафора «X – это не Китай».

Здесь так же, как и в предыдущем ряде примеров, денотативный компонент топонима Китай сохраняется, однако, будучи помещённым в структуру так называемой «отрицательной метафоры», семантика топонима подвергается определённым трансформациям, в результате чего Китай концептуализируется в свете определённых стереотипных представлений о нём, выступающих в качестве определённой «точки отсчёта» при оценочно-образной характеристике другого государства или периода развития (X – наименование этого государства). Ср., например, интернет публикации (или выдержки из них) типа *Вьетнам – это не Китай* (<https://aif.ru/money/economy/1020150>); *Россия 2021 года – это не Китай 70-х* (<https://rus.delfi.ee/statja/94690509/ekonomist-rossiya-2021-goda-eto-ne-kitay-70-h-i-ne-ispaniya-pozdnego-franko>); *Сегодняшний Китай – это не Китай столетней давности*, который был беден и слаб... (<https://tass.ru/mezhdunarodnaya-panorama/15441001>); Тем не менее Россия – это не Китай, чья экономика примерно в 10 раз больше и гораздо более тесно связана с остальным миром (<https://24tnews.ru/20220509/20404-analiticheskii-centr-pekina-dlia-ssha-kitai-polnostu-otlichaetsia-ot-rossii/>).

Функционирование топонима *Китай* во вторично-номинативной функции в ещё большей степени концептуализирует данный оним: во-первых, актуализируются дополнительные информационные слои концепта, задействуется его коннотативный потенциал: во-

вторых, наименование инокультурной реалии входит в корпус средств, номинирующих аксиологически значимые понятия и представления лингвокультуры русскоязычного пространства, относимых к так называемым «лингвокультурным идентификаторам» (ср.: *белорусский Китай, полесский Китай* и т. п.) [4].

Предложенные наблюдения – лишь малая часть того, что вообще можно сказать о «вписанности» концепта *Китай* в картину мира восточных славян; однако и этот фрагмент, на наш взгляд, достаточно важен. Это ещё один пример взаимопроникновения достаточно разных, но вместе с тем представляющих взаимный интерес лингвокультур.

Закономерно в связи с этим рассуждение профессора В. И. Ковалёва, представленное в его недавно вышедшей интереснейшей монографии, которое можно принять в качестве вывода-перспективы: «Действительно, китайская культура, неотъемлемой частью которой является китайский язык, поражает прежде всего своей уникальностью и национальным колоритом – чертами, которые могут представляться препятствием для проведения сопоставительно-типологических исследований. Вместе с тем, китайско-славянские сопоставления в сфере традиционной культуры и языков как формы её проявления не только возможны, но и вполне естественны» [5, с. 6].

Исследование выполнено при финансовой поддержке Министерства образования Республики Беларусь (Договор №1410/2021, ГПНИ «Общество и гуманитарная безопасность белорусского государства» на 2021–2025 гг.).

Список использованных источников

1. Горбаневский, М. В. Русская городская топонимия : Методы ист.-культур. изучения и создания компьютер. слов. / М. В. Горбаневский; О-во любителей рос. словесности, Ин-т яз. народов России. – М. : ОЛРС, 1996. – 303 с.
2. Ши Ся. Концепт КИТАЙ в русском обыденном языковом сознании : автореф. дисс. ... канд. филол. наук : 10.02.01 / Ши Ся; Моск. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова. – М., 2008. – 22 с.
3. Ратникова, И. Э. Ономастические единицы вне прямой референции в русском публицистическом тексте: автореф. дис. ... д-ра филол. наук: 10.02.02; Беларус. гос. ун-т / И. Э. Ратникова. – Минск, 2003. – 33 с.
4. Буркова, Г. В. Уласнае імя як лінгвакультурны ідэнтыфікатар / Г. В. Буркова, А. В. Кавалёва, С. Б. Кураш // Региональная ономастика: проблемы и перспективы исследования : сб. науч. ст. / ВГУ имени П. М. Машерова ; /

редкол.: Ю. В. Дулова (отв. ред.) [и др.]. – Витебск : ВГУ имени П. М. Машерова, 2023. – С. 18–22.

5. Коваль, В. И. Славянско-китайские этноязыковые параллели (из опыта лаовая) / В. И. Коваль; Гомельский гос. ун-т им. Ф. Скорины. – Гомель: ГГУ им. Ф. Скорины, 2022. – 257 с.

*The article is devoted to the functioning of the toponym **China** as an onomastic metaphor. Based on the material of Russian-language Internet resources, the most common structural and semantic models of the studied metaphors are established, the features of the conceptualization of this onym are shown, the role of this toponymic concept in the linguistic picture of the world of Eastern (Russian-speaking) Slavs is emphasized.*

*Key words: toponym **China**, concept, onomastic metaphor, linguoculture.*

Кураш Сергей Бонифациевич – доктор филологических наук, доцент; Мозырский государственный педагогический университет имени И. П. Шамякина (text2005@mail.ru);

Буркова Анна Викторовна – кандидат филологических наук, доцент; Мозырский государственный педагогический университет имени И. П. Шамякина (text2005@mail.ru);

Струков Виктор Викторович – независимый исследователь; Мозырский государственный педагогический университет имени И. П. Шамякина (text2005@mail.ru).

УДК [811.581/.12+811.161.1]-115'367.626.1

Ван Чжунчжэн, Е. Н. Степанов

СХОДСТВА И РАЗЛИЧИЯ СИСТЕМ МАНДАРИНСКИХ, КАНТОНСКИХ И РУССКИХ ЛИЧНЫХ МЕСТОИМЕННИЙ

В статье представлены результаты исследования сходств и различий между системами личных местоимений китайского мандаринского, китайского кантонского и русского языков. Во всех трёх языках личные местоимения имеют 6 позиций, обусловленных категориями лица и числа. Однако каждый из языков обладает специфическими чертами в реализации этой парадигмы.

Ключевые слова: личные местоимения; сопоставление; китайский мандаринский язык; китайский кантонский язык; русский язык; парадигма; грамматическое лицо; грамматическое число; грамматический род; падеж.

Личные местоимения играют важную роль универсальных структурных скреп в мировом коммуникативном пространстве. При изучении любого иностранного языка в числе первых слов, которые

усваивают учащиеся, встречаются личные местоимения. Все личные местоимения в языках входят в нулевые лексические минимумы, то есть находятся среди первых 500 наиболее частых слов, которыми пользуются говорящие [напр.: 1; 2]. Личные местоимения каждого языка уникальны, они отражают свою собственную историю, культуру и развитие, но при их сопоставлении в разных языках наблюдаются некоторые общие, универсальные черты их семантики и закономерностей функционирования.

Несмотря на системно-структурную универсальность (за немногими исключениями), репрезентанты категории личных местоимений в грамматических системах разных языковых семей, а иногда и в родственных языках имеют уникальную историю происхождения и особенности функционирования. В целом слова, являющиеся личными местоимениями, привлекают внимание исследователей. Однако каждое новое компаративное исследование таких языковых единиц в том или ином наборе языков вскрывает новые грани данного коммуникативно-языкового феномена. Сопоставляя парадигмы личных местоимений китайского мандаринского, китайского кантонского и русского языков и анализируя сходства и различия парадигм, отметим, что в каждой парадигме прослеживается определённый историко-культурный контекст, который отражает национальную коммуникативную практику. Уважение к каждому языку является необходимым условием их сопоставительного анализа.

1. Анализ парадигмы личных местоимений китайского мандаринского языка.

В китайском языкознании, как и в любом другом национальном языкознании, отмечают, что «личное местоимение – одна из важнейших категорий китайского лексикона, к тому же личное местоимение довольно часто используется в современном китайском языке» [3, с. 76]. Мандаринский китайский язык, известный также как современный литературный китайский язык, является официальным языком Китая. В его основу положен северный мандаринский диалект, опирающийся на грамматические нормы современной китайской разговорной речи. Нормы мандаринского китайского языка официально были приняты уже после образования КНР, а современный северный китайский диалект, на котором основаны нормы мандаринского языка, по официальным данным, формировался постепенно до образования КНР. Известно, что нормы современной разговорной китайской речи, легшей в основу мандаринского языка, стали широко применяться в обществе только после «Движения Четвёртого мая». Формирование норм мандаринского языка и их развитие,

если сравнивать эти процессы с двумя другими сопоставляемыми языками, было наиболее коротким.

Универсальность парадигм личных местоимений проявляется в их структурно-грамматическом тождестве. Выделяют местоимения первого, второго и третьего лица единственного и множественного числа, а в форме третьего лица – мужского и женского рода, если речь идёт о человеке, и среднего рода – когда речь идёт о животном. Особенностью форм мн. числа является их функциональная синкретичность, поскольку они могут использоваться при уважительном отношении к человеку и при необходимости выразить реальную множественность кого-то или чего-то.

Местоимения первого лица в мандаринском языке: 我 (wǒ), 我们 (wǒ mén). Местоимения второго лица: 你 (nǐ), 你们 (nǐ mén), 您 (nín). Местоимения третьего лица: 他 (tā), 她 (tā), 它 (tā), 他们 (tā mén), 她们 (tā mén), 它们 (tā mén). Разница между 你 (nǐ) и 您 (nín) во втором лице заключается в том, что 您 (nín) указывает на уважительное отношение говорящего к тому, о ком говорит. Это местоимение обычно используют в предложениях-приветствиях, тождественных русским предложениям типа *Здравствуйте, уважаемый профессор*. Однако, когда субъект имеет дело с более чем одним объектом, можно использовать только 你们 (nǐ mén), а не *您们 (*nín mén), так как у 您 (nín) нет формы мн. числа. Местоимения третьего лица в мандаринском языке: 他 (tā), 她 (tā), 它 (tā) произносятся одинаково, но пишутся по-разному, обозначая мужчину, женщину и животное. Слово 她 (tā), указывающее на человека женского пола, появилось позже, чем 他 (tā), указывающее на человека мужского пола. 他 (tā) использовалось в письменной и устной китайской речи ещё во времена династий Суй и Тан. А местоимение 她 (tā), указывающее на женщину, было принято как нормативное в мандаринском китайском языке только в первой половине XX века. После возникновения движения «Новая культура» наблюдался более тесный культурный обмен между китайской и западной культурами. Резкое увеличение количества переводов привело к путанице в написании женского местоимения третьего лица. Возникла проблема его стандартизации. Начиная с 1919 года, учёные активно обсуждали этот вопрос. «Только в 1923 году местоимение 3 лица женского рода 她 (tā) было принято в качестве письменной формы для указания на женщину, став исключительной формой» [4, с. 114]. При использовании формы 3 лица мн. числа, когда указывается на смешанную по полу группу (есть мужчины и женщины), в мандаринском китайском языке нужно употреблять 他们 (tā mén), где иероглиф

们 (mén) обозначает множественность. Эту же форму 他们 (tā mén) употребляют для указания на мужской либо смешанный коллектив. Если же в коллективе только женщины, используют слово 她们 (tā mén). Это один из примеров языкового андроцентризма в китайском языке, при котором форма женского рода оказывается сильной, поскольку выражаемая гендерная семантика грамматически маркирована, а форма мужского рода теряет свою маркированность и оказывается грамматически слабой. С социолингвистической точки зрения данная андроцентричность отражает культурную инерцию патриархального общества, сохраняющуюся и в некоторых других языковых явлениях многих языков.

2. Анализ парадигмы личных местоимений китайского кантонского языка.

Из всех диалектов, на которых сегодня говорят в Китае, кантонский является наиболее распространённым. Он имеет статус одного из китайских языков и обычно сравнивается с мандаринским языком. Кантонский язык пользуется очень высокой популярностью. Кроме провинций Китая Гуандун, Гуанси, а также Гонконга и Макао, он официально признан одним из языков меньшинств Австралии, Канады, США и Великобритании. Кантонский язык также официально признала ЮНЕСКО. Существует давний спор о том, является ли кантонский диалектом или самостоятельным языком. С лингвистической точки зрения, это идиом китайско-тибетской группы китайских языков. Он в значительной степени отличается от китайского мандаринского языка и других китайских идиом грамматически, лексически и тонально. Правильнее было бы назвать его «высокоавтономным диалектом» либо языком, близкородственным мандаринскому. Подобное явление наблюдалось в восточнославянских языках. Так, ещё во второй половине XIX века русский язык имел три наречия: великорусское, малорусское и белорусское [5]. Уже в XX веке каждое из наречий было признано самостоятельным языком (великорусское наречие = русский язык; малорусское наречие = малороссийский / украинский язык; белорусское наречие = белорусский язык), а между собой это близкородственные языки. Бесспорно, и мандаринский, и кантонский языки являются наследниками традиционной китайской культуры: оба они имеют одни и те же корни и развиваются на одной и той же культурной почве.

С точки зрения написания и произношения, существуют некоторые различия между личными местоимениями кантонского и мандаринского языков. Поскольку имеется несколько региональных ва-

риантов системы кантонского языка, мы взяли за основу гуанчжоуский региолект кантонского языка.

Местоимения первого лица в кантонском языке: 我 (ngo 5), 我哋 (ngo 5 dei 6); местоимения второго лица: 你 (nei 5), 你哋 (nei 5 dei 6); местоимения третьего лица: 佢 (keoi 5), 佢哋 (keoi 5 dei 6). Следует обратить внимание, что в устной речи 我 (ngo 5) и 你 (nei 5) отличаются от их звучания в мандаринской речи, однако их письменные формы совпадают в мандаринском и кантонском.

Юань Цзяхуа утверждает, что «личные местоимения в кантонском диалекте имеют различие между единственным и множественным числом, но в отличие от мандаринского языка, в парадигме кантонского для обозначения множественности используют финаль 哋 (dei 6)» (Цит. по: [6, с. 351]). Сравнивая с английским и русским языками, отметим, что формы множественного числа личных местоимений в мандаринском и кантонском китайских языках образуются с помощью добавления финальной части, а не словом с другим корнем (сравним: первое лицо: 我 (wǒ) – 我们 (wǒ mén) / 我 (ngo 5) – 我哋 (ngo 5 dei 6) / я (ya) – мы (my) // второе лицо: 你 (nǐ) – 你们 (nǐ mén) / 你 (nei 5) – 你哋 (nei 5 dei 6) / 佢 (keoi 5) – 佢哋 (keoi 5 dei 6) / ты (ty) – вы (vy) // третье лицо: 他 (tā) – 他们 (tā mén), 她 (tā) – 她们 (tā mén), 它 (tā) – 它们 (tā mén) / 佢 (keoi 5) – 佢哋 (keoi 5 dei 6) / он (on), она (aná), оно (anó) – они (aní)). Данный анализ свидетельствует о родстве мандаринского и кантонского языков (сино-тибетская семья языков) и значительных различиях с русским языком (индоевропейская семья языков). Но в отличие от китайского мандаринского, местоимения третьего лица кантонского языка не имеют дифференциации по категориям рода и одушевленности / неодушевленности, так как 佢 (keoi 5) и 佢哋 (keoi 5 dei 6) употребляют недифференцированно: для указания на мужчин, женщин, животных или неодушевленные предметы. Причину такого явления можно усматривать в том, что нормы кантонского языка более архаичны, кантонский язык унаследовал и сохранил в большей степени, чем мандаринский, традиционные китайские лингвокультурные особенности. Принято считать, например, что читать вслух древние стихи и тексты песен на кантонском языке красивее и лучше, чем на мандаринском; в кантонской письменной речи китайские традиционные иероглифы используют чаще, чем в современном китайском литературном (мандаринском) языке. Общеизвестно, что утверждение мандаринского китайского языка в качестве официального языка

Китай тесно связано с волной интеллектуального освобождения 1920-х – 1930-х годов. В то время движение за культурное обновление оказало огромное влияние на традиционную китайскую культуру, особенно в отношении официального национального языка. Китайская народная речь, массовый язык постепенно вытесняли господство китайского древнего «тяжеловесного» литературного языка, а после образования КНР нормы языка жителей северных регионов страны, на котором говорил простой народ, были выдвинуты в качестве норм национального литературного языка. Мандаринский язык, представляющий новое мышление новой эпохи, естественным образом изменил некоторые старые порядки традиционного языка и культуры. Кантонский же язык как региональный идиом, функционирующий вдалеке от столицы, не подвергся сильному влиянию движения за развитие новой культуры. Он не был популярным языком в стране, не привлекал особого внимания учёных, а некоторые элементы традиционной китайской лингвокультуры находят в нём своё место и по сей день.

3. Анализ парадигмы личных местоимений русского языка.

«Как и в других языках, русские личные местоимения являются самыми типичными из склоняемых местоимений и наиболее активно функционируют в речи. К русским личным местоимениям относятся: *я, ты, он, она, оно, мы, вы, они*» [7, с. 30]. Местоимения первого лица (в именительном падеже): *я (ya), мы (my)*; местоимения второго лица (в именительном падеже): *ты (ty), вы (vy)*; местоимения третьего лица (в именительном падеже): *он (on), она (aná), оно (apó) – они (aní)*.

Из отличительных особенностей системы русских личных местоимений можно назвать следующие. Местоимения первого и второго лица множественного числа, в отличие от их мандаринских и кантонских соответствий, этимологически не связаны со своими парами в единственном числе. Форму 2 лица мн. числа (*вы*) используют не только в её прямом указательном значении в адрес нескольких людей, но и в адрес одного человека для выражения уважительного отношения к нему, аналогично китайскому слову 您 (*nín*). Обычно в этом случае слово пишут с прописной (большой) буквы: *Вы* (подробней об этом см. [8, с. 28]). При уважительной единичности субъекта, выраженного местоимением *Вы*, спрягаемый глагол, являющийся предикатом данного субъекта, координируется по числу формально, то есть принимает форму мн. числа, как тогда, когда субъект множественен. Русские личные местоимения 3 лица ед. ч. очень чётко дифференцируются по грамматическому роду и в пись-

менной, и в устной речи, тогда как во множественном числе категория рода не выражена (аналогично кантонскому языку), как и во всех формах первого и второго лица. В свою очередь, в мандаринском языке различия в роде выражены только письменно, однако имеются и в формах единств., и в формах мн. числа. В древнерусском языке формы личного местоимения 3 лица выполняли роль указательных местоимений, соответствующих современным местоимениям *тот, та, то – те*, поэтому, в отличие от форм первого и второго лица, имеют категорию рода. Кроме того, эти формы сохраняют древние родовые окончания именного склонения, когда оно было единым для имён существительных и прилагательных, то есть до появления полных прилагательных.

В односоставных определённо-личных предложениях личные местоимения (1 и 2 лица) опускаются, что можно квалифицировать как факт действия закона экономии речевых средств / речевых усилий. Причина здесь заключается в наличии окончаний в соответствующих спрягаемых глагольных формах, по которым легко определяется субъект действия, процесса или состояния выраженного глаголом. Например: *пишу письмо (= я пишу письмо), пишешь письмо (ты пишешь письмо), пишем письмо (= мы пишем), пишете письмо (= вы пишете письмо)*. Если предложение не имеет субъекта или указания на него с помощью местоимений, а глагольный предикат имеет форму 3 лица единств. числа, оно рассматривается как двусоставное неполное. В таких предложениях субъект восстанавливается из контекста. Например: 1) [*Я выгоняла его дважды*]. *Опять приходит (= Он опять приходит)*. 2) [*Я выгоняла её дважды*]. *Опять приходит (= Она опять приходит)*. 3) [*Я выгоняла их дважды*]. *Опять приходят (= Они опять приходят)*. Аналогичные употребления закономерны в других модально-временных планах высказываний. Имеются также односоставные неопределённо-личные и обобщённо-личные предложения, где значения передаваемых отношений заложены в окончаниях глаголов, а употребление субъекта в виде личного местоимения, коррелирующего с данным окончанием, является ошибочным. Например: 1) неопределённо-личное предложение – *В парке красиво поют (= В парке кто-то красиво поёт)*; 2) обобщённо-личное предложение – *Когда идёшь по лесу, встречаешь много интересных явлений (= Когда любой из нас идёт по лесу, он встречает много интересных явлений)*. Следовательно, при обучении русскому языку как иностранному нежелательно опускать личные местоимения третьего лица в предложениях любых модально-временных планов.

Наконец, одно из существенных отличий русских личных местоимений от китайских обусловлено разницей русского и китайских языков в типологии. Русский язык является аффиксирующим флексивным, поэтому грамматические значения в нём выражаются, как правило, аффиксами и флексиями, а китайские языки изолирующие, поэтому грамматические значения выражаются отдельными словами и порядком их расположения. Поэтому в русском языке слова всех именных частей речи имеют категорию падежа, в том числе личные местоимения, а китайские личные местоимения не склоняются, то есть не изменяются по формам.

Таким образом, сопоставительное изучение систем личных местоимений, проведённое на материале трёх языков – китайского, кантонского и русского, – свидетельствует о том, что во всех изученных языках парадигмы категории личных местоимений имеют 6 позиций, обусловленных категориями лица (первого, второго и третьего) и числа (единственного и множественного). Однако каждый из этих языков имеет свои особенности в реализации этих парадигм в речи: семантические, грамматические, графические, стилистические и лингвокультурные. Мы видим перспективу дальнейших исследований проблемы формирования и функционирования парадигм личных местоимений в типологически идентичных и различных, генетически родственных и неродственных языках, представленных и частично изученных в сопоставительном аспекте, в углублении лингвокультурологических, стилистических и некоторых других аспектов.

Список использованных источников

1. Лексические минимумы современного русского языка / под ред. В. В. Морковкина. Москва : Русский язык, 1985. – 608 с.
2. Wales, K. Personal Pronouns in Present-day English / K. Wales. – Cambridge : Cambridge University Press, 1996. – XVII + 234 p.
3. 王聰. 汉语人称代词研究. 上海: 上海师范大学, 2016 年。 = Ван Цун. Исследование китайских личных местоимений / Ван Цун. – Шанхай: Шанхайский педагогический университет, 2016.
4. 谢俊涛. 汉语女性第三人称代词专用字的形音厘定及其启示// 浙江大学学报人文社会科学版. 杭州, 2022 年. 发布 52 (06). 49 - 91 页。 = Се Цзюньтао. Определение фонетического произношения китайских женских местоимений третьего лица и их использование / Се Цзюньтао // Журнал Чжэцзянского университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. – Ханчжоу. – Вып. 52 (06). – С. 112–119.

5. Потебня, А. А. О звуковых особенностях русских наречий / А. А. Потебня // Филологические записки. – Воронеж : Гольштейн, 1865. – Вып. 1. С. 49–91; Вып. 2. – С. 95–158.

6. 甘于恩. 广东粤方言人称代词的单复数形式 // 中国语文. 北京, 1997 年. 发布 05. – 351–354 页。= Ган Юэнь. Формы единственного и множественного числа личных местоимений в гуандунском кантонском диалекте / Ган Юэнь // Китайский язык. – Пекин, 1997. – Вып. 05. – С. 351–354.

7. 刘凯东. 俄语代词的语义特点. – 哈尔滨: 黑龙江大学, 2009 年. – 328 页。= Лю Кайдун Семантическая характеристика русских местоимений / Лю Кайдун. – Харбин : Хэйлуунцзянский университет, 2009. – 328 с.

8. Lyazzat A. 俄语“вы/ты”与汉语使用的对比研究《您/你》/ A. Lyazzat. – 上海 上海 : 交通大学, 2016 年。= Lyazzat A. Сравнительное исследование употребления русских «вы/ты» и китайских «您/你» / A. Lyazzat. – Шанхай: Шанхайский университет Цзяо Тун, 2016.

The article presents the results of a study of the similarities and differences between the personal pronoun systems of the Chinese Mandarin, the Chinese Cantonese and the Russian languages. In all three languages, personal pronouns have 6 positions, determined by the categories of person and number. However, each of the languages has specific features in the implementation of this paradigm.

Key words: personal pronouns; comparison; the Chinese Mandarin language; the Chinese Cantonese language; the Russian language; paradigm; grammatical person; grammatical number; grammatical gender; case.

Ван Чжончжэн – магистрант; Институт иностранных языков Хунаньского педагогического университета (1729016019@qq.com);

Степанов Евгений Николаевич – доктор филологических наук, профессор; Институт иностранных языков Хунаньского педагогического университета (г. Чанша) (stepanov175@163.com).

УДК 811.581.11'255.4

М. М. Воінава-Страха

МАДЭЛІ ЖАНОЧАЙ ЭКЗІСТЭНЦЫ Ў АПОВЕСЦЯХ АЛЕНА БРАВА І ЧЖАН АЙЛІН

В статье рассматриваются особенности моделей женской экзистенции, представленных в творчестве китайской писательницы Чжан Айлин (повесть “Любовь, разрушающая города”) и белорусского автора Алены Браво (повесть “Имя Тени – Свет”). Определены как схожие, так и отличительные черты моделей женского бытия, обусловленные особенностями культуры и менталитета китайского и белорусского народов.

Ключевые слова: повесть, китайская литература, белорусская литература, модель женской экзистенции.

Канцэптуальнасць і маштабнасць творчай спадчыны мастака слова, як слушна заўважыў айчынны літаратуразнаўца П. Васючэнка, вызначаецца яго ўнікальнай магчымасцю не толькі “алітаратурвання” жыцця, але і перастварэння, мадэлявання чалавечых лёсаў. Выступаючы ў ролі дэміурга, пісьменнік стварае вербалізаваны вобраз свету, надзелены пэўнымі прасторава-часавымі каардынатамі. Экзистэнцыя літаратурных герояў праз натуральнае ўзаемадзеянне “з прасторава-часавымі адносінамі ўнутры мастацкага твора, і пры наяўнасці абагульнення, іншасказальнасці і некаторай фармалізацыі выглядае як экзистэнцыйная мадэль” [1, с. 83]. Даследчыкам аргументавана вылучаюцца наступныя *мадэлі чалавечага існавання*: лінейная (падарожжа, шлях), цыклічная (кола), дыскрэтная (прарыў кола), энтрапічная (разлад).

Мэта артыкула заключаецца ў выяўленні адметнасцей мастацкага ўвасаблення мадэлей жаночай экзистэнцыі ў творчасці Чжан Айлін у кітайскай літаратуры і Алены Брава ў нацыянальным мастацтве слова. Аб’ект даследавання – аповесці “Каханне, якое разбурае гары” Чжан Айлін і “Імя ценю – Святло” Алены Брава. Дадзеныя тэксты абраны невыпадкова. Яны з’яўляюцца аднымі з найбольш рэпрэзентатыўных твораў пісьменніц, якія дазваляюць выявіць як тыпалагічна тоесныя, так і адрозныя рысы мадэлей жаночага існавання, абумоўленыя адметнасцямі культуры і менталітэту кітайскага і беларускага народаў адпаведна.

Чжан Айлін (1920–1995) – адна з яркіх прадстаўніц кітайскай жаночай прозы XX стагоддзя. Яе талент шматгранны: празаік, драматург, эсэіст, перакладчык. Шырокую вядомасць пісьменніцы прынеслі такія творы, як “Песня рысавых парасткаў”, “Каханне на спаленай зямлі”, “Плёткі”, “Палова жыцця”, “Шырока расплюшчаныя вочы”, “Меланхолія”, “Працяг” і інш. Плён працы Чжан Айлін занатаваны і ў кінематаграфіі. На жаль, творы кітайскай пісьменніцы невядомы шырокай чытацкай аўдыторыі ў нашай краіне. Далёка не ўся яе спадчына прадстаўлена на рускай мове, а беларускамоўныя пераклады пакуль цалкам адсутнічаюць.

Алена Брава (нар. 1966) – пісьменніца самабытнага таленту. Высокую ацэнку літаратуразнаўцаў атрымалі такія яе зборнікі, як “Каменданцкі час для ластавак”, “Рай даўно перанаселены”, “Імя Ценю – Святло!”, раманы “Менада і яе сатыры”, “Садамскі яблык”, апо-

весць “Дараванне” і інш. Яе творчасць – арыгінальная і непаўторная па сіле свайго гучання частка сучаснай беларускай жаночай прозы.

Творчасць Чжан Айлін і Алены Брава вылучаецца спецыфікай мастацкага ўвасаблення мадэлей “жаночай” экзістэнцыі. Увага абедзвюх пісьменніц скіравана на даследаванне ў мастацкай прасторы тоеснай праблемы – аналіз экзістэнцыі гераінь ва ўмовах, у якіх асобаснае “я” знаходзіцца ў няспыннай канфрантацыі з абумоўленымі сацыяльнымі стэрэатыпамі формамі жаночага існавання. Як вынік, і Чжан Айлін, і Алена Брава дэманструюць шляхі пошуку балансу быцця ва ўмовах, якія вымагаюць вырашэнне шэрагу жыццёва значных пытанняў: адказнасць за сваю і чужую будучыню, усведамленне каштоўнасці ўласнага існавання і важнасці сямейна-родавай пераемнасці, пераасэнсаванне зместу быцця на розных каардынатах прастора-часавога вымярэння, неабходнасць змагання за права выжыць, адчужанасць і адзінота ў соцыуме і інш. [2, с. 76].

Увагу літаратуразнаўцаў прывабіў феномен Чжан Айлін у кантэксце ўвасаблення ў мастацкай прасторы вобраза “новай жанчыны Кітая”. Як слушна адзначае даследчыца Ю. А. Купрыянава, у аповедах пісьменніцы “раскрываецца яе жаночы свет, аналагічным чынам, чытаючы аповесці і апавяданні, чытач знаёміцца з калейдаскопам характараў і лёсаў гераінь рознага ўзросту, дастатку і сацыяльнага паходжання, якія спрабуюць знайсці свой жыццёвы шлях, балансуючы паміж моцным уплывам традыцыі і новымі павевамі культуры” [3, с. 100].

Светапоглядныя арыенціры ў кітайскім грамадстве даволі працяглы час вызначаліся выразнай кансерватыўнасцю, прадугледжваючы падпарадкаванне падданага валадару, жонкі – мужу, сына – бацьку. Чжан Айлін у сваіх творах дэманструе мадэль жаночай экзістэнцыі, якая вылучаецца відавочнай тэндэнцыяй да выхаду за звыклыя рамкі сталай андрадацэнтрычнай карціны свету. Так, у аповесці “Каханне, якое разбурае гарады” (1943) галоўная гераіня Бай Люсу дэманструе супраціўленне традыцыйным нормам, якое, варта заўважыць, вылучаецца адметным характарам. Гэта не змагарска-ваяўнічы выклік, што суправаджаецца актыўнымі дзеяннямі і яркай антаганістычнай пазіцыяй. Бай Люсу праяўляе настойлівасць у выражэнні сваёй волі насуперак чаканням і перакананням родных і блізкіх, што з’яўляецца праявай энтрапічнай мадэлі быцця, бо сваімі дзеяннямі гераіня ўносіць разлад у лад жыцця, звыклы для жанчыны акрэсленага часу.

Так, згодна з кітайскай традыцыяй, разведзеная жонка пасля смерці былога мужа павінна перайсці жыць да яго сваякоў. Члены сям’і Бай Люсу прыбгаюць да разнастайных аргументаў, спрабуючы яе ўпэўніць у жыццяважнасці дадзенага ўчынка з пазіцыі рацыянальнасці (бо яе фінансавыя зберажэнні былі неабачліва расцярушаны старэйшым братам) і дабрадзейнай пакорлівасці перад грамадскімі ўстоямі: “Пакуль ты жывая, ты – член іх сям’і, калі памрэш – станеш духам іх сям’і. Якім бы высокім ні было дрэва, усё яго лісце вяртаецца да каранёў...” [4, с. 196].

Аднак сутыкнуўшыся з непераадольнымі перашкодамі сямейнага жыцця і не вытрымаўшы цяжару ўзаемаадносін з былым мужам, Бай Люсу, апанаваная пачуццём уласнай годнасці, стойка прытрымліваецца вызначанай пазіцыі. Для абароны свайго пункту погляду яна ўпэўнена спасылаецца на закон, які асабіста для яе мае першаснае значэнне ў дачыненні да традыцыі: “Як усё добра прадумаў за мяне, Трэці братка! Ды вось пазнавата, на жаль, з часу разводу мінула каля васьмі гадоў. Па-твойму, выкананыя намі ў той час законныя фармальнасці ўжо не маюць значэння? Не можам жа мы так нядбайна ставіцца да закону!” [4, с. 196].

Істотна важнае значэнне ў акрэсленым кантэксце мае той факт, што прадэманстраваная Бай Люсу пазіцыя вылучаецца не спантанным характарам. У супрацьстаянні грамадскім традыцыям, з нашага пункту гледжання, прасочваецца выпяванне новых свядомасных арыенціраў. Далейшае разгортванне сюжэту не дае магчымасці кантатаваць пераход гераіні на цалкам новы ўзровень асобнага развіцця, аднак, відавочна сведчаць аб паступовых праявах не звычайнай цыклічнай (вызначанай традыцыяй), а дыскрэтнай экзістэнцыйнай мадэлі.

Так, з аднаго боку, лад жыцця вялікай сям’і Бай Люсу вылучаецца статычнасцю: “Маёнтак сямейства Бай нечым нагадваў чароўны грот: кожны неўпрыкмет праведзены ў ім дзень можна было прыраўнаваць да тысячы звычайных гадоў. У той жа самы час, пражыві тут хоць тысячу гадоў, табе здасца, што прайшоў усяго дзень, бо ўсе дні сваёй манатоннасцю і нудой былі падобныя адзін да аднаго” [4, с. 202]. Бай Люсу – адзіны прадстаўнік свайго роду, які ўласнымі памкненнямі і дзеяннямі супрацьстаіць гадамі сфарміраванаму парадку, перарываючы тым самым кальцавую замкнёнасць і выводзячы мадэль уласнага існавання за рамкі ўсталяванага грамадскага канону. Яна ігнаруе прапанову цёткі Сюй аб сватанні да ўдаўца Цзяна і са шчырым недаверам ставіцца да заляцанняў Фан Лююаня, нягледзячы на тое, што сацыяльны статус абодвух мог бы забяспе-

чыць пэўныя перспектывы для Бай Люсу. Жыццёвыя абставіны стварылі ўмовы, якія вымусілі гераіню выпрацаваць насцярожаную пазіцыю ў дачыненні да прадстаўнікоў супрацьлеглага полу. Узрост і развод у мінулым не падштурхоўваюць яе да пошукаў таго, хто мог бы забяспечыць ёй будучыню. Яна абапіраецца выключна на сябе.

Уменне адасобіцца ад мужчыны і навучыцца ўспрымаць сваё жыццё не праз прызму сацыяльных догмаў – знакавы момант у асобным развіцці Бай Люсу. Разам з тым, адметнасцю дадзенай трансфармацыі з’яўляецца неўсвядомленасць прыроды дадзенага працэсу. Сама гераіня лічыць сябе “старамоднай”, у той час як Фан Лююань успрымае гэта як вартасць, а не недахоп: “Сапраўдныя кітайкі – самыя цудоўныя жанчыны ў свеце, і яны ніколі не будуць старамоднымі” [4, с. 214]. З кантэксту дыялогу паміж Бай Люсу і Фан Лююанем вынікае апазіцыя “старамодны – сучасны”. Паняцце старамоднасці ў дачыненні да Бай Люсу вылучаецца супярэчлівым характарам. З аднаго боку, яго сэнсавае напаўненне прадугледжвае прытрымліванне гераіняй класічных правіл і норм паводзін і, такім чынам, кантрастуе з “сучаснымі” павевамі, якія прадугледжваюць пэўную вольнасць ва ўстанаўленні стасункаў з супрацьлеглым полам. Аднак незалежная пазіцыя, якой настойліва прытрымліваецца Бай Люсу на працягу ўсёй аповесці, сведчыць аб супрацьлеглым. Такую мадэль можна лічыць па-сапраўднаму прагрэсіўнай у кантэксце разглядаемага часу. Рэпліка Фан Лююаня надзвычай красамоўнае гэтаму сведчанне: “Я гавару пра тое, што ты не падобна да чалавека з гэтага свету” [4, с. 220].

Цалкам ідэнтычная эвалюцыя мадэлі жаночай экзістэнцыі і асобнай трансфармацыі прасочваецца ў аповесці Алены Брава “Імя ценю – святло” (2012). Галоўнай гераіні невыпадкова нададзена сімвалічнае імя Вікторыя. Гісторыя яе жыцця – трагічная і адначасова ўрачыстая перамога над сацыяльнымі ўстаноўкамі і догмамі. Пакутуючы ад нораву жорсткай маці і імкнучыся задаволіць патрэбы няўмольнай сістэмы грамадскага ладу, гераіня вымушана выпрацавала супярэчліваю мадэль паводзін, пабудаваную на асобнай двухаблічнасці. Матывуючы механізм такой складанай сістэмы – неўтаймаванае пачуццё страху, якое сама гераіня перадае праз скразное паўтарэнне фразы: “Толькі б не ўпасці, толькі б не...” [5, с. 249]. Страх рабіў падзенне гераіні непазбежным. Страта прытомнасці пераўтваралася ў адмысловы спосаб выратавання: ад несправядлівага няспыннага здзеку маці, як неўсвядомлены пратэст супраць штучных масак “добрапрыстойнай” жонкі, якая вымушана ахвяраваць сваім зда-

роўем і магчымасцю працягваць род у імкненні ўпісацца ў мужаву вычварную мадэль сямейнага жыцця, супраць ролі “Упэўненай Дамы”, якая з апошніх сіл намагаецца адпавядаць патрэбам іерархічнай сістэмы сацыяльнага ўзаемадзеяння.

У пошуках кораня страху Вікторыя паглыбляецца ў самааналіз, спрабуючы знайсці адказы ў дзяцінстве, у няўдалым асабістым жыцці маці: “Усё, што выціскала з сябе па кроплі жоўта-зялёнага гною, а рана ізноў і ізноў раскрывалася свінцом, усё горшае, чым яна пагарджала ў сабе, было маціна, ад мамы засвоенае” [5, с. 247]. Вынікам змагання з пасеяным у дзяцінстве зернем татальнага страху становіцца штучна ўзгадаваны вобраз “Упэўненай Дамы”, валявой і “цынічна-дзелавітай”, якая хуткімі тэмпамі дасягае пастаўленай мэты і здольна ўпэўнена працягваць свой жыццёвы шлях, не абпіраючыся на моцнае мужчынскае плячо і менавіта “дзякуючы ўменню дасканала выконваць чужыя загады была прынята ў свет масак” [5, с. 276]. Аднак парадаксальнасць штучна народжанага вобраза праяўляецца ў тым, што створаная маска не вытрымала пад націскам праявы асобаснага “я” гераіні. Яна трапіла ва ўласную пастку, бо “цела не жадала жыць па выдуманых правілах, яно абаранялася як умела...” [5, с. 275].

Такім чынам, у абедзвюх аповесцях адлюстраваны непасрэдны ўплыў грамадства на першапачатковае фарміраванне цыклічных мадэлей быцця галоўных гераінь. Менавіта ўстойліва сфарміраваныя сацыяльныя догмы вымушаюць Бай Люсу і Вікторыю заключыць шлюб, які дэфармуе іх асобаснае “я” і пэўным чынам разбурае іх лёсы. Гістарычна складзеныя светапоглядныя ўстаноўкі падштурхоўваюць абедзвюх гераінь да стварэння штучных масак і выканання адпаведных ролей. Аднак наколькі грамадскі ўклад, здавалася б, дэфармуе жыццёвы шлях гераінь, у такой жа ступені менавіта пад яго націскам нараджаецца супраціўная сіла, здольная супрацьстаяць пастцы і садзейнічаць эвалюцыі іх асобаснай карціны свету.

Абедзве гераіні імкнуцца пераадолець цяжар і замкнёнасць абумоўленай сацыяльнымі стэрэатыпамі мадэлі быцця. Такім чынам і ў Чжан Айлін, і ў Алены Брава назіраецца выразная тэндэнцыя да дыскрэтнай мадэлі экзистэнцыі, якая праяўляецца ў прарыве сацыяльна-стэрэатыпага кола жаночага існавання. Бай Люсу і Вікторыя прыходзяць прыкладна да аднолькавых высноў. Як слушна адзначае гераіня Алены Брава, “свой крыж мы можам пераўтварыць у перамогу, і ў глыбіні ўласнага ценю знайсці кропку сонца, якая зазьяе “на ўвесь свет вялік”, – вядома, калі асмелімся ўрэшце

нарадзіцца” [5, с. 268]. Нібы ва унісон гучаць развагі Чжан Айлін, калі Бай Люсу перарвала замкнёнае кола ўласнага быцця: “Хто ведае? Можа быць, менавіта для таго, каб дапамагчы ёй, быў разбураны вялізны горад” [4, с. 239].

Такім чынам, агульным у мастацкай прасторы Чжан Айлін і Алены Брва з’яўляецца рэалізацыя першапачаткова энтрапічнай (разлад) мадэлі “жаночай” экзістэнцыі. Няспынная тэндэнцыя да самаідэнтыфікацыі і незалежнага волевыяўлення выводзіць герайн на эвалюцыйны віток развіцця і з цягам часу знаходзіць выражэнне ў новай мадэлі – дыскрэтнай (прарыў замкнёнага кола).

Спіс выкарыстаных крыніц

1. Васючэнка П. В. Мадэлі чалавечай экзістэнцыі ў творчасці Янкі Купалы і Якуба Коласа: супольнае і адметнае / П. В. Васючэнка // Янка Купала і Якуб Колас у сістэме дзяржаўна-культурных і духоўна-эстэтычных прыярытэтаў XXI стагоддзя : матэрыялы Міжнароднай навукова-практычнай канферэнцыі (Мінск, 26 – 27 верасня 2007 г.) / [рэдкалегія: В. А. Максімовіч (навуковы рэдактар) і інш.]. – Мінск, 2007. – С. 83 – 89.

2. Воінава-Страха М. М. Віды экзістэнцыйных мадэлей у малой прозе А. Брва і Д. Лесінг/ М. М. Воінава-Страха // Матэрыялы ежегодной научной конференции преподавателей и аспирантов университета, 25–29 апр. 2022 г. : в 5 ч. Ч. 4 / отв. ред. Н. Е. Лаптева. – Минск : МГЛУ, 2022. – С. 76–79.

3. Куприянова, Ю. А. Образ новой женщины Китая середины XX века в произведениях Чжан Айлин [Электронный ресурс] / Ю. А. Куприянова // Вестник СПбГУ. – 2014. – № 13. – Вып. 4. – С. 100–107. – Режим доступа: <https://publications.hse.ru/pubs/share/folder/m8r73rpx6b/144476448.pdf>. – Дата доступа: 30.10.2023.

4. Чжан, Айлин Любовь, разрушающая города / Чжан Айлин / Пограничный городок. Китайская проза XX века: Пер. с кит. яз. / Сост.: А. А. Родионов. – СПб.: Институт Конфуция в СПбГУ, 2012. – С. 195–239.

5. Брва, А. Имя Тени – Свет : повести, рассказы / А. Брва. – Мн. : Літаратура і Мастацтва, 2012. – 360 с.

The article examines the features of models of female existence presented in the works of the Chinese writer Zhang Ailing (the story “Love that Destroys Cities”) and the Belarusian author Alena Bravo (the story “The Name of the Shadow is Light”). Both similar and distinctive features of models of women's existence, determined by the peculiarities of the culture and mentality of the Chinese and Belarusian peoples, are identified.

Key words: story, Chinese literature, Belarusian literature, model of female existence.

Воінава-Страха Марыя Міхайлаўна – кандыдат філалагічных навук, дацэнт; Мінскі дзяржаўны лінгвістычны ўніверсітэт (mvoinova@tut.by).

УДК [811.161.1:811.581]'25

П. В. Гибкий

ОТОБРАЖЕНИЕ ВРЕМЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ В КИТАЙСКОЙ И ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОЙ ЛИНГВОКУЛЬТУРАХ

В статье исследуется отображение временных отношений в китайской и восточнославянской лингвокультурах, сделаны следующие выводы: лексема 时间 восходит к кистям обеих рук, которыми древние китайцы измеряли высоту солнца, русский вариант время изначально имел значение движения по кругу; 年 nián иллюстрирует человека, несущего на плечах собранный урожай, русский коррелят год – желаемое, подходящее время; и 月 yuè, и месяц обозначают луну как средство измерения 1/12 части года. В ряде случаев происхождение данных лексических единиц было связано с сельскохозяйственной деятельностью древних китайцев и славян, необходимостью вести отсчёт времени в процессе выращивания урожая и другими повседневными нуждами.

Ключевые слова: лингвокультура, временные отношения, лексические единицы, семантика, этимология.

В данной статье рассмотрено происхождение и значение таких лексических единиц, как 时间 shíjiān ('время'), 年 nián ('год'), 月 yuè ('месяц, луна') и их русских вариантов, сделаны некоторые выводы об особенностях лингвокультуры древних китайцев и восточных славян на основе выполненного анализа. Что касается понятия лингвокультуры, то В.В. Красных определяет его как «воплощенную и закрепленную в знаках живого языка и проявляющуюся в языковых процессах культуру» [1, с.10]. В качестве содержания лингвокультуры мы рассматриваем стереотипы – закодированные интеллектом повторяющиеся элементы в копии мира (отображения мира органами чувств) [2, с.34]. Согласно Н. И. Толстому, для всех народов мира характерно представление о времени как о цикличном, повторяющемся феномене [3, с. 17], что делает возможным рассматривать его в качестве одного из важнейших составляющих лингвокультуры древних китайцев и восточных славян. Н. Д. Арутюнова утверждала, что время является одной из главных онтологических и языковых ка-

тегорий, образующих концептуальную основу языковой системы любого языка [4, с. 51].

В китайском языке отсутствует морфология [5, с. 20], так как в нем нет склонения существительных, прилагательных, следовательно, нет словоизменительных показателей временных отношений, но время как языковая универсалия существует в сознании его носителей. Тань Аошуан, рассматривая отображение стереотипа «время» в китайской языковой картине мира, делала акцент на его антропоцентричности, сравнивая его с жизнью человека. По мнению китайского лингвиста, в сознании китайцев молодое поколение движется в прошлое вслед за своими предками, оставаясь в их воспоминаниях, то же происходит и с потомками. Более того, автор отмечала, что «сочетание *wei lai* «будущее» – это, буквально, «еще не пришедшее». *Lai* подразумевает движение от будущего в сторону говорящего, *qi* – движение от говорящего к прошлому (ср. *guo qi* ‘прошлый’ (досл. *миновавший говорящего и ушедший в небытие*). Говорящий находится между прошлым и будущим, выполняя роль пассивного наблюдателя [6, с. 42–43].

Понятие времени в современном китайском языке заключено в лексической единице 时间 *shíjiān* (дословно: *отрезок времени*): 时 *shí* означает ‘время; промежуток времени’, 间 *jiān* – ‘помещение, отсек’ [7]. Первый компонент 时 *shí* (полная форма написания – 時) в древнем китайском языке означал ‘сезон’. Данный иероглиф состоит из двух элементов: 日 *rì* ‘солнце’ и 寸 *cùn* (в современном китайском языке означает ‘дюйм, вершок’, в древности имел значение ‘кисти руки с отметкой, указывающей на меру длины’) [8]: китайцы вычисляли время, измеряя высоту солнца посредством кистей обеих рук. Второй компонент 间 *jiān* (полная форма начертания – 間) первоначально означал ‘находиться между чем-л.’ [8], в современном китайском языке имеет значение ‘отсека (помещения)’ [7]. Иероглиф 年 *nián* ‘год’ восходит к начертанию человека, несущего на плечах сноп скошенной пшеницы или риса [9, с. 131]. Год, согласно китайскому летоисчислению, делится на «лунные месяцы» 月 *yuè*. В современном китайском языке 月 имеет два основных значения: ‘луна’ и ‘месяц’ [7]. Следует отметить, что в Китае традиционные праздники «Китайский Новый год», «Праздник середины осени» и т. д. до сих пор отмечают в соответствии с лунным календарем, который с 618 по 907 служил в качестве единственного способа летоисчисления. Более того, в стихотворениях Ли Бо лексическая единица *луна* в ряде случаев использовалась автором для указания поры года / времени:

Осенний ветер весь день в саду / Опавшей шуршит листвою. / Восьмая луна – тускнеет всё («Девушка из Сычуани») [10, с. 14].

Рассмотрим происхождение таких лексических обозначений временных отношений в русском языке, как *время, год, месяц и луна*. Лексическая единица *время* с большой долей вероятности произошло путем присоединения суффикса *-мен* к основе глагола *верт(еть)*. В праславянскую эпоху (ок. 1-го тысячелетия до н. э. – VI–VII вв. н. э.) это слово состояло из корня **vert-* и суффикса *-men* и означало ‘то, что вертится’, ‘кутерьма’, ‘суматоха’. В древнерусском языке, как и в старославянском, слово *время* использовалось в значении ‘определенный ограниченный отрезок времени’. В употреблении этой лексической единицы, по-видимому, отражены представления славян о времени как движении по кругу [11, с. 81]. Год – общеславянское слово, первоначальная форма: *годити* ‘прилаживать, приспособлять’. В древнерусском и других славянских языках слово *годный* означало ‘подходящее, желаемое’, затем трансформировалось в ‘желаемое, благоприятное время’ [12, с. 107]. В современном русском языке слово *год*, как и его китайский коррелят 年 (nián), характеризуется многозначностью, может обозначать единицу летосчисления, период времени и возраст. Тем не менее, такие значения, как ‘новый год’, ‘урожайный год’, ‘эпоха, эра; век’ и ‘класс, курс’, передаваемые лексической единицей 年 (nián), не характерны для его русского варианта [13, с. 71]. Древнерусское слово *мѣсяць* произошло от праславянского корня **mēns-*, образованного от индоевропейского корня **mē-* (‘мерить’). Согласно одной из гипотез, луна использовалась древними славянами для отсчета времени. Обращение Луны вокруг Земли занимает примерно 1/12 часть года; этот период времени был назван месяцем [14, с. 60].

Таким образом, на примере лексических единиц 时间 shíjiān ‘время’, 年 nián ‘год’, 月 yuè ‘месяц, луна’ и их русских коррелятов было исследовано отображение временных отношений в китайской и восточнославянской лингвокультурах. Выявлены следующие особенности семантики и этимологии: лексема 时间 восходит к кистям обеих рук, которыми древние китайцы измеряли высоту солнца, русский вариант *время* изначально имел значение движения по кругу; 年 nián иллюстрирует человека, несущего на плечах собранный урожай, русский коррелят *год* – желаемое, подходящее время; и 月 yuè, и *месяц* обозначают луну как средство измерения 1/12 части года. В ряде случаев происхождение данных лексических единиц было связано с

сельскохозяйственной деятельностью древних китайцев и славян, необходимостью вести отсчёт времени в процессе выращивания урожая и другими повседневными нуждами.

Список использованных источников

1. Красных, В. В. Лингвокультура как объект когнитивных исследований / В. В. Красных // Вестник Московского университета. – Серия 9. – Филология. – 2013. – №2. – С. 7–18.
2. Гордей, А. Н. Основания комбинаторной семантики / А. Н. Гордей // Слово и словарь = Vocabulum et vocabularium: Сб. науч. тр. по лексикографии. – Гродно: ГрГУ, 2005. – С. 32–35.
3. Толстой, Н. И. Времени магический круг (по представлениям славян) / Н. И. Толстой // Логический анализ языка. Язык и время / отв. ред. Н. Д. Арутюнова, Т. Е. Янко. М.: Индрик, 1997. – С. 17–27.
4. Арутюнова, Н. Д. Время: модели и метафоры / Н. Д. Арутюнова // Логический анализ языка. Язык и время / отв. ред. Н. Д. Арутюнова, Т. Е. Янко. М.: Индрик, 1997. С. 51–61.
5. Гордей, А. Н. Принципы исчисления семантики предметных областей / А. Н. Гордей; Белорус. гос. ун-т. – Минск, 1998. – 155 с.
6. Аошуан, Тань. Китайская картина мира: Язык, культура, ментальность / Тань Аошуан. – М.: Языки славянской культуры. – 232 с.
7. БКРС [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://bkrs.info/>. – Дата доступа: 03.09.2023.
8. 汉语□□□ /汉语□□□编□会 : □□□、□□□、赵□铎□ , 学术顾问组 : □□□、□□□。□汉 : □□书□ , 2010. – 5727 页。 = Большой словарь китайских иероглифов / Редкол. : Сюй Чжоншу, Ли Гэфэй, Чжао Чжэньдо [и др.]. – Ухань : Изд-во «Чунвэнь», 2010. – 5727 с.
9. Алжеева, М. М. Модель времени в китайском языке / М. М. Алжеева // Вестник ЧелГУ. – 2013. – № 23 (314). [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/model-vremeni-v-kitayskom-yazyke>. Дата доступа: 14.10.2023.
10. Асенчик, Е. Ф. Образ луны в русской и китайской лингвокультурах (на материале поэтических произведений) / Е. Ф. Асенчик, А. В. Шарникова // Традиционная духовная культура восточнославянских и китайского народов : сборник научных статей / редкол.: В. И. Коваль (гл. ред.) [и др.] ; М-во образования Республики Беларусь, Гомельский государственный университет им. Ф. Скорины. – Гомель : ГГУ им. Ф. Скорины, 2019. – Вып. 2. – С. 11–16.
11. Львов, А. С. Заметки о словах / А. С. Львов // Русская речь. – 1968. – № 1. – С. 81–82. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://russkayarech.ru/archive/1968-1/80-82>. – Дата доступа: 15.10.2023.
12. Шанский, Н. М. и др. Краткий этимологический словарь русского языка. Пособие для учителя. Изд. 2-е, испр. и доп. Под ред. чл.-кор. АН СССР С. Г. Бархударова / Н. М. Шанский. М., «Просвещение», 1971. – 541 с.

13. Гибкий, П. В. Семантика лексической единицы 年 ('год') в китайском языке и русского коррелята год / П. В. Гибкий // От слова к дискурсу: разнообразие форм и (не)предсказуемость смыслов : тез. докл. междунар. науч. конф., Минск, 12–13 мая 2023 г. / редкол.: Л. М. Лещёва (отв. ред.) [и др.]. – Минск : МГЛУ, 2023. – С. 70–71. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://e-lib.mslu.by/handle/edoc/12419>. – Дата доступа: 17.05.2023.

14. Шанский, Н. М. В мире слов / Н. М. Шанский. – 3-е изд., испр. и доп. – М. : Просвещение, 1985. – 255 с.

The article examines the temporal relations designation in Chinese and Russian linguistic cultures, the following conclusions are made: the lexeme 时间 goes back to the hands of both hands, with which the ancient Chinese measured the height of the sun, the Russian version of time originally had the meaning of movement in a circle; 年 nián illustrates a man carrying the harvest on his shoulders, the Russian correlate of the year is the desired, appropriate time; both 月 yuè and month denote the moon as a means of measuring 1/12 of the year. In a number of cases, the origin of these time symbols was associated with the agricultural activities of the ancient Chinese and Slavs, the need to keep track of time in the process of growing crops and other everyday needs.

Key words: linguistic culture, temporal relations, lexical units, semantics, etymology.

Гибкий Павел Валерьевич – преподаватель; Минский государственный лингвистический университет (pavel.gibkiy@bk.ru).

УДК 811.161.1'373.4+811.581'373.4

А. А. Даниленко

ФРАЗЕОЛОГИЯ КАК РАЗДЕЛ ЯЗЫКОЗНАНИЯ В РУССКОЙ И КИТАЙСКОЙ СИСТЕМАХ ЛИНГВИСТИЧЕСКИХ ДИСЦИПЛИН

В статье выявляются основные сходства и различия в определении места раздела «Фразеология» в системах лингвистических дисциплин русского и китайского языкознания. Характеризуется содержание так называемых широкого и узкого подходов к определению фразеологии в двух национальных научных лингвистических сферах, которые обусловлены различным пониманием сути фразеологизма. Это понимание базируется на различных научных традициях, которые положены в основу формирования раздела, изучающего фразеологические единицы, в каждой из национальных областей лингвистического знания.

Ключевые слова: лингвистика, раздел языкознания «Фразеология», широкий и узкий подходы к пониманию фразеологии, фразеологизм, трактовка фразеологизма.

В условиях современной глобализации и налаживания культурных связей между представителями разных государств и культур часто возникает вопрос, связанный с употреблением единиц языка, которые содержат в себе национально-культурную семантику. К таким единицам, безусловно, принадлежат выражения, которые в рамках определенной лингвокультуры приобрели устойчивое содержание (как правило, связанное с опорой на переносные значения составляющих их компонентов). Эти единицы, чаще всего обозначаемые как *фразеологизмы*, или *фразеологические единицы*, изучаются в особом разделе языкознания, получившем название *фразеология*.

Описание и анализ различных подходов к пониманию сущности и проблематики данного раздела языкознания, в частности – определение границ материала, изучаемого фразеологией, в научных сферах российской и китайской языковедческой науки и является целью настоящей статьи.

Поставленная в работе цель обусловила решение следующих задач:

– охарактеризовать определение фразеологии в китайской и русской сферах языкознания и описать различное понимание широкого и узкого подходов к определению рамок данной отрасли лингвистики;

– сформулировать выводы относительно различий и / или сходств в трактовке параметров раздела «Фразеология» в китайском и русском языкознании и реализуемых в каждой из этих научных сфер подходов.

В процессе проведения исследования были использованы методы: метод наблюдения; описательный метод; сопоставительный метод; метод анализа материала, содержащегося в исследовательских источниках; интерпретационно-обобщающий метод.

Материалом послужили источники справочного и учебного характера из области русского и китайского языкознания.

В процессе становления и развития фразеологии в русском языкознании сформировались две различные точки зрения трактовки содержательной сущности фразеологических единиц, которые являются основными объектами изучения фразеологии. Именно понимание, заключенное в этих двух точках зрения, легло в основу двух основных подходов, которые существуют в настоящее время в русском языкознании по отношению к фразеологии: узкого и широкого подходов. Представителями первой точки зрения являются такие из-

вестные исследователи, как С. И. Ожегов и Т. Ф. Ефремова, в понимании которых фразеология – это наука об идиомах. При этом идиома понимается как «оборот речи, значение которого не определяется отдельными значениями входящих в него слов» [1]. С точки зрения тех же ученых-лингвистов понятие «фразеологизм» трактуется как «устойчивое выражение с самостоятельным значением, близким к идиоматическому» [1].

В понимании представителей второй точки зрения фразеология трактуется как наука, предметом которой являются любые выражения устойчивого характера, т. е. не только идиомы, но и пословицы, поговорки и «крылатые» выражения. Представителем этой точки зрения является, например, Н. М. Шанский, который, аргументируя свое понимание фразеологии, указывал, в частности, на то, что главными признаками фразеологизма следует считать не целостность его значения, а воспроизводимость и устойчивость состава и структуры этой единицы (причем устойчивость трактуется в этом случае как мера ограничения сочетаемости фразеологизма) [2].

Широкое понимание фразеологического состава отражено в определении фразеологизма, данном авторитетным исследователем в этой области В. Н. Телия, которое помещено в энциклопедии «Русский язык» под редакцией Ю. Н. Караулова: «Фразеологизм – общее название семантически несвободных сочетаний слов, которые не производятся в речи (как сходные с ними по форме синтаксические структуры – словосочетания или предложения), а воспроизводятся в ней в узуально закреплённом за ними устойчивом соотношении смыслового содержания и определенного лексико-грамматического состава» [3, с. 608]. Как можно заметить, определение признаков фразеологической единицы у В. Н. Телия достаточно схоже с ранее указанными признаками в трактовке Н. М. Шанского. С учетом такого понимания фразеология определяется В. Н. Телия как «раздел языкознания, изучающий фразеологический состав языка в его современном состоянии и историческом развитии» [4, с. 48] (в определении приводятся 3 значения данного термина, из которых для нас в данном случае актуальным является первое (оно и приведено выше)).

Примером широкого и узкого подхода к определению фразеологизма может послужить устойчивое выражение *деревянное масло* ‘низший сорт оливкового масла, не идущий в пищу (употребляется для масляных ламп и лампадок)’. Данное словосочетание встречается во «Фразеологическом словаре русского языка», составителем которого является А. Н. Тихонов [5, с. 65], однако во «Фразеологическом словаре русского литературного языка» А. И. Федорова [6] оно

отсутствует. Таким образом, А. Н. Тихонов, в отличие от А. И. Федорова, в своем словаре придерживается широкого подхода определения фразеологической единицы.

Фразеология китайского языка как самостоятельный раздел, изучающий состав и свойства фразеологических единиц, в настоящее время находится в состоянии становления. Согласно исследовательскому труду «Фразеология современного китайского языка: Синтаксис и стилистика» П. П. Ветрова, ученика В. Н. Телия, понятие «фразеология» даже «не является традиционным понятием для китайского языкознания и существует в его рамках чуть более полувека» [7, с. 11]. Первая научная монография, которая является наиболее значимым исследованием по китайской лексике и фразеологии, появилась в середине XX века – это работа Сунь Чансюя «Лексика китайского языка» [8].

Так же, как и в русском языкознании, в китайской лингвистической науке существует широкий и узкий подходы к пониманию границ данной области языкознания. В 1950-60-х гг. – в самом начале становления китайской фразеологии как науки – для обозначения фразеологической единицы в широком смысле употреблялся термин *чэньюй* 成语 (буквально *привычное выражение*). Затем для обозначения фразеологизмов стали использовать термин *шуюй* 熟语 (буквально *готовое* или *знакомое речение*). В последнее время этот термин приобрел статус общепринятого названия различных единиц в широком смысле, а термин *чэньюй* теперь обозначает в основном идиомы, т.е. фразеологические единицы в узком смысле.

Чэньюем чаще всего становятся фразы из классических литературных произведений Древнего Китая, более полно и точно описывающие жизненные ситуации китайцев. Жители Поднебесной часто применяют чэньюй как в устной, так и в письменной речи; это не только придает высказыванию убедительность, но и является признаком образованности. Как правило, чэньюй *структурно* включает четыре иероглифа. Семантический (смысловой) аспект этих единиц языка содержанием чаще всего соотносится с легендами, объясняющими, каким образом было создано каждое из выражений.

Так, например, чэньюй 伯乐相马 (букв. *Бо Лэ оценил лошадь*) используется для обозначения тех, кто способен распознать редкий талант или открывает для людей возможности продемонстрировать скрытые навыки. Китайцы связывают происхождение этого чэньюя с легендой о Сунь Ян, прозванного в народе Бо Лэ за знание лошадей. Однажды правитель царства Чу попросил Бо Лэ найти быстрого ко-

ня, способного за день преодолевать большие расстояния, и тот подобрал для правителя худую кобылу, ранее перевозившую пуды соли. Император разозлился на Сунь Яна, но впоследствии убедился, что подобранная лошадь действительно самая быстрая, и вскоре отличилась в военных сражениях. Эта история была описана в седьмой главе «Хань ши вай чжуань», сборнике из 360 рассказов и стихов династии Западная Хань (206 г. до н. э.–23 г. н. э.). Таким образом, рассматриваемый чэньюй, изначально связанный с именем бога Бо Лэ, «ответственного» за небесных лошадей, впоследствии стал широко употребляться для характеристики тех, кто умеет видеть и раскрывать потенциал.

В китайском языкознании при понимании фразеологического фонда в широком смысле включаются идиомы (成语 *чэньюй*), поговорки (俗语 *суйюй*), пословицы (谚语 *яньюй*), крылатые слова и выражения (格言和警句 *гэян хэ жингюй*), речевые штампы и клише (演讲邮票和陈词滥调 *яньjiang youpiao хэ чэньци ланьдяо*), составные термины (×× *шуйюй*) и наименования (名称 *мингчэньг*). Данной точки зрения придерживаются такие ученые, как Ши Ши (史式) [9], Ма Гофань (×国凡) [10], Ван Дэчунь (王德春) [11]. Однако, в отличие от трактовки широкого подхода к пониманию фразеологии в русском языкознании, китайские лингвисты (это, в частности, Ма Гофань) включают также и такую единицу, как *недоговорка-недосказание* (歇后语 *xièhòuyü*), характерную только для китайского языка [10]. Эта единица языка представляет собой синтез пословицы и поговорки, где незаконченная фраза или словосочетание (элемент поговорки) не отличается яркой образностью, но заключает в себе либо некую народную мудрость, либо какой-либо постулат китайской философии, отражающей своеобразие культуры Китая (элемент пословицы).

Китайские исследователи-лингвисты, находящиеся на позициях узкого понимания фразеологического состава языка, включают во фразеологический фонд только идиомы (成语 *чэньюй*).

Фразеология как часть любой языковой системы – это зафиксированное в единицах языка наследие далекого прошлого, в котором, как правило, весьма выражено представлен национально-культурный компонент.

Существование в научных лингвистических сферах двух культур разных подходов к осмыслению фразеологического фонда отражает и сложность исследуемого объекта (в основе формирования фразеологических фондов в обоих случаях лежат различные по происхождению, значимости в коммуникации и т. п. источники), и неоднозначность осмысления теоретических основ фразеологии – раздела

языкознания, обособившегося в системе направлений изучения языка достаточно недавно, лишь в середине XX столетия (последнее особенно отличает китайскую фразеологию).

Список использованных источников

1. Ожегов, С. И. Толковый словарь русского языка / С. И. Ожегов, Н. Ю. Шведова. – Изд. 6-е, стереотипное. – М. : Советская энциклопедия, 1964 г. – 900 с. – URL: https://studylib.ru/doc/6331068/tolkovyyj-slovar._-russkogo-yazyka-s.i.-ozhegova-i-n.yu.-shvedova. Дата обращения: 14.11.2023.
2. Шанский, Н. М. Фразеология современного русского языка / Н. М. Шанский. – Изд. 6-е. – М. : Либроком, 2012. – 272 с.
3. Русский язык. Энциклопедия / Под ред. Ю. Н. Караулова. – М. : Научное издательство «Большая Российская энциклопедия», 2003. – 704 с.
4. Телия, В. Н. Фразеологизм / В. Н. Телия // Лингвистический энциклопедический словарь / Акад. наук СССР, Ин-т языкознания; гл. ред. В. Н. Ярцева. – М., 1990. – С. 559–560.
5. Фразеологический словарь русского языка / сост. А. Н. Тихонов (рук. авт. кол.), А. Г. Ломов, Л. А. Ломова. – 3-е изд., стереотип. – М. : Рус. яз.- Медиа, 2007. – 334, [2] с.
6. Фёдоров, А. И. Фразеологический словарь русского литературного языка: ок. 13 000 фразеологических единиц / А. И. Фёдоров. – 3-е изд., испр. – М. : Астрель: АСТ, 2008. – 878, [2] с.
7. Ветров, П. П. Фразеология современного китайского языка: Синтаксис и стилистика / П. П. Ветров. – М. : Восточная книга, 2007. – 368 с.
8. 孙常叙. 汉语词汇 / 孙常叙. – 长春, 1956年. – 215页. = Сунь, Чансюй. Лексика китайского языка / Сунь Чансюй. – Чаньчунь : Чаньчунь цзяюй, 1956. – 215 с.
9. Ши, Ши. Основы китайской фразеологии / Ши Ши. – Сычуань : Сычуаньское народное издательство, 1979. – 577 с.
10. Ма, Гофань. Очерки по фразеологии / Ма Гофань. – Ляонин : Издательство Ляонин, 1959. – 51 с.
11. Ван Дэчунь. Одна новая лингвистическая дисциплина / Ван Дэчунь. – Шанхай: Шанхайское изд-во образования по иностранным языкам, 1999. – 404 с.

The article identifies the main similarities and differences in determining the place of the section «Phraseology» in the systems of linguistic disciplines of Russian and Chinese linguistics. The content of the so-called broad and narrow approaches to the definition of phraseology in two national scientific linguistic fields, which are due to a different understanding of the essence of phraseology, is characterized. This understanding is based on various scientific traditions, which form the basis for the formation of a section studying phraseological units in each of the national areas of linguistic knowledge.

Key words: linguistics, the section of linguistics «Phraseology», broad and narrow approaches to understanding phraseology, phraseologism, interpretation of phraseologism.

Даниленко Александра Александровна – студент; Витебский государственный университет им. П. М. Машерова (sasha.dani.03@mail.ru).

УДК 792.9(510)

М. А. Исаченкова, А. Я. Лобанова

ТЕАТР *НОСИ* (傩戏): ИСТОРИЯ ФОРМИРОВАНИЯ И СОВРЕМЕННОЕ ЗНАЧЕНИЕ

Статья посвящена истории формирования театра носи, связи этого оригинального китайского искусства с древними шаманскими практиками экзорцизма, значению масок – главного атрибута представления. Рассматриваются точки зрения китайских исследователей на этимологию знака но (傩/儺).

Ключевые слова: театр носи, ритуал но, этимология знака 傩 / 儺, традиционная культура Китая.

Театр *но* (儺戲/傩戏, *носи*) – оригинальный вид современного китайского народного искусства, который своими корнями уходит в архаические шаманские практики. Представления включают танцы, песни, жертвоприношение-*цзи* (祭), особые ритуалы-*но* (傩仪) с целью изгнания демонов болезней и дурных влияний, прошения благословения у богов.

Китайские исследователи отмечают, что иероглиф *но* 𠃑 (традиц.: 儺) появился уже при династии Шан-Инь (ок. 1750–1100 гг. до н. э.) [1]. Ученые расходятся во мнениях относительно того, как он выглядел на надписях *цзягувэнь*. Согласно Го Можо, самое раннее его изображение на гадательных надписях представляло собой человека в маске, изгоняющего демонов [2]. По другой версии, 𠃑 *но* отображал ситуацию, при которой внутри помещения проводили экзорцистский ритуал с помощью колющего оружия [3, с. 106].

Ван Янь высказывает мнение, что сначала использовался вариант знака без ключевой графемы 亻 ‘человек’, то есть 𠃑 *но* обозначал ‘изгнание болезней, эпидемий’, а позже, с радикалом 亻, то есть превратившись в 𠃑 *но*, стал обозначать человека, который изгоняет нечистую силу (鬼, *гуй*), избавляет от болезней [4].

Современный знак 𠄎 *нань* имеет значение ‘трудный’, но в древних текстах он неоднократно используется для именованя экзорцистского ритуала. Например, в «Чжоули» (《周礼》, «Ритуалы [династии] Чжоу») говорится: “季冬 <...> 乃舍萌于四方, 以𠄎𠄎梦, 遂令始𠄎𠄎疫。” [5] – «В 12-й месяц года <...> [Ван] бросил молодые побеги в четырех направлениях, чтобы отвести дурные сны. И тогда велел начать изгонять [демонов] эпидемий (𠄎)» (перевод – А. Л.). Таким образом, связь между *нань* и *но* действительно прослеживается.

О происхождении знака *но* в первом китайском словаре «Шовэнь цзецзы» (《说文解字》, «Происхождение китайских иероглифов») говорится в разделе «人» («Человек»): “行有𠄎也。从人, 𠄎声。” – «Ритмичное движение. Состоит из [графем] 人 и 𠄎 [, которая является фонетиком]» [6]. Мао Хэн отмечает, что в этом же значении знак 𠄎 встречается в «Шицзин» (《诗经》, «Книга песен») [7, с. 92].

Современный китайский текстолог Хуан Кан уточняет, что ритуал *но* получил свое название от звука «но», который произносили при избавлении от нечистой силы [2, с. 150]. С ним солидарен Тао Сянь, указывающий, что произношение иероглифа 𠄎 *но* соответствует звуку, который издавался шаманом во время ритуала по изгнанию демонов [2, с. 150]. Исследователь приводит несколько версий о связи семантики рассматриваемого знака с тотемистическими представлениями и сельскохозяйственными ритуалами, например, шаманским обрядом вызывания дождя во время засухи [2, с. 149].

Лю Чжэнь, председатель китайского Общества по изучению *носи* (中国𠄎𠄎学研究会), считает культуру *но* (𠄎文化) высшим этапом развития шаманизма. Он высказывает предположение, что ритуал *но* (𠄎祭) изначально был посвящен божеству плодородия, а формирование знака связывает с иероглифом 糶 *но* ‘рис посевной клейкий’ [8].

Представленные выше версии этимологии знака 𠄎 далеко не исчерпывающие и требуют дальнейшего изучения. Тем не менее все они показывают, что истоки театра *но* надо искать в архаических шаманских

практиках, особых церемониях жертвоприношения *ноцзи* (難祭/𠄎祭), направленных на отвращение несчастий и получение удачи.

Есть мнение, что ритуал *но* возник во времена Шан-Инь (ок. 1750–1100 гг. до н. э.), когда существовала целая система экзорцистских обрядов [9, с. 344]. Расцвета он достиг при династии Чжоу (XI век–256 год до н. э.). В этот период помимо торжественной церемонии, проводимой во дворце, появился и народный вариант в сельской местности [1].

Ритуал *но* неоднократно упоминается в письменных источниках чжоуской эпохи. В «Луньюе» («𠄎𠄎»), «Беседы и суждения»), например, о Конфуции говорится, что «(когда) земляки прогоняли духа эпидемии, (он надевал) парадное платье и становился на восточной стороне крыльца» (перевод В. П. Васильева) [10, с. 348], то есть Конфуций занимал место распорядителя ритуала.

Как упоминалось выше, в «Чжоули» описывается ритуал *но*, который проводился правителем в конце года. В тексте также упоминается, *фансянши* (方相氏), в обязанности которого входило проведение *но*, когда он облачался в шкуру медведя, золотую маску с четырьмя глазами, черно-красное одеяние и брал в руки оружие *гэ* (戈) и щит [5] (обнаруживается интересная аналогия данного «образа» с мифическим героем Чи Ю и Чжун Куем). Из памятника «Люйши чуньцю» («呂氏春秋», «Весны и осени господина Люя») известно, что *но* официально исполнялся трижды в год. Первый раз весной, в третий месяц по лунному календарю, когда «горожане заклиняют духов, разрывая на части животных у городских ворот; весенняя ци тем самым обретает полную силу» [11, с. 89]. Второй – осенью, в третий месяц, «сын неба совершает обряд изгнания духов, дабы воспрепятствовать болезням и проложить путь осенней ци. Вкушает собачье мясо и пробует коноплю, принеся то и другое в жертву в храме предков» [11, с. 136]. Последний обряд проводится зимой, в двенадцатый месяц: «Сын неба поселяется в правых покоях Сюаньтана, выезжает на темной колеснице, правит железными скакунами. Водружает темное знамя, облачается в черное одеяние, убирается темной яшмой. <...> В этой луне следует повеление соответствующим чинам устроить Да Но – Большое Изгнание, разорвав перед городскими воротами жертвенных животных, выставив земляных волов, дабы спровадить холодную ци. Когда птицы начинают летать высоко и быстро, устраи-

вают жертвоприношения всем горам и потокам, великим советникам ди и духам шэнь и ци неба и земли» [11, с. 172].

Во времена династии Хань *дано* стали исполнять в конце лунного года. Самое подробное описание ритуала, проводимого во времена Восточной Хань в день накануне *сяньла* (восьмой день двенадцатого месяца), изложено в «Хоуханьшу» (《后汉书》, «История Поздней [династии] Хань»): «Из семей чиновников отбирали сто двадцать мальчиков в возрасте от десяти до двенадцати лет, которые должны были служить в качестве *чжэньцзы*. Головы им повязывали красными платками, а самих одевали в чёрные одежды. В руках они держали большие бубны и, громко ударяя в них, следовали за сановником *фансянши*. Сановник был наряжен грозным царём чертей, на голове у него была большая маска, четыре золотые пластинки изображали глаза, сверкавшие золотым блеском, на спину была накинута медвежья шкура. Одетый в чёрную куртку и красную юбку, он шествовал впереди, держа в правой руке копьё, а в левой – щит. За ним следовали двенадцать ряженных, волосатых, с рогами, напоминавших каких-то необыкновенных зверей <...>. Эта процессия во главе с сановниками и дворцовой прислугой, за которыми следовали дети, проходя по императорскому двору, пела особые песни, устрашавшие злых духов. <...>. Когда песни кончались, *фансянши* и двенадцать «зверей» начинали прыгать и плясать, и все шумно вторили им. Шествие трижды обходило двор. Затем зажигались факелы, чтобы спроводить духа болезней к главным воротам, где тысяча стражников, держа факелы, выгоняла его за ворота императорского дворца, у которых вновь пять отрядов всадников в тысячу человек принимали факелы и преследовали его до реки Лошуй и бросали факелы в реку. Считалось, что злые духи вместе с факелами погрузились в воду, и все спокойные и довольные возвращались домой» [12, с. 83–85, 347].

К династии Сун ритуал подвергся активному влиянию трех религий, *фансянши* и духи животных были заменены на Чжун Куя, силачей ваджры и других героев [13]. В этот же период ритуал начал включать в себя различные формы искусства, например, элементы драмы *цацзюй* (雜劇), *наньси* (南戲), утрачивая при этом сакральный характер и приобретая черты светского театра. В итоге ритуал *но* становится известен как театр *но – носи* (儺戲) [14, с. 167].

Практика ритуала *но* при дворе была окончательно прекращена при династии Юань, поскольку монгольские правители использовали средства изгнания нечистой силы из тибетского буддизма. Несмотря

на предпринятые усилия по возрождению сакральной церемонии в эпохи Мин и Цин (1644–1911), она так и не была восстановлена при дворе, однако продолжала проводиться в сельской местности, смешиваясь с различными локальными формами искусства и приобретая форму народного театра [9, с. 348].

В течение более чем двадцати лет после образования Китайской Народной Республики в 1949 году театр *но* пребывал в состоянии упадка и подвергался искоренению, поскольку правительство рассматривало его как феодальный предрассудок, народную магию, которая не совместима с идеологией Коммунистической партии. Многие локальные театры бесследно исчезли. Возрождать представления начали в первые годы проведения политики реформ и открытости [15].

В современном Китае театр *но* остается популярным в Гуйчжоу, восточной Юньнани, южной Сычуани и Чунцине, на юго-западе Хубэя, западной Хунани, в северной Гуанси, в Аньхое, Цзянси. В период с 2006 по 2014 год четырнадцать театров *но* различных мест было включено в список нематериального культурного наследия Китая [16].

Несмотря на значительные локальные отличия, уникальным символом и главным атрибутом представлений театра *но* являются маски. Маски были неотъемлемой частью неолитических шаманских практик. Во времена династий Шан и Чжоу, когда жертвоприношение было распространено повсеместно, ведущий ритуала носил золотую маску с четырьмя глазами, чтобы отпугивать призраков и демонических существ [1]. Разные виды данного артефакта широко представлены в музеях.

В современном театре *но* каждая маска соответствует определенной роли и имеет легендарную историю о своем происхождении. Маски могут выглядеть воинственными и суровыми, нежными и добрыми, веселыми и комичными, чтобы представлять разные образы. Например, поскольку обязанность богов-защитников состоит в том, чтобы внушать благоговейный трепет и рассеивать нечисть, их маски обычно имеют рога, торчащие зубы, свирепое выражение лица.

Маски в основном изготавливаются из тополя и ивы, поскольку тополь легкий и менее подвержен растрескиванию, а ива, согласно традиционным представлениям, обладает способностью отгонять зло [1].

В современной культуре *но* сохраняется вера, что маски имеют сакральный характер. Актеры театра *но*, мастера, изготавливающие маски, соблюдают установленные правила и предписания, а как только человек надевает маску, считается, что в него вселился бог или дух, поэтому он больше не может разговаривать и вести себя как

в обычной жизни. Возможно, маски *но* оказали влияние на раскраску лица в Пекинской и Сычуаньской операх.

Таким образом, театр *но* является уникальным китайским искусством с древнейшей историей, представляет собой синтез шаманских ритуалов и театрального творчества. В научных кругах в Китае интерес к данному культурному феномену стали проявлять лишь в 70-х гг. XX в., а на Западе данная тема практически не поднималась. Изучение возникновения и развития представлений *но* открывает перед исследователями широкие перспективы.

Список использованных источников

1. Nuo Culture – Legacy of Chinese Ancient Drama // ChinaCulture [Electronic resource] – Mode of access: http://en.chinaculture.org/library/2008-01/17/content_56863.htm. – Date of access: 10.09.2023.

2. 陶, 思炎. 南京高淳的[]文化[]研究 / 陶思炎 // 南京学研究. – 2022. – № 6. – 第 148–166 []. = Тао, Сяньнь. Исследование культурного наследия *но* уезда Гаочунь города Нанкин / Тао Сяньнь // Нанкиноведческие исследования. – 2022. – № 6. – С. 148–166.

3. [], 晨斯. 甲骨文中的“[]”字字形及后世流[]分析 / []晨斯 // 商丘[]范学院学[]. – 2022. – № 10 (38). – 第 105–108 []. = Чжао, Чэньсы. Анализ начертания иероглифа “[]” на надписях цзягувэнь и его трансформации в последующие эпохи / Чжао Чэньсы // Вестник педагогического университета г. Шанцю. – 2022. – № 10 (38). – С. 105–108.

4. 王, []. 面具之舞：白[]人的神[]史与文化表述 / 王[]. 社会科学文献出版社, 2020. – 241 []. = Ван, Янь. Танец масок: изложение истории и культуры мифов народности байма / Ван Янь. – Пекин: Издательство «Общественно-научная литература», 2020. – 241 с. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://xianxiao.ssap.com.cn/catalog/5346089.html>. – Дата доступа: 12.10.2023).

5. 周禮 []子文献] // 中國哲學書電子化計劃. = Чжоули // Проект по оцифровке философских книг Китая [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://ctext.org/rites-of-zhou>. – Дата доступа: 26.09.2023.

6. 說文解字 []子文献]. – 存取方式 = Шовэнь цзецзы // Проект по оцифровке философских книг Китая [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.shuowen.org/>. – Дата доступа: 15.10.2023.

7. 肖, 九根. 融宗教民俗[]于一体的人神[] – []民俗事象及方言俗[] / 肖九根, 熊玲君 // Science Innovation. – 2020. – Vol. 8, № 4. – 第91–96[]. = Сяо, Цзюгэн. Синтез религии, фольклора и искусства в диалоге

людей и богов: краткий анализ народной традиции *но* и местных поговорок провинции Цзянси / Сяо Цзюгэн, Сюн Линцзюнь. – 2020. – Вып. 8, № 4. – С. 91–96.

8. 刘, 刘. 刘的刘形刘与形成新探 [刘子文献] / 刘 // 中国刘文化. = Лю, Чжэнь. Новое исследование художественных форм и истории формирования театра *но* / Лю Чжэнь // Китайская культура *но* [Электронный ресурс] Режим доступа: http://www.nuoxi.com/article/?id=253&security_verify_data=313533362c383634. – Дата доступа: 26.09.2023.

9. Min, Tian. Chinese Nuo and Japanese Noh: Nuo's Role in the Origination and Formation of Noh / Min Tian // Comparative Drama – 2003–2004. – Vol. 37, № 3/4. – P. 343–360.

10. Беседы и суждения Конфуция. – СПб. : ООО Издательство «Кристалл», 2001. – 1120 с.

11. Люйши Чуныцю (Весны и осени господина Люя) / пер. Г. А. Ткаченко; сост. И. В. Ушакова. – М. : Мысль, 2010. – 525 с.

12. Юань, Кэ. Мифы древнего Китая / Юань Кэ / Пер. с кит. Е. И. Лубо-Лесниченко, Е. В. Пузицкого и В. Ф. Сорокина. – М. : 1987. – 527 с.

13. 曲六乙 : 魂 / 刘; 江棘 // 中国文化. = Цюй Люй: *но-си* / ред. Лю Чжэнь, Цзян Цзи // Китайская культура *но*. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.nuoxi.com/article/?id=325>. – Дата доступа: 26.09.2023.

14. 中国文化文 / 州省民族事委会文教处. – 州: 州民族出版社, 1989. – 303. = Собрание избранных статей по китайской культуре *но* / Культурно-образовательный отдел комитета по делам национальностей провинции Гуйчжоу. – Гуйчжоу: Издательство «Народности Гуйчжоу», 1989. – 303 с.

15. 武初探 [刘子文献] / 周作明 // 市文化广新出版局. = Исследование театра *но* уезда Линью / Чжоу Цзюмин // Городское управление по делам культуры, телерадиовещания и печати. [Электронный ресурс] Режим доступа: http://yooyochoice.com/content_384894.html#. – Дата доступа: 26.09.2023).

16. 国家非物文化- [刘子文献] // 夏网. = Нематериальное культурное наследие государственного значения – театр *но* // Хуася [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://www.huaxia.com/c/2021/07/29/672196.shtml>. – Дата доступа: 26.09.2023.

The article is devoted to the origins of Nuoxi theater, relation between this original Chinese art and ancient shamanic exorcism practices, and the role of masks being the main attribute of the performance. The research discusses the 雉/儼 character etymology.

Key words: Nuoxi theater, nuo ritual, 雉/儼 character etymology, Chinese folk religion.

Исаченкова Марина Анатольевна – старший преподаватель; Белорусский государственный университет (oriental_mythology@mail.ru);

Лобанова Анастасия Ярославовна – старший преподаватель; Белорусский государственный университет (a.labanava@gmail.com).

УДК 37.015.3;37.017;177:34:316.61

Ф. В. Кадол, В. А. Бобрик

НАУЧНО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ УСЛОВИЯ ПРАВСТВЕННОГО РАЗВИТИЯ И САМОРАЗВИТИЯ ОБУЧАЮЩИХСЯ

В статье раскрывается значение, сущность и содержание нравственного развития и саморазвития обучающихся в условиях современного социума. Акцент сделан на стимулирование собственной активности растущего человека и его целеустремленности в работе над своим нравственным самосовершенствованием. Указана общность закономерностей и принципов нравственного воспитания в педагогической науке Китая и Республики Беларусь.

Ключевые слова: нравственное развитие, саморазвитие учащихся, самосовершенствование, социальные риски, трудовая деятельность.

*При виде достойного человека думай о том,
чтобы сравняться с ним, а при виде недостойного
исследуй самого себя (из опасения, как бы у тебя
не было таких же недостатков)*

Конфуций

Как в Китае, так и в Республике Беларусь нравственное развитие и саморазвитие обучающихся происходят под влиянием окружающих взрослых и сверстников. Ближайшим окружением является семья, нравственные влияния которой постепенно дополняется, расширяется и обогащается школой и различными социальными сообществами. Одна из задач педагогов состоит в том, чтобы помочь обучающимся обрести мотивы и внешние стимулы нравственного развития и саморазвития в окружающем их педагогическом пространстве. По современным научно-методологическим представлениям, это и есть не что иное, как создание педагогических условий и предпосылок для эффективного управления процессом нравственного развития и саморазвития обучающихся. Каким образом решается или может быть решена обозначенная нами проблема?

Исходным научно-методическим условием нравственного развития и саморазвития обучающихся является убежденность педагогического коллектива в первостепенной значимости воспитания в целостном образовательном процессе. Об этом писали классики зарубежной и отечественной педагогики (Конфуций, Я. А. Коменский, Дж. Локк, К. Д. Ушинский, П. П. Блонский, В. А. Сухомлинский, И. Ф. Харламов и др.).

Изучение данной проблемы в современном контексте показывает, что пробелы в образовании можно преодолеть в процессе последующего обучения или путем самообразования. Безнравственные привычки, приобретенные в ситуациях социального риска, исправляются с большим рудом, в основном путем перевоспитания, которое, как известно, намного сложнее, чем обучение. На интуитивном уровне это хорошо понимают те, кто управляет работой крупных производственных коллективов. Как правило, хорошо зарекомендовавшие себя фирмы при приеме на работу специалистов выясняют их морально-психологическую пригодность, а не только готовность будущего работника к выполнению своих чисто функциональных обязанностей. Руководители успешных работающих предприятий при определении на соответствующие должности инженерного и управленческого персонала более высоко ценят коммуникативные качества специалистов, их моральную стойкость, чем чисто профессиональную подготовку, которую проще довести до необходимого предприятия уровня. Поучительными в этом плане являются примеры учащихся и студентов, которые во время учебы были трудолюбивыми, но сравнительно слабо успевали по учебе, однако затем в процессе практической работы и самообразования преодолевали этот пробел в процессе профессионального становления.

Для формирования у педагогов указанной убежденности весьма важно на педагогических советах обращаться к проблеме нравственного развития и саморазвития обучающихся в русле научно-методических рекомендаций, проверенных временем. С этой точки большое значение в нравственном развитии и саморазвитии обучающихся играет личность учителя и в особенности – классного руководителя. Известно классическое суждение о том, что «только личность может действовать на развитие и определение личности, только характером можно образовать характер» (К. Д. Ушинский). Приведенные педагогические условия нравственного развития и саморазвития обучающихся согласуются с философскими методологическими требованиями к профессиональной подготовке педагогиче-

ских работников о том, что воспитатель сам должен быть нравственно-воспитанной личностью.

Это важная педагогическая проблема «О роли воспитателя» (учителя и классного руководителя) должна находиться в предметном поле повестки заседаний педагогического совета школы. В частности, вызывает большой интерес у педагогов учреждения образования обсуждения вопроса «О роли примера учителя в нравственном развитии и саморазвитии обучающихся». Такой вопрос полезно обсудить на секционных заседаниях методологических объединений классных руководителей на следующую тему: «Почему Л. Н. Толстой считал, что в нравственном воспитании 0,999 успеха сводится к положительному примеру».

В связи с тем, что модель нравственного развития и саморазвития обучающихся предполагает преодоление негативных последствий ситуаций социального риска, сложившихся в социуме, на педагогов учреждения образования возлагается задача социальной защиты и возвращения веры детей в добро и справедливость. Именно в ситуациях социального риска воспитанник становится озлобленным, не может переживать и проявлять чувство собственного достоинства. Поэтому важным условием активизации процесса нравственного развития и саморазвития обучающихся является проявление к ним гуманизма и педагогического внимания. Как считал В. А. Сухомлинский, «в годы детства каждый человек требует участия, ласки. Если ребенок вырастает в обстановке бессердечности, он становится равнодушным к добру и красоте. Школа не может в полной мере заменить семью и особенно мать, но если ребенок лишен дома ласки, сердечности, заботы, мы, воспитатели, должны быть особенно внимательны к нему» [1, с. 22]». Тем самым гуманное отношение к детям, веру педагогов в преодоление нравственных проблем в ситуациях социального риска следует рассматривать как педагогические условия нравственного развития и саморазвития обучающихся.

В современной педагогике убедительно обоснована закономерность и принципы деятельностного характера нравственного развития и саморазвития человека вообще и личности обучающегося в частности. Данные педагогические подходы могут быть предметом специального рассмотрения на одном из научно-педагогических семинаров педагогов учреждения общего среднего образования. Тему таких семинаров можно сформулировать следующим образом: «Трудовая деятельность как условие нравственного развития и саморазвития обучающихся».

Важнейшей предпосылкой и условием наглядно-методологического характера является опора на возможности нравственного развития и саморазвития обучающихся в центре детского воспитательного коллектива.

К сожалению, в последние десятилетия в теории и практике нравственного воспитания акцент сделан на личностно или индивидуально ориентированное развитие учащихся. В этой связи к негативным моментам воспитательного коллектива принято относить явление конформизма или «соглашательства» личности с мнением большинства. Однако его нельзя рассматривать как универсальную и всеобщую закономерность. Более того, хорошо организованный коллектив положительно влияет на преодоление безнравственных проявлений личности, развитие духовно-нравственного сознания и поведения. Научный анализ данной проблемы свидетельствует о том, что стремление людей к объединению, солидарности, взаимопомощи – явление вполне закономерное. Его внутреннюю психологическую основу составляет потребность в принадлежности и привязанности к другим людям. Их в совокупности называют потребностью в аффилиации: стремлении к объединению с другими людьми, желание стать одним из всех в процессе социально и личностно значимой деятельности.

В настоящее время проблема «коллектив – личность» получила развитие в контексте гуманистической теории и практики школьного воспитания. Прежде всего, видным белорусским ученым В. Т. Кабушем поставлен вопрос обязательного позитивного восприятия педагогом каждого ребенка, сочетание интересов коллектива и отдельной личности. Учитель и классный руководитель должны настраиваться на внутренний мир растущего человека, выявить и дать проявиться всему тому, что обусловлено природным своеобразием каждого человека. Воспитателем нужно смотреть на недостатки учащихся как на продолжение их достоинств, верить в силы и возможности растущего человека. По мнению В. Т. Кабуша, ни в коем случае не следует использовать коллектив для принуждения и насилия над трудновоспитуемыми детьми. Нравственное воспитание учащихся в коллективе без насилия и принуждения способствует духовному возвышению учащихся до того уровня, который может быть достигнут в атмосфере уважительного отношения к детям и разумной педагогической требовательности. В этой связи в педагогических трудах В. Т. Кабуша отмечается, что «насилие порождает ответное насилие. Воспитанник, который находится под прессом взрослого, не воспринимает себя как личность, становится безвольным, безынициативным. При стечении

соответствующих ситуаций он становится агрессивным, проявляет насилие по отношению к младшим. И самое печальное: он испытывает в данной ситуации удовлетворение, компенсируя этим собственное униженное положение педагогом» [2, с. 197]. Поэтому выстраивать взаимоотношения педагога и ученического коллектива необходимо так, чтобы возникали ситуации коллективного поиска в совместной познавательной и практической деятельности учителей и обучающихся, повышалось нравственное содержание межличностных и микро- и макро групповых взаимодействий, сочетались процессы социализации и индивидуализации детей и подростков.

Следует обратить внимание и на такие условия повышения эффективности работы педагогического коллектива по нравственному развитию и саморазвитию обучающихся, как формирование эмоциональных и волевых аспектов нравственности. В современном образовательном процессе, а также и в прежние десятилетия приоритетное значение в нравственном воспитании занимала когнитивная сфера личности – то, что в методике современного воспитания названо формированием нравственного сознания. Это связано с тем, что педагогам легче и проще показать и рассказать обучающимся, что в их поведении хорошо и что плохо, в чем сущность нравственной воспитанности личности. Это достигается путем использования методов нравственного просвещения: этических бесед, диспутов и дискуссий, специальных уроков нравственности. В тени, как правило, остаются переживание нравственных чувств и развитие волевых черт характера, разумной и нравственно ориентированной воли воспитанника. Важным научно-педагогическим условием преодоления этого пробела в нравственном развитии и саморазвитии обучающихся является специальная методическая работа с учителями и классными руководителями. Полезными в повышении воспитательной культуры педагогов являются научно-методические семинары и конференции по следующей проблематике:

1. Как развивать нравственные чувства и переживания в повседневной учебе и жизни обучающихся?
2. Какие методы и формы воспитания способствуют развитию волевых качеств обучающихся?
3. Нравственные чувства и воля: сущность их развития и саморазвития.

Повышение педагогической грамотности педагогов в данном направлении нравственного воспитания и социально-личностного

самовоспитания обучающихся позитивно сказывается на эффективности становления их позитивной Я-концепции, нравственных чувств и волевых усилий развивающейся личности, формировании у подростков чувства чести и личного достоинства [3, с. 102–103].

Таким образом, для реализации педагогических возможностей воспитательного пространства по нравственному развитию и саморазвитию обучающихся педагогическим коллективам весьма важно соблюдать ряд научно-методических условий, которые составляют целую систему профессиональных компетенций педагога как воспитателя. Она включает в себя наличие у педагогов диагностических умений выстраивания отдельных групп методов по определению уровня нравственной воспитанности учащихся, умение составлять уровневые характеристики развития отдельных обучающихся и коллектива в целом, фиксируя особенности нравственного развития познавательной, потребностно-мотивационной и поведенческо-волевой сфер личности с точки зрения её нравственного становления. Большое значение имеет проектирование процесса формирования у обучающихся нравственного сознания, навыков и привычек поведения, рефлексии, самоконтроля, нравственной саморегуляции. Процессуально деятельностный аспект готовности педагогов к нравственному воспитанию предполагает умение педагогов оптимально выбирать систему методов, формы средств нравственного воспитания. Они реализуются на основе формирования позитивного общественного мнения коллектива, использование имеющихся традиций коллективной жизнедеятельности, принципов сотрудничества и единства нравственных требований к обучающимся со стороны коллег по работе (педагогов), родителей и детско-юношеских объединений. Каждое из приведенных условий предполагает детальное научно-методическое осмысление механизмов нравственного развития и саморазвития обучающихся до уровня научно-методического мировоззрения педагогов как наиболее компетентных участников целостного образовательного процесса.

Список использованных источников

1. Сухомлинский, В. А. О воспитании / В. А. Сухомлинский / Сост. и авт. очерков С. Соловейчик. – М. : Политиздат, 1975. – 272 с.
2. Кабуш, В. Т. Сотрудничество и сотворчество субъектов гуманистического воспитательного процесса / В. Т. Кабуш, А.В. Трацевская. – Минск : АПО, 2016. – 234 с.

3. Кадол, Ф. Д. Воспитание чести и личного достоинства школьников : пособие для педагогов учреждений общ. сред. образования / Ф. В. Кадол. – Минск : Нац. ин-т образования, 2013. – 216 с.

The article reveals the meaning, essence and content of moral development and self-development of students in modern society. The emphasis is placed on stimulating the growing person's own activity and his determination in working on his moral self-improvement. The commonality of the laws and principles of moral education in the pedagogical science of China and the Republic of Belarus is indicated.

Key words: moral development, self-development of students, self-improvement, social risks, work activity.

Кадол Федор Владимирович – доктор педагогических наук, профессор; Гомельский государственный университет имени Ф. Скорины (psihfac@gsu.by);

Бобрик Владимир Андреевич – кандидат филологических наук, доцент; Гомельский государственный технический университет им. П. О. Сухого (psihfac@gsu.by).

УДК 745.54(510)

І. В. Казакова

ЯК ПАКЛІКАЦЬ ШЧАСЦЕ ЁЎ ДОМ: МАСТАЦТВА ПАПЯРОВАЙ ВЫРАЗКІ І КІТАЙСКІЯ НЯНЬХУА

*Рассматриваются традиционные украшения китайских домов накануне различных праздников: искусство бумажных вырезок из красной бумаги, символизирующих радость и благополучие, а также народные картины **няньхуа**, содержащие пожелания долголетия, счастья, плодородия, удачной карьеры и богатства.*

Ключевые слова: китайские праздники, бумажные вырезки, народные картины, традиционные верования, благопожелания.

Мастацтва папяровай выразкі шырока распаўсюджана ў вёсках Кітая, займаюцца ім галоўным чынам жанчыны. Традыцыйна напярэдадні свята Вясны (кітайскага Новага года) у кожнай хаце вокны, сцены, дзверы ўпрыгожваюцца шматлікімі выразкамі з чырвонай або іншага колеру паперы. Разам з навагоднімі малюнкамі і парнымі надпісамі яны прыносяць у хату атмасферу свята. Да свята шлюбную спе-

цыяльнымі выразкамі, якія сімвалізуюць каханне, згоду і пажаданні шматлікай колькасці дзяцей, прынята ўпрыгожваць сцены спальні маладых, куфары з пасагам нявесты і іншае. Выразкі да шлюбу робяцца абавязкова з чырвонай паперы, бо чырвоны ва ўяўленні кітайцаў з’яўляецца колерам радасці і шчасця. Напярэдадані заручын дзяўчыны выразаюць з паперы ўзоры для вышыўкі на туфлі і падушкі. Вышыўка, лепка з цеста, шыццё, папяровыя вырабы, выразка з паперы ў Кітаі ўяўляюць сабой папулярны від народнага ўжыткавага мастацтва.

Тэматыка народнай выразкі цесна звязаная з традыцыяй. Так, арнаменты з выявамі скарпіёна, змяі, скалапендры, яшчаркі і павука, якія сімвалізуюць “пяць зол”, адносяцца да свята *Дуаньу*, але ні ў якім выпадку не да свята *Вясны*. Выявы немаўляці на фоне квітнеючага лотаса, рыбы і лотаса, сімвалізуючыя каханне, працяг рода і дабрабыт, суправаджаюць свята шлюбу. Для кітайскіх выразак характэрна алегарычнасць. Здаецца, якая сувязь можа быць паміж усміхаючымся немаўляткам і кветкай лотаса? Але ва ўяўленнях кітайцаў яднанне гэтых двух выяў азначае пажаданне шматлікіх нашчадкаў з абавязковым нараджэннем хлопчыкаў. Сарока, якая сядзіць на галінцы слівы мэйхуа, мыш, якая крадзе вінаград ці алей, сімвалізуюць каханне паміж маладымі хлопцам і дзяўчынай. У правінцыях Шэньсі і Гуаньсу такія адносіны адлюстроўваюць з дапамогай выяў арла, які нападае на зайца, або змяі, якая вакол яго абвілася. У гэтых традыцыйных уяўленнях бачныя адгалоскі яшчэ дагістарычных поглядаў людзей. Напрыклад тыгр, дракон, фенікс, жаба былі татэмамі, культ якіх з’явіўся яшчэ падчас плямёнаў, на чале якіх стаялі міфічны першапродак Фусі і яго сястра Нюйва. І сёння ў народзе захаваліся павер’і, згодна з якімі гэтыя жывёлы з’яўляюцца свяшчэннымі, здольнымі выганяць нячысцікаў і папярэджваць бедствы. Канцэпцыя “пяці стыхій на аснове жаночага і мужчынскага пачаткаў” і канцэпцыя “выразу сэнсу праз падабаючы вобраз” бяруць пачатак ад васьмі трыграмі Фусі. Згодна з народным уяўленнем, паміж Небам, Зямлёй і Чалавекам існуе ўзаемапранікненне, усё існуючае надзелена душой. Гэтыя ўяўленні знайшлі адлюстраванне ў такіх вобразах народнай выразкі, як паўчалавек-паўжывёла, паўчалавек-паўрасліна: чалавек са змяніным хвостом, рыба з чалавечай галавой, дрэва з чалавечай галавой і гэтак далей. Кожны з гэтых вобразаў звязаны з асобным міфам ці паданнем.

Адрозненні ў геаграфічных умовах, культурным фоне і эстэтычных уяўленнях абумовілі адрозненні папяровай выразкі ў розных

рэгіёнах Кітая. На поўдні выразка адрозніваецца большай вычварнасцю і вытанчанасцю. Вось як гаварыў пра гэта Го Мажо: “Паўночныя ваконныя ўпрыгожванні сціплыя, дыхаюць здаровай сілай, а паўднёвыя выразкі здзіўляюць вычварнасцю і вытанчанасцю. Сапраўды магчымае майстэрства, нягленая народная прыгажосць” [1, с. 53]. У паўночных раёнах, перш за ўсё на паўночным захадзе, выразкі характэрызуюцца наіўнасцю, дзіцячай непасрэднасцю, але ў той жа час самабытнай сілай. Выразкі паўночнай Шэньсі, па прычыне яе аддаленасці і нязручных транспартных зносін, на Лесавым плато, захавалі традыцыйны татэмізм і старажытных народных вераванняў. На поўдні з яго развітай эканомікай і зручнымі транспартнымі зносінамі выразкі адрозніваюцца тонкасцю, вытанчанасцю, больш канкрэтнай выявай тэмы і дэталю, тады як у паўночнай Шэньсі майстар часам толькі намячае контур сюжэта. У паўднёва-заходных раёнах, дзе жывуць этнічныя мяншыствы, выразкі носяць яркія рысы першабытных уяўленняў.

Сёння папяровая выразка набыла шматлікіх любіцеляў і ў горадзе. Тэматыкай выразак гараджан з’яўляецца сучасны быт. І ўсё ж самай улюбёнай тэматыкай майстроў застаецца сельскае жыццё.

Найбольшая колькасць віншаванняў выпадае на перыяд самага ўлюбёнага ў Кітаі свята – *Чуньцзе* (свята Вясны – Новага года па трыдцатым лунным календары). Варта звярнуць увагу, што *Чуньцзе* – строга сямейнае свята і кожны кітаец імкнецца сустрэць яго з роднымі. Да свята рыхтуюцца загадзя. Прыбярваюць памяшканне, набываюць новае адзенне і прадукты харчавання, рыхтуюць упрыгожванні для дома і абавязкова набываюць хлапушкі і ракеты. Адсутнасць жывых кветак замяняецца папяровымі, стракатымі малюнкамі з выявамі кветак, якія з’яўляюцца важным элементам навагодняй добразычлівай сімволікі. Півоні сімвалізуюць багацце і знатнасць, нарцысы – шлюбную згоду. У вечар свята адбываецца ўрачыстая вячэра *нянь е фань*. Пасля ежы нельга лажыцца спаць, каб не згубіць свайго шчасця. Калі нехта ўсё ж прыляжа ў навагоднюю ноч адпачыць, то павінен устаць раней. У народзе ёсць павер’е: “Калі рана ўстанеш на Новы год, разбагацееш таксама рана”. Зранку ядуць злепленыя ўсімі членамі сям’і пельмені *цяоцзы*. Гэты звычай распаўсюджаны асабліва на поўначы Кітая. Кітайцы звязваюць з пельменямі пажаданні шчаслівых дзяцей і матэрыяльнага дастатку. На поўдні да навагодніх страў адносяць суп з клёцкамі *хуньтунь* і доўгай лапшой, якая сімвалізуе доўгае жыццё.

Пасля наступлення Новага года ідуць тры святочныя дні: *Чуі*, *Чуэр* і *Чусань*. Зранку першага дня дораць адзін аднаму падарункі.

У старыя часы дарылі срэбраныя, залатыя ці медныя манеты, загорнутыя ў чырвоную паперу. Дзецям абавязкова дораць новае адзенне. Дарослыя апранаюць усё новае. Жанчыны ўпрыгожваюць прычоску штучнымі ці жывымі кветкамі. У навагоднія святы сябры і родныя ходзяць у госці, дораць падарункі, віншуюць адзін аднаго.

У якасці падарункаў могуць быць навагоднія малюнкi-лубкі *няньхуа*, якімі традыцыйна ўпрыгожвалі дом унутры. Навагодні лубок – жанр народнага выяўленчага мастацтва Кітая. У цяперашні час *няньхуа* шырока выдаецца тыпаграфскім спосабам. Сімволіка *няньхуа* выражае пажаданне поўнага шчасця у *фу* – пяць традыцыйных відаў шчасця: даўгалецце, багацце, спакой, дабрабыт, скон у старэчыя гады (па іншым тлумачэнні – даўгалецце, шчасце, пладавітасць, удачная кар’ера, багацце). Дабрачынны сэнс *няньхуа* выражаецца з дапамогай набора агульнаразумелых сімвалаў. Так, выява вясёлага хлопчыка азначае пажаданне нараджэння хлопчыкаў і сямейнага яднання, яскравыя малюнкi кветак гавораць пра неўвядальную свежасць жыцця. Часта шчаслівая сімволіка ствараецца па прынцыпе фанетычнага падабенства слоў: так, рыба суадносіцца з дастаткам, бо гэтыя словы маюць у кітайскай мове аднолькавае гучанне – [юй]. Шматлікія малюнкi ўяўляюць сабой цэлыя кампазіцыі – рэбусы з сімвалаў, створаных па прынцыпе аманімічнасці. Напрыклад: выява хлопчыка, які стаіць на лісце лотаса з рыбай у руках, азначае “хай кожны год прыносіць дастатак”. Традыцыйнымі на *няньхуа* з’яўляюцца выявы Бессмяротнага Небажыцеля, які пасылае прыбытак, і хлопчыка, які прыцягвае багацце. Сімвалы даўгалецця – выявы персіка, сасны або бусла, вялікага патомства – плод граната, багацця – півоня. Папулярнымі сіваламі шчасця з’яўляюцца навагоднія лубкі, “пераразаючыя” шкодных гадаў, якімі лічацца скарпіён, сараканожка, змяя, яшчарка, павук, часамі жаба (на поўначы). Малюнкi *няньхуа* вельмі папулярныя ў Кітаі: майстэрні па іх вырабе існуюць па ўсёй краіне. На поўначы найбольш вядомыя цэнтры вырабу навагодніх малюнкаў знаходзяцца ў пасёлку Янлюцын каля горада Цяньцзынь, у вобласці Вэйфан, правінцыі Шаньдун, акругах Лінфэнь і Сінцзян правінцыі Шаньсі, акругах Фэнсян і Ханьчжун правінцыі Шэньсі, акрузе Кайфэн правінцыі Хэнань і акрузе Уцян правінцыі Хэбэй; на поўдні – у мястэчку Таохуаў акруга Сучжоў правінцыі Цзянсу, у акрузе Чжанчжоў правінцыі Фуцзянь, акрузе Фошань правінцыі Гуандун, акрузе Мянчжу правінцыі Сычуань і акрузе Лунхуэй правінцыі Хунань.

Навагоднія лубачныя малюнкi доўгі час заставаліся адной з форм народнай творчасці. Яны адлюстроўвалі быт і ідэі, якія ўзніклі ў народнай свядомасці, а таму доўгі час заставаліся недаацэненымі імператарскім дваром і дзеячамі мастацтва як недастаткова вытанчаныя. Сёння з актывізацыяй дзейнасці па ахове нематэрыяльнай культурнай спадчыны ўсё больш людзей разумеюць каштоўнасць навагодніх малюнкаў як галіну нацыянальнага мастацтва. *Няньхуа* – гэта скарб культуры Кітая, асаблівы ўспамін людзей аб традыцыйных святах і нацыянальных звычаях.

Больш чым за тысячу гадоў у жанры няньхуа сфарміравалася цэлая мастацкая сістэма. Па сюжэце і тыпу выяў у ёй можна выдзеліць наступныя групы. Першая група мае ўмоўную назву “Малюнкi на ўваходзе”. Найбольш ранняя форма навагодніх малюнкаў – гэта выявы, якія вешаліся каля ўвахода падчас святкавання Новага года. Асноўныя сюжэты для іх – гэта войны-ахоўнікі (Цынь Цюн, Юйчы Гун і іншыя), адукаваныя чыноўнікі (напрыклад, “Нябесны чыноўнік даруе ўдачу”), жывёлы (“Тыгр, які выганяе бесаў”, “Певень, які прыносіць ўдачу”), а таксама дзеці і прыгажуні (“Небажыцель ніспасылае сыноў”, “Дзве прыгажуні”) і іншыя. Напрыклад, на малюнку Шэнь-ту і Юй-люй адлюстраваныя два закаваныя ў латы даўгавусыя і доўгабародыя духі з галаўнымі ўборамі ў выглядзе морды тыгра. Адной рукой яны пагладжваюць меч, у іншай трымаюць молат. Побач з фігурамі надпісы: *Шэнь-ту* і *Юй-люй* – гэта два багі са старажытнай міфалогіі, якія могуць уціхамірваць злых духаў. Пазней ў народнай свядомасці яны ператварыліся ў духаў-ахоўнікаў варот і дзвярэй. Іх заўсёды малююць з раз’юшаным выразам твару, каб прыдаць ім сіл у барацьбе з нячыстымі духамі. З даўніх часоў захаваліся паданні пра тое, што Шэнь-ту і Юй-люй былі братамі, якія ўмелі лавіць бесаў: калі дзесьці з’яўляўся нячысцік, які перашкаджаў простаму народу, Шэнь-ту і Юй-люй шукалі яго, звязвалі і аддавалі тыграм. Пасля ўсе тыя, хто хацеў абмежаваць сябе ад нячысцікаў, выразалі выяву братаў на дошках з персікавага дрэва, якое мела магічную сілу, і вешалі іх перад уваходам у хату. Так з часам сфарміравалася традыцыя маляваць каля дзвярэй фігуры гэтых ахоўнікаў разам з тыграмі. *Няньхуа* выразалі на друкаваных клішэ і прыклеівалі на ўваходзе: Юй-люй – злева, Шэнь-ту – справа [2, с. 22].

Іншы прыклад – няньхуа пад назвай “Вечнай вясны аленю і жураўлю”. Словы *алень*, *зямля* і *шэсць* у кітаскай мове вымаўляюцца аднолькава – [лу], а словы *журавель*, *свет* і *гармонія* маюць аднолькавае вымаўленне [хэ]. Таму алень і журавель на *няньхуа* – гэта

зашыфраванае словаспалучэнне *шэсць гармоній*, што значыць ‘усе куты свету’. Жадаючы “вечнай вясны аленю і жураўлю”, людзі просяць наступлення вясны ва ўсёй Паднябеснай. Алень фігуруе ва мностве старых легенд як шчаслівы знак і сімвал жыццёвай сілы. У трактаце “Баопу-цзы” сказана, што алені жывуць да тысячы гадоў, а ў “Шу і цзы” – што мяса аленя дарыць даўгалецце. Журавель у народзе таксама заўсёды лічыўся сімвалам доўгага жыцця. Згодна з паданнем, кітайскія святыя бессмяротныя часта лёталі на жураўлях. Вясна з’яўляецца на малюнку ў вобразе кветак і траў, сасны і цэдрэлы, якую яшчэ называюць дрэвам даўгалецця. Малюнак “Вечнай вясны аленю і жураўлю” быў асабліва папулярны ў эпохі Мін і Цын [2, с. 37–38].

На малюнку “Дабрабыт, багацце і вялікае шчасце” адлюстраваны горда крочучы певень. Словы *певень* і *шчасце* ў кітайскай мове вымаўляюцца аднолькава – [цзі]. На малюнку ёсць надпіс “Фу гуй да цзі” – “Шмат багацця і ўдачы (шчасця)”. Усё гэта – пажаданне вялікага шчасця, дастатку, вечнага росквіту, бясконцага багацця і прызнання. Здаўна певень ахоўваў людзей ад бесаў. У летапісе “Сезоны царства Чу” Цзун Лінь піша так: “Павесь выяву пеўня над уваходам у дом, над ім – вярхоўку з трасняга, а побач пастаў дошку з персікавага дрэва – адвадзіш усіх злых духаў”. З часам певень пераўтварыўся ў традыцыйны шчаслівы талісман, а праз амафанію са словам *шчасце* пеўня зараз адлюстроўваюць на ўсіх малюнках з добрымі пажаданнямі

Другая група малюнкаў – “Малюнкi на гістарычныя сюжэты”. Сюжэтамi для малюнкаў гэтага тыпу сталі павучальныя сказанні пра розных персанажаў і гістарычныя падзеі, якія перадаваліся з пакалення ў пакаленне. Напрыклад, як маці Мэн-цзы выбіралі добрых суседзяў або гісторыі пра дваццаці чатырох шанюўных героях.

На малюнку “Свята персікаў бессмяротнасці” – выява міфічнай багіні *Сіванму*, якая жыве ў Заходнім прыстанку бессмяротных. Яна ніколі не старэе і таму лічыцца заступніцай жаночага даўгалецця. Яе з павагай называюць *Цзыньму* (“Залатая маці”) альбо *Сіванму* (Маці-уладарка Захаду). У “Шань хай цзін” (“Каталог гор і мораў”) яна апісваецца як радасна рыкаючае магічнае боства з хвостом барса і клыкамі тыгра. У ханьскіх ваенных гісторыях “Гань у гушы” яна паўстае багінняй вялізарнай прыгажосці ва ўзросце трыццаці гадоў. У яе персікавым садзе спеюць плады ўсяго раз на тры тысячы год, але той, хто іх паспрабуе, становіцца бессмяротным. На гэтым навагоднім малюнку адлюстравана свята ў гонар дня нараджэння

Сіванму – трэцяга дня трэцяга месяца па лунным календары. Восем бессмяротных з нябесных гротаў і святых з усіх куткоў свету віншуюць багіню. На галаве ў *Сіванму* святочны ўбор у выглядзе феніксаў, яна апранута ў адзенне небажыцеляў, а ў руках трымае імператарскі скіпетр. Побач з багіняй стаяць нябесныя дзевы з апахаламі. Далей за імі – восем небажыцеляў: справа ад *Сіванму* – *Лань Цайхэ*, які грае на флейце, *Хань Чжунлі* з персікам у руцэ, *Цао Гуцзю* ў халаце чыноўніка са святочным поясам і *Лі Цегуай* з посахам. Злева – *Люй Дунбін* з мячом за спіной, *Хань Сянцзы* з распісным кошыкам, *Чжан Голао* з барабанам і *Хэ Сяньгу* з кветкай лотаса. На пярэднім плане – боства дабрабыту алень (сімвал кар’ернага поспеху), журавель (сімвал даўгалецця) і белая малпа (сімвал розуму, багацця і ўдачы), якая дае багіне талерку з персікамі. У кітайскай міфалогіі персік – адзін з сімвалаў даўгалецця, яго галіны і кветкі выкарыстоўвалі для вырабу талісманаў, якія адганяюць злых духаў, і пры лячэнні цяжкіх захворванняў. З персікавым дрэвам і пладамі звязаныя міфы аб *Чжань Сяне* і *Сіванму* [2, с. 41–42].

Наступная група – “Малюнкi – талісманы ўдачы”. Навагоднія малюнкi – гэта не проста дэкаратыўныя элементы. Лічыцца, што шматлікія з іх, напрыклад, “Дабрабыт і багацце ў Яшмавай зале” або “Дастатак з года ў год” прыносяць шчасце і ўдачу. Малюнак “Залатая рыбка і шмат сыноў” часта выкарыстоўваюць як пажаданне шматлікіх нашчадкаў, паспяховых дзяцей і ўнукаў. Гэты жывапісны вобраз быў папулярны яшчэ ў эпоху Сун (960–1279 гг.). “Залатая рыбка” па-кітайску вымаўляецца як *цзіньюй*. Такім жа чынам вымаўляюцца словы *багацце* і *каштоўнасці*. Менавіта таму выява залатой рыбкі лічыцца сімвалам багацця і росквіту. Вобраз дзіцяці таксама часта сустракаецца на янлюцынскіх малюнках. Часцей за ўсё мілае дзіця малююць у анфас з рознымі рэчамі ці раслінамі, якія сівалізуюць удачу. Такая выява ідзе ад традыцыі прыносіць рытуальныя фігуркі на шчасце з храмаў жаночага здароўя. У раёне Цяньцзіня, напрыклад, ёсць традыцыя рабіць запеленаных лялек, якія называюцца *вава дагэ* або *шуань вава*. Згодна павер’ем, яны ўплываюць на дзетана-раджэнне [2, с. 57–58].

Існуюць таксама малюнкi на побытавыя і сельскагаспадарчыя сюжэты. Яны расказваюць пра рэальнае жыццё народа і розныя сезонныя мерапрыемствы, якія сустракаюцца ў сельскагаспадарчым календары. Менавіта гэтыя сюжэты найбольш яскрава адлюстроўваюць кітайскі побыт. Самыя знакамітыя няньхуа – “Вялікае навагодняе свята”, “Вясенняе свята дракона другога дня другога месяца”. “Вялі-

кае свята на Новы год – радасць і спакой у сям’і”. На гэтым малюнку адлюстраваны навагодні звычай паўночных ханьцаў: трыццатага дня апошняга месяца года яны ўладкоўваюць святочную сямейную вячэру. Вокны і дзверы падзяляюць палатно на тры часткі, кожная з якіх прысвечана асобнаму сюжэту. Дзверы абрамляюць парныя надпісы: “Годнасць і велікадушша перадаюцца з пакаленне ў пакаленне, “Шыцзын” і “Шуцзын” пераходзяць ад бацькі сыну”. Гэта парада будучым пакаленням: велікадушшам і годнасцю можна заслужыць заступніцтва духаў, і, канешне, нельга забывацца на важнасць спасціжэння кніжных інсцін. У дзвярах мы бачым вялікую свінню – адно з шасці дамашніх жывёлаў. Яна сімвалізуе багацце, якое пападае ў дом праз адчыненыя дзверы. У рондалях варацца пельмені *цязоцзы*. Сем’і збіраюцца разам за гэтым заняткам і жадаюць адзін аднаму жыць і міры і згодзе. На пары гатуюцца пампушкі – намёк на выраз “Пар валіць кожны дзень”, які сімвалізуе пастаяннае развіццё і росквіт. Святкуючы Новы год, людзі вырашаюць усе супярэчнасці і радасна віншуюць адзін аднаго. Як сказана на ваконных надпісах: “Вялікае свята – радасць і спакой” [2, с. 70–71].

Традыцыйна віншаванні выражаюцца таксама з дапамогай *дуйлянь* – парных надпісаў. Іх навагодні варыянт мае назву *чуньянь* – вясеннія парныя надпісы. На палосках паперы чырвонага колеру робяць надпісы залатамі іерогліфамі з пажаданнямі шчасця і ўдачы ў надыходзячым годзе. Іх вешаюць на ўваходзе ў дом і пакоях. Акрамя таго, да цяперашняга часу існуе традыцыя вывешваць каля ўвахода ў дом талісман у выглядзе іерогліфа 福 “фу” – шчасце. Часта малюнак вешаюць дагары нагамі, падкрэсліваючы тым самым яго значнасць. Калі прыйдуць госці з віншаваннямі, яны зробяць заўвагу: “Шчасце прыйшло”, што будзе гучаць як *фу дао* – шчасце прыходзіць. Парныя надпісы *дуйлянь* маюць даўнія традыцыі і аб’ядноўваюць мастацтва літаратуры і каліграфіі.

Спіс выкарыстаных крыніц

1. Ли, Вэй. Фоновые сведения о Китае на русском языке / Ли Вэй, Суй Жань. – Пекин, 2001. – 295 с.
2. Тай, Гаоди. Новогодние картинки / Пер. с кит. Беляевой М. А. / Тай Гаоди. – М. : ООО Международная издательская компания “Шанс”, 2021. – 119 с.

Traditional decorations of Chinese houses on the eve of various holidays are considered: the art of paper clippings made of red paper, symbolizing joy and well-being, as well as folk paintings by Nianhua, containing wishes for longevity, happiness, fertility, a successful career and wealth.

Key words: Chinese holidays, paper clippings, folk paintings, traditional beliefs, benevolence.

Казаква Ірына Валер’еўна – доктар філалагічных навук, прафесар; Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт (irina_sml@bk.ru)

УДК 398.3(=161.3):398.3(=581)

А. А. Кастрыца

ПРЫКМЕТЫ І ПАВЕР’І Ў ТРАДЫЦЫЙНАЙ КУЛЬТУРЫ БЕЛАРУСАЎ І КІТАЙЦАЎ

В статье рассматриваются приметы и поверья белорусов и китайцев о солнце, луне, воде, животных. Автор обращает внимание на богатство народных верований белорусов и китайцев, тематическое и функциональное разнообразие групп примет и поверий, устойчивость их бытования.

Ключевые слова: примета, поверье, народные верования, природные явления, солнце, луна, вода, животные.

Важнае месца ў культуры кітайцаў і беларусаў займаюць прыкметы і павер’і. Яны звязаны з усімі сферамі жыцця і дзейнасці чалавека, адлюстроўваюць асаблівасці светаразумення, утылітарна-практычны і адначасова паэтычны погляд на свет. Да нашага часу народныя вераванні, арганічна ўвасобленыя ў тэкстах малых фальклорных жанраў, карыстаюцца надзвычайнай папулярнасцю і вядомы ўсім узроставым катэгорыям.

Вялікая колькасць прыкмет, павер’яў і магічных дзеянняў, што іх суправаджаюць, звязана з прыроднымі з’явамі, аб’ектамі навакольнага свету: сонцам, месяцам, вадой, жывёламі і раслінамі і інш. З іх дапамогай прагназавалі надвор’е, змены ў асабістым і грамадскім жыцці, дабрабыт або страты, абараняліся ад уздзеяння “нячыстай сілы” і неспрыяльных абставін.

Так, сярод кітайскіх прыкмет і павер’яў вялікае месца займаюць тэксты пра сонца. У асноўным яны прагназавальнага характару і маюць на мэце прадказваць надвор’е або дабрабыт: *Узыход сонца на ўсходзе азначае дабрабыт і багацце; Калі сонца ўзыходзіць пасля паўночы, дзень будзе доўгім і сонечным; Калі сонца садзіцца за горы – гэта азначае, што будзе добрае надвор’е на наступны дзень; Калі сонца заходзіць за мора, гэта значыць, што хутка пачнецца бура* [4].

У беларусаў таксама зафіксаваны прыкметы і павер’і пра сонца. Іх асноўная функцыянальная прызначанасць – прадказваць /

прагназаваць – не адрозіваецца ад кітайскай: *Сонца на закаце краснае – на мароз* [2, с. 189]; *Калі ўлетку вечарам сонца садзіцца і неба ў яго краснае, то заўтра будзе жаркі дзень* [3]. Аднак адзначым, што паколькі паводле ўяўленняў беларусаў, сонца магло ўплываць на здароўе і дабрабыт чалавека, нашы продкі імкнуліся выконваць дзеянні (*глядзець, ублажаць, шанаваць*), якія “ўлагодзяць” нябеснае свяціла, і захоўваць тэрмін (“да ўсходу”, “у першы дзень” свята) “стасункаў” з ім: *Каб сонца паварачывала на лета, каб добра грэла, трэба было яго ўблажаць, шанаваць, славіць прыгатаўленнем круглых, як сонца, масленых бліноў* (в. Рудня Марымонава Гомельскага р-на Гомельскай вобл.); *У першы дзень Вялікадня казалі, што сонца “іграе”, глядзелі на сонца, каб здаровымі быць, каб быў добры ўраджай* (в. Глазаўка Буда-Кашалёўскага р-на Гомельскай вобл.); *Купальскую расу збіралі да ўсходу сонца, каб ёй умывацца таму, у каго прышчы, пятна на целе, для ачышчэння кожи* (в. Салтанава Рэчыцкага р-на Гомельскай вобл.).

Поўны месяц і месяц, які расце, і ў беларусаў, і ў кітайцаў быў добрым знакам: ён абяцаў ураджай або спрыяльныя для ўраджаю абставіны: *Калі месяц яркі і поўны, гэта азначае, што ўраджай будзе добрым* [4]; *Калі на Хрышчэнне поўная луна – вясной будзе вялікі разліў рэк* (г.п. Лоеў Гомельскай вобл.); *Расаду нада высажваць, калі месяц расце* (в. Новы Сцепаноў Брагінскага р-на Гомельскай вобл.).

Плямы на Месяцы або яго чырвоны колер абяцалі непрыемнасці (неўраджай, беднасць, дрэннае надвор’е, вайну): *Плямы на Месяцы паказваюць на няпасці, на пургу, зной, на навадненні ці калі будзе неўраджай, ці беднасць. Так Бог папярэджвае, што будзе плоха* (в. Глініца Мазырскага р-на Гомельскай вобл.); *Калі Месяц становіцца чырвоным, гэта можа прадвесціць вайну ці іншыя непрыемнасці* [4].

Безумоўна адметным з’яўляецца кітайскае павер’е, у якім згадваецца сузор’е Дракона – міфічнай істоты, якая з’яўляецца адмысловым сімвалам удачы, дабрабыту, спрыяння і надзяляе такімі ж якасцямі ўсё, што тым ці іншым чынам знаходзіцца з ёй у стасунках: *Калі Месяц знаходзіцца ў сузор’і Дракона, гэта можа паказваць на тое, што наступіць перыяд росквіту і удачы* [4].

Прыкметы і павер’і пра ваду адлюстроўваюць веру ў яе лекавапрафілактычныя, апатрапеічныя, ачышчальныя і прадупырвальчыя якасці, узнікненне і існаванне якіх часта залежала ад якасцей і ўласцівасцей прадметаў, што знаходзіліся з ёй у судакрананні. Варта адзначыць, што тэксты кітайскіх прыкмет і павер’яў часцей звязаны з

паняццямі поспеху, дабрабыту, павышэння на рабоце (*Калі вы ўбачыце, як хтосьці мые посуд у ракавіне, гэта азначае, што гэты чалавек хутка атрымае павышэнне на рабоце; Калі вы бачыце, як вада цячэ з крана, гэта азначае, што ў вас будзе шмат грошай; Калі ў вас скончылася вада ў кране, гэта значыць, што ваша сям'я хутка сутыкнецца з фінансавымі праблемамі. Каб пазбегнуць гэтага, трэба хутка купіць новую бутэльку вады і паставіць яе на самае бачнае месца ў доме [4]), а беларускіх – здароўя, аховы, ачышчэння (*На Крашчэнне хадзіў свяшчэннік, маліўся Богу, свяціў ваду. Людзі яе бралі для лячэння. Як што баліць – мазаліся (г. Светлагорск Гомельскай вобл.); На “вадзяную” куццю ваду ў царкве свяцілі. Ды і беглі дадому хутчэй. Гэта каб хлебушак хутчэй сабраць (Гомельскі р-н); Каб пазбавіцца ад ведзьмаў, паску замачвалі ў вадзічку, накрывалі крышкай і стаяла гэта амаль цэлы год (в. Гарадок Лоеўскага р-на Гомельскай вобл.)*).*

Кітайскі прагноз па вадзе грунтуецца на працэсе: назіралі / слухалі, як вада цячэ: *Калі вы чуеце, як цячэ вада, гэта азначае, што хтосьці кажа пра вас нешта дрэннае; Калі вада цячэ з ванны, гэта азначае, што вам трэба быць асцярожным з грашымі [4].*

У беларусаў звярталі ўвагу часцей на магічныя якасці вады – “святая”, “жывая”, “мёртвая”: *Святая вада ад усяго памагае. Калі лажышся спаць, вазьмі святую ваду, трапі ў пасуду і папырскай ётай вадой сваю краваць, як бы перакрысці. Мёртавая вада – несвячоная вада, вада, што мыеш пакойніка. Ваду не надо ліць на двор (г. Хойнікі Гомельскай вобл.)*. Безумоўна, усе гэтыя вераванні звязаны з роляй, якую займае вада ў жыцці народаў, колькасцю і якасцю вады ў прыродных умовах той ці іншай краіны, грамадскімі каштоўнасцямі, у тым ліку рэлігійна-філасофскімі.

І ў беларускай, і ў кітайскай культурнай традыцыі існуе шмат прыкмет і павер'яў, якія тым ці іншым чынам датычаць жывёльнага свету. Яны прадстаўлены наступнымі групамі:

– прадказальныя: *Калі вы чуеце крык савы, гэта можа паказваць на тое, што вас чакае поспех у бізнесе ці кар'еры; Калі вы бачыце, як кажан лётае вакол вашага дома, гэта можа азначаць, што ў вашым доме будзе поспех і росквіт; Калі вы пачуеце крык пеўня, гэта можа прадказаць поспех у справах і поспех у асабістым жыцці [4]; Калі зязюля закуе на голы лес, то год будзе цяжкі для людзей, галодны (в. Целяшы Гомельскага р-на Гомельскай вобл.); Кагда перад Спасам, за нядзелю, аісты станут падгатоўлівацца да адлёту, то зіма будзе ранняя і з марозам, а вясна – цёплая (г. п. Карма Добруш-*

скага р-на Гомельскай вобл.); *Калі заяц у вёску ўбяжыць, дык вёска згарыць* [1, с. 103];

– ачышчальна-засцерагальныя: *Каб пярун не ўдарыў у будынкi, то найлепш дзе на страху борану завалачы, каб бусел гняздо залажыў* [1, с. 81]; *каб пазбавіцца ад блох, клопоў, ...трэба злавіць жывую змяю, ушчаміць яе ў расшчэпленую палку, прынесці дадому і ўторкнуць у сценку над печкаю* [1, с. 144].

Відавочна, што сярод кітайскіх тэкстаў прыкмет і павер'яў большасць тычыцца сацыяльнай сферы, пытанняў поспеху і рэалізацыі ў прафесійнай дзейнасці, сярод беларускіх – дабрабыту ў гаспадарцы, надвор'я і абароны ад неспрыяльнага ўздзеяння.

Прыкметы і павер'і беларусаў і кітайцаў грунтуюцца на як на багатай фантазіі, паэтычным светапоглядзе, так і на рацыянальным жыццёвым вопыце і шматвяковых назіраннях за з'явамі навакольнага свету, менавіта таму яны адрозніваюцца вялікай колькасцю і шырокай функцыянальнай прызначанасцю.

У артыкуле выкарыстаны матэрыял архіва навукова-вучэбнай фальклорнай лабараторыі пры кафедры рускай і сусветнай літаратуры УА «Гомельскі дзяржаўны ўніверсітэт імя Францыска Скарыны».

Спіс выкарыстаных крыніц

1. Зямля стаіць пасярод свету... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кн. 1 / Уклад., прадм., пераклад, бібл. У. Васілевіча. – Мінск : Мастацкая літаратура, 1996. – 591 с.

2. Народная міфалогія Гомельшчыны: фальклорна-этнаграфічны зборнік. – Мінск : ЛМФ “Нёман”, 2003. – 320с.

3. Прыкметы і павер'і Гомельшчыны / укладанне, сістэматызацыя, тэксталагічная праца, уступныя артыкулы В.С. Новак, А.А. Кастрыца. – Гомель : Барк, 2007. – 224с.

4. Юм, Влад. Приметы Китая. Книга первая / Влад Юм [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://fictionbook.ru/author/vlad_yum/primetyi_kitaya_kniga_pervaya.html. – Дата доступа: 10.10.2023.

The article examines the signs and beliefs of Belarusians and Chinese about the sun, moon, water, animals. The author draws attention to the richness of folk beliefs of Belarusians and Chinese, the thematic and functional diversity of groups of signs and beliefs, the stability of their existence.

Key words: omen, belief, folk beliefs, natural phenomena, sun, moon, water, animals.

Кастрыца Алена Аляксандраўна – кандыдат філалагічных навук, дацэнт; Гомельскі дзяржаўны ўніверсітэт імя Ф. Скарыны.

КИТАЙ СКВОЗЬ ПРИЗМУ ДЕТСКОГО ВОСПРИЯТИЯ

Настоящая статья посвящена исследованию особенностей восприятия детьми дошкольного и младшего школьного возраста Китая, китайского народа и китайской культуры посредством выявления и анализа ассоциативных связей лексем, объединенных китайской тематикой.

Ключевые слова: Китай, китайский, детская речь, детское восприятие, ассоциации.

Вопросы формирования детского мышления и связанного с ним речевого развития всегда интересовали разных ученых, в числе которых психологи, психолингвисты, лингвисты (А. Г. Арушанова, Л. С. Выготский, А. Н. Гвоздев, А. В. Запорожец, Н. И. Лепская, А. Р. Лурия, Е. И. Негневицкая, Ф. А. Сохин, О. С. Ушакова, С. Н. Цейтлин, А. М. Шахнарович, Д. Б. Эльконин и др.). Удивительным является то, с какой быстротой дети познают окружающий их мир, устанавливая разного рода связи между различными объектами, процессами и явлениями на основе таких сложнейших мыслительных операций, как классификация, анализ, обобщение, сравнение, противопоставление и др. Изучение детских ассоциаций представляет интерес, поскольку они не только дают информацию о прошлом опыте ребенка, но и позволяют выявить проявления его творческого, свободного мышления, посредством которого происходит компенсация недостающих знаний.

Это хорошо прослеживается при исследовании особенностей восприятия детьми других культур, стран и национальностей, т. к. в большинстве случаев познание этой информации происходит опосредованно, т. е. через кино, литературу, предметы, привезенные из этой страны, рассказы взрослых и др. В этой связи в условиях современного геополитического контекста особую актуальность приобретают исследования, направленные на выявление особенностей развития китайской тематики в русскоязычном пространстве.

Цель настоящей статьи заключается в выявлении особенностей восприятия детьми дошкольного и младшего школьного возраста Китая, китайского народа и китайской культуры.

Материалом для исследования послужили 53 русскоязычных контекста, отобранных из электронного корпуса детских высказыва-

ний «Говорят дети» (<https://det.org.ru>), словаря детской речи В. К. Харченко, а также зафиксированных в ходе непосредственного общения с детьми. Анализу подвергались контексты с компонентами *Китай, китайский, китаец*, а также словами-реалиями, как *иероглиф, Джеки Чан* и др.

Проведенный анализ фактического материала позволяет сделать вывод о наличии как положительных, так и отрицательных оценок детей в отношении Китая, его народа и культуры. При этом отмечается значительное превалирование оценки первого типа. Прежде всего, Китай воспринимается как высокоразвитая в интеллектуальном отношении страна, которая может произвести любой продукт: от игрушек – до сложного электронного оборудования: – *Представь/ что у тебя сломался мобильник/ а ученых умеющих сделать новый/ нет// Где новый возьмем? – Китайцы сделают!* (8 л.) (из обсуждения темы «Наука и ученые») [1].

При этом способности китайской нации в детском понимании безграничны и наделяются даже божественной силой: – *Комета упала/ кажется/ где-то в Тибете// Тибет где? В Китае? Значит/ Луна китайская/ Китай ее сделал//* (9 л., 4 м.) (из рассказа о происхождении Луны) [2, с. 211]; – *А Бог есть? – Понимаешь/ существуют две категории людей/ одни считают/ что все вокруг сделано из атомов и молекул/ а другие/ что все это создал Бог// – А ты/мама/ как считаешь? – Я думаю/ что здесь без Бога не обошлось// По-твоему/ кто все это сделал? – Думаю/ все-таки китайцы//* (5 л.) (из разговора о Боге и происхождении человека) [1]; – *Тетя Надя/ а кто тебя сделал? – Мама с папой// – А меня китайцы!* (? л.) [1] и др. Из представленных примеров видно, что положительная оценка способностей китайцев выражается посредством глагола *сделать* со значением созидательной деятельности.

Китайская работа характеризуется высоким профессионализмом и по технике исполнения приравнивается к искусству: – *Это тонкая китайская работа!* (5 л.) (о красиво завязанном мамой банте) [1]. В данном случае мы наблюдаем создание нового идиоматического выражения, поскольку умение китайцев искусно выполнять определенные техники распространяется и на представителей других национальностей.

Благодаря богатому интеллектуальному потенциалу и развитому производству Китай становится примером для подражания: – *Да/ Китай/ это страна ума! Россия должна стать Китаем! Срочно!* (5 л.) (после того, как узнал, что в Китае были совершены ряд открытий, значимых для всей цивилизации: порох, бумага и др.) [1]; – *Ну и*

китайская голова/ ну и мозги/ это просто мегамозги// Вот бы у меня были китайские мозги// (6 л.). В данных случаях мы наблюдаем актуализацию позитивной оценочной семантики в лексемах *ум*, *голова*, *мозги* и *мегамозги*. При этом в последнем примере наблюдается градация оценки и ее усиление за счет компонента *мега-*.

По причине того, что в Китае развито производство товаров известных мировых брендов, прилагательное *китайский* наделяется дополнительными значениями ‘ненастоящий’, ‘фальшивый’, ‘подделка’, ‘некачественный’: – *Этот динозавр ненастоящий/ он в Китае сделан//* (5–6 л.) (об экспонате Палеонтологического музея) [1]; – *Ну/ посмотри/ солнце/ море/ пальмы/ дорогие машины// – Сочи/ это как китайский айфон/ вроде и похоже/ да не то//* (14 л.) [1]; – *Игрушки китайские посылают в Россию и в другие страны/ и эти игрушки/ например/ машинки/ очень быстро ломаются// Товар этот вообще разрушительный// Они/ можно сказать по-русскому/ так говорится/ сделал из песка/ дожевывай сам!* (8 л. 1 м.) [2, с. 211]. В последнем примере особый интерес вызывает употребление авторской паремии *сделал из песка – дожевывай сам*. Пирожок из песка символизирует что-то ненастоящее, имитацию реального объекта. Данная паремия, наряду с прилагательным *разрушительный* в рамках единого контекста, актуализирует негативную семантику прилагательного *китайский*.

Резкая негативная реакция в сторону Китая и китайцев может быть вызвана неудачами, к числу которых относятся сломанные игрушки: – *Китайцы сломали//* (о сломанной машинке) (2 г., 4 м.) [1]. В данном конкретном случае китайцы, наряду со способностью производить, наделяются способностью ломать, даже если они физически никак не воздействуют на объект. В целом для детей младшего возраста является характерным перекалывание вины и ответственности за какие-то проступки на других: – *Это не я поломал/ это китайцы плохо сделали//* (? л.) [1]. Отрицательная оценка находит свое выражение в глаголе со значением разрушительной деятельности *ломать*, а также негативно оценочном наречии *плохо*.

В рамках единого контекста прилагательное *китайский* может выступать в качестве антонима прилагательного *отечественный*: – *А как же патриотическое воспитание? – А причем здесь патриотическое воспитание? – Ну как же? Ты же мастерил отечественные ящики из отечественных досок. А мама покупает китайские горшки/ потому что я не умею делать отечественные ящики// А это не патриотично//* (? л.) [1]. Кроме того, в данном контексте актуализируются дополни-

тельные семы выше указанных прилагательных, которые распределяются по двум полюсам *патриотичный* – *непатриотичный*.

Прилагательное *китайский* в речи детей может характеризовать любой объект, отличающийся от других ему подобных, с актуализацией значений ‘аномальный’, ‘неправильный’, ‘непохожий’: – *Угадай/ что это? – Столб// – Нет/ это пшеница// – Пшеница выглядит вот так// – А это китайская//* (4 г.) [1]; – *Разве так выглядит солнышко? оно же круглое// – А я нарисовала китайское солнце// Оно такое//* (5 л.); – *Грибы не могут быть такие большие// – А это китайские//* (5 л., 4 м.) и др.

Примечательно, что для детей является характерным ассоциирование любой неразборчивой и непонятной речи с китайским языком, будь то детский лепет, речь какого-нибудь иностранца, просто тихая и плохо улавливаемая речь: – *Ничего не понимаю// По-китайски/ что ли/ говорят?* (3 г.) (о тихой речи из телевизора) [1]; – *Зря вы с папой Косте китайские игрушки покупали/ а то он на их языке разговаривать уже начал//* (5 л.) (о детском лепете младшего брата) [1]; – *Мы ничего не понимаем/ мы русские/ а ты китаец/ что ли/ говорить не умеешь?* (7 л., 6 м.) [1]. С китайским языком ассоциируются также и иероглифы: – *Мама/ а те парни иероглифами разговаривают//* (5 л.) (о речи иностранцев) [1]. В данном контексте лексема *иероглиф* развивает генерализованное значение и обозначает словесный знак как таковой, который реализовывается не только в письменном, но и устном дискурсе.

Не меньший интерес представляет исследование особенностей восприятия детьми внешности китайцев, когда на первый план выходят расовые физиологические характеристики и нивелируются индивидуальные различия. В речи детей это выражается посредством семантического сближения слова *китаец* с такими лексическими единицами, как *клон*, *близнецы*: – *Мама/ смотри! Кажется/ это и есть близнецы//* (5 л.) (о двух китаянках) [1]; – *Боже мой/ они [китайцы – И. К.] же все клоны//* (7 л.) [1]. Ассоциативный ряд может быть продолжен именем известного китайского киноактера Джеки Чана, которое в результате деонимизации переходит в разряд имен нарицательных с актуализацией семы ‘представитель китайской национальности’. Далее представлены высказывания детей о людях китайской национальности либо внешне похожих на них: – *Мама/ смотри/ сколько джеки чанов!* (? л.) [1]; – *Мама/ смотри/ джеки чаны стоят!* (4 г.) [1]; – *Смотри/ сколько джеки чанов идет!* (5 л.) (об узбеках) [1] и др.

К китайцам могут относиться и носители физиологических признаков иных рас и национальностей, что объясняет употребление в речи словосочетания *черный китаец* в отношении представителя негроидной расы, которое может употребляться в рамках одного контекста наряду со словосочетанием *желтый китаец*: – *Тетя Люба/ смотри/ какой черный китаец!* (5 л.) [1]; – *Мама/ есть китайцы черные и светлые!* (6 л.).

Детское объяснение физиологических особенностей китайцев, как и представителей иных азиатских национальностей (японцев, корейцев и др.), основывается на двух противоположных ассоциациях, выражаемых глаголами *смеяться* и *плакать*: – *Китайцы/ наверное/ много смеются!* *Поэтому глаза узкие!* (4 г.); – *Они [китайцы – И. К.] с хорошим чувством юмора/ раз умеют смеяться и веселиться!* *Это и видно по их глазам!* (7 л.); – *А если я буду плакать/ я превращусь глазами в китаец?* (4 г., 2 м.); – *Он [китайский мальчик – И. К.] что/ все время плачет и грустит? – А почему ты так думаешь? – Посмотри на его глазки!* (5 л.). Как видно из представленных примеров, ассоциативные ряды дополняются лексическими единицами и словосочетаниями *веселиться, чувство юмора, грустить*.

Китайская нация воспринимается как многочисленная: – *Мама/ пока ты оденешься/ весь Китай родит!* (? л.) [1]. На основе ассоциации *Китай – много (людей)* создается окказиональная идиома, которая выражает значение ‘делать что-то медленно, не спеша’. Вот еще один пример, в котором высокий демографический показатель объясняет продолжительность празднования китайского Нового года: – *Китайский Новый год долгий/ потому что китайский Дед Мороз не успевает за одну ночь развести китайским детям все подарки!* *Ты/ бабушка/ знаешь/ сколько их там!* (7 л.).

Особый интерес вызывают звуковые ассоциации, возникающие как ответная реакция на слова-стимулы *Китай, китайский*. Так, например, Китай воспринимается страной, в которой рождаются либо живут киты: – *Мама/ а что там написано? – Сделано в Китае!* – *А что такое Китай? – Страна такая!* – *Нет/ Китай/ это место/ где киты рождаются!* (? л.) [1]; – *Кто где живет? – В России живут русалки и русаки/ в Африке/ афры/ в Китае/ киты/ а в Казахстане/ козы!* (5 л.) [1]. Прилагательное *китайский* может также ассоциироваться с китом: – *Будем кушать китайскую еду!* – *Почему китайскую? В нее кита положили?* (4 г.) [1]; – *Мама/ китайские карандаши кит принес?* (4 г.) [2, с. 211]. В приведенных примерах мы наблюдаем ложную этимологию, т. е. осмысление одного слова через

созвучное с ним другое слово, что особенно актуально для речи детей младшего возраста [3, с. 50]. В лексемах *Китай* и *китайский* выделяется фрагмент *кит*, фонетически совпадающий с соответствующей лексической единицей. И далее, исходя из этого, домысливается вся ситуация: кит принес карандаши, еду приготовили из кита, киты рождаются и живут в особом месте и т. д.

Таким образом, можно заключить, что детские представления о Китае, китайской нации и китайской культуре строятся на совмещении истинных знаний, основанных на известных ребенку фактах, и вымысла как проявления ошибочных ассоциативных связей. В понимании детей дошкольного и школьного возраста Китай является высокоразвитой страной с богатым ресурсным потенциалом. Дети осознают, что большинство товаров приходят из Китая, включая не только игрушки, но и сложное электронное оборудование. Интеллектуальные и технические способности китайцев получают высокую положительную оценку (ср.: *тонкая китайская работа, китайская голова, мегамозги* и др.). При этом в случае поломки игрушки ответственность ребенком перекладывается на производителя, в чем и проявляется негативная оценка качества произведенного товара (ср.: *китайцы плохо сделали* и др.). Детям известен факт о многочисленности китайской нации, что находит проявление в соответствующих фигурах речи (ср.: *весь Китай родит*). Все китайское противопоставлено отечественному и в разных контекстах выступает в качестве синонима иностранному, аномальному, неправильному, непонятному (ср.: *китайский гриб, китайское солнце, китайская пшеница, китайская речь* и др.). Расовые физиологические особенности представителей китайской нации объясняются ассоциациями с двумя противоположными действиями – плачем и смехом. При этом прослеживается тенденция к генерализованному восприятию внешности китайцев без учета индивидуальных характеристик (ср.: *клоны, близнецы, джеки чаны*). Посредством звуковых ассоциаций происходит соотнесение Китая и китайских товаров с китами (ср.: *страна, где киты рождаются; карандаши, которые принес кит* и др.).

Список использованных источников

1. Говорят дети [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://det.org.ru>. – Дата доступа: 10.10.2023.
2. Харченко, В. К. Словарь современного детского языка : ок. 10 000 слов : свыше 15 000 высказываний / В. К. Харченко. – М. : Астрель : АСТ : Транзиткнига, 2005. – 637 с.

3. Ковалевич, И. О. Русское окказиональное словопроизводство в речи детей и взрослых (сравнительно-сопоставительный аспект) / И. О. Ковалевич, О. И. Ревуцкий. – Мозырь : МГПУ им. И. П. Шамякина, 2017. – 182 с.

The article is devoted to the study of the peculiarities of perception of China, the Chinese people and Chinese culture by children of preschool and primary school age by means of identifying and analyzing the associative connections of lexemes united by Chinese themes.

Key words: China, Chinese, children's speech, children's perception, associations.

Ковалевич Ирина Олеговна – кандидат филологических наук, доцент; Мозырский государственный педагогический университет имени И. П. Шамякина (irina_kovalevich@list.ru).

УДК 398.3(=161):398.3(=581)

В. И. Коваль

КИТАЙСКОЕ ГУЙ ФУ 鬼斧 (ЧЕРТОВ ТОПОР) И РУССКОЕ ТОПОРНАЯ РАБОТА

*В статье анализируются китайские фразеологизмы, включающие в свой состав компонент гуй 鬼, который способствует формированию как негативной, так и позитивной семантики китайских устойчивых словосочетаний. Отдельно рассматривается семантика и внутренняя форма китайских и русских фразеологизмов, содержащих в своем составе компоненты **топор** и **топорный**.*

Ключевые слова: топор, топорный, фразеология, внутренняя форма, китайский язык, русский язык.

Иероглиф гуй 鬼 реализует в китайском языке комплекс значений, связанных со сферой «иноного мира» и демонологии: ‘душа умершего’, ‘умерший’; ‘низшее божество, дух’; ‘оборотень’; ‘привидение’; ‘нечистая сила’; ‘злой дух’, ‘черт, бес’ [1, с. 478]. Показательно, что в книге «История 1 000 китайских иероглифов» пиктографическое происхождение данного иероглифа представлено картинкой (рисунок 1), иллюстрирующей внешнее сходство потустороннего персонажа – покойника/призрака – с изображением иероглифа гуй на древних гадательных костях животных (стиль цзягувэнь 甲骨文, XIV–XI вв. до н. э):



Рисунок 1 – Пиктографическое изображение иероглифа 鬼 в стиле *цзягувэнь* [2, с. 127]

Автор названной работы, комментируя «внутреннюю логику» иероглифа *гуй* 鬼, замечает: «Призрак – пиктографический персонаж. В древности люди верили, что души существуют после смерти и полагали, что призрак – это то, чем люди становятся после смерти. Слово *призрак* в надписях на костях для гадания похоже на человеческую фигуру со странной головой, что указывает на воображаемого монстра, который выглядит как человек, но человеком не является» [2, с. 127].

Как указывает Сюй Хуэй, в каллиграфическом стиле *сяочжунань* (小篆), получившем развитие во времена династии Цинь (秦朝, 221–206 гг. до н. э.), в этом иероглифе появляются элемент *сы* 厶 ‘локоть’ (рисунок 2), «добавляющий впечатление зловещности», поскольку он является омонимом иероглифа *сы* 私 ‘личный, тайный’. Высказанную мысль автор развивает следующим образом: «Здесь имеется в виду, что «темные дела» (*иньсы* 阴私), которые творит *гуй*, очень серьезны. По эволюции иероглифа *гуй* 鬼 можно понять, что в верованиях древних *гуй* представлял не что иное, как человека с большой головой, и эта голова размером с тыкву была так велика, что не позволяла человеку встать; когда же человек смог встать, иероглифу 鬼 добавили другие пугающие элементы – «темные дела» чёрта *гуй*. Так и оформилась структура этого иероглифа». Кроме того, произношение иероглифа 鬼 [guǐ] созвучно со звуковым обликом иероглифа 归 [guī] ‘возвращаться’, и это дало основание считать, что «человек после смерти может вернуться туда, откуда пришел». Далее Сюй Хуэй, ссылаясь на древние источники, приводит высказывания, отражающие это верование: «Когда души покидают тело, каждая возвращается к своей истинной природе, потому это называют 鬼. 鬼 –

это возвращение в истинную обитель 归»; «鬼 есть 归. Говорят, что человек рождается из небытия и возвращается в небытие, поэтому говорят гуй 鬼» [3, с. 206–208].



Рисунок 2 – Изображение иероглифа 鬼 в стиле сяочжуань

Мистическая загадочность, «демоничность» иероглифа гуй 鬼 дополняется предположением о том, что входящий в его состав элемент *тянь* 田 может являться обозначением шаманской маски, поскольку Сюй Шэнь, автор древнейшего словаря «Шовэнь цзецзы» (說文解字) «Происхождение китайских иероглифов» (эпоха Хань 漢朝, 202 г. до н. э. – 220 г. н. э.), указывал, что гуй 鬼 – это человек-шаман [4].

Вполне закономерно, что слово-компонент гуй 鬼 входит в состав ряда китайских негативно-оценочных фразеологизмов, не только называющих демонических существ (*шань гуй* 山鬼 ‘дух горы, леший’; *шуй гуй* 水鬼 ‘дух реки, водяной’), но и характеризующих людей – носителей тех или иных негативных качеств (*ду гуй* 賭鬼 ‘азартный игрок’; *цзю гуй* 酒鬼 ‘пьяница’; *янь гуй* 煙鬼 ‘опикурильщик’; *сэ гуй* 色鬼 ‘сластолюбивый развратник’; *гуй чу* 鬼黠 ‘ловкий, хитрый, коварный’; *гуй ся* 鬼黠 ‘лукавый, дьявольски хитрый’; *ян гуй* 洋鬼 ‘заморский чёрт (об иностранце)’; *дун ян гуй* 東洋鬼 ‘черти с восточного океана (о японцах в период антияпонской войны)’, а также отвлеченные понятия (*гуй тяньци* 鬼天气 ‘мерзкая погода’; *гуй хуа фу* 鬼畫符 ‘чертовщина; фальшь, беспардонное враньё, плутовство’) [1, с. 478].

Одновременно в языковой картине мира китайцев *гуй* 鬼 наделяется представлениями о чем-то необычном, сверхъестественном, непостижимом для человека, что подтверждается следующими значениями данного слова: ‘гений, сверхчеловек’; ‘нечеловеческий, чудесный, гениальный’; сравн.: *гуй цай* 鬼才 ‘нечеловеческие (гениальные) способности’ [1, с. 478].

В связи со сказанным важно учитывать синкретичность понятия «гуй», поскольку функции соответствующего персонажа в традиционных верованиях китайцев значительно шире представлений о том, какими чертами в русской и европейской культурах наделяются черт, бес, демон, злой дух, просто дух, привидение, нечисть, оборотень и т. д. [5, с. 46]. Более того, как замечает Сюй Хуэй, *гуй* в ряде случаев может быть носителем вполне положительных качеств: «Дух *гуй* – не более чем человек, переместившийся в другое измерение во времени и пространстве. Духи *гуй* иногда не только не страшные, но и очень милые, порой они даже терпят от людей насмешки» [3, с. 209].

Показательны в этом отношении фразеологизмы *гуй фу* 鬼斧 (букв. *чертов топор*) ‘топор (рука) гениального мастера’ и *гуй гун* 鬼工 (букв. *чертова работа*) ‘нечеловеческая, исключительно искусная, тончайшая, чудесная работа’ и особенно – *гуй гун цю* 鬼工毬 (букв. *шар чёртовой работы*) ‘шар тончайшей работы (шары резной слоновой кости, выточенные один внутри другого и свободно вращающиеся, до 10–12 штук в одном изделии)’ [1, с. 478] (рисунок 3).



Рисунок 3 – Шар из слоновой кости

Среди наиболее известных мастеров – изготовителей таких шаров – называют мастера Вэн Жунбяо из Гуанчжоу, который в 1977 году вырезал из слоновой кости диаметром 15 см набор из 42 узорчатых шариков, каждый из которых находился в подвижном состоянии внутри другого и был украшен гравированными пейзажами, причем центральный шарик был толщиной в бумажный лист [6].

Особый интерес представляет китайский фразеологизм *гуй фу* 鬼斧 (*чертов топор*) ‘топор (рука) гениального мастера’ [1, с. 478], в образной структуре которого нашли отражение представления о топоре как инструменте, с помощью которого может быть выполнена тончайшая, филигранная работа мастером, который, в свою очередь, обладает уникальными и даже сверхъестественными, «дарованными свыше», то есть полученными от позитивно осмысливаемого *гуя* способностями.

Не менее показателен и фразеологизм *фу цао* 斧藻 (букв. *топорные водоросли*), реализующий значения, ассоциирующиеся с «тонкой», тщательной работой – как физической, так и умственной: ‘украшение резьбой, совершенствование’; ‘стилистическая обработка текста’ [7, с. 741].

В традиционной картине мира китайцев топор осмыслялся и как предмет, который потенциально может свидетельствовать о высоком мастерстве его обладателя. Сравн.: *бань мэнь нун фу* 班門弄斧 (букв. *размахивать топором у ворот Лу Баня*) ‘бахвалиться перед опытными людьми, знатоками своего дела’ [8, с. 25–26] (Лу Бань – мастер, в совершенстве владевший резьбой по дереву; бог-покровитель плотников).

В русском языке, как известно, наблюдается совершенно иная картина: слово *топор* употребляется только для обозначения орудия труда, боевого оружия и орудия казни [9, с. 1332]. Кроме того, рассматриваемое слово встречается в ряде устойчивых терминологических сочетаний, обозначающих специализированные виды топоров, использующихся для тех или иных процессов: *топор плотничий* ‘с широкой тонкой лопастью и острым носком’; *топор мясничий* ‘самый большой, широкий и тяжелый’; *мастеровой топор* ‘небольшой’; *лесниковый (лесосечный) топор* ‘топор с узким лезвием на долгом прямом топорище’, *мужичий топор* ‘небольшой и толстый’; *топор дровяной (дровосечный, дроворубный)* ‘как мужичий, но с толстым обухом’; *топорик бочарный* ‘вдвое меньший’; *топорок кровопускательный* ‘орудие, как топорик’ [10, с. 427]. Сравн. также: *топор будничий (дровосечный, каменный, мясной, плотничный)* ‘названия типов топоров по их хозяйственному применению’ [11, с. 45].

Диалектные фразеологизмы, включающие в свой состав слово-компонент *топор*, реализуют, как правило, общенегативную семантику, связанную с представлениями о грубости, неумелости, резкости, отрывистости: *из-под топора* ‘о чем-либо сделанном небрежно, неаккуратно’ [12, с. 666]; *как топор* ‘об очень прямолинейном, грубом и резком человеке’; *как из-под топора* ‘о чем-либо грубо, неаккуратно или неумело нарисованном, написанном’; *как топором рубить* ‘о грубом, неумелом исполнении чего-либо’; *говорит как с топора валить* ‘о чем-либо сказанном необдуманно, грубо и некстати’ [13, с. 685]; *говорит, как топором рубит* ‘о человеке, который говорит громко, отрывисто’ [14, с. 255].

Приведенный материал может быть дополнен известной характеристикой грубой, непривлекательной внешности помещика Собакевича из поэмы Н. В. Гоголя «Мертвые души»: *Известно, что есть много на свете таких лиц, над отделкою которых натура недолго мудрила, не употребляла никаких мелких инструментов, как-то: напильников, буравчиков и прочего, но просто рубила со своего плеча: хватила топором раз – вышел нос, хватила в другой – вышли губы, большим сверлом ковырнула глаза и, не обскобливши, пустила на свет, сказавши: «Живет!» Такой же самый крепкий и на диво стаченный образ был у Собакевича. Сравн.: топорный ‘грубо сделанный (топорная мебель); ‘лишенный деликатности, тонкости’ (топорная шутка, топорный юмор) [9, с. 1332].*

Справедливо замечено, что топор в русской языковой картине мира неизменно связывается с комплексом негативных представлений: «Топор в России больше чем топор. С одной стороны, с топором в руках наши предки прокладывали себе путь сквозь самые сокровенные дебри дремучего леса жизни, при помощи топора рукодельный пращур мог и дом поставить, и дров нарубить, и даже кашу сварить <...> Но, с другой стороны, именно топор оставил самый тяжкий след на теле и в сознании русского человека. Вся история Отечества словно балансировала между двумя топорами – топором палача и мужицким колуном, при помощи которого народ пытался разрубить клубок своих сложных взаимоотношений с действительностью. И даже Достоевский вовсе не случайно вложил топор в руки Раскольникова – как знак грядущей революции против «капитализма» в лице старухи-процентщицы» [15].

Языковой материал, представленный в интернет-ресурсе «Национальный корпус русского языка» (www.ruscorpora.ru), значительно дополняет довольно связанные с топором мрачные ассоциации за счет использования устойчивых словосочетаний (*звать, призывать*) к топору и (*попасть, подпасть, пойти*) под топор. В пер-

вом случае речь идет о призывах к радикальным, кровавым формам революционной борьбы: *Есть и такие, что зовут Русь к топору, оплакивают СССР, забыв, что в воды Леты дважды ступить невозможно* (Е. Попов. Подлинная история «Зеленых музыкантов», 1997). Устойчивое словосочетание (*попасть, пойти*) *под топор* употребляется в нескольких значениях: ‘быть казненным’; ‘подвергнуться вырубке (о деревьях, растениях)’; ‘быть ликвидированным (о каком-либо явлении)’: *Все под топор пошли, всем родом на жизнь государеву умышляли* (Н. Дежнев. Принцип неопределенности, 2009); *Пойменные леса под топор пошли! Теперь сохнут болота, исчезают ручьи, подпитывающие реки* (М. Аджиев. Мгла над Тындой // «Вокруг света», 1989); *Первыми под топор попадают профессиональные привилегии: санаторно-курортное обслуживание, оплата медицинских и коммунальных услуг, предоставление земельных участков и дополнительные отпуска* (Л. Мещанинова. Соцпакет из обещаний // «Время МН», 2003.08.05).

Следует, однако, учитывать, что традиционной русской культуре все же известны представления о топоре как инструменте, с помощью которого может быть выполнена очень тонкая, высокохудожественная работа, что позволяет соотнести их с китайским восприятием топора как инструмента для деликатной работы. Косвенно на это указывают приведенные выше названия топоров (*мастеровой топор* и *топорик бочарный*), а также широко известная легенда о мастере Несторе, построившем в XVIII веке с помощью одного топора на острове Кижии красивейшую Преображенскую церковь, увенчанную двадцатью двумя главами, и выбросившем топор в Онежское озеро, «чтобы никто и никогда больше не посмел построить что-то столь же великое» [16] (рисунок 4).



Рисунок 4 – Преображенская церковь на о. Кижии

*...На Кижии перекрестясь,
Нестор встал,
вдохнул привольно,
На Онегу кинул взор
И с размаху бросил в волны
Свой талантливый топор.
С той поры почти три века
Царь-топор на дне лежит,
Но плывут по-над Онегой
Чудо-лебеди Кижии [17].*

Таким образом, рассмотренная типологическая параллель (кит. *гуй фу* 鬼斧 (*чертов топор*) и рус. *топорная работа*) отражает, с одной стороны, разное восприятие топора как инструмента в каждой из культур. С другой стороны, очевидно, что культурная символика топора в русской традиции включает представления, аналогичные известным китайской лингвокультуре ассоциациям, но не нашедшие отражения в русском лексико-фразеологическом фонде. Противопоставленные и в то же время соотносительные представления о топоре у китайцев и русских дополняют богатую картину предметов-символов у этих народов [18, с. 171–219].

Список использованных источников

1. Большой китайско-русский словарь: В 4 т. / Под ред. проф. И. М. Ошанина. – М. : Наука, 1984. – Т. 4. – 1062 с.
2. 图解说文解字 (画说汉字) / (东汉) 许慎著; 吴苏仪编. —西安: 陕西师范大学出版社, 2010 年. – 509 页. = Сюй, Шэнь. Рисование и произношение китайских иероглифов. История 1000 китайских иероглифов (династия Восточная Хань). Редактор У Сюй / Сюй Шэнь. – Сиань : Издательство Шэньсийского педагогического университета, 2010. – 509 с.
3. Сюй, Хуэй. Этимология китайских иероглифов. Сто самых важных китайских иероглифов, которые должен знать каждый / Сюй Хуэй / Пер. с кит. Кузьминой Е. А. – М. : ООО Международная издательская компания «Шанс», 2020. – 423 с.
4. Происхождение иероглифов. 鬼 [guǐ] ‘дух’ [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://vk.com/wall-198145602_6651. Дата доступа: 10.11.2023.
5. Алимов, И. А. Бесы, лисы, духи в текстах сунского Китая / И. А. Алимов. – СПб. : Изд-во «Наука», 2008. – 284 с.
6. Миронов, А. Китайский шар – загадка и головоломка / А. Миронов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://tampereclub.ru/766-kitayskiy-shar-zagadka-i-golovolomka.html>. – Дата доступа: 19.11.2023.
7. Большой китайско-русский словарь: В 4 т. / Под ред. проф. И. М. Ошанина. – М. : Наука, 1983. – Т. 2. – 1102 с.
8. 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.
9. Большой толковый словарь русского языка / Сост. и гл. ред. С. А. Кузнецов. – СПб. : «Норинт», 2000. – 1536 с.
10. Даль, В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. – Т. 4: Р–V. – М. : Рус. яз., 1980. – 683 с.

11. Словарь русского языка XI–XVII вв. / Институт русского языка РАН. Выпуск 30 (*Томь–Уберечися*) / [гл. ред. Р.Н. Кривко]. – М.; СПб. : Нестор-История, 2015. – 320 с.
12. Мокиенко, В. М. Большой словарь русских поговорок / В. М. Мокиенко, Т. Г. Никитина. – М. : ЗАО «ОЛМА Медиа Групп», 2007. – 784 с.
13. Мокиенко, В. М. Большой словарь русских народных сравнений / В. М. Мокиенко, Т. Г. Никитина. – М. : ЗАО «Олма Медиа Групп», 2008. – 800 с.
14. Словарь русских народных говоров. Гл. ред. Ф. П. Сороколетов. Выпуск 44 (*Теленай – Транба*). – СПб. : Изд-во «Наука», 2011. – 349 с.
15. Тихомиров, В. Топорная история / В. Тихомиров // Огонёк 28.09.2008 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.kommersant.ru/doc/2301479>. – Дата доступа: 07.11.2023.
16. Почему Кижы невозможно повторить? Потому что плотник Нестор выбросил топор в озеро [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://dzen.ru/a/YkGtfm4eCC9DfTXe>. – Дата доступа: 22.11.2023.
17. Златоустов, В. О царь-топоре и плотнике Несторе (Баллада) / В. Златоустов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://vk.com/wall134875806_1041. – Дата доступа: 20.11.2023.
18. Коваль, В. И. Славянско-китайские этноязыковые параллели (из опыта лаовая) / В. И. Коваль. – Гомель : ГГУ им. Ф. Скорины, 2022. – 250 с.

*The article analyzes Chinese phraseologisms, which include the **gui** 鬼 component, which contributes to the formation of both negative and positive semantics of Chinese stable phrases. The semantics and internal form of Chinese and Russian phraseologisms containing **ax** and **clumsy** components are separately considered.*

Key words: axe, clumsy, phraseology, internal form, Chinese language, Russian language.

Коваль Владимир Иванович – доктор филологических наук, профессор; Гомельский государственный университет имени Ф. Скорины.

УДК 811.581

Е. А. Красикова

КОГНИТИВНО-СЕМАНТИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ПОЛИСЕМИИ КЛАССИФИКАТОРА 块

В статье выявляются когнитивные основания семантики китайского классификатора 块. В основе исследования лежит когнитивно-доминантный принцип, позволяющий выявить систему концептуальных составляющих, формирующих семантическую структуру слова. Проведенный анализ показал, что выделенный набор концептов мотивирован исторической динамикой семантики лексемы и отражает концептуальную структуру лексической категории, в которую она входит.

Ключевые слова: полисемия, когнитивные доминанты, концепт, классификатор, китайский язык.

Важнейшее место в процессе преподавания современного китайского языка для русскоязычной аудитории занимает вопрос об обучении счетным словам или классификаторам китайского языка. Именно этот лексико-грамматический класс в китайском языке представляет одну из главных трудностей для русскоязычных обучающихся. Поскольку в китайском языке развита лексическая многозначность, то счетные слова также многозначны, что затрудняет выбор того или иного классификатора, адекватно соответствующего конкретной коммуникативной ситуации.

Согласно Лингвистическому энциклопедическому словарю, под полисемией понимается «наличие у единицы языка более одного значения – двух или нескольких» (ЛЭС). Развитие когнитивного направления в современной лингвистике предлагает новые пути рассмотрения проблем семантики слова, в частности феномена полисемии.

Как отмечает Н. Н. Болдырев и В. С. Григорьева, «двухуровневая конструкция семантики слов и других лингвистических единиц предполагает наличие первого уровня знаний о предмете, который включает всю информацию о нем, и второго уровня, – концептуальной внутренней формы (в терминологии Е. Г. Беляевской)» [2, 16 с.]. По мнению Е. Г. Беляевской, «функция КВФ в многозначной лексеме – создавать основания для присоединения к ней новых значений в результате процесса номинации, а также обеспечивать смысловое и функциональное единство различных значений одного и того же слова, которые структурированы одним ментальным представлением несмотря на то, что обозначают они разные фрагменты предметного мира» [1, с. 10]. Таким образом, анализ КВФ слова позволяет выделить в наборе знаний о мире, формирующем лексическое значение, те когнитивные доминанты, которые мотивируют дальнейшее развитие лексемы.

В данной статье, используя метод когнитивного моделирования, который был предложен Е.Г Беляевской, мы постараемся выявить когнитивные основания, которые заложены в семантической структуре многозначной лексемы 块 путем анализа концептуальной внутренней формы (КВФ) данной лексической единицы. Ранее нами уже были предприняты попытки анализа когнитивно-семантической структуры классификатора 台 [5], а также группы китайских классификаторов в русле внутрисистемной категоризации лексики [4].

На начальном этапе рассмотрим первое значение пиктограммы 块 [kuài]. В словаре 说文解字 предлагается следующая трактовка данного иероглифического знака – ‘глыба, ком земли, собранный в корзину’. Исходя из первого значения, мы можем предположить, что в когнитивной модели (далее КМ) семантики этого слова центральной является идея формы, которая может быть прямоугольной, или «как ком», или плоской. Также в КМ семантики лексемы имеется указание на большой размер.

На следующем этапе нами были рассмотрены словарные статьи в лексикографическом источнике 汉典 с целью проведения дефиниционного анализа. В качестве существительного данный иероглифический знак употребляется в следующих значениях:

1) 土块» (сущ.) – ком земли, земляной брикет: например, 块阜 (小土丘) – *земляной холм (бугор, холмик)*, «块苏 (土块和草堆。比喻卑微) – *комья земли и вязанки хвороста (ком земли и копна, стог; образно в значении ‘простые, обыденные вещи’)*; 块山(土墙) – *глинобитная стена.*

2) 成块的东西(сущ.) – нечто, сформированное в блоки, объединенное в сгустки: например, 把肉切成块 – *порезать мясо на куски*; 块聚(凝结成块) – *сгусток (нечто затвердевшее, сформированное в сгусток)*; 血凝结成块了 – *кровь спеклась сгустком.*

3) 郁结的心思 (сущ.) – намерение предаться тоске, подавленность: например, 块磊 (比喻郁结在胸中的愁闷或气愤) – *горечь (в образном значении ‘печаль или гнев, которые застоялись в душе’)*.

В качестве прилагательного у данного знака отмечено следующее значение:

1) 孤独; 孑然(прилаг.) – ‘одинокий’; например: 块坐 (独坐) – *сидеть в одиночестве*; 块然 – *в полном одиночестве.*

Интересно отметить, что в китайском, как и в русском языке, основанием для формирования метафорического значения ‘горечь’ служит концепт «форма, напоминающая ком земли». В русском языке также существует выражение *как комок в горле*, которое передает подавленное эмоционально-психическое состояние человека. В основе метафорического образа «одиночество» лежит концепт «часть, отрезанная от целого», маркирующий аналогию между участком или комом земли, отрезанном от целой части, и человеком, отделенном или «отрезанном» от общего целого.

В словаре 汉语量词大词典 представлены следующие дефиниции данного иероглифического знака в качестве классификатора:

1. 古代用于土块 ‘в древние времена кусок земли, участок земли’; например: 一块土 – *ком земли, участок земли*;

2. 用于块将物或某些片状、条将物 ‘употребляется для объектов, которые делятся на блоки или для предметов, которые можно разделить на тонкие, плоские слои или полоски’; например: 一块肉 *кусочек мяса*, 一块手巾 *носовой платок* (плоский и квадратный по форме отрез материи).

В устной речи данный иероглифический знак реализует следующее значение: 用于金银币、纸币、相当于“圆” ‘употребляется для золотых и серебряных монет, банкнот, эквивалентных «юаню» (основная денежная единица любой страны)’; например: 一块金币 *монета*, 500 块人民币 *500 юаней*, 五十块钱 *пятьдесят юаней* (рублей и т. д.).

Отдельно следует отметить, что в упомянутом лексикографическом источнике нами было выявлено три дефиниции данного классификатора в разных диалектных группах китайского языка, однако поскольку мы исследуем только принятый в Китайской Народной Республике официальный язык – путунхуа, то мы не включили данный материал в настоящее исследование.

Всего в словарных статьях со значением классификатора было выделено 45 примеров, которые в ходе анализа мы сгруппировали в блоки по следующим концептуальным составляющим:

1) по форме **выпуклая** как «ком земли» (часть отделена от целого при помощи инструмента):

а) правильная квадратная или прямоугольная форма с острыми углами: 三块砖 *три кирпича*, 两块木头 *два бруска дерева*, 一块橡皮 *ластик, резинка*, 一块墨 «*твердая тушь*» для китайской каллиграфии (графитовый блок), 一块豆腐 *брикет тофу*, 一块肉 *кусочек мяса*, 一块招牌 *вывеска*, 一块镜子 *зеркало* (скорее прямоугольное по форме, как кусочек стекла);

б) овальная, круглая форма: 一块劈柴 *полено*, 几块点心 *несколько пирожных*, 一块姜 *корень имбиря* (кусочек, пластинка имбиря), 一块肥皂 *кусочек мыла*, 一块手表 *наручные часы*, 一块秒表 *секундомер*.

2) по форме **плоский квадрат, тонкая полоска**, пласт (часть отделена от целого при помощи инструмента): 一块钢板 *стальной лист*, 一块玻璃 *кусочек стекла*, 一块镜子 *зеркало* (скорее прямоуголь-

ное по форме, как кусок стекла), 一块布 *отрез материи (прямоугольный по форме или полоска ткани)*, 一块皮子 *лоскут кожи (как материал, прямоугольный по форме или часть тела человека)*, 一块地毯 *ковер, половик*, 一块膏药 *пластырь (квадратный по форме)*, 一块地 *участок земли*.

3) по форме **выпуклая неправильная фигура с неровными углами на плоской поверхности** (часть является отростком целого, на плоской поверхности образуется нарост): 一块石碑 *каменная стена*, 一块黑痣 *родимое пятно*, 一块伤疤 *шрам, рубец (скорее напоминающий квадратную форму)*, 一块油渍 *масляное пятно*, 一块黑云 *туча*, 一块宅基地 *жилище с прилегающим участком*.

4) твердая субстанция из природных материалов:

а) дерево 一块床板 *деревяное основание кровати*, 两块木头 *два бруска дерева*, 一块劈柴 *полено*;

б) металл 一块铝锭 *алюминиевый слиток*;

в) минеральные породы: 一块石头 *камень*, 一块煤 *кусок каменного угля*, 一块牌子 *«табличка предков» (из нефрита)*.

5) жидкая или газообразная субстанция: 一块油渍 *масляное пятно*, 一块黑云 *туча*.

б) застывшая субстанция: 一块铝锭 *алюминиевый слиток*, 一块冰 *кусок льда*.

7) материя растительного или животного происхождения 一块皮子 *лоскут кожи (как материал, прямоугольный по форме)*.

8) части тела человека: 一块骨头 *кость*, 一块皮子 *лоскут кожи (часть тела человека если содрать кожу)*, 一块黑痣 *родимое пятно*, 一块伤疤 *шрам, рубец (скорее напоминающий квадратную форму)*

9) количественная часть, концепт «деньги»: 1000 块港元 1000 гонконгских долларов, 每斤 10 块钱 *10 юаней за полкилограмма*.

Таким образом, все выделенные в ходе анализа концепты, лежащие в основе использования данного классификатора, напрямую связаны с первым значением иероглифического знака 块, ср. ‘часть, отрезанная от целого’, ‘часть, являющаяся отростком целого’, ‘выпуклая прямоугольная, овальная форма’, ‘выпуклая форма как ком земли’, ‘плоская прямоугольная или квадратная форма’, ‘субстанция твердая’, ‘субстанция жидкая или газообразная’, ‘субстанция застывшая’, ‘субстанция растительного или животного происхождения’, ‘части тела человека’, ‘количественная часть, деньги’.

В ходе анализа также было выявлено, что в когнитивном основании семантики одной и той же лексемы может быть заложено несколько концептуальных составляющих, которые образуют некие кластеры. Например: 一块皮子 *лоскут кожи* ('часть тела человека если содрать кожу') – в семантике данной лексемы заложены следующие концептуальные составляющие: отделение части от целого при помощи инструмента + часть тела человека/материя+ форма (плоская, продолговатая полоска).

На заключительном этапе мы выделили ряд тематических групп, на которые накладываются вышеуказанные концепты: 1) пища, 2) твердые природные материалы (дерево, металл, минералы), 3) природные явления, 4) территориальное деление, 5) канцелярские принадлежности и т. д. Все вышеперечисленные выводы можно упорядочить в виде следующей схемы (схема 1):



Схема 1 – Когнитивная модель семантики классификатора 块

Когнитивная модель семантики классификатора 块, представленная на схеме, демонстрирует выделенные в ходе исследования четыре крупные когнитивные доминанты (КД) и более частные кон-

цептуальные операторы (КО). Еще одним важным результатом исследования является вывод о том, что когнитивная структура семантики рассматриваемого китайского классификатора исторически формируется и выстраивается в ходе речевого использования в тесной взаимосвязи с концептуальным основанием той лексико-семантической категории, в которую входит данная лексема.

Список использованных источников

1. Лингвистический энциклопедический словарь / Гл. ред. В. Н. Ярцева. – М. : Сов. энциклопедия, 1990. – 683 с.
2. Беляевская, Е. Г. Семантика широкозначных существительных с когнитивной точки зрения / Е. Г. Беляевская // Вестник Московского государственного лингвистического университета. – 2007. – № 532. – С. 4–14.
3. Болдырев, Н. Н. Когнитивные доминанты речевого взаимодействия / Н. Н. Болдырев, В. С. Григорьева // Вопросы когнитивной лингвистики. – 2018. – № 4 (57). – С. 15–24.
4. Красикова, Е. А. Внутрисистемные классификаторы лексики / Е. А. Красикова // Глобальный научный потенциал. – 2022. – № 1(130). – С. 110–114.
5. Шахаева, А. А. Когнитивные основания многозначности китайского классификатора 台 / А. А. Шахаева, Е. А. Красикова // Мир науки. Социология, филология, культурология. – 2019. – Т. 10, № 4. – С. 48.
6. 汉典= Словарь китайского языка [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://www.zdic.net>. – Дата обращения: 05.09.2023
7. 汉语量词大词典/刘子平编著. – 上海 上海辞书出版社, 2013 年. = Большой словарь счетных слов китайского языка. – Шанхай : Издательство Шанхайских словарей, 2013.

The article looks at the cognitive foundations of the semantics of the Chinese classifier 块. The research is based on the cognitive-dominant principle, which helps to reveal a system of conceptual components that organize the semantic structure of a word. The analysis showed that the set of concepts highlighted in the study are motivated by the development of the meaning of the lexeme in the history of the language and to reflect the conceptual structures underlying the lexical category the lexeme belongs to.

Key words: polysemy, cognitive dominants, concept, classifier, Chinese language.

Красикова Елизавета Александровна – кандидат филологических наук; Московский государственный лингвистический университет (krasikova.liza@mail.ru).

Е. В. Кремнёв, Е. Ф. Серебренникова

ПРОБЛЕМА РАЗЛИЧЕНИЯ ТЕРМИНОВ, ОБОЗНАЧАЮЩИХ ОТРАСЛИ РЕГИОНОЛОГИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ, В РУССКОМ И КИТАЙСКОМ ЯЗЫКАХ

*В статье выявляются особенности обозначения отраслей регионологического знания в русскоязычном и китаеязычном научных дискурсах, предпринимается попытка анализа соответствий этих терминов. Предлагаются соответствия для терминов, пришедших из англоязычного дискурса (*Regional Science, Regional Studies, Area Studies*), так и для названий, сформировавшихся в русскоязычном дискурсе (*регионология, регионалистика, регионоведение*).*

Ключевые слова: регионология, регионоведение, регионалистика, региональные исследования, региональная наука, русскоязычный научный дискурс, китаеязычный научный дискурс.

В настоящее время в российском научном дискурсе за отраслями регионологической науки закрепилось несколько терминов, сопоставление которых с их англоязычными вариантами было реализовано в работе «Трансдисциплинарная регионология: теория и методология» [1]. Вместе с тем, сохраняется проблема поиска соответствий указанных терминов в паре «русский-китайский» и «китайский-русский». В настоящей работе предпринимается попытка предложить некоторые подходы к решению этой проблемы, ниже изложены предлагаемые нами соответствия.

Рассматриваемые в рамках указанной проблематики термины следует разделить на англоязычные названия (как правило, обозначающие международные регионологические школы и направления) и русскоязычные названия регионологических школ и направлений.

Обратимся прежде всего к терминам, отсылающим к устоявшимся международным направлениям: *Regional Science, Regional Studies* и *Area Studies*.

Regional Science (региональная наука, 区域科学). Научное направление, выделенное американским экономистом Уолтером Айзардом в 1950-е гг. как мультидисциплинарное, со временем в большей степени сосредоточилось на проблемах социально-экономических и экономико-географических. В русскоязычном и китаеязычном дискурсе [2] закрепился калькированный перевод этого термина.

Regional Studies (региональные исследования, 区域研究). Эта междисциплинарная сфера первоначально получила свое развитие на базе Ассоциации региональных исследований, основанной в 1965 г., получила широкое распространение в мире как обозначение площадки для сотрудничества различных отраслей наук для изучения сложного феномена – региона. Как и региональная наука, переводится чаще всего калькой.

Area Studies (регионоведение, 区域国别研究). По своей базовой направленности на изучение стран и межстранового взаимодействия, в частности, на базе вузов, *Area Studies* во многом совпадают с российским регионоведением и китайской «наукой о регионах и странах» (区域国别研究), описанной в работе Лю Хунью [3].

Далее рассмотрим наименования, сложившиеся в русскоязычном научном дискурсе: регионология, регионалистика, регионоведение.

Регионология (*Regionology*, 区域学). Термин *регионология* мы выделяем в качестве гиперонима для всех других, обозначающих направления регионологического знания. Поступая таким образом, мы руководствуемся тем, что указанное наименование в большей степени соответствует самостоятельной научной дисциплине. Это подтверждается мнением Ю. В. Рождественского, который пишет, что «в русском языке часть слова *логия* – из названий наук вроде *сейсмология*, *паразитология*, *нутрициология* и др. – принято связывать с таким типом знания, когда на основании имеющихся данных и логической структуры данного знания возможны дедуктивные выводы» [4]. В. С. Елистратов прилагает это положение к регионологическому знанию, указывая, что модель «регионоведение» отсылает нас к энциклопедическому комплексу, а «регионология» – к комплексу дедуктивному [5]. Именно поэтому в качестве соответствия нами предлагается термин 区域学 – один из наиболее употребительных в китайском языке в отношении регионологического знания, а также отвечающий устойчивым способам словообразования китайского языка [3].

Регионалистика (*Regionalistics*, 区域化研究). В случаях, когда *регионалистика* в русском языке не выступает полным синонимом других наук о регионах, она часто отсылает к политической или территориально-ограничивающей составляющей региона. Это направление, по мнению А. В. Дахина, призвано ответить на вопросы «о природе политического пространства, его региональной стратификации, о границах суверенитета территориально-пространственных политических акторов» [6], фактически – указывая на региона-

лизацию политики, знания, культуры как актуальный на сегодня процесс. В связи с этим в китайском языке регионалистике может быть найдено такое соответствие, как 区域化研究, с концепцией регионализации (区域化) в смысловом ядре термина.

Регионоведение (Area Studies, 区域国别研究). В русском языке также употребляется в общем смысле как синоним всех прочих терминов, обозначающих регионалогические научные направления. Слово требует отграничения в силу следующей специфики: оно обозначает не только науку, но и направление подготовки в системе российского высшего образования. В этой своей роли регионоведение в первую очередь направлено на изучение стран и межстранового взаимодействия. Две указанные характеристики (связь с образованием и межстрановой характер) связывает регионоведение его с соответствующим ему в англоязычном дискурсе полем *Area Studies*. В связи с этим может быть записываться в китайском языке как 区域国别研究, использующим корневую морфему с тем же значением, что и у 区域学. Дифференцируя 国别/区域 подобно англоязычным *Area/Region*, мы даем возможность разграничить два научных направления, сходных по объекту, но имеющих разные исторические корни и современную специфику.

Дальнейшая дифференция школ и направлений происходит через придание им некоторой атрибуции, причем в китайском языке это проходит, как правило, теми же способами, что в мировой практике: международные региональные исследования (国际区域研究), международная региология (国际区域学) [7] и т. п.

Предложенные в статье соответствия дискуссионны и требуют дальнейшего обсуждения. Вместе с тем, они призваны решить разночтение при переводе терминов и дать возможность выстроить единое терминологическое поле современной региологии.

Список использованных источников

1. Кремнёв, Е. В. Трансдисциплинарная региология : теория и методология: монография / Е. В. Кремнёв, О. В. Кузнецова, Е. В. Лесниковская ; [под науч. ред. Е. Ф. Серебренниковой]. – Иркутск : Издательство ИГУ, 2020. – 155 с. – (Трансдисциплинарная региология).
2. 陈宗兴. 繁荣中国区域科学 // 城市与环境研究. – 2021. – 第4期. – 第3–6页. = Чэнь Цзунсин. Расцвет китайской региональной науки / Чэнь Цзунсин // Исследования городов и окружающей среды. – 2021. – №4. – С. 3–6.
3. 刘鸿武. 中国区域国别之学的历史溯源与现实趋向 // 比较区域与国别研究. – 2020. – 第5期. – 第53-73页. = Лю Хунью. Исторические истоки и ак-

туальные тенденции китайской науки о регионах и странах / Лю Хунъю // Сравнительные региональные и межстрановые исследования. – 2020. – № 5, С. 53–73.

4. Рождественский, Ю. В. Введение в культуроведение : учеб. пособие для вузов / Ю.В. Рождественский. – М. : ЧеРо, 1996. – 288 с.

5. Елистратов, В. С. Регионоведение: «ищите термин!» / В. С. Елистратов // Актуальные проблемы регионоведения. Работы преподавателей факультета иностранных языков МГУ им. М. В. Ломоносова. – М. : МГУ, 2004. – Вып. 1. – С. 7–14.

6. Дахин, А. В. Политическая регионалистика в России: на пути к устойчивой научной полноте / А. В. Дахин // Политическая регионалистика. – 2016. – № 2. – С. 132–163.

7. 张蕴岭. 国际区域学思考 // 世界知识. – 2021. – 第 4、6、8、10、12、14 期. Чжан Юньлин. Размышления о международной регионологии / Чжан Юньлин // Знание мира. – 2021. – № 4, 6, 8, 10, 14.

*The article reveals the peculiarities of designation of branches of regionology in Russian and Chinese research discourses, and attempts to analyze the correspondences of these terms. Autor suggests correspondences for the terms that came from the English language discourse (**Regional Science, Regional Studies, Area Studies**) and for the names of research areas formed in the Russian discourse (**regionologiya, regionalistica, regionovedeniye**) are proposed.*

Key words: regionology, area studies, regionalistics, regional studies, regional science, Russian research discourse, Chinese research discourse.

Кремнёв Евгений Владимирович – кандидат социологических наук, доцент; Иркутский государственный университет (kremnyov2005@mail.ru);

Серебренникова Евгения Фёдоровна – доктор филологических наук, профессор; Иркутский государственный университет (kremnyov2005@mail.ru).

УДК 811'42'373:398.92(=161.1):398.92(=581)

Н. И. Лапицкая

СЕМАНТИКА ФРАЗЕОЛОГИЗМОВ С КОМПОНЕНТОМ СЕРДЦЕ В КИТАЙСКОМ ЯЗЫКЕ

*В статье выявляются основные семантические группы фразеологических единиц с компонентом **сердце** в китайском языке с учётом культурных представлений китайского народа.*

Ключевые слова: фразеологизм, прямое значение словосочетания, значение фразеологизма, лингвокультурологическая ценность фразеологизма.

В китайской фразеологической картине мира концепт «сердце» занимает важное место. Как отмечают различные исследователи, определение слова *сердце* в русском и китайском языках имеет оди-наковые значения: ‘центральный орган кровеносной системы, в виде мускульного мешка’; ‘важнейшая, центральная часть чего-либо, имеющая существенное значение для чего-либо’; ‘средоточие чего-либо’.

Фразеологизмы с компонентом *сердце* в китайском языке так же частотны, как и в русском, ведь сердце – орган человеческого тела и отвечает за жизнедеятельность организма. Именно поэтому сердце часто ассоциируется с самой жизнью.

В китайском языке лексема *сердце* в значении ‘орган’ во фразеологизмах встречается довольно часто, например, 心疼得慌 – *сердце сильно болит*; 截胫剖心 – *рубить ноги и вскрыть сердце*.

В китайской фразеологической традиции есть и советы по здоровью, например, 足寒伤心 – *если ноги мёрзнут – страдает сердце*, где сердце выступает как орган, нуждающийся в лечении.

Если в русском языке слово *сердце* может выступать синонимом лексемы *душа*, то в китайском языке картина иная. Как пишет исследователь У Шухуа, «в китайском языке понятие «душа» (как и понятие «сердце») более сложное и может обозначаться на письме разными способами – как отдельным иероглифом, так и комплексами из двух или четырех иероглифов – слов. Например: *сердце* и *душа*, *сердце* и *кишки*, *сердце* и *дух* и т. п. Семантика их всегда так или иначе связана с понятиями «внутренний мир человека», «эмоции, чувства», «психологическое состояние», «увлечения» и т. п.» [1, с. 19].

Слово *душа* в китайском языке не является синонимом слова *сердце*, хотя есть и исключения, например, 阔衷 – *открыть сердце, распахнуть душу*. Фразеологические единицы, включающие и лексему *душа*, и лексему *сердце*, не редки, сердце и душа противопоставляются друг другу, например: 心紧着 – *сердце сжалось, душа волнуется*; 宁心定气 – *успокоить сердце и утихомирить душу* ‘успокоиться’. Здесь сердце – орган, который отвечает за физиологические реакции, душа же – нечто нематериальное, отвечающее за эмоции. 痒如如把心不定 – *саднит в душе и нет на сердце покоя*; душа и сердце разграничены, хоть и связаны эмоциональным фоном, причем одинаковым – если душа испытывает боль, печаль, то и сердце испытывает те же чувства. Например, 心无挂碍 – *сердце не знает забот, на душе спокойно*.

Сердце, как и в русском языке, «живое, оно болит, любит, сопереживает», например, 我心则说 – и сердце моё тогда веселится..., 秉心无竞 – и сердце, что в тебе, не знает злобы, 心独悲咤 – сердце в одиночестве скорбит и печалится. Причем сердце выступает как нечто живое, сознательное.

Сердце в китайской культуре так же, как и в русской, отвечает за эмоции человека, как отрицательные, так и положительные. Такие фразеологизмы можно разделить на группы [2, с. 21]:

– фразеологизмы о тоске и печали (心独悲咤 – сердце в одиночестве скорбит и печалится; 心覆 – сердце упало; падать духом; 心里有点烦 – на сердце остался тоскливый осадок; 云何其吁! – о, как тоскует [сердце моё]!);

– фразеологизмы о волнении, тревоге (心痒难搔 – когда сердце беспокоит, то его трудно успокоить; 心里燥 – на сердце тревожно; 心惊不已 – сердце тревожится беспрестанно; 怵心 – встревоженное (возбуждённое) сердце);

– фразеологизмы о горе, страданиях (忧心如惔 – как пламенем охвачено горюющее сердце...; 心焉切切 – сердце от этого страждет так тяжело; 我心痠 – сердце моё страдает; 忧心孔疚 – горестное сердце сильно страждет);

– фразеологизмы об эмоциональном состоянии (心瞿 (惧) – сердце страхом трепещет; 心里愧得慌 – очень стыдно [на сердце]; 心如结 [然 – сердце будто связано; тяжело на душе; 我心蕴结兮 – сердце моё сковано и подавлено);

– фразеологизмы о скорби, переживаниях (心怵而奉之以礼 – когда сердце скорбит (по поводу потери родителей или близких), совершают им ритуальную службу; 痒如如把心不定 – саднит в душе и нет на сердце покоя; 我心里很难过 (不好过) – я тяжело переживаю, на сердце тяжело);

– фразеологизмы об одиночестве (心有适 – в сердце – чувство одиночества; 心独悲咤 – сердце в одиночестве скорбит и печалится);

– фразеологизмы о благом состоянии (仁心仁闻 – доброе сердце – добрая и слава; 怛心 – веселить сердце; 我心则降 – моё сердце тогда с радостью покоряется; 顿生爱慕之情 – [в сердце] внезапно возникло чувство любви и уважения);

– фразеологизмы о душевных качествах (心无挂碍 – сердце не знает забот, на душе спокойно; 我心菀结 – моё сердце полно

сдерживаемых чувств; 邊心 – ударять по сердцу, затрагивать сердце; 启乃心, 沃朕心 – раскрой богатства своей души, оплодотвори моё сердце).

В китайском языке сердце чаще тревожится, беспокоится, испытывает менее сильные эмоции, чем в русском (болит, терзается, испытывает горе, муку), хотя в обоих языках сердце печалится и тоскует. Фразеологизмы о душевной боли с высокой эмоциональной окрашенностью редки. В китайской фразеологической картине мира эмоции, передаваемые с помощью компонента *сердце*, включают стыд, скованность, уважение и т. д., что не характерно для русских фразеологизмов.

В китайском языке сердце – мерило моральных качеств, например, 直心 – *выправлять своё сердце, совершенствовать себя морально*; 壹心而不豫兮 – *сердце едино и нет колебаний, задача ещё не выполнена, сердце постоянно лежит тяжестью*.

Любовь в китайском языке так же, как и в русском, выражается с помощью компонента *сердце*. Например, 压其心 – *покорить его сердце*; 抱区区 – *сохранять (хранить в сердце) любовь*; 只搅我心 – *[только он] волнует моё сердце*; 顿生爱慕之情 – *[в сердце] внезапно возникло чувство любви и уважения*.

Китайский язык более метафоричен, поэтому часто во фразеологизмах употребляются различные образы и аллегории, например: 我心匪石不可转也 – *моё сердце ведь не камень, и вертеть им нельзя...*; 我心匪席不可卷也 – *сердце моё – совсем не циновка, его никак нельзя скатать...*; 我心匪鉴, 不可以茹 – *не зеркало сердце моё, в нём не рассмотришь [таящихся чувств]*.

Сердце чаще всего сравнивается с неодушевленным предметом, подчеркивается, что в отличие от этих предметов сердце живое, чувствующее, реагирующее на чувства.

В китайском языке сердце так же, как и в русском, может служить описанием человека, например, 其心孔艰 – *сердце его весьма коварно ‘коварный человек’*; 心肠硬 – *жестокое сердце ‘жестокий человек’*.

Таким образом, компонент *сердце* во фразеологических единицах китайского языка выступает в описании различных эмоциональных состояний: печали, тревоги, горя, одиночества, веселья и т.д. В отличие от русской культуры, в китайской нет такого

накала эмоций: *вырвать из сердца, сердце рвется на части*. Лексема *сердце* используется в значении ‘орган тела’, как синоним лексемы *душа* практически не употребляется. Душа в китайском языке очень редко является синонимом сердца.

Список использованных источников

1. 華俄大辭典 = Большой китайско-русский словарь : по русской графической системе : в четырех томах : около 250000 слов и выражений / составлен коллективом китаистов под руководством и редакцией проф. И. М. Ошанина. – М. : Наука. Главная редакция восточной литературы, 1983–1984. – Т. 3: Иероглифы № 5165 – № 10745. – 1984. – 1103 с.

2. Ван, Вэйвэй, Русские фразеологизмы с компонентами *глаз* и *душа* и их соответствия в китайском языке / Ван Вэйвэй // Славянская фразеология в ареальном, историческом и этнокультурном аспектах. Материалы международной научной конференции. – Гомель, 2001. – С. 19–21.

*The article reveals the main semantic groups of phraseological units with **the heart** component in the Chinese language, taking into account the cultural ideas of the Chinese people.*

Key words: phraseological unit, the direct meaning of a phrase, the meaning of a phraseological unit, evaluative phraseological unit.

Лапицкая Надежда Ивановна – кандидат филологических наук, доцент; Гомельский государственный университет имени Ф. Скорины (nadezhdalapickaya@yandex.ru).

УДК 398.332.33(=161.3)+398.332.33(=581)

Луань Ин

ТРАДИЦИИ КАЛЕНДАРНОЙ ОБРЯДНОСТИ В БЕЛОРУССКИХ ДОЖИНКАХ И В КИТАЙСКОМ ПРАЗДНИКЕ УРОЖАЯ: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АСПЕКТ

*В статье представлено сопоставление традиций календарной обрядности, воплощенных в белорусских и китайских праздниках урожая. Объектом исследования являются народные обрядовые песни на праздниках: белорусского праздника **Дожинки** и китайского **Праздника урожая**.*

Ключевые слова: народная обрядовая песня, китайские и белорусские традиции календарной обрядности, Дожинки, Праздник урожая, национально-культурные особенности.

Белорусский и китайский земледельческие календари богаты самобытными национальными обрядами, совершенными поэтическими произведениями. Воплощенные в календарных обрядностях, главные события хозяйственного года были записаны в фольклоре белорусского и китайского народов.

Известная белорусская учёный-фольклорист И. В. Казакова отмечает, что «Календарно-обрядовая поэзия, или, как ее иначе называют, поэзия земледельческого календаря, состоит из четырех циклов, соответствующих порам года: зиме, весне, лету и осени» [1, с. 11].

Жатвенные песни, вместе с их ритуалами застолья и угощения, составляют один из наиболее социально значимых разделов фольклорной культуры белорусов и китайцев. По мнению И. В. Казаковой, «Обряды и поэзия в древности имели главенствующую магическую и утилитарную функцию, направленную прежде всего на обеспечение урожая на полях и достаток в домашнем хозяйстве» [1, с. 11].

В статье представлены календарные обряды, отражённые в белорусском празднике Дожинки и китайском Празднике урожая. Актуальность исследования обусловлена тем, что сопоставительное изучение традиции календарной обрядности способствует углублению культурной коммуникации между двумя народами.

1. Календарная обрядность белорусского праздника Дожинки. Структура обрядов сбора урожая, по мнению К. П. Кабашникова, «включает в себя несколько отдельных частей, соответствующих разным этапам сбора урожая, начиная с его подготовки, осмотра поля с целью выяснения спелости зерна и совершения обряда закрытия поля» [2, с. 194–195].

Обряд закрытия поля, глубоко архаичный по своей семантике, проливает свет на генезис восточнославянского обряда урожая и праздника урожая «Дожинки» в целом. Этимология названия *Дожинки* определяется понятием окончания жатвы и напряженной уборочной работы. «Окончание сбора урожая в народе называется «Дожинки» или «Абжинки» [1, с. 41]. Традиционно празднование Дожинок приурочивалось к дню осеннего равноденствия.

Среди тематики обрядности Дожинок преобладало празднование богатого урожая. В исполняемых на празднике народных песнях тесно переплетались различные мотивы, содержательно объединенные заботой земледельца об удачном сборе урожая спелого поля, самом богатом урожае, о счастливой жизни. Образ снопа создан через риторические гиперболы: *Снапок красны, // Як мясячык ясны, // Яшчэ вышы ад плота, // Яшчэ дарожшы ад злата, // Яшчэ вышы ад гары, // Ясней ад зары* [3, с. 243].

Особой значимостью наделялся последний сноп, украшенный красной лентой или наряженный в женское платье. С ним связан древний обряд – завивания бороды. В. Литвинко отмечал, что мифологи связывают обряд «завивание бороды» с жертвой козлоподобному духу нивы [4, с. 136]. В древнейших песнях жнецов восхвалялась борода, наделенная золотым блеском, изображавшаяся покрытой медом, и прошитая шелком. Образ козла изображается персонифицированным: *Чыя ж гэта барада / Медам-віном уліта, / Чорным шоўкам ушыта? / Рана, рана! / Сцяпанавя барада / Медам-віном уліта, / Чорным шоўкам ушыта, / Рана, рана! / Ты, Анютка, не гуляй, / Шоўк з барады выбірай, / Рана, рана!* [5, с. 382].

Дожинки отмечались разнообразно. В Витебской области девушка, завившая «бороду», возлагала венки на голову хозяина. Хозяйка встречала жней хлебом, солью и водкой. После небольшого угощения они «сидели за столом за богатым ужином. После ужина приходили музыканты, и до позднего вечера начинались игры и танцы» [3, с. 253–254]. В обрядовых песнях земледельцы благодарили Бога за урожай, и возлагали надежды о будущем урожае.

В Минской области по окончании жатвы оставляли немного ржи, выщипывали траву, что называлось «рвать бороду». Вырвав стебли из земли, избранная девушка разделяет его на две части и кладет их крест-накрест на землю. Хлебы кладут на этот крест внутри, по бокам и на концах. После этого люди вместе плетут венок, надевают девушке этот венок на голову и начинают петь [1, с. 41].

В Гродненской области хозяйка связывала стебли ржи красной нитью, разрезала их серпом под корнями, держала в левой руке пучок ржи, правой рукой клала сверток на середину несвязанного снопа. Этой бороде придавались магическое значение и символика урожая [1, с. 42].

Рожь – самый важный элемент обрядности Дожинок – отражалась в поэтических образах. В народных песнях об урожае рожь была персонифицирована, и пела человеческим голосом: *Толькі ж я магу // А ў полі снапамі, // А ў гумне стагамі,... // у закрамах зярнамі...* [5, с. 507]

Обрядность Дожинок в Беларуси стала значимым народным празднованием. С 1996 года Дожинки проходят как республиканская фестиваль-ярмарка работников села и проводятся на государственном уровне в Беларуси ежегодно.

2. Календарная обрядность китайского Праздника урожая.

Китайские календарные праздники подчинялись солнечным субсезонам. Обрядности земледельческих календарей были приурочены к порядку аграрной деятельности. Богатые обрядности украшают народные культуры 56 национальностей.

По мнению древних китайцев, люди проводили очередные жертвоприношение богу Земли отдельно весной и осенью каждого года – «春祈秋𠄎 (весенняя молитва, осенняя благодарность)» [6, с. 73]. Это значит, что жертвоприношение весной было направлено на молитву об урожае, а жертвоприношение осенью – благодарность богам и празднование урожая.

В песне, относящейся к в династии Цин, описано осеннее жертвоприношение богу Земли. В ней раскрывается веселое празднование урожая. Соседи собирались для коллективного застолья: 相逢相问属秋天, 共说今年胜旧年。// 田祖有神宜报赛, 吹箫击鼓备考筵 [6, с. 187]。 = *Осенью люди встречались друг друга./ Все говорят, что этот год лучше прошлого. / Жертвоприношение богу Земли проводится в поле. / Люди играют на барабанах, и подготовятся к застолью.*

Праздники урожая разных национальностей, как и сопровождающие их песни, варьировались. В Гуанси-Чжуанском автономном районе праздник урожая называется «十成𠄎 (праздником Шичэн)», он имеет более чем тысячелетнюю историю. Этимология названия *Шичэн* определяется понятием «сто процентов» и идеального счастья. Поверья, связанные с урожаем, выражены в этом названии. По традиции национальностей чжуан, и, хань, праздник Шичэн был определен в десятый день лунного октября, который рассматривается самым идеальным днем и днем благодарности. Для обрядности характерны традиционные праздничные мероприятия: танец дракона, танец льва, пение народных песни танец Янко.

Праздник Шичэн в жизни национальности хань считается самым важным местным праздником с богатой обрядностью. В течение праздника местные готовят вкусную еду, поклоняются предкам и качаются на качелях. Вечером вокруг костра поют и танцуют всю ночь.

В Тибете праздник урожая называется «望果节 (праздником Ванго)». Дата точно не определяется. Этимология названия определяется понятием «望 (ван)» ‘зерно’ и «果 (го)» ‘вокруг’. «望果 (Ванго)» на тибетском языке означает, что люди танцевали вокруг урожая. Характерны в праздник Ванго башни, сделанные из высокогорного ячменя. По традиции тибетской национальности, люди одеты в праздничные одежды, они маршируют по полям, неся «башни» урожая. Традиционная тибетская обрядность включает в себя различные спортивные состязания – скачки, бега на яках, поединки по борьбе [7].

Праздник урожая национальности мяо в провинции Гуйчжоу называется «苗年 (Год Мяо)», он проводится обычно после осеннего сбора урожая. Люди играют на уникальном народном музыкальном инструменте *лушэн* [7].

Национальность донг в провинции Хунань называет праздник урожая «吃新☒ (праздником Чиксин) – Кушать новые зерна». В июле люди варят рис нового урожая и готовят застолье в честь бога Земли. Популярная народная песня национальности донг выражает радость людей.

七月立秋七月半，侗家结伴说秋忙。

六月吃新起好头，八月丰收好产量。

十月摘禾谷满仓，九月芦笙喜洋洋。

载歌载舞庆丰收，都是侗家美名扬 [6, с. 174]。

= Осенью народ Донгов занят сбором урожая. / Хорошее желание было в июне, и хороший урожай будет в августе. / Счастливый музыкального инструмента «лушенга» звучит в сентябре. Зерна собираются в октябре, склад полон. / Пением и танцами в честь урожая. Счастьем заполнена жизнь народ Донгов.

Национальность цян в провинции Сычуань, национальность уйгуры в Синьцзяне и другие национальности в различных районах Китая выражают в народных песнях свою радость от сбора хорошего урожая. Различные обряды разных национальностей, сопровождаемые песнями, вместе составляют богатые и красочные традиции праздника урожая китайской нации.

С целью сохранения обрядностей различных национальностей Китая 21 июня 2018 г. официально был учреждён государственный праздник – Праздник урожая китайских земледельцев. С тех пор 56 китайских национальностей вместе ежегодно отмечает праздник урожая в день осеннего равноденствия.

В традициях календарной обрядности, связанной со сбором урожая, раскрываются характерные для каждого народа радость и светлые надежды, нашедшие отражение в народных песнях. Народы Беларуси и Китая имеют богатые традиции обрядовой культуры. Сравнительное изучение обрядности, с точки зрения песенного фольклора, воплощает сходства и различия народных культур и играет значительную роль, содействуя диалогу и гармоничному сосуществованию народов.

Список использованных источников

1. Казакова, I. В. Беларускі фальклор: вучэб. дапам. / I. В. Казакова. – Мінск : Выд. Цэнтр БДУ, 2007. – 309 с.

2. Кабашнікаў, К. П. Беларуская вусна-паэтычная творчасць: Падруч. для студэнтаў філал. спец. ВНУ / К. П. Кабашнікаў, А. С. Ліс, А. С. Фядосік і інш. – Мн. : Лексис, 2000. – 512 с.

3. Земляробчы каляндар: Абрады і звычаі / Уклад. А. І. Гурскага. – Мінск : Навука і тэхніка, 1990. – С. 243.

4. Ліцвінка, В. Святы і абрады беларусаў. 2-е выд. / В. Ліцвінка. – Мінск : Беларусь, 1998. – 200 с.

5. Паэзія беларускага земляробчага календара / Уклад., сістэм. тэкстаў, уступ. арт. і камент. А. С. Ліса. – Мінск : Навука і тэхніка, 1992. – С. 507.

6. 安源. 中国传统节日诗话. 北京: 群众出版社, 2013. = Ань Юань. Традиционные китайские праздничные стихи / Ань Юань. – Пекин : Изд-во Масс, 2013. – 272 с.

7. 中国农民丰收节: 从久远的寄托到年轻的节日 = Праздник урожая китайских земледельцев: от древнего желания к современному празднику). [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://m.thepaper.cn/baijiahao_14612450. – Дата обращения: 27.09.2023.

*The paper compares traditions of calendar rituals embodied in Belarusian and Chinese harvest festivals. The object of the study is folk ritual songs on holidays of the Belarusian **Dozhinka** and the Chinese **Harvest Festival**.*

Key words: folk ritual songs, Chinese and Belarusian traditional rituals, Dozhinka and Chinese Harvest Festival, national-cultural characteristics.

Луань Ин – аспирант; Белорусский государственный университет (rebecca770406@gmail.com).

УДК 392/394(476+510)

Лю Івэнь

ТРАДЫЦЫЙНЫЯ ПОГЛЯДЫ КІТАЙЦАЎ НА ЖЫЦЦЁ ЯК НАЦЫЯНАЛЬНА-КУЛЬТУРНАЯ СПАДЧЫНА

В статье традиция рассматривается как основа, отправная точка нового многогранного национального развития. За очень долгую историю китайский народ накопил богатый культурный и образовательный опыт, выработал своеобразные обычаи и традиции, правила, нормы и принципы человеческого поведения. Они придают нации уникальные черты, делая каждого человека глубоко связанным со своим этносом.

Ключевые слова: традиция, жизненная философия, конфуцианство, даосизм, моизм.

Традыцыі – гэта элемент сацыяльнай і культурнай спадчыны, які перадаецца з пакалення ў пакаленне, ён існуе ў пэўных сацыяльных групах і сацыяльных класах і становіцца кодэксам паводзін людзей. Традыцыя ўплывае на светапогляд сучасных людзей, на іх думкі і эстэтычныя канцэпцыі, эмоцыі і працэс пазнання тых ці іншых з’яў.

Найважнейшым элементам традыцыйных поглядаў на жыццё старажытных кітайцаў быў культ продкаў, інакш кажучы, ён грунтаваўся на прызнанні ўплыву духаў памерлых людзей на жыццё і лёс нашчадкаў. Акрамя таго, у гэты культ уваходзіла “шанаванне міфічных герояў старажытнасці – мудрых кіраўнікоў Яа і Шуня, утаймвальніка рэк Юя і інш. У міфах яны паўставалі вялікімі дабрадзеямі. Пашана да продкаў была таксама прыстасавана для ўмацавання становішча і аўтарытэту радавой знаці. Для старажытнакітайскай рэлігіі было характэрна ахвярапрынашэнне духам прыроды і продкам. “Зносіны” людзей з духамі і продкамі строга рэгламентаваліся. Вышэйшым пасрэднікам паміж імі з’яўляўся валадар. Толькі ён мог прыносіць ахвяры духам неба і зямлі, на долю шляхетных людзей заставаўся ахвярапрынашэнні продкам. У міфах, кульце продкаў, татэмізме выражаліся сувязі, якія існавалі ў рода-племяннай арганізацыі грамадства” [1].

Жыццёвая філасофія кітайцаў традыцыйна грунтавалася таксама на ідэях соцень філасофскіх школ, сярод якіх найбольш прадстаўнічымі з’яўляюцца канфуцыянства, даасізм, школа моцзы і г. д.

Рэпрэзентатывай асобай *канфуцыянства* з’яўляецца Канфуцый (559–479 да н.э.), які істотна паўплываў на вобраз мыслення і жыццёвыя погляды кітайскага народа. Канфуцыянства абагульняе культуру з часоў дынастыі Чжоў да гэтага часу і глыбока ўкаранёна ў свядомасць кітайцаў. У гісторыі кітайскай культуры Канфуцый з’яўляецца абсалютным духоўным лідарам. Многія яго думкі, у тым ліку погляды на гармонію, усё яшчэ актуальныя, імі захапляюцца, іх прапагандуюць. Ядром канфуцыянства з’яўляецца “чалавекалюбства”, якое ў якасці асноўнай чалавечай якасці ўхваляе “любоў да іншых” і вылучае сцвярджэнне “не рабі людзям таго, чаго не хочаш сабе”. “Стаўце сябе на месца іншага», – раіць Канфуцый. Трэба быць разважлівым, каб рабіць слушныя высновы і разумець думкі іншых людзей, думаць з іх пазіцый. Філасофская сутнасць такіх высноў заключаецца ў падабенстве чалавечых натур. Гэты важны прынцып вылучаны для ўрэгулявання міжасобасных стасункаў. Сёння ён распаўсюджваецца на ўрэгуляванне міжнародных адносін для процідзеяння палітыцы сілы. Яго асноўнымі элементамі з’яўляюцца чалавекалюб-

ства, роўнасць і цярпімасць” [2]. З часоў дынастыі Заходняя Хань канфуцыянства стала культурнай артадоксіяй феадальнага грамадства на працягу больш за дзве тысячы гадоў і аказала велізарны ўплыў на філасофію жыцця цэлага народа.

Даасізм як адна з галоўных школ думкі ў Старажытным Кітаі ў якасці асновы вылучае Даа – пачатак усяго, з дапамогай якога можна атрымаць бяссмерце. Гэта вечны шлях, дарога, дзе няма канца і краю, якая праходзіць паўсюль і нідзе, невядома куды яна вядзе і дзе заканчваецца. Даа – вечны Абсалют, усё падначалена толькі яму, і нават Неба дзейнічае па яго законах. У прыродзе нішто не бывае ў спакойным стане, усё пастаянна цячэ і змяняецца, таму Даа ўсведамляецца і як вечны рух. Па гэтых жа законах жыве чалавек [3].

Асновы гэтага найстаражытнейшага вучэння былі закладзены, згодна з легендай, Жоўтым імператарам Шы Хуанам намнога раней, чым канфуцыянства. Асноўным правілам Даа з’яўляецца следаванне за сваім лёсам без супраціву, галоўным прынцыпам – раўнавага і ўзаемасувязь мужчынскага пачатку *Ян* і жаночага пачатку *Інь*. Прытым усе дабрадзейныя якасці ляжаць у аснове *Ян*, а ўсе пасіўныя і цёмныя якасці сканцэнтраваны ў *Інь*, але абодва гэтыя пачаткі дапаўняюць адзін аднаго. Аснову Даа складае энергія Цы, якая знітоўвае цела чалавека, яго розум і навакольнае асяроддзе. Гэта шлях да гармоніі і адначасова механізм яе дасягнення. Лаацзы лічыў, што найвялікшае шчасце для чалавека – спазнаць Даа, таму што толькі так можна дасягнуць бяссмерця. Чалавек спалучае ў сабе як боскі, так і дэманічны пачатак, і ад таго, якія ён робіць учынкi, залежыць, якую са сваіх палярных сутнасцей ён будзе “расціць”. Душэўная моц набліжае чалавека да Даа, а слабасць духу, наадварот, аддаляе ад яго.

Варта ў дадзеным кантэксце згадаць тры асноўныя дабрадзейнасці даасізму. Першая – гэта 慈, літаральна *спачуванне, дабрыня, любоў, чалавекалюбства* (у “Даа дэ цзін” 慈 (*бацькоўская любоў*) і ўжываецца паралельна з 孝 – *сыноўняя любоў, ушанаванне бацькоў*). Другая – 俭, літаральна *самаабмежаванне, умеранасць, эканомнасць, стрыманасць, беражлівасць*. Трэцяя дабрадзейнасць даслоўна азначае ‘не імкнуцца быць першым пад небам’, што трактуецца як спосаб весці паўнацэннае жыццё, застаючыся пры гэтым сціплым і незаўважным [4].

Даасізм існаваў у шматлікіх формах, і кожная з іх істотна паўплывала на светаўспрыманне разнастайных слаёў насельніцтва. Так, праз *філасофска-эстэтычную форму* знаходзілі самавыражэнне адукаваныя арыстакраты. Даасізм як вучэнне дапамагаў ім тлумачыць

погляды на мэты і сутнасць знаходжання чалавека на зямлі. Праз *містычную форму* манахі даводзілі да малаадукаванага насельніцтва пэўныя нормы паводзін, маральныя каштоўнасці, аказвалі дапамогу ў вырашэнні штодзённых пытанняў. Вучоныя праз *навуковую форму* даасізму ажыццявілі шмат вынаходніцтваў, сярод якіх былі порох, фарфор, шкло і іншыя шырока вядомыя чалавецтву сёння рэчы.

Ключавой ідэяй даасізму з’яўлялася думка пра ўсеагульную роўнасць людзей у іх праве на жыццё і свабоду, таму гэтае вучэнне можна лічыць асветніцкім па сваёй сутнасці. Даосы імкнуліся навучыць людзей адрозніваць дабро і зло, жыць у гармоніі са сваім унутраным светам і навакольным асяроддзем, пры гэтым актыўна не пераўтвараючы свет вакол сябе. У многіх жыццёвых поглядах і рытуальных дзеяннях кітайцаў можна прасачыць рысы даасізму.

Заснавальнікам яшчэ адной шырокавядомай *філасофскай школы Мо* з’яўляецца Моцзы. Маісты мелі шырокія пазнанні ў самых разнастайных пытаннях, пачынаючы ад уласна філасофскіх і рэлігійных пытанняў, сацыяльнай палітыкі, этыкі; логікі, тэорыі аргументацыі да дэталёвай распрацоўкі прыродазнаўчых пытанняў, а таксама рэзка крытыкавалі канфуцыянскія ідэі ў дачыненні да рытуалаў, музыкі і сацыяльнай іерархіі.

Паслядоўнікі Моцзы дэманстравалі намераны аскетызм і лічылі, што іх вялікія настаўнікі валодалі абсалютнай мудрасцю. Таму ўсе яны жадалі быць іх імперсанатарамі “шы” (尸), спадзеючыся ў будучым стаць пераемнікамі. “У старажытных царскіх рытуалах пакланення продкам чжоўскай эпохі “імперсанатар”, даслоўна проста “труп”, быў нашчадкам – звычайна ўнукам – памерлага продка. І гэтага продка ўнук павінен быў быццам бы замяшчаць на цырымоніі ахвярапрынашэння. Лічылася, што, па меншай меры, на час гэтай цырымоніі ён становіцца носьбітам, захавальнікам духу свайго дзеда, які праз дапамогу жывога ўнука мог спакойна спазнаць ахвяру. Унук павінен быў апранацца як дзед, трымаць сябе як дзед, гэтак жа сябе паводзіць і г. д. – як мага больш дакладна яго капіяваць” [2].

Асноўнай думкай філасофскай школы *Мо* з’яўляецца адмаўленне лёсу. “Тэрмін 非命 (*адмаўленне фаталізму*) азначае, што “жыццё чалавека не прадвызначана лёсам. Моцзы выказаў меркаванне, што беднасць і беспарадкі залежаць ад нашых уласных дзеянняў. Абвінавачванне лёсу – гэта не што іншае, як пазбяганне адказнасці, якое нясе хаас дзяржаве і галечу людзям. Толькі грунтоуючыся на этычных прынцыпах, такіх, як усёабдымная любоў (兼爱), уласнымі намаганнямі мы здолеем атрымаць жыццёвыя выгады” [5].

На працягу тысячагоддзяў развіцця кітайская культура сфармавала сістэму чалавечых каштоўнасцяў, якая складаецца з добразычлівасці, сыноўняй пашаны, сумленнасці, ветлівасці, бескарыслівасці і сарамлівасці, і дамінуе і ўплывае на рэалізацыю кітайскай палітыкі, заканадаўства, эканомікі, сацыяльнай сістэмы, падтрымлівае этычныя прынцыпы адносін у кітайскім грамадстве. Традыцыі, якія вызначаюць адносіны чалавека да жыцця, спрыяюць захаванню сацыяльнай стабільнасці і раўнавагі паміж пакаленнямі грамадзян краіны і духоўнаму прагрэсу на аснове нацыянальных здабыткаў.

Кітай – гэта “краіна цырымоній”. У старажытным грамадстве ўзаемадзеянне людзей павінна было ажыццяўляцца пад кантролем і пад кіраўніцтвам “рытуалаў”. Пад іх уплывам грамадскае жыццё ў старажытным Кітаі набывала ярка выражаны маральны характар. Некаторыя з гэтых прынцыпаў этыкі і маралі ўсё яшчэ захоўваюцца і прымяняюцца сёння, напрыклад, ”паважаць сваіх бацькоў, а таксама іншых старых людзей, ласкава ставіцца да сваіх дзяцей і дзяцей іншых людзей” і “не рабіць людзям таго, чаго не жадаеш сабе”. Людзі па-ранейшаму жывуць па прынцыпах Канфуцыя і Мэнцы “гармонія як каштоўнасць” і “залатая сярэдзіна”. Існуюць таксама некаторыя сістэмы этыкету, якія ў нашы дні здаюцца вельмі архаічнымі і не адпавядаюць часу, выклікаюць у сучасным грамадстве разнастайныя жарты. Акрамя таго, існуе такі пункт гледжання на жанчын, як “траякая пакорлівасць і чатыры вартасці”: да замужжа – бацьку, у замужжы – мужу, пасля смерці мужа – сыну і цнатлівасць, валоданне мастацтвамі; “чатыры дабрачыннасці”: шлюбная вернасць, добрае абыходжанне, прыемная знешнасць і ўменне быць добрай гаспадыняй. Сёння, натуральна, такі падыход да жанчын успрымаецца як гендэрная няроўнасць.

Традыцыйная культура і звычаі сёння істотна ўплываюць на кожнага з нас. Гэта тое, што яднае нас з продкамі, дапамагае вызначыцца на жыццёвым шляху і мацуе духоўную сілу сучаснага народа. Нацыянальныя традыцыі, звычаі і рытуалы надаюць народу ўнікальныя рысы, робячы кожнага чалавека цесна звязаным са сваёй культурай. Традыцыя сёння разглядаецца як аснова, зыходная кропка для новага шматоблічнага пераўтварэння, і гэтая дынаміка, інтэграваная ў сучасныя рэаліі, паступова становіцца ўжо новай традыцыяй.

Мы павінны шанаваць нацыянальна-культурную спадчыну, таму што спалучэнне традыцыйнай культуры з сённяшнімі сацыяльнымі рэаліямі, перайманне станоўчага з мінулага і яго інтэграцыя ў сучаснасць могуць надаць новыя імпульсы ў развіццё кітайскай нацыі, забяспечыць разуменне яе адметнасці, непаўторнасці і ў той жа час адзінства з іншымі народамі свету.

Спіс выкарыстаных крыніц

1. Древнекитайская философия. Собрание текстов в 2 т. Т. 1. – М. : Мысль, 1972. – 361 с. [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: <https://iphlib.ru/library/collection/philosna/document/HASH7b4f1c9d69c955b0c0a4>. Дата доступу: 2.10.2023.
2. Ключавыя канцэпты кітайскай думкі і культуры : прэса па даследаванні і вывучэнні замежных моў : пер. з кітайскай. У 9 кн. Кн. 4 – Мінск : Мастацкая літаратура, 2019. – 183 с.
3. Все о Китае. Основные идеи даосизма [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: <https://mychinaexpert.ru/daosizm/>. – Дата доступу: 30.09.2023.
4. Чайна хайлайтс. Что такое «дао цзя» и «дао цзяо»? [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: <https://www.chinahighlights.ru/travelguide/religion/the-others.htm>. Дата доступу: 2.10.2023
5. Магистерия. Лекция 4. Мо-цзы и моисты. Часть 1 [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: <https://magisteria.ru/ancient-chinese-philosophy/mozi>. – Дата доступу: 3.10.2023

The article considers tradition as the basis, the starting point of a new multifaceted national development. Over a very long history, the Chinese people have accumulated rich cultural and educational experience, developed unique customs and traditions, rules, norms and principles of human behavior. They give a nation unique characteristics, making each person deeply connected to their ethnic group.

Key words: tradition, philosophy of life, Confucianism, Taoism, Moism.

Лю Івэнь – выкладчык; Цяньцзінскі ўніверсітэт замежных моў (г. Цяньцзінь) (1056678359@qq.com).

УДК 811.581.11'255.4

П. С. Марозова

АДАПТАЦЫЯ ФРАЗЕАЛАГІЧНЫХ АДЗІНАК З КАМПАНЕНТАМІ-ЗАОНИМАМІ Ё КІТАЙСКОЙ МОВЕ ПРЫ ПЕРАКЛАДЗЕ НА БЕЛАРУСКУЮ МОВУ (НА МАТЭРЫЯЛЕ НАВЕЛЫ МОСЯН ТУНСІЎ «БЛАГАСЛАВЕННЕ НЕБАЖЫХАРОЎ»)

В статье рассматриваются особенности адаптации фразеологических единиц с компонентами-зоонимами при переводе с китайского на белорусский язык, а также проблемы сохранения образности данных языковых единиц, обусловленная особенностями культуры и менталитета китайского и белорусского народов.

Ключевые слова: китайская литература, фразеологические единицы, компонент-зооним.

У апошнія гады інтэнсіўнае развіццё беларуска-кітайскіх міжнацыянальных сувязей стымулюе жаданне беларусаў (асабліва беларускай моладзі) больш глыбока знаёміцца з культурай Кітая. Асабліва зацікаўленасць праяўляецца да сучаснай кітайскай літаратуры, якая на сённяшні дзень, на жаль, даступная пераважна толькі ў перакладах на рускую мову. Дадзеная акалічнасць абумоўлівае неабходнасць актывізацыі перакладаў кітайскага прыгожага пісьменства на беларускую мову. Пры ўсёй сваёй актуальнасці акрэсленае пытанне вылучаецца складаным характарам з прычыны насычанасці кітайскіх тэкстаў гістарычнымі адсылкамі, безэквівалентнай культурна-маркіраванай лексікай і фразеалагізмамі.

Мэтай дадзенага артыкула з'яўляецца выяўленне асаблівасцей перадачы фразеалагічных адзінак (ФА) з кампанентамі-заонімамі пры перакладзе з кітайскай на беларускую мову, вызначэнне праблем захавання вобразнасці дадзеных моўных адзінак. Матэрыялам даследавання паслужыў арыгінал выдадзенай у 2017 годзе навелы кітайскай пісьменніцы Мосян Тунсіў «Благаслаўленне небажыхароў» (天官賜福) з прычыны насычанасці тэксту адметнымі фразеалагічнымі выразамі (колькасць непаўторных ФА – больш за 100). Такім чынам, даследаванне праводзілася на прыкладзе ўжывальных у сучаснай кітайскай мове фразеалагізмаў. Акрамя таго, жанр навелы на сённяшні дзень з'яўляецца адным з найбольш запатрабаваных сярод беларускіх чытачоў, што падмацоўвае ідэю развіцця кірунку перакладу сучаснага кітайскага прыгожага пісьменства на беларускую мову.

Фразеалагізмы з'яўляюцца важнай часткай лексічнага складу любой мовы. Яны валодаюць унікальнай здольнасцю выразна, тонка і вобразна перадаваць розныя паняцці і з'явы, гістарычныя і культурныя падзеі, стаўленне людзей адно да аднаго і да акаляючага свету. З гэтай прычыны кітайскія фразеалагізмы выклікаюць асаблівы інтарэс у сучасных лінгвістаў. У гэтым напрамку каштоўны ўклад унеслі Ма Гофань (马国凡), Ні Баюань (悦宝儿), Яо Пэнцзы (姚鹏慈), Ван Дэчунь (王德春) і інш. Названыя вучоны заклалі трывалую базу для сістэматызацыі кітайскай фразеалогіі. З рускамоўных вучоных трэба адзначыць А. П. Рагачова, І. У. Вайцаховіч, З. І. Баранаву, У. І. Гарэлава і інш., чые работы таксама накіраваныя на вывучэнне і сістэматызацыю кітайскіх ФА, а гэтак жа праблемы перакладу кітайскіх фразеалагізмаў.

Лінгвісты па-рознаму класіфікуюць ФА кітайскай мовы. Так, паводле Ма Гофаня (чья класіфікацыя бярэцца за аснову ў большасці дапаможнікаў), у фразеалагічную сістэму кітайскай мовы ўваходзяць:

чэн'юй 成语 – ідыёмы, ян'юй 谚语 – прыказкі, сехоўюй 歇后语 – недагаворкі-іншасказанні, гуаньюн'юй 惯用 – фразеалагічныя спалучэнні, суюй 俗语 – прымаўкі [2, с. 17].

ФА з кампанентамі-заонімамі шырока ўжываюцца ў літаратурных творах. Напрыклад, 30% ад усіх адабраных з тэксту навелы фразеалагізмаў маюць ў складзе дадзены кампанет. Такія фразеалагізмы дазваляюць зразумець некаторыя асаблівасці старажытнакітайскага мыслення, бо асобныя вобразы жывёл з даўніх часоў надзелены пэўным сімвалічным сэнсам.

Напрыклад, адным з самых ўжывальных заонімаў ў складзе ФА з'яўляюцца кампанет 虎 (тыгр) і 龙 (дракон). У Кітаі тыгр сімвалізуе моц, сілу жыцця, магутнасць і храбрасць. Гэты вобраз добра адлюстраваны ў фразеалагізмах 如虎添翼 (*нібы тыгру крылы дадаць*) у значэнні 'новы прыліў сілы' і 狐假虎威 (*ліса карыстаецца магутнасцю тыгра*) у значэнні 'карыстацца чужым аўтарытэтам'. Дракон – галоўны сімвал Кітая – таксама асацыіруецца з надзвычайнай магутнасцю, сілай, імператарскай уладай. Напрыклад, 望子成龙 (*спадзявацца, што сын стане драконам*) у значэнні 'спадзявацца, што дзеці ў будучыні дасягнуць поспеху'.

Распаўсюджанымі ў ФА з'яўляюцца такія кампаненты-заонімы, як 牛 (бык), 马 (конь), 狐 (ліса), 狼 (воўк). Яны амаль супадаюць па значэнні з вобразам дадзеных жывёл у беларускай сімволіцы, таму частка фразеалагізмаў з гэтымі заонімамі можа быць зразумелай і пры даслоўным перакладзе.

Для перакладу кітайскіх фразеалагізмаў на беларускую мову былі вызначаны наступныя спосабы:

1. Падбор эквіваленту. Большасць вылучаных беларускіх эквівалентаў не мае ў сваім складзе заонімаў з прычыны абумоўленых нацыянальна-культурнай спецыфікай адрозненняў у сімволіцы. Але пры змяненні вобразнай асновы захоўваецца зыходнае пераноснае значэнне, што з'яўляецца важным фактарам для дасягнення адэкватнасці перакладу. Напрыклад, для адаптацыі фразеалагізма 指鹿为马 (*паказваць на аленя і называць яго конем*) у значэнні 'хлусіць, дурыць' можна ўжыць беларускі эквівалент *вадзіць за нос*. Пры гэтым, пры падборы беларускага эквівалента трэба пазбягаць страты кітайскага каларыту. Напрыклад, фразеалагізмы 出龙潭, 又入虎穴 (*вырваўся з драконавай бездані – адразу трапіў у тыграва логова*) і *ад воўка ўцякаўшы, на мядзведзя наскочыў* ідэнтычныя па сваім значэнні і нават падобныя па граматычнай структуры. Але заонім *мядзведзь* можа

часткова парушыць каларыт кітайскага твора ў сувязі з тым, што мядзведзі (у звычайным для беларусаў разуменні) у Кітаі не водзяцца.

2. Пераклад без захавання вобразнай асновы. Дадзены спосаб перакладу заключаецца ў пошуку адпаведнага слова або словазлучэння ў беларускай мове, якое, не з’яўляючыся фразеалагізмам, найбольш поўна перадае значэнне кітайскага фразеалагізма. Напрыклад, фразеалагізм 莺声燕语 (*Спевы івалгі і шчабятанне ластаўкі*) у значэнні ‘пра плаўнае журчанне рэчы жанчыны’ можа быць адаптаваны як *голас нібы асалода для вушэй*. Пры гэтым, калі перакладчык ставіць перад сабой задачу не толькі данесці да чытача сэнс фразы, але і пазнаёміць яго з часткай кітайскай культуры, ён можа пакінуць зноску з даслоўным перакладам фразеалагізма і яго тлумачэннем. У выніку будзе захавана адэкватнасць перакладу і сэнс кітайскай рэаліі.

3. Даслоўны пераклад. У выпадках, калі сімволіка кітайскага фразеалагізма супадае з беларускім адпаведнікам, адаптацыя для айнага чытача не патрэбна. Напрыклад, фразеалагізм 引狼入室 (*пусціць ваўка ў хату*) можа быць перакладзены даслоўна, а можа быць заменены беларускім фразеалагізмам *пусціць казла ў агарод*.

Пры аналізе ФА ў матэрыяле даследавання, было вызначана, што да распаўсюджаных фразеалагізмаў, якія з’яўляюцца так званымі ўніверсальнымі, лёгка падбіраецца беларускі эквівалент з ідэнтычным значэннем. Поўны параўнальны аналіз абраных ФА з кампанентамі-заонімамі і беларускіх фразеалагізмаў і прыказак з ідэнтычным значэннем прыведзены ніжэй па ўзоры: кітайская ФА (*яе даслоўны пераклад*), беларуская адаптацыя, значэнне.

1. 鸡皮疙瘩 (*нягладкая курыная скура*) – *мурашкі бегаюць па скуры* ‘дрыжкі па целе (ад холаду, страху)’;

2. 守株待兔 (*нільнаваць пень у чаканні труса*) – *чакаць манны нябеснай* ‘склаўшы рукі чакаць малаверагоднай дапамогі, вынікаў’;

3. 狼吞虎咽 (*есці, як воўк, паглынаць, як тыгр*) – *як з галоднага краю вырваўся* ‘прагна есці, накінуцца на ежу’;

4. 一山不容二虎 (*на адной гары два тыгры не ўжывуцца*) – *два мядзведзі ў адной бярозе не зімуюць* ‘на адной тэрыторыі не можа быць двух гаспадароў’;

5. 指鹿为马 (*паказваць на аленя і называць яго конем*) – *вадзіць за нос* ‘хлусіць, дурыць’;

6. 初生牛犊不怕虎 (*нованароджанае цяля тыгра не баіцца*) – *маладое піва заўсёды шуміць* ‘пра моладзь, якая робіць неабдуманія учынкi, не ведаючы наступстваў’;

7. 神龙见首不见尾 (бачна то драконаву галаву, то хвост) – трымацца ў цяні ‘весці падазронае, скрытнае жыццё, утойваць нешта’;

8. 出龙潭, 又入虎穴 (вырваўся з драконавай бездані – адразу трапіў у тыграва логава) – ад воўка ўцякаўшы, на мядзведзя наскочыў ‘трапіць з адной небяспечнай сітуацыі ў іншую’;

9. 丧家之犬 (бяздомны сабака) – ні хаты ні лапаты ‘прапашчы чалавек, у якога нічога няма’;

10. 九牛二虎之力 (сіла дзевяці быкоў і двух тыграў) – хоць у плуг запрагай ‘вельмі моцны, здаровы чалавек’;

11. 螳臂当车 (багамол лапкамі затрымлівае павозку) – палезці на ражон ‘пераацаніць свае сілы, дзейнічаць, не думаючы пра наступствы’;

12. 鹊巢鸠占 (сарочына гняздо займае туркаўка) – сесці на месца ‘займаць чужую маёмасць, пасаду’;

13. 蛇蝎心肠 (сэрца і вантробы змяі і скарпіёна) – з пекла родам ‘бессардэчны, жорсткі, бязлітасны’;

14. 狐狸尾巴 (лісіны хвост) – выдаць сябе з галавой ‘паказаць сваю сапраўдную існасць’;

15. 老牛破车 (нібы стары бык, запрэжаны ў паламаную павозку) – як мокрае гарыць ‘рухацца вельмі павольна, валачыцца’;

16. 乌鸦嘴 (варонава дзюба) – накаркаць бяду ‘прадракаць дрэнныя навіны’;

17. 引狼入室 (пусціць ваўка ў хату) – пускаць казла ў агарод ‘давяраць і дапускаць каго-небудзь туды, дзе ён больш за ўсе небяспечны’;

18. 如虎添翼 (нібы тыгру крылы дадаць) – другое дыханне ‘новы прыліў сілы, бадзёрасці’;

19. 狐假虎威 (ліса карыстаецца магутнасцю тыгра) – скарыстаўшыся чужым палажэннем [без захавання вобразнай асновы] ‘карыстацца чужым аўтарытэтам’;

20. 莺声燕语 (спевы івалгі і шчабятанне ластаўкі) – голас нібы асалода для вушэй [без захавання вобразнай асновы] ‘пра плаўнае журчанне гаворкі жанчыны’.

З праведзенага аналізу вынікае, што падбор нейтральных беларускіх эквілентаў да распаўсюджаных кітайскіх фразеалагізмаў не выклікае цяжкасці. Пры адаптацыі ж рэдкіх спецыфічных кітайскіх ФА найбольш прыдатным спосабам з’яўляецца апісальны пераклад.

Такім чынам, фразеалагізмы адыгрываюць важную ролю ў мастацкім творы: яны надаюць тэксту экспрэсіўнасць і адлюстроўваюць асаблівасці нацыянальнай культуры. Таму пры перакладзе важна падбіраць зразумелыя беларускаму чытачу, ідэнтычныя або максі-

мальна блізкія па значэнні фразеалагізмы, якія, аднак, не будуць па-рушаць атмасферу кітайскага твору. Пры немагчымасці падабраць належны эквівалент лепш карыстацца метадам апісальнага перакладу без захавання вобразнай формы. Даслоўны пераклад дапускаецца толькі для перадачы фразеалагізмаў, якія з-за падабенства сімвалікі будуць зразумелымі беларускаму чытачу без адаптацыі.

Спіс выкарыстаных крыніц

1. Большой китайско-русский словарь [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://bkrs.info.html>. – Дата доступа: 12.10.2023.
2. Войцехович, И. В. Практическая фразеология современного китайского языка / И. В. Войцехович. – М., 2007. – 509 с.
3. Лепешаў, І. Я. Тлумачальны слоўнік прыказак / І. Я. Лепешаў, М. А. Якалцэвіч. – Гродна : ГрДУ, 2011. – 695 с.
4. Лепешаў, І. Я. Слоўнік фразеалагізмаў : у 2 т. / І. Я. Лепешаў. – Мн. : БелЭН, 2008. – Т. 1 : А–Л. – 672 с.
5. Лепешаў, І. Я. Слоўнік фразеалагізмаў : у 2 т. / І. Я. Лепешаў. – Мн. : БелЭН, 2008. – Т. 2 : М–Я. – 704 с.
6. 墨香铜臭. 天官赐福 = Мосян Тунсіў. Благаславенне небажыхароў / Мосян Тунсіў [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: <https://www.enjing.com/tianguan/>. – Дата доступу: 10.10.2023.

The article reveals the peculiarities of translating phraseological units with zoonym components when translating Chinese texts into Belarusian language. The problem of preserving the figurativeness of these linguistic units, caused by the difference between the Belarusian and Chinese cultural systems, is also considered.

Key words: Chinese literature, phraseological units, zoonym component.

Марозава Паліна Сяргееўна – студэнтка; Мінскі дзяржаўны лінгвістычны ўніверсітэт (marozava.palina@yandex.by).

УДК 811.161.1'367.4:61(=581)

О. Н. Мельникова

ОБ ОСОБЕННОСТЯХ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ СЛОВСОЧЕТАНИЯ *КИТАЙСКАЯ МЕДИЦИНА* (на материале Национального корпуса русского языка)

*В статье анализируются особенности употребления словосочетания **китайская медицина**. Фактическую базу исследования составили контексты Национального корпуса русского языка, которые отражают различные компоненты образной структуры рассматриваемой языковой единицы.*

Ключевые слова: китайская медицина, словосочетание, функционирование, метафорический образ, персонификация.

Медицина является одним из важнейших аспектов качества жизни человека. Традиционная китайская медицина по праву является одной из самых эффективных. Культ здоровья и долголетия, всегда существовавший в Китае, способствовал развитию медицинских знаний. Принято считать, что китайская медицина оказала определяющее влияние на теорию и практику врачевания в странах Востока, Центральной и отчасти Юго-восточной Азии, а ставшая популярной на Западе во второй половине XX века «восточная медицина» является преимущественно «экстрактом китайской теории и практики лечения и профилактики болезней» [1, с. 394].

Главной особенностью традиционной китайской медицины является комплексный подход к здоровью человека. По мнению исследователей, телесность в китайской культуре никогда не понималась с точки зрения противопоставления физического аспекта тела духовному аспекту личности человека; наоборот, человек, с точки зрения китайского понимания телесности, представляет собой единый организм, в котором морфологические системы тела образуют единую «психофизиологическую» личность, а само слово *тело* (*шень* 身) обозначает как физическое тело, так и личность человека, его «самость», то есть обозначает человека как живущий организм, обладающий своей личностью и сознанием [2, с. 19]. При этом понятие «здоровье» в китайской культуре включает в себя несколько обязательных составляющих – здоровье физического тела, крепкий дух, а также гармоничную социальную жизнь. Такая концепция здоровья сформировалась под влиянием трех философских систем Древнего Китая – конфуцианства, даосизма и буддизма. Конфуцианство призывает к соблюдению этических норм общества, даосизм пропагандирует простоту жизни, связь с природой, умеренность желаний, а в буддизме делается акцент на совершенствование сознания. Общим знаменателем этих трех учений являются понятия баланса и гармонии, которые в китайской культуре и служат основой понимания здоровья – поддержание гармоничного состояния как в организме, так и сохранение гармонии с окружающей средой и, тем самым, предотвращение возникновения заболеваний в течение жизни [3, с. 256].

Основной целью традиционных медицинских практик Китая является поддержание необходимого уровня энергии в организме, так как отсутствие баланса представляется первопричиной большинства заболеваний. Так, согласно постулатам китайской медицины,

абсолютное большинство заболеваний происходит вследствие того, что в организме «ян имеется в избытке, а инь недостаточно», и, в частности, активна янская стихия «огонь-министр» (*сян хо 相火*), поэтому лечение должно заключаться в «пестовании инь» (*ян инь 養陰*) и «подавлении огня» (*цзян хо 降火*) [4, с. 33].

Традиционные китайские методы врачевания по-прежнему пользуются популярностью, что обуславливает частотность употребления словосочетания *китайская медицина* в русскоязычной среде. Рассмотрим особенности употребления данного словосочетания на материале текстов, представленных в Национальном корпусе русского языка [5].

Выделяется достаточно многочисленная группа примеров, в которых подчёркиваются такие характеристики китайской медицины, как приверженность традиции, следование канонам: *По теории традиционной китайской медицины, основанной на клинической практике многих тысячелетий, в человеческом организме наряду с системой кровообращения существуют и каналы циркуляции жизненной силы – «ци»* [В. В. Овчинников. Размышления странника (2012)]; *Одним врачам вводили иглы на глубину от 2 до 40 миллиметров, по канонам китайской медицины* [Александр Волков. Медицина по курсу ост-ост // «Знание – сила», 2010]; *Безусловно, сказались и продуманная на государственном уровне система развития спорта и подготовки олимпийских команд, а также свойственное китайцам трудолюбие в сочетании с использованием научных методов восстановления, основанных на традициях древней китайской медицины* [Евгений Гик, Екатерина Гупало. Пекин – 2008 // «Наука и жизнь», 2009].

С другой стороны, в ряде примеров отражается представление о том, что применение китайских методов врачевания сопряжено с таинством, чудесами исцеления, вмешательством высших сил: *Формула успеха г-жи Нисиды – сила лекарственных растений, тайны китайской медицины и самые современные японские биотехнологии* [Потребление // «Эксперт», 2014]; *Китайские храмы, увешанные фотогеничными красными шарами, чудеса китайской медицины, иероглифы и подозрительно желтые лица кругом* [А. С. Шигапов. Бангкок и Паттайя. Путеводитель (2013)]; *В ближайшем соседстве с этим храмом находится другой, посвященный Чо-Шину, одному из божеств китайской медицины. Перед идолом целый день толкуются больные; особенно много женщин и детей. В особом фарфоровом сосуде находится святая вода, которая продается жаждущим чудесных исцелений от недугов.* [В. Д. Черевков. По китайскому побережью // «Исторический вестник», 1898].

Подчёркивается, что китайская медицина характеризуется особым подходом к лечению человека: *Для китайской медицины давление не совсем то же, что для европейской. Давление компенсирует недостаток внутреннего янь (в прошлый раз у меня было записано инь). Я поджарый, активный, давления не чувствую, для толстого человека 160 было бы ужасно, а мне и при 200 не надо нервничать, только следить за собой* [М. С. Харитонов. Стенография конца века. Из дневниковых записей (2004)].

Кроме того, китайскую медицину отличает использование необычных методов врачевания: *Древняя китайская медицина отличалась большим своеобразием. В одной из китайских фармакопеи Бэн-цзо-бай-яо» дано подробно описание лекарств, приготовленных из тканей и органов животных* [Д. М. Российский. Из истории китайской медицины // «Наука и жизнь», 1951]; *Кульминация обеда наступила, когда к столу подошел повар с клеткой, где ползали три змеи. Мне пояснили, что китайская медицина считает змеиную желчь эликсиром молодости и здоровья.* [В. В. Овчинников. Размышления странника (2012)]; *В 1957 году французский врач П. Ножье на основании данных древней китайской медицины опубликовал сведения о применении иглоукалывания в ушную раковину.* [С. В. Рязанцев. В мире запахов и звуков (1997)]; *Из лечебных средств минерального происхождения в Китае издавна применяются препараты золота, серебра, железа, меди, ртути, мышьяка, серы и извести. К другим видам лечения, издавна применяемым врачами Китая, относятся фитотерапия, гимнастики цигун и тайцзи, техники массажа (акупрессура, гуаша – массаж монетами)* [В. В. Овчинников. Размышления странника (2012)].

Отмечается необычайная эффективность традиционных китайских методов лечения: *Давал он им какие-то крохотные порошки, сильно больным кроме них делал подкуривание с каким-то обмыванием – вот и все!.. Многих из этих людей мне пришлось видеть впоследствии уже чрез несколько лет – они были совершенно здоровы и не чувствовали никакой отрыжки болезни. Так, например, Костю Шантарина я встретил кузнецом на Желтугинских промыслах чрез семь лет – бык быком! Так что едва узнал такого атлета, помня его болезненного по партии. Вот вам и китайская медицина!..* [А. А. Черкасов. Из записок сибирского охотника (Часть 2) (1884)].

В русле подобных представлений закономерным представляется понимание китайской медицины как вида искусства: *В этой карнавальной круговерти врачебных искусств есть и свой несомненный*

лидер – традиционная китайская медицина. Китайская медицина – штучный товар, рассчитанный на отдельного человека [Александр Волков. Медицина по курсу ост-ост // «Знание – сила», 2010].

Менее многочисленны примеры, в которых подчёркивается, что к китайской медицине следует относиться с осторожностью:

Особую осторожность следует проявлять в отношении препаратов, содержащих лекарственные растения, особенно тех, которые лишь недавно стали использоваться в России, например, травы китайской медицины [А. Марголина. Нужны ли для здоровья биологически активные добавки? // «Наука и жизнь», 2008]; Традиционная китайская медицина требует взвешенного подхода. К ней не нужно относиться с нескрываемым скепсисом, как к шарлатанству, и в то же время не следует наивно принимать на веру все, что говорят Early Adopter – ярые энтузиасты – подобных терапевтических школ [В. В. Овчинников. Размышления странника (2012)].

Рассмотренный нами языковой материал подтверждает представление о том, что китайская медицина традиционно стоит в ряду увлекательных, интригующих научно-популярных тем, вызывающих интерес, привлекающих своей таинственностью, подтверждением чему служат примеры: *Вадим лежал простуженный. Они обсудили настойку подорожника, чабрец как отхаркивающее средство, глобальное потепление, озоновые дыры и китайскую медицину. Все встало на свои места [Маша Трауб. Замочная скважина (2012)]; В середине 1960-х стали появляться статьи о всяких таинственных случаях, объединяемые спектром тем, которые мы сейчас называем new age. Парапсихология, излечение на расстоянии, кожное зрение, инопланетяне, палеоконтакт, китайская медицина и многое другое [Неизбежность странного мира: почему new age и оккультизм очаровали советскую интеллигенцию. Интервью с историком культуры Ильей Кукулиным (09.2017)].*

Достаточно многочисленны контексты употребления, в которых китайская медицина персонифицируется, выступает в качестве действующего лица, сравн.: *Причем, китайская медицина принципиально избегает хирургического и химического вмешательства в организм человека [Клиника традиционной китайской медицины «ТАО» // «Огонек», 2014]; С давних времен китайская медицина приписывает корню женьшеня различные целебные свойства даже при таких болезнях, как истощение сил, чахотка и т. п.; поэтому в Китае платят за него громадные деньги [Н. М. Пржевальский. Путешествие в Уссурийском крае. 1867–1869 гг. (1870)]; На протяже-*

нии многих веков китайская медицина помогает людям бороться с самыми разнообразными заболеваниями. За время своего существования она накопила обширные знания, которые помогут Вам не только сделать организм здоровым, но и повысить свой жизненный тонус, выносливость и работоспособность, а также укрепить силу разума и уверенность в себе [Клиника традиционной китайской медицины «ТАО» // «Огонек», 2014]; Древняя китайская медицина насчитывала у человека около 500 болезней. Весьма большое значение китайская медицина всегда придавала лекарственным растениям [Д. М. Российский. Из истории китайской медицины // «Наука и жизнь», 1951].

Выделяется ряд примеров, в которых китайская медицина метафорически наделяется способностями речемыслительной деятельности. Так, рассматриваемое словосочетание регулярно выступает в функции субъекта с предикатами, отражающими интеллектуальные и речевые действия: *Китайская медицина утверждает, что при простуде язык вначале становится белым, затем на нем появляются маленькие пузырьки и пятнышки* [Покажи язык, и я скажу, чем ты болен (2000) // «Семья», 19.01.2000]; *Рыбку надо съест с костями, так как традиционная китайская медицина говорит о том, что рыбные кости полезны для здоровья* [Ирина Соколова. Бабочки летают (заметки о Тайване) (1999)]; *Китайская медицина называет жень-шень «корнем жизни» и «чудом мира», возвращающим старцам юность и восстанавливающим больным утраченное здоровье* [Д. М. Российский. Из истории китайской медицины // «Наука и жизнь», 1951].

Итак, на основе рассмотренного материала Национального корпуса русского языка можно сделать вывод, что словосочетание *китайская медицина* активно функционирует в русском коммуникативном пространстве, а особенности его употребления отражают разнообразные культурные представления, связанные с этим феноменом.

Список использованных источников

1. Духовная культура Китая. Энциклопедия: в 5 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко, Ин-т Дальнего Востока РАН. – М.: Вост.лит., 2006. – Т. 5: Наука, техническая и военная мысль, здравоохранение и образование / ред. М. Л. Титаренко и др. – 2009. – 1087 с.
2. Руженцева, Н. Б. Китайская медицина «в кадре» и «за кадром» / Н. Б. Руженцева. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/kitayskaya-meditsina-v-kadre-i-za-kadrom-tekstovoe-predstavlenie-internatsionalnogo-kontsepta/viewer>. – Дата доступа: 09.10.2023.
3. Скальная, О. А. Понятие и формы *ян шэн* в китайском обществе: социально-философский анализ / О. А. Скальная, Е. А. Гесслер, Н. А. Лукьянова, Линь

Чжан-Хун // Вестник науки Сибири. – 2018. – Гуманитарные науки. – № 4 (31). – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://sjs.tpu.ru>. Дата доступа: 09.10.2023.

4. Еремеев, В. Е. Наука в эпохи Юань и Мин / В.Е. Еремеев // Общество и государство в Китае: Т. XLII, ч. 3 / Редколл.: А.И. Кобзев и др. – М.: Институт востоковедения Российской академии наук (ИВ РАН), 2012. – С. 15–38.

5. Национальный корпус русского языка [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.ruscorpora.ru>. Дата доступа: 03.10.2023.

*The article analyzes the features of the use of the phrase **Chinese medicine**. The actual basis of the study was the contexts of the National Corpus of the Russian language, which reflect the various components of the figurative structure of the language unit under consideration.*

Key words: Chinese medicine, phrase, functioning, metaphorical image, personification.

Мельникова Ольга Николаевна – кандидат филологических наук, доцент; Гомельский государственный университет имени Ф. Скорины (olsen_74_1@mail.ru).

УДК 811.581'37+811.581'35

Н. В. Михалькова

**ПОДХОДЫ К ОПИСАНИЮ
СТРУКТУРНО-СЕМАНТИЧЕСКИХ ХАРАКТЕРИСТИК
КИТАЙСКИХ ИЕРОГЛИФИЧЕСКИХ ЗНАКОВ
В ТРУДАХ УЧЕНЫХ ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОЙ
СИНОЛОГИЧЕСКОЙ ШКОЛЫ**

В статье анализируются подходы к описанию структурно-семантических характеристик китайского иероглифического письма в трудах ученых восточнославянского региона. Выявляются основные направления исследований, начиная с грамматики Н. Я. Бичурина и по настоящее время.

Ключевые слова: восточнославянская синологическая школа; иероглиф; смысловой компонент; грамматология; китайский язык.

Становление научного анализа семантики и структуры китайской иероглифической письменности в трудах западной и восточнославянской синологической школы берет свое начало в исследованиях Н. Я. Бичурина (о. Иакинф). В своей грамматике «Основы письменного языка», изданной в 1838 году, о. Иакинф подробно описы-

вает структуру и шесть категорий иероглифических знаков Сюй Шэня, которая впоследствии дополняется в работах С. М. Георгиевского, двухтомной монографии «Анализ китайских иероглифов» В. П. Васильева, в разработках западных ученых того времени (W. N. Whitney, P. Poletti, W. C. Hillier, J. Edkins, A. D. Gring, G. D. Wilder, S. P. Andrews и др.), а также подробно рассматривается в кандидатской диссертации А. Ф. Кондрашевского «Знаки первоначальных категорий китайской письменности и система ключей «Шовэня», где автор отмечает, что именно опыт практического оперирования примитивными приемами письма подвели китайское мышление к аналитическому коррелятивному восприятию мира, к необходимости членения окружающего на основные элементы или роды предметов, что нашло отражение в богатой относительно заложенных в ней смыслов китайской иероглифической письменности.

Исследования того, каким образом иероглифы обозначали идею означаемого предмета или явления [1, с. 9], какие компоненты графики были задействованы, все шире раскрывали не только специфику выбора компонентов знаков носителями китайского языка, но и общность традиционных понятий и представлений у представителей различных народов. Ср., например, отмеченную Н. И. Конрадом аналогию противопоставлений Инь и Ян у древних китайцев и Пифагора [2, с. 13].

Общепризнанным долгое время остается положение о том, что у китайцев утвердилось живописное письмо, передающее только идею, связанную со словом, а число графем увеличивается в связи с необходимостью различения значений и указания видовых признаков. Затем понятие идеографичности расширяется за счет признания того, что принцип китайского письма не только идеографический, но и символический [3, с. 8].

Поскольку китайская письменность – это попытка сохранить мысль в видимом образе [4], это «великий немой», дающий зрительную картинку мысли [5] и репрезентирующий его работу, дальнейшие исследования ученых были направлены на анализ комбинаторных характеристик графем в знаке с целью поиска закономерностей его семантического построения, частично по методологии открытой еще И. Фридрихом [6], что позволило перейти от чисто структурного анализа к более глубоким разработкам китайских знаков.

Как отмечал Н. Я. Марр, из палеонтологии речи мы знаем, что «рыба» получила свое название от «воды» и «дождя», т. е. в китайском языке сохраняется то примитивное состояние речи в отношении значений слов, когда одно и то же слово (вода) используется еще в

значении «дождь» и «рыба» [7, с. 61]. В данном направлении значительный вклад в разработку структурно-семантических характеристик китайских иероглифов внесли такие ученые, как А. М. Карапетьянц, Ю. В. Бунаков и В. П. Резаненко, работавшие в области анализа семантики древней китайской письменности и структурных характеристик базовых знаков китайско-японской иероглифики.

Многоаспектный и глубокий структурный анализ китайских иероглифов проведен в докторской диссертации профессора Санкт-Петербургского государственного университета М. Ф. Хвана [8], где подробно описываются иероглифические черты, анализируется кодирование иероглифических знаков, проводится индексация иероглифов печатного шрифта, рассматривается скоропись и индексация скорописных знаков.

И. М. Опаниным выдвигается идея о том, что семантический пучок гнездового иероглифа должен изучаться в его диалектическом развитии [9].

Компонентный анализ иероглифических знаков позволил также говорить о комбинаторике как об отдельном направлении изучения китайской письменности – грамматиологии, начало разработок которой связано с именами И. Е. Гельба и Ж. Дерриды, а впоследствии руководителя Иркутской синологической школы – О. М. Готлиба [10]. О. М. Готлиб вводит понятия логограмма и морфограмма в отношении китайского письма. Им впервые разрабатываются классификации знаков по различным критериям и выделяются полиграфы, офографы, экзограммы, энигматограммы, каллиграммы и какограммы.

Исследования структурно-семантических свойств китайских иероглифических знаков были продолжены учениками О. М. Готлиба – Т. Е. Шишмаревой и И. В. Шаравьевой, которые рассматривали китайскую письменность как совокупность семантически организованных единиц, которая может быть представлена в виде монадно-модусной модели.

В рамках комбинаторной семантики профессора А. Н. Гордея выполнена работа К. В. Карасевой, в которой удалось описать структуру базовых компонентов иероглифа и разложить их на более мелкие составляющие, реконструировав при этом синтаксис китайского иероглифа через выделение минимальных составляющих – примитивов. Согласно К. В. Карасёвой, проблема формирования конечного списка минимальных значимых единиц китайского письма заключается, прежде всего, в определении самого понятия «базовый элемент». Большинство работ, особенно китайских филологов, находят-

ся под сильным влиянием словаря «Шовэнь цзецзы» и общего традиционного представления о том, что список смысловых компонентов 部首 в какой-то мере тождествен списку минимальных значимых единиц китайского письма [11].

Впервые подробный структурно-семантический анализ иероглифических гнезд приводится в работе А. А. Пруцких [12], выполненной на материале ключа 女 'женщина', где рассмотрены и систематизированы типы и виды связей, взаимовлияние частей иероглифа, приведены значения для всего множества элементов, входящих в массив иероглифов с ключом 女 'женщина', вскрываются взаимосвязи и параллели в образовании сложного слова и сложного иероглифа китайского языка. Приведенный в работе семантический анализ направлен, прежде всего, на описание содержательной структуры сложных иероглифов и отражение действительной картины мира.

Таким образом, несмотря на то, что в XX веке достижения европейской филологии эпохи Просвещения частично переосмыслились в сторону главенства фонетической составляющей в построении иероглифического письма, поиски ключа к устройству китайской знаковой системы, своего рода языковой матрицы, позволяющей проникнуть в сферу порождения универсальных мыслительных структур продолжают оставаться одним из главных направлений синологических исследований китайского иероглифического письма [13].

Список использованных источников

1. Сердюченко, Г. П. Китайская письменность и ее реформа / Г. П. Сердюченко. – М. : Изд. вост. лит., 1959. – 55 с.
2. Солнцева, Н. В. О некоторых итогах изучения китайского языка / Н. В. Солнцева // Великий Октябрь и развитие советского китаеведения / АН СССР. Ин-т народов Азии. Ин-т Дальнего Востока. – М. : Наука, 1968. – 172 с.
3. Кукуранов, Н. С. О происхождении и развитии письменности / Н. С. Кукуранов. – Воронеж : тип. В. И. Исаева, 1883. – 30 с.
4. Флиттнер, Н. Д. Как научились читать иероглифы / Н. Д. Флиттнер. – Пг. : «Начатки знаний», 1923. – 64 с.
5. Алексеев, В. М. Китайская письменность и ее латинизация / В. М. Алексеев. – Л. : Изд. и тип. Акад. наук СССР, 1932. – 178 с.
6. Пробст, М. А. Алгоритмы исследования исторических систем письменности / М. А. Пробст. – М. : Ин-т точной механики и вычислит. техники АН СССР, 1965. – 17 с.
7. Марр, Н. Я. Яфетическая теория / Н. Я. Марр. – Баку : АзГИЗ, 1927. – 156 с.
8. Хван, М. Ф. Идеография (курс дальневосточной письменности) / М. Ф. Хван. – Ленинград : Ленинградский институт, 1936. – 303 с.

9. Ошанин, И. М. Происхождение, развитие и структура современного китайского письма : дисс. канд. филол. наук. / И. М. Ошанин. – М., 1943. – 147 с.
10. Готлиб, О. М. Основы грамматики китайской письменности / О. М. Готлиб. – М. : АСТ Восток-Запад, 2007. – 284 с.
11. Карасева, К. В. Принципы декодирования логограмм и реконструкция их семантики : дисс. ... канд. филол. наук: 10.02.22 / К. В. Карасева. – Минск, 2019. – 202 с.
12. Пруцких, А. А. Структурно-семантический анализ иероглифов с ключом «женщина» : дис. ... канд. филол. наук : 10.02.22 / А. А. Пруцких. – М., 2003. – 141 с.
13. Кожа, К. А. О развитии метода исследования идеографических письменностей в истории синологической лингвистики (по работам авторов XIX в.) / К. А. Кожа // Вестник Института Востоковедения РАН. – № 4 (14). – 2020. – С. 210–218.

The article reveals approaches to describing the structural and semantic characteristics of Chinese writing in the works of scientists from the East Slavic region. The main directions of research are identified, starting with the grammar of N.Ya. Bichurin to the present day.

Key words: East Slavic sinological school; hieroglyph; semantic component; grammar; Chinese.

Михалькова Надежда Васильевна – кандидат филологических наук, доцент; Минский государственный лингвистический университет (nadezhdakr@yandex.ru).

УДК 811.581'37+811.581'35

А. И. Морозова

КОНЦЕПТ «ДАО» И ЕГО РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ В НАЦИОНАЛЬНОМ КОРПУСЕ РУССКОГО ЯЗЫКА

Статья посвящена рассмотрению концепта «Дао» с точки зрения традиционной китайской культуры и даосизма как одного из ее воплощений. Определены важнейшие проявления Дао как философского направления и древней религии. Приведены и охарактеризованы контексты, которые вербализуют концепт «Дао» как философскую морально-этическую категорию.

Ключевые слова: дао, даосизм, концепт, философия, религия, репрезентация.

Концепт (от лат. *conceptus* ‘собрание’, ‘восприятие’) традиционно понимается как «сгусток культуры в сознании человека» [1, с. 42]),

как культурно-ментальная языковая единица, составными компонентами которой являются понятийность, ценность и образность. Структура концепта достаточно сложна: в нее, помимо самого понятия, включаются историко-культурологические и этимологические сведения, а также современные ассоциации и оценочные суждения: «концепты не только мыслятся, но и переживаются» [2, с. 421].

Понятие «Дао», которое трактуют как «путь вещей», возникло более двух тысяч лет назад, но до сих пор оно занимает важное место в концептуальной картине мира китайцев, наряду с конфуцианством и буддизмом. Согласно старейшему словарю «说文解字» («Объяснение простых и толкование сложных знаков»), «Дао» означает «то, что следует выполнить, это и есть Дао» (цит. по: [3, с. 54]). В наибольшей мере концепт «Дао» в китайской культуре выражает его толкование, данное выдающимся российским синологом Ю. К. Шуц ким: «Дао – это одна из основных категорий китайской философии, «путь», по которому должен следовать окружающий мир и все люди, путь совершенствования в выполнении совокупности морально-этических норм» [4, с. 71].

В книге Сюй Шэня «История 1000 китайских иероглифов» утверждается, что первоначальное значение слова *dao* 道 – ‘дорога’, а наиболее архаичные изображения этого иероглифа включают элементы, имевшие первоначальные значения ‘перекресток’, ‘голова’ и ‘ступня’. Таким образом, первоначальный облик данного иероглифа содержал идею следующую идею: «Стоя на перекрестке, очень важно выбрать правильный путь» [5, с. 74].

Одно из важнейших категорий даосизма – понятие *у-вей* 无为, то есть «недеяние». Этот термин был хорош знаком великому русскому писателю и философу Льву Николаевичу Толстому, который ввёл в обиход понятие «неделание», коррелирующее с даосским термином *у-вей*. «Дао» имеет очень глубокое значение, но в то же время является повсеместно используемым словом. В современной китайской языковой картине мира данный концепт имеет как сакральное, так и тривиально-приземленное значение.

Понятие «Дао» является отправной точкой всей философии Лао-цзы и основой его метафизики. Понятия, представленные современным иероглифом «Дао»ю – 道, образуют несколько смысловых рядов. Во-первых, самое распространенное значение *Дао* – это путь, путь, тропа. Во второй ряд входят такие понятия, как мораль, этика, справедливость. В-третьих, «дао» понимается как высказывание, говорение, учение и образ жизни. *Дао* нельзя познать рационально, оно

может быть только «внешним». Поэтому для реализации *Дао* нужно опираться на мистический опыт, чтобы понять суть собственных чувств и «интегрироваться» с природой и миром, что невозможно в аспекте рационального. *Дао* невидимо, но вездесуще, распространяясь «налево и направо» [6, с. 34], за каждым предметом и каждым явлением стоит начало существования мира представлений. Никто не может увидеть это своими глазами, оно проявляется только в возвышенные моменты просветления.

Обычный человек ежедневно, не подозревая, «встречает его, не видя его лица» [7, с. 14]. Так или иначе, смысл *Дао* настолько глубок, что не хватает слов, чтобы передать всю информацию о нем. *Дао* полно вечности и в то же время противостоит всему сущему. С одной стороны, *Дао* есть, а с другой стороны, *Дао* не существует. «Нет имени начала неба и земли» [7, с. 11].

Дао всегда существовало и бесконечно, оно восходит ко все-ленской Пустоте. Если вещи действительно существуют в видимом мире, то в пустоте они являются формами перерождения. Эта пустота является потенциальным пространством, в котором ничего не содержится и где все может существовать. И «существование проистекает из небытия» [7, с. 40]. Вместе с тем, в туманности *Дао* скрыты вещи. Рождение вещей, включая и поступки, и мысли, и характеры, и предметы, и вообще всё, что существует в мире, – происходит как постепенная, необходимая и осмысленная утрата единства: одно рождает два, два – три и т. д.

Осязаемый мир реален, но за ним стоит еще более реальный мир *Дао*. Мир как бы расщеплен на две противоположности – внутреннюю и внешнюю, и внутреннее начало ценнее внешнего, ведь именно оно позволяет увидеть *Дао*. Поэтому основными признаками бытия *Дао* в реальном мире являются прозрачное небытие, всемогущее бездействие, всемогущая сила единого, опора на прошлое, обретение от мира иного, чем добро и зло.

Согласно китайской философии, единственно правильный перевод иероглифа «дао» – 道 – невозможен в силу его всеведения: «Дао» относится лишь к непостижимой целостности духа, к культурной тайной матрице, предвидящей и предопределяющей все культурные формы.

Сущность даосской мудрости находится вне идеологии, субъективных представлений и опыта и вообще вне всякой объективности. Она – чистое бытие, скрытая полнота жизни, неотличимая от полностью спонтанной. Но эта полнота бытия раскрывается только в

вечном скольжении, и чувственном, и постижимом. Оно достигается в духовной трансформации. Известная даосская поговорка гласит: «Кто знает, тот не говорит, а кто говорит, тот не знает» [8, с. 56].

Согласно «Дао дэ цзин», *Дао* не может быть выражено словами, оно выходит за пределы того, что можно понять или отграничить, но оно открыто для личного опыта. Язык в основном представлен как нечто неестественное, навязанное извне через социальное взаимодействие и всегда несет в себе взгляды других людей на мир. Язык, кроме того, выполняет дифференциальную функцию: он различает, называет и «захватывает» вещи в паутину слов. Другими словами, избыток языка затеняет тот самый источник, который разделяет нас, и который связывает все существа в равной степени – *Дао*.

Обращение к ресурсам Национального корпуса русского языка (www.ruscorpora.ru) позволяет выявить многочисленные контексты, иллюстрирующие различные ассоциации, которые вызывает концепт «Дао» в русской лингвокультуре.

Во многих случаях *Дао* в соответствии с даосской традицией отождествляется с путем, причем именно это слово (*путь*) приводится авторами как соответствие экзотизму *дао*.

Рассмотрим следующий пример: *Его путь (Дао) – есть непрерывное скольжение по тонким и хрупким мосткам природы и культуры»* (С. И. Трунев. «Вокруг Китая»). В данном случае *Дао* ассоциируется с путем отдельного индивида и понимается как связующее звено между культурой и природой (граница между ними нечеткая, поскольку автор текста называет ее хрупкими и тонкими мостками – наличие таких эпитетов свидетельствует о том, что истинная граница между природой и культурой не осязается и не осознается).

В следующем случае *Дао* также понимается как путь, однако при этом используется ряд перечислений, в рамках которых под *Дао* понимается вселенский план (реакция – план), аккорд в музыке гармонии мира – значит, составная часть миропорядка: *Или, напротив, мир совершенен, и крах омской табачки – тоже дао (путь), часть вселенского плана, аккорд в музыке гармонии мира»* (Г. Садулаев. «Таблетка»).

Дао может пониматься не столько как путь, сколько цель самого пути, причем это не «путь вообще», а конкретный путь, ведущий к Добру, в результате чего человек очищается от мирской «мишуры», уединяясь с благой природой, совмещая внешнее и внутреннее, чему способствует гармония, которая достигается конце этого пути: *Цель пути – Дао, который ведет к совершенному Добру, приближению человека к изначальной чистой природе, избавляя его от суетных*

мыслей и чувств, созданию гармонии внешней формы с внутренней, считая, что тогда и проявится изначально благая природа всего сущего, когда человек достигнет целостности и завершенности, «предустановленную гармонию» – по Лейбницу» (В. Горбачев. «Концепции современного естествознания»).

Гармония занимает центральное место в даосизме. Она пронизывает Космос, являясь нечто объединяющим, а не разъединяющим. Даосизм поощряет гармоничную жизнь, помня о том, что наше короткое существование является частью великой и продолжающейся трансформации. Даосская этика фокусируется на создании гармонии внутри человеческого общества и Вселенной. Общепринятое мнение о даосизме заключается в том, что он побуждает людей жить в отрешенности и спокойствии, отдыхать в бездействии и принимать все превратности мира. Даосы не критикуют общество и не поддерживают его, а скорее живут в соответствии с его преобразованиями, не противоборствуют, а следуют за ними.

В ряде контекстов слово *дао* (и соответствующее понятие) отождествляются с определенным образом жизни. Сравн.: *Ведь кинизм был едва ли не первой европейской попыткой нахождения Дао*» (Андрей Пермяков. «У них была прикольная эпоха»). Согласно «Энциклопедии Кольера», под *кинизмом* понимается «философское учение, согласно которому наилучшая жизнь – это естественное, свободное от обладания чем бы то ни было, избавленное от условностей и прочих искусственных сложностей существование, подобное жизни собаки» [9, с. 103]. Следовательно, *Дао* есть естественная и наилучшая форма жизни.

Дао воспринимается и как «сокровенная суть мира», познать которую может не каждый, но лишь тот, кто способен видеть целостную картину окружающего мира, без учета ее отдельных проявлений: *В восточных мистических учениях считается, что узнать сокровенную суть мира, его Дао, могут лишь люди, лишённые страсти к восприятию отдельных феноменов, которые как бы ощущают мир в целом* (А. Клейн. «Контракт с самим собой»).

Понятие «Дао» ставится некоторыми авторами в один ряд с такими философскими категориями, как «Истина», «Любовь», «Добро»: *С мотивом театра, в свою очередь, сплетен мотив добровольной немоты как признания бессилия речи перед невыразимым, Дао, Истиной*» (М. Ионова. «Чайка, которая была буквой»); *А он принес почитать машинописную книжку о путях любви-дао* (Л. А. Коньхов. «Через все-таки»); *Надеюсь, что ты, познав сущность великого*

«дао», сочувствуешь всему доброму и не будешь противиться моему желанию» (В. Ян «Чингиз-хан»). «Дао» воспринимается и как нечто неделимое, Целое, то есть «то, что представляет собою нечто единое, нераздельное, монолитное» [10, с. 233]: *Как бы его ни называли – логос, вечно живой огонь, Дао, – говорили о нем, когда пытались одним словом высказать Целое»* (Г. С. Померанц «Маленькие эссе»).

Как свидетельствует собранный нами материал, концепт «Дао» в русской линвокультуре ассоциируется прежде всего с дорогой и путем; в меньшей мере – с образом жизни и процессами жизнедеятельности, а также с теми или иными философскими категориями.

Список использованных источников

1. Степанов, Ю. С. Константы. Словарь русской культуры / Ю. С. Степанов. – 3-е изд. – М. : Академ. проект, 2004. – 460 с.
2. Микешина, Л. А. Философия науки: Эпистемология. Методология. Культура: учеб. пособие / Л. А. Микешина. – М. : ИД Междунар. ун-та в Москве, 2006. – 440 с.
3. Малявин, В. В. Книга о Пути Жизни. Дао-Дэ цзин / В. В. Малявин. – М. : АСТ, 2018. – 256 с.
4. Шуцкий, Ю. К. Вступление к китайской классической Книге Перемен / Ю. К. Шуцкий // Шуцкий Ю. К. Китайская классическая Книга перемен «И-цзин». – М. : Русское книгоиздательское товарищество, 1993. – С. 11–43.
5. 图解说文解字 (画说汉字) / (东汉) 许慎著; 吴苏仪编. —西安; 陕西师范大学出版社, 2010 年. – 509 页. = Сюй, Шэнь. Рисование и произношение китайских иероглифов. История 1000 китайских иероглифов (династия Восточная Хань). Редактор У Суйи / Сюй Шэнь. – Сиань: Издательство Шэньсийского педагогического университета, 2010. – 509 с.
6. Ло, Гуань-чжун. Троецарствие: роман: в 2 т. / пер. В. А. Панасюка; под ред. В. С. Колоколова; подгот. текста, предисл. и коммент. Б. Л. Рифтина / Ло Гуань-чжун. – СПб. : Наука, 2014. – 1664 с.
7. Лао, Цзы. Дао де Цзин (Книга о Пути и Силе) / Перев. и коммент. А. Кувшинов / Лао Цзы. – М. : Прогресс, 1991. – 580 с.
8. Дао Дэ Цзин. Книга пути и благодати / Пер. с древнекит. Чн Хин Шуна. – М. : Эксмо, 2007. – 400 с.
9. Collier's Encyclopedia. – N. Y. : P.F. Collier & Son, 2000. – 655 p.
10. Современный толковый словарь русского языка : В 3 т. – М. : АСТ, Астрель, Харвест, 2006. – 846 с.

The article is devoted to the consideration of the concept of «Dao» from the point of view of traditional Chinese culture and Taoism as one of its embodiments. The most important manifestations of Tao as a philosophical trend and ancient religion are identified. The contexts that verbalize the concept of «Tao» as a philosophical moral and ethical category are given and characterized.

Key words: tao, Taoism, concept, philosophy, religion, representation.

Морозова Алина Игоревна – учитель китайского языка; гимназия № 10, г. Гомель (morozovaalina10@gmail.com).

УДК 398.3(=161.3):398.3(=581):141.201

В. С. Новак

СВЕТ У НАРОДНЫХ ВЕРАВАННЯХ БЕЛАРУСАЎ І КІТАЙЦАЎ

В статье рассматриваются мифологические представления белорусов и китайцев, связанные с происхождением мира. На аутентичном фактическом материале и с использованием ряда теоретических источников выявляются общие мотивы в мифах белорусов и китайцев, подчёркиваются специфические этнические особенности бытования народных верований, которым отводится важное место в традиционных культурах обоих народов, имеющих разные мировоззренческие основы.

Ключевые слова: миф, народные верования, мифологические представления, картина мира, традиционная духовная культура, мировоззрение

У светапоглядзе кітайскага народа ёсць шэраг вызначальных спецыфічных рысаў, якія датычаць найперш успрымання свету як працэсу, як пэўных станаў жыццёвай сілы (віталізм) і як чагосьці арганічна цэласнага (халізм). Для кітайскага светапогляду характэрна гарманічная павязь двух пачаткаў (*янь* і *інь*) – мужчынскага і жаночага, светлага і цёмнага), узаемадзеянне якіх і прыводзіць да стварэння прадметнага свету. “Прыярытэтнай ідэяй кітайскай культуры стала дасягненне гармоніі грамадства і прыроды, у аснове якой ляжала канцэпцыя сацыя-этыка-палітычнага парадку, санкцыянаванага вялікім Небам. Свет адвечна дасканалы, гармонія ўнутрана ўласціва для яго, таму яго не трэба перарабляць” [1, с. 298–299].

На думку фалькларыста У. А. Васілевіча, “любы народ у сваёй свядомасці носіць вялікі запас забабонаў і павер’яў. Але пранікненне за абалонку гэтай сферы дапаможа адчуць паэтычнае, казачна-фантастычнае пераўтварэнне навакольных з’яў, бо вельмі часта неразуменне таямніц прыроды, таямніц жыцця прыводзіла да алегарычнага, сімвалічнага асэнсавання свету” [2, с. 8]. Гэты тэзіс знаходзіць пацвярджэнне ў мифах беларускага і кітайскага народаў. Выклікаюць

асаблівую цікавасць міфалагічныя ўяўленні пра стварэнне свету, якія займаюць важнае месца ў традыцыйнай духоўнай культуры і беларусаў, і кітайцаў. Засяродзім спачатку ўвагу на экспедыцыйных матэрыялах, змест якіх дазваляе зразумець логіку мыслення беларусаў, у прыватнасці жыхароў Гомельшчыны, адносна ўзнікнення свету.

На пытанні, як ствараўся свет і што было да пачатку яго існавання, былі атрыманы наступныя адказы інфармантаў: *Да пачатку света нічога зусім не было: ні сонца, ні зямлі. Была цёмната* (запісана ў в. Леніна Добрушкага р-на ад Сізай Еўдакіі Захараўны, 1917 г. н.); *Да пачатку света была цемра. Весць мір быў у цёмнаце* (запісана ў в. Ігаўка Добрушкага р-на ад Макаравай Матроны, 1921 г. н.); *Да пачатку света было цёмна. Страшна было. Толькі вецер дуў страшэнны, не было нічога відаць: ні краю, ні канца. Бяздоннае прастранства* (запісана ў в. Сякерычы Петрыкаўскага р-на ад Мышкавец Ганны Кузьмінічны, 1926 г.н.); *“Сначала быў хаос”* (запісана ў в. Сякерычы Петрыкаўскага р-на ад Кісель Ніны Адамаўны, 1932 г. н.). Прыведзеныя матэрыялы яскрава пацвярджаюць факт неўпарадкаванасці свету, наяўнасці цемры і хаосу. Як слушна адзначыла І. А. Швед, “карціна свету старажытных славян, на ўзнікненне і развіццё якой істотна паўплывала біблейская канцэпцыя стварэння космасу, выяўляе зараджэнне і структуру свету. Гэтае зараджэнне ў агульным выглядзе раскрываецца як пераход ад хаосу да космасу з далейшай гарманізацыяй, як ускладненне і дыферэнцыяцыя прароды практычна аднародных элементаў хаосу” [3, с. 12].

У шматлікіх запісах міфалагічных звестак у розных мясцовасцях Гомельскага Палесся і памежных раёнах канстатуецца факт стварэння свету Богам: *Свет сатварыў Бог. Была цьма, а патам з’явілася зямля* (запісана ў г. Васілевічы ад Доўжык Аляксандры Захараўны, 1930 г. н.); *Я знаю, што Зямлю здзелаў Бог. А сначала дык пропасць была. Не была ні раслін, ні звяроў, ні людзей – нічоганькі. А Бог здзелаў усё гэта* (запісана ў в. Пірэвічы Жлобінскага р-на ад Калядзенка Сафіі Васільеўны, 1935 г.н.); *Свет здзелаў Бог. Да пачатку свету нічога не было* (запісана ў г. Добрушы ад Куцэвіч Ніны Сцяпанаўны, 1924 г. н.). У. А. Васілевіч таксама ўказвае на гэты матыў стварэння свету Богам, што адлюстраваны ў запісах А. К. Сержпутоўскага (“Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў”): “Спачатку нічога не было: ні зямлі, ні неба, ні яснага сонейка, а так сабе было пуста і цёмна, што хоць ты вока выкаль. Толькі напрыкрала Богу жыць у пацёмках, от ён і сатварыў свет і ўсё, што на ём” [2, с. 31]. У розных лакальных традыцыях Гомельшчыны тыповым у міфах з’яўляецца

матыў стварэння свету Богам за шэсць дзён: *Свет стварыў Бог за 6 дней. У шосты здзелаў Бог чалавека і назваў яго Адамам і стварыў яму жэнішчыну. А на сёмы дзень прыказаў Бог усім аддыхаць* (запісана ў в. Саўгасная Буда-Кашалёўскага р-на ад Габрусевай Кацярыны Лагвенаўны, 1932 г. н.); *Свет і ўсё, што ў ім, стварыў Бог за 6 дней, а сёмы дзень ён аддыхаў. Усё гэта Бог стварыў з нічога* (запісана ў г. Гомелі ад Шкурко Адама Ігнатавіча, 1928 г. н.); *Бог сотворил небо, землю, разные звери, человека. Но это было не сразу. Он всё это делал за шесть дней. За пять дней он сотворил всякую живность, а вот в шестой день человека, а на седьмой он отдыхал* (запісана ў в. Стрэльск Мазырскага р-на ад Мельчанка Алены Міхайлаўны, 1929 г. н.).

Што да кітайскай міфалагічнай традыцыі, звязанай з узнікненнем свету, то варта адзначыць вялікую ролю ў гэтым працэсе найперш гіганцкага чалавека Пань-гу (галоўнага персанажа аднаго з найбольш вядомых міфаў, якога называлі “напаўбогам”): “Аддзяленне неба ад зямлі адбывалася ў сувязі з ростам Пань-гу, з якім звязваецца і паходжанне з’яў прыроды: з яго ўздыхам нараджаюцца вецер і дождж, з выдыхам – гром і маланка, ён адкрывае вочы – наступае дзень, закрывае – наступае ноч. Калі Пань-гу памірае, яго локці, калені і галава ператвараюцца ў пяць святых горных вяршынь, валасы на яго целе – у дрэвы і травы, паразіты на целе – у людзей. Міф пра Пань-гу сведчыць аб наяўнасці ў Кітаі характэрнага для шэрагу старажытных касмаганічных сістэм прыпадабнення космасу да чалавечаму цела ...” [4, с. 653]. Па сутнасці прыведзеныя звесткі сведчаць на карысць бытавання ў традыцыйнай духоўнай культуры кітайцаў міфа “аб касмічным чалавечым целе, з якога ўзнікае свет”, утрымліваецца ў гэтым міфе канцэпцыя памірання і ўваскрэсення Бога, які ахвяруе сваім целам на карысць чалавецтва [5, с. 26]. Адзін з прыкладаў пра ўзнікненне свету ад першачалавека прыводзіць І. А. Швед, абапіраючыся на даследаванне беларускіх народных легенд А. Боганевай, якая звяртае ўвагу на міф, запісаны на тэрыторыі Віцебскай вобласці: “Уяўленне пра ўзнікненне свету ад цела першачалавека знайшло адлюстраванне ў сучасным запісе з Віцебскай вобласці: *Выган вялікі, ... жывога рябёнка найшлі маленькага, і тады свет завёўся* [3, с. 12].

У тэкстах кітайскіх міфаў ёсць пацвярджэнне версіі паступовага аддзялення неба ад зямлі, калі ствараўся свет, пры гэтым звяртаецца ўвага на той факт, што першапачаткова “на неба можна было ўзбрацца па адмысловых нябесных лесвіцах” [4, с. 653]. Падобныя

народныя вераванні ў беларусаў вынікаюць, напрыклад, са сведчанняў жыхароў в. Леніна Добрушкага р-на: *Неба было недалёка ад зямлі. Людзі рабілі лесвіцы і маглі залезці на яго, каб паглядзець зверху, што адбываецца ўнізе. Але ж гэта з цікаўнасці. Некаторыя спецыяльна лезлі на неба, каб дабрацца да нейкіх сіл і папрасіць аб дапамозе ў яшчэ каго* (запісана ад Лапаценка Таццяны Васільеўны, 1916 г. н.). Матыў лесвіцы з'яўляецца вызначальным і гучыць у надзвычай паэтычнай інтэрпрэтацыі ў міфалагічным апавяданні, запісаным ў г. Добрушы: *Бог пастроіў лесвіцу, яна стаіць на залатой гары, дзе Ноеў каўчэг прыстаў. Па той лесвіцы падымаецца на неба. На першым небі душы памерлых стаяць, на другім небі пяюць песні ангелы, на трэцім небі вада жывая з мёртвай цічэць, на чацвёртым – райскі сад расце, на пятым – все архангелы за лірамі сядзяць, на шостым – сонца, луна і звызды жывуць, а на сідзьмом – сам Бог правя* (запісана ад Быкоўскай Пелагеі Дзмітрыеўны, 1919 г. н.).

Звернем увагу на наступнае пытанне: якой стыхіяй уяўлялася зямля беларусам і дзе яна знаходзілася? “Натуральна, што погляд на сусвет зыходзіў у славян ад зямлі, ад яе вызначаліся і з ёй суадносіліся ўсе іншыя прасторы. Зямля славянам уяўлялася плоскай, або якая плавае ў вадзе, або стаіць на чатырох быках, ад рэзкіх рыўкоў якіх адбываліся землятрусы” [6, с. 13]. Паводле сведчанняў жыхароў Гомельшчыны, месцам знаходжання зямлі з'яўляюцца рыба, тры сланы, тры кіты. Па-першае, зямля трымаецца на вялікай рыбіне: *Кажуць, што свет – эта большое мора. У етым моры большая рыба плавае і дзержыць на сабе зямлю* (запісана ў в. Палессе Светлагорскага р-на ад Захаранка Праскоўі Фядосаўны, 1934 г.н.); па-другое, зямля стаіць на трох сланах, а сланы тыя стаяць на вялізнай рыбіне, а рыба тая плавае сярод мора глыбокага (запісана ў г. Гомелі ад Шкурко Адама Ігнатавіча, 1928 г. н.); Раней людзі казалі, што зямля стаіць на трох сланах, а тыя стаяць на большой рыбіне, а рыбіна етая плавае ў моры (запісана ў в. Саўгасная Буда-Кашалёўскага р-на ад Габрусевай Кацярыны Лагвенаўны, 1932 г. н.); па-трэцяе, шчэ чула я, што зямля дзержыцца на спіне ў кіта (запісана ў в. Саўгасная Буда-Кашалёўскага р-на ад Габрусевай Кацярыны Лагвенаўны, 1932 г. н.); Чула, што зямля была, як корж (круглы, плоскі) і ляжыць на трох кітах. Кіты былі ў вадзе (запісана ў в. Ігаўка Добрушкага р-на ад Макаравай Матроны, 1921 г.н.); Бог узяў з раю крыху зямлі і выленіў шар, і апусціў яго на трох кітоў. Але ж тады была цемра, свяціла ліш зорка Бога (запісана ў в. Хамянкі Нараўлянскага р-на ад Ефіменка Барыса Ціханавіча, 1929 г. н.). Што

да апошняй версіі, то іншы раз удакладняецца, што на кітах маглі знаходзіцца сланы: *Раней казалі, што наша зямля стаіць на трох сланах. Сланы стаялі на трох кітах, а кіты плылі па бяскрайняму акіяну* (запісана ў в. Карма Добрушкага р-на ад Парукавай В. А., 1930 г. н.). Прыведзеныя звесткі даюць падставы сцвярджаць, што ва ўяўленнях беларусаў матыў месца знаходжання зямлі мае ўстойлівы характар, атрымліваючы невялікія змены ў розных рэгіянальна-лакальных традыцыях.

Сярод кітайскіх міфаў вылучаецца “агульнавядомы міф пра ўзнікненне сусвету, запісаны ў кнізе «Хуайнань-цзы», створанай у II ст. да н. э. У глыбокай старажытнасці, калі яшчэ не было ні неба, ні зямлі, свет уяўляў сабой змрочны, бясформенны хаос. І ў гэтым змроку паступова з’явіліся два вялікія духі – Інь і Ян, якія з велізарным намаганнем пачалі ўпарадкаваць свет. У далейшым Інь і Ян раздзяліліся, і ўстанавілася восем галоўных кірункаў у прасторы. Дух Ян стал кіраваць небам, дух Інь – зямлёю. Так быў створаны наш свет» [7, с. 29–30]. Як і ва ўяўленнях беларусаў (прыведзены прыклады вышэй), так і паводле вераванняў кітайцаў, да ўзнікнення свету панавалі цемра і хаос. У міфалагічнай традыцыі кітайцаў назіраецца спецыфічны этнічны характар тлумачэння паходжання свету, абумоўлены ўласцівым для іх светапогляду ўзаемадзеяннем двух пачаткаў “янь” і “інь”. У старажытнасці “кітайцы верылі, што калі не ўтрымліваць раздзеленымі неба і зямлю, то ў космасе зноў запануе хаос” [5, с. 26].

Міфы пра патап сустракаюцца ў ў беларускай, і ў кітайскай міфалогіі. Што да беларускіх міфаў, то, паводле зместу касмаганічных легенд, у якіх знайшлі адлюстраванне біблейскія матывы, “горы і даліны на нашай зямлі ўтварыліся дзякуючы таму, што вада пасля патапу, сцякала ў мора” [8, с. 350]. Даследчыцай А.М. Боганевай вылучаны на падставе невялікай колькасці фактычных мтэрыялаў, запісаных у асобных раёнах Віцебскай, Брэсцкай, Мінскай, Магілёўскай і Гомельскай абласцей, асноўныя матывы міфаў пра патап: “Ной будзе каўчэг (лодку, човен, карабель) і збірае туды жывых істот”; “Буяная весялосць людзей напярэдадні патапу”; “Ной не бярэ ў каўчэг сваіх непаслухмяных дзяцей”: “Ной выпускае птушак шукаць сушу”, “Каўчэг спыняецца на гары Арарат”; “Пасля патапу – новы свет”; “Патап і будучы канец свету (свет не патоне, а згарыць” [9, с. 152].

Варта падкрэсліць, што ўяўленні пра гэту з’яву (патап) у міфалагічнай традыцыі Гомельшчыны з’яўляюцца рэдкімі, недастаткова дакладнымі і фрагментарнымі. У асноўным канстатуецца факт пата-

пу і гаворыцца пра яго вынікі: *Потым быў Ноеў патоп тады, калі сціхла ўжэ гэтая вада, усяго пананосіла. Так сталі і горы, і балоты* (запісана ў в. Лядцы Гомельскага р-на ад Кашлаковай Матроны Зосімаўны, 1927 г. н.); *Калі быў вялікі патоп, вада паразмывала зямлю. За доўгае ўрэмя выраслі горы. А ў балоце жывуць нячысцікі* (запісана ў в. Карма Добрушкага р-на ад Капытковай Ганны Пятроўны, 1940 г. н.); *Свет узнік так: спачатку быў бальшы патоп. І людзі тагда жылі ўжэ. І ішоў дождж, і ўсё счэзла, і лес стаў пакрыты з верханню; Святы чалавек пастроіў каўчэг і плаваў 40 дней. Дык людзі на дзярэўях пазастравалі. Ной выпусціў голуба, і голуб лятаў. Гэты каўчэг астанавіўся на кусочку зямлі. І яго жонка выйшла на вуліцу, і гаспадар казаў, каб яна ішла, не аглядалася. Яна глянула – і стала сталбом*” (запісана ў г. Добрушы ад Быкоўскай Пелагеі Дзмітрыеўны, 1919 г. н.).

Сярод асноўных матываў можна назваць наступныя: “узнікненне гор і далін пасля патапу”, “Святы Ной будзе каўчэг, выпускае голуба ў пошуках зямлі, жонка Ноя ператвараецца ў слуп па прычыне парушэння ёю забароны – не аглядвацца назад”. Адзін з матываў (“Патоп і будучы канец свету (свет не патоне, а згарыць”), які адзначаны даследчыцай А.М. Боганевай, выўлены ёю ў тэксце міфалагічнага апавядання, запісанага ў в. Пружынішчы Акцябрскага р-на: *І апусьціўся ўжэ каўчэг, і Бог сказаў, што больш патапа не будзе, патаму што сільна ўвесь народ патапіла і пашла разная ўжэ вонь. І сказаў, што цяперака ўсех будзе агнём, усех спаліць агнём* [9, с. 42]. У другім варыянце міфа пра патоп, запісанага ў в. Дубічы Лельчыцкага р-на, гучаць матывы “будаўніцтва лодкі Ноем, затым яе патаплення і ўзнікнення чалавечага свету, дзякуючы тым, хто застаўся ў лодцы”: *Як сталі воны потапаць, то котрыя сталіся, а некотрыя затопіліся. А потым вжэ вон сталі размножаць сьвет, і пошло як от Адама і Евы. Там іх <пасля патапу> мала доля осталаса* [9, с. 41]. Нельга не пагадзіцца з меркаваннем даследчыкаў Л. Дучыц і І. Клімковіч наконт таго, што “розныя варыянты міфаў (паданьняў) пра патоп маглі ўзнікнуць ва ўсіх рэгіёнах Зямлі як фіксаванне мясцовых катастроф або склаліся ў адным месцы, а потым разнесліся па свету тымі, хто выратаваўся” [8, с. 350].

У кітайскай міфалогіі патоп “не пакаранне, насланае людзям за грахі (так ён разглядаецца толькі ў ў сучасных варыянтах міфа пра Фу-сі і Нюй-ва), а хутчэй абагульненае ўяўленне пра нейкі вадзяны хаос. Гэта апавяданне аб барацьбе земляробаў з паводкай у мэтах землеўпарадкавання і стварэння ірыгацыі” [4, с. 653]. У адным з кі-

тайскіх міфаў пра патап гаворыцца аб тым, як на барацьбу з паводкай былі адпраўлены велікан Пуфу і яго жонка, але яны асабліва не клапаціліся аб тым, каб добрасумленна выканаць даручаную ім цяжкую работу і ўціхамірыць ваду, што так разлілася: “Нябесны ўладыка, разгневаны нядбайнасцю мужа і жонкі, у пакаранне агаліў іх целы і, зусім аголеных, паставіў побач адзін з адным пасярод шырокай пустыні на паўднёвым усходзе. Ні ў холад, ні ў спякоту яны не пілі і не елі, толькі нябеснай расой здавальнялі голад і смагу. І толькі тады, калі ачысцілася вада ў Хуанхэ, ім было дазволена “вярнуцца да сваіх абавязкаў” [7, с. 30].

Сэнс беларускіх міфаў і легенд пра патап “зводзіцца да таго, што Бог насылае на людзей патап (затапляюцца гарады, вёскі, паселішчы) як кару за працу на Вялікдзень, дрэнныя паводзіны, парушэнне табу, забойства жывёл і людзей і г. д. або без усялякіх прычын” [8, с. 350].

Прыведзеныя матэрыялы, звязаныя з народнымі вераваннямі пра паходжанне сусвету, далі магчымасць зрабіць спробу асэнсавання каасмаганічных міфаў беларусаў і кітайцаў, параўнаць асобныя фрагменты і матывы, адлюстраваныя ў міфалагічных апавяданнях абодвух народаў, светапогляд якіх адрозніваецца, выявіць падобнае і спецыфічна адметнае.

У артыкуле выкарыстаны матэрыялы архіва навукова-вучэбнай фальклорнай лабараторыі пры кафедры рускай і сусветнай літаратуры ГДУ імя Ф. Скарыны.

Спіс выкарыстаных крыніц

1. Грушевицкая, Т. Г. Культурология: учебник для студентов вузов / Т. Г. Грушевицкая, А. П. Садохин. – 3-е изд., перераб. и доп. – М. : ЮНИТИ-ДАНА, 2007. – 687 с.
2. Зямля стаіць пасярод свету ... Беларускія народныя прыкметы і павер'і. Кніга 1 /уклад., прадм., пераклад, бібл. У. Васілевіча. – Мн. : Маст. літ., 1996. – 591 с.
3. Швед, І. А. Беларуская міфалогія: вучэбны дапаможнік. У 2 ч. Ч. 1. Касмалогія / І. А. Швед. – Мінск : РІВШ, 2022. – 260 с.
4. Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т. /Гл. Ред. С. А. Токарев. – М. : Сов. Энциклопедия, 1991. – Т. 1. А–К. – 671 с.
5. Биррел, А. Китайские мифы /Анна Биррел. – Пер. с англ. М. Звонарёва. – М. : ФИИР-ПРЕСС, 2005, 128 с.
6. Толстой, Н. И. Очерки славянского язычества / Н. И. Толстой. – М. : Индрик, 2003. – 624 с.

7. Юань, Кэ. Мифы древнего Китая. Пер. с кит. / Юань Кэ. – Послесловие Б. Л. Рифтина. Худож. Л.П. Сычев. – М. : Главная редакция восточной литературы издательства “Наука”, 1987 – 527 с.

8. Міфалогія беларусаў: Энцыкл. слоўн. /склад. І. Клімковіч, В. Аўтушка; навук. рэд. Т. Валодзіна, С. Санько. – Мн.: Беларусь, 2011. – 607 с.

9. Беларуская “народная Біблія” ў сучасных запісах /уступ. артыкул, уклад. і камент. А. М. Боганевай. – Мінск: Бел. дзярж. ун-т культуры і мастацтваў, 2010. – 166 с.

The article reveals the mythological ideas of Belarusians and Chinese people associated with the origin of the world. Common motifs in the myths of the Belarusians and Chinese related to authentic factual material and a number of theoretical sources are studied, specific ethnic features of folk beliefs are emphasized, the importance of these views in the traditional cultures of both peoples, which have different ideological foundations is signified in the article.

Key words: myth, folk beliefs, mythological ideas, picture of the world, traditional spiritual culture, world outlook.

Новак Валянціна Станіславаўна – доктар філалагічных навук, прафесар; Гомельскі дзяржаўны ўніверсітэт імя Ф. Скарыны (valentina.novak@mail.ru).

УДК 811.581'42'27'367.627:811.161.3'42'27'367.627

А. М. Палуян, А. М. Воінава

ВОСЕНЬСКІЯ СВЯТЫ Ў БЕЛАРУСКАЙ І КІТАЙСКАЙ ТРАДЫЦЫЙНЫХ КУЛЬТУРАХ

В статье рассматриваются традиционные для белорусской и китайской культур осенние праздники. Поскольку в Китае используется лунный и солнечно-лунный календари, то и праздники связаны с поклонением Луне. Жители Беларуси используют солнечный календарь, и праздники, соответственно, приурочены ко дню осеннего равноденствия. Китайский праздник Середины Осени первоначально был связан со сбором урожая и полнолунием, а сегодня ассоциируется с единением семьи. В белорусской культуре праздник осеннего цикла Богач тождественен христианскому Рождеству Пресвятой Богородицы, символизирует окончание основных полевых работ и сбора урожая, поклонение женщине-матери, хранительнице очага, постепенное свертывание «своего» мира, перенос обрядовых действий с поля во двор, в дом. Знание особенностей проведения традиционных праздников имеет важное значение для межкультурной коммуникации.

Ключевые слова: китайская культура, белорусская культура, календарная обрядность, лунный календарь, солнечный календарь, полнолуние, осеннее равноденствие.

У кожнага народа спрадвеку вёўся свой календар, які ахопліваў дзень за днём увесь год, змяшчаў шматлікія абрады, звычаі, прыкметы, павер'і, прыказкі, праз якія глыбока раскрываецца ўнутраны свет чалавека, яго штодзённыя клопаты, спробы разгадаць таямніцы навакольнай прыроды. Шматвяковы вопыт, назапашаны папярэднікамі, быў азбукай і граматыкай жыцця землеўрабца, дапамагаў арыентавацца ў з'явах прыроды, ад якіх нярэдка залежаў ураджай – крыніца існавання сям'і. Асобныя дні года і нават перыяды ўспрымаліся як своеасаблівы паказчык для прыняцця тых ці іншых рашэнняў. Многія з такіх дзён акружаліся магічнай таямнічасцю, шэрагам патрабаванняў, парушэнне якіх, на думку продкаў, магло прынесці шмат шкоды. Таму так трывала ўрасталі ў свядомасць людзей розныя прыкметы, прымхі, вераванні.

Месяцовыя (“лунныя”) меры часу – найбольш старажытныя. Лік часу па звароту Месяца, які існаваў яшчэ ў першабытным грамадстве, называўся месяцовым календаром. Развіццё землеўрабства і жывёлагадоўлі прывяло старажытнага чалавека да карыстання і большымі храналагічнымі мерамі – сезонамі, гадамі. Так з'явіліся сонечны і сонечна-месяцавы календары [1, с. 3–5]. Сёння усе краіны ў міжнародных зносінах карыстаюцца агульнапрынятым сонечным грыгарыянскім календаром, але ва ўнутраным і рэлігійным жыцці некаторыя працягваюць ужываць месяцовыя і сонечна-месяцовыя. У прыватнасці, у Паўднёва-Усходняй Азіі папулярны старажытны цыклічны календар, які першапачаткова ўзнік у Кітаі. У адрозненне ад грыгарыянскага, які лічыць гады ў бясконцай паслядоўнасці, ён сонечна-месяцовы і вядзе годазлічэнне не стагоддзямі, а цыкламі па 60 гадоў. Кожны цыкл складаецца з шасці 10-гадовых і адначасова пяці 12-гадовых перыядаў. Месяц па кітайскім календары пачынаецца ў маладзік і складаецца ў сярэднім з 28 дзён [1, с. 3–5].

У Кітаі самае вядомае асенняе свята – Свята Сярэдзіны Восені (Чжунцю Цзе (zhōngqiūjié 中秋节)), якое адзначаецца ў 15-ы дзень васьмага месяца кітайскага месяцавага календара (у верасні – кастрычніку), звязана з асеннім раўнадзенствам, сімвалізуе сярэдзіну гадавога цыклу ва ўяўленні народаў Усходняй Азіі. У 2023 годзе свята адзначалася з 29 верасня па 6 кастрычніка [2].

Іншыя назвы свята – Свята Месяца ці Свята Месяцовага перніка, паколькі яно адзначаецца ў поўню. Поўня ў традыцыйнай культуры Кітая сімвалізуе адзінства сям’і, гармонію і шчасце, а пернік у форме кола (юэбін) – традыцыйны пачастунак свята. Пернік разразаюць па колькасці членаў сям’і і раздаюць кожнаму як сімвал адзінства. Круглая форма і пераважна салодкі смак стравы сімвалізуюць завершанасць, адзінства сям’і і асалоду ад жыцця. У розных рэгіёнах выпякаюць упрыгожаныя іерогліфамі з пажаданнямі і сімваламі свята пернікі у форме кола, квадрата ці ромба з закругленымі краямі. Пернікі маюць разнастайныя начынкі – з садавіны, бабоў, семя лота-са, арэхаў, мяса, яечнага жаўтка. Пернікі дораць сваякім ці блізкім сябрам, каб выразіць сваю любоў і выказаць найлепшыя пажаданні [3].

Акрамя пернікаў, да стала абавязкова падаюць разнастайную садавіну – яблыкі, грушы, персікі, вінаград, гранаты і памела, круглая скурка якога таксама сімвалізуе адзінства сям’і. Шырока выкарыстоўваецца і духмяны вечназялёны асмантус – з яго гатуюць віно, дадаюць да смажанай качкі.

Яшчэ адзін сімвал свята – нефрытавы зайчык, які суправаджае багіню Чан-э на Месяцы. Кажуць, што плямы на Месяцы нагадваць зайчыка са ступкай і таўкачом у лапках – ён гатуе эліксір бяссмерця.

“Хай блізкі чалавек застанеца з вамі/ са мной назаўжды, каб мы маглі дзяліць месяцавае святло разам, незалежна ад таго, знаходзімся мы побач ці не”, – такія традыцыйныя пажаданні можна пачуць падчас свята [4].

Гісторыя свята налічвае больш за 3000 гадоў (адзначаецца з часоў дынастыі Шан 1554 – 1046 гг. да н. э.) і звязана з пакланеннем Месяцу і легендай пра багіню месяца Чан-э. Спалучэнне *сярэдзіна восені* ўпершыню ўжываецца ў “Рытуалах Чжоу”. Традыцыі свята, у тым ліку і выкарыстанне святочных ліхтарыкаў, сталі фарміравацца ў перыяд Тан (618–907 гг.), а фіксаваная дата – 15-ы дзень восьмага месяца кітайскага месяцовага календара – узнікла ў час дынастыі Сун (960–1127 гг.). У эпоху Мін (пасля XIV стагоддзя) Свята Сярэдзіны восені стала адным з галоўных народных святаў і па сваёй значнасці саступае толькі кітайскаму Новаму году [4].

Асноўны сэнс свята – падзяка за сабраны ўраджай; яднанне сям’і, блізкіх, сяброў; пажаданні даўгалецця, шчасця, стварэння новай сям’і і нараджэння дзяцей. Атрыбуты свята – ліхтары і месяцовыя пернікі. Лічылася, што пакланне месяцу і сямейная вячэра за круглым сталом прыносяць у дом поспех і шчасце.

Вечарам кітайцы збіраюцца ўсёй сям’ёй, вячэраюць, размаўляюць, пасля вячэры ахвяруюць падарункі Месяцу – месяцовыя пернікі ці садавіну, выходзяць на вуліцу і, з’ядаючы пернік, любуюцца святлом поўні. На паўднёвым захадзе Кітая абавязковай стравой з’яўляюцца смажаныя слімакі, мяса якіх ўтрымлівае вітамін А, а ён, у сваю чаргу, паляпшае зрок.

Існуе такі цікавы звычай, як “пагоня за месяцам”: вечарам наступнага пасля свята дня многія запрашаюць сяброў і сям’ю працягваць любавання Месяцам. Абавязкова ладзяцца танцы, каб адзінокія людзі хутчэй знайшлі сабе партнёра.

Існуе прыкмета: калі ў час Свята Сярэдзіны восені незаможныя дзяўчына ўкрадзе гародніну з чужога поля, то ў бліжэйшы час яна сустрэне жаніха.

Яшчэ адзін элемент свята – шоу (фестываль) ліхтароў. Звычай запальваць ліхтары звязаны з жаданнем зрабіць святло Месяца яшчэ больш яркім. На рознакаляровых папяровых ліхтарах малююць садавіну, птушак і жывёл, рыбу і насякомых, размяшчаюць надпіс “Са Святам Сярэдзіны восені”.

У паўднёвым Кітаі праводзяцца вулічныя прадстаўленні з танцамі ільвоў і драконаў. Ва ўсходняй правінцыі Чжэцзян жыхары любуюцца прылівам на рацэ Цяньтан у заліве Ханчжоу. У некаторых мясцінах поўдня Кітая існуе звычай распальваюць вогнішчы ў выглядзе пагад [4].

Першапачаткова Свята Сярэдзіны Восені было звязана са зборам ураджаю, а сёння асацыіруецца з адзінствам сям’і.

У беларускай культуры чалавек таксама жыве не па лінейнай мадэлі, дзе ёсць пачатак і канец, а па кругавой. Адным з асноўных традыцыйных беларускіх святаў восеньскага цыклу, якое адзначаецца напярэдадні асенняга раўнадзенства, з’яўляецца Багач (Багатнік, Багатуха, Гаспужка Багатая, Малая Прачыста, Прачыста, Другая Багародзіца, Другая Прачыста, Другая Спажа) – свята ўраджаю, прысвечанае заканчэнню ўборкі зерневых. У хрысціянскай традыцыі – Раство Божай Маці. Адзначаецца праваслаўнымі 21 верасня, а католікамі 8 верасня. Найбольш поўнае апісанне свята зрабіў А. Багдановіч [5, с. 122–125].

Сяляне нібы падсумоўвалі плён сваёй працы, бласлаўляючы зямлю і ніву за шчодрыя дары. “Называлі Багач за тое, што ўсё сабралі з поля, усяго е, зярна многа ўсякага” [6, с. 312]. Але селянін не толькі падсумоўваў зробленае, але і настройваўся на далейшыя работы. Восень сімвалізуе тую кропку, калі пераступаеш праз адзін перы-

яд і перараджаешся зноў – сабранае ў верасні зерне кінуць у зямлю, і яно дасць новы ўраджай: “Багач – закідай рагач, бяры сьвяеньку і сей памаленьку. Начаынаецца пасяўная пасля Багача” [6, с. 313].

Адзін з асноўных сімвалаў свята – звязаны сноп каласоў. Яго прынята ставіць на покуці, побач з абразамі, і захоўваць да наступнага ўраджаю. Таксама ў гэты дзень прынята запальваць свечку, ставіць яе ў міску са збожжам і чытаць малітву. Лічылася, што агонь валодае ачышчальнай сілай і зараджае энергіяй жыцця.

Вечарам ладзілі застолле, часам у складчыну. На Віленшчыне з зерня новага ўраджаю пяклі вялікі каравай, і таму называлі гэта свята Гаспожкай багатай. На паўднёвым захадзе Беларусі свята ўраджаю – навіна – мела сямейны характар, аддзялася ад малой Прачыстай і прыходзілася за дзень ад яе. У гэты дзень абавязкова ахвяравалі маладую жывёліну – барана, парсючка, цялё. Гаспадара, які шкадаваў рэзаць жывёліну, перасцерагалі, што таго барана воўк парве. Таксама ў гэты дзень назіралі за надвор’ем і паводзінамі свойскай жывёлы: калі раніцай туман, то хутка пойдучь дажджы, калі ж дзень ясны, то добрае надвор’е пратрымаецца да канца кастрычніка; калі пасля малой Прачыстай жывёла імкнецца на пашу рана, то і зіма будзе ранняя [7, с.42].

На падставе тоеснасці свята Багач з вераснёўскім святам ў гонар Багародзіцы можна меркаваць аб пакланенні нашых продкаў пэўнаму жаночаму боству – Маці-Зямлі, Жанчыне-Маці, захавальніцы і берагіні сямейнага ачагу.

Адмысловае значэнне пры правядзенні свята меў культ маці. У гэты дзень жанчыны вадзілі карагоды, адорвалі бабак-павітух, хадзілі ў госці да старэйшых сваячак. Наведвалі жанчын, якія нядаўна нарадзілі, прыносілі ім свежы хлеб і малако. Таксама хадзілі ў госці да маладых, павучалі іх. Маладым мужу і жонцы трэба было ўважліва слухаць павучанні свякрухі і цешчы і дзякаваць за навуку.

Такім чынам, Багач – старажытнае сакральнае свята, якое бярэ пачатак ад часоў паганства і звязана з сіламі Зямлі і Маці-прыроды.

У Беларусі некалькі гадоў таму была выпушчана памятная манета, прысвечаная народнаму святу «Багач». На ёй выява абрадавай міскі са збожжам і запаленай свечкай на фоне поля, нацыянальнага беларускага арнаменту і ручніка.

На падставе разгледжанага матэрыялу мы можам зрабіць вывад, што хоць беларускі і кітайскі народы ў сваім першапачатковым развіцці не мелі нейкіх агульных сувязей, жылі на розных тэрыторыях зямнога шара, але пры гэтым уяўленні пра навакольнае асярод-

дзе у іх маюць падобныя рысы, якія адлюстраваліся ў традыцыйных каляндарных святах восеньскага цыклу. Паколькі кітайцы карыстаюцца месяцавым і сонечна-месяцавым календарамі, то святы вылічваюцца ў адпаведнасці з квадрамі Месяца. Жыхары Беларусі выкарыстоўваюць сонечны каляндар, і восеньскія святы, адпаведна, прымеркаваны да дня асенняга раўнадзенства. Свята Сярэдзіны Восені ў Кітаі першапачаткова звязана з пакланеннем поўні і зборам ураджаю, а сёння асацыіруецца з яднаннем сям'і. У беларускай культуры свята Багач сімвалізуе заканчэнне асноўных палявых работ і збору ўраджаю, паступовае згортванне “свайго” свету, перанос абрадавых дзеянняў з поля ў двор, у хату. Цяпер рытуалы будуць праходзіць унутры абжытай прасторы. У святкаванні Багача выразна выяўляецца культ збожжа (сабранае ў верасні насенне кідаюць ў зямлю, і расце новы ўраджай) і культ агню і сонца, культ маці-прыроды.

Народнае свята жыве, пакуль аб ім памятаюць і працягваюць шанаваць. Таму дадзены матэрыял можа быць карысны ўсім, хто цікавіцца традыцыямі беларускага і кітайскага народаў, іх гісторыяй і сучаснай культурай.

Спіс выкарыстаных крыніц

1. Беларускі народны каляндар / аўт.-уклад. А. Ю. Лозка. – Мінск : Полымя, 1992. – 205 с.
2. Праздник середины осени [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: <https://rci.bsu.by/104-rus/news-ru/news-archive-ru/114-news-ru-2.html>. – Дата звароту: 01.11.2023.
3. Традиционные китайские праздники [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: <http://russian.china.org.cn/russian/79617.htm>. – Дата звароту: 01.11.2023.
4. Праздник Середины осени : факты и традиции [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: <https://www.tandem.net/ru/blog/mid-autumn-festival>. – Дата звароту: 01.11.2023.
5. Багдановіч, А. Я. Перажыткі старажытнага светасузірання ў беларусаў: Этнаграфічны нарыс. – Рэпрынтнае выд. 1895 г. / А. Я. Багдановіч. – Мн. : Беларусь, 1995. – 186 с.
6. Традыцыйная мастацкая культура беларусаў: у 6 т. Т. 5. Цэнтральная Беларусь. У 2 кн. Кн. 2. / А. М. Боганева [і інш.] ; ідэя і агул. рэдагаванне Т. Б. Варфаламеева. – Мінск : Выш. шк., 2011. – 911 с.
7. Народная культура Беларусі: Энцыкл. давед. / пад агул. Рэд. В. С. Цітова. – Мн. : БелЭн, 2002. – 432 с.

The article discusses the traditional autumn holidays for Belarusian and Chinese cultures. Since China uses lunar and solar-lunar calendars, holidays are associated with the worship of the Moon. Residents of Belarus use the solar calendar, and holidays, accordingly, are timed to coincide with the autumn equinox. The

Chinese Mid-Autumn Festival was originally associated with the harvest and the full moon, and today is associated with family unity. In Belarusian culture, the holiday of the autumn cycle Bogach is identical to the Christian Nativity of the Blessed Virgin Mary, symbolizing the end of the main field work and harvesting, the worship of the woman-mother, the keeper of the hearth, the gradual winding down of “one’s” world, the transfer of ritual actions from the field to the yard, to the house. Knowledge of the peculiarities of traditional holidays is important for intercultural communication.

Key words: Chinese culture, Belarusian culture, calendar rituals, lunar calendar, solar calendar, full moon, autumn equinox.

Палуян Алена Мікалаеўна – кандыдат філалагічных навук, дацэнт; Гомельскі дзяржаўны ўніверсітэт імя Ф. Скарыны (alena.paluian@mail.ru);

Воінава Алена Мікалаеўна – кандыдат філалагічных навук, дацэнт; Гомельскі дзяржаўны ўніверсітэт імя Ф. Скарыны (belchair@gsu.by).

УДК 291.213.4

В. О. Романюк

КУЛЬТ ПРЕДКОВ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ БЕЛОРУССКОГО И КИТАЙСКОГО НАРОДОВ

Данная статья представляет собой компаративное исследование культа предков белорусского и китайского народов. Цель исследования – выявление общих и различных черт в почитании умерших родственников. Сравнение показало существенное сходство и высокую значимость культа в духовной жизни народов. Результаты исследования могут быть использованы в межкультурной среде для улучшения культурного взаимопонимания.

Ключевые слова: культ предков, китайцы, белорусы, традиционная культура, душа.

Представления о трансцендентной связи умерших людей с живыми начали формироваться в сознании людей ещё в далёкой древности. Первые следы ритуальных погребений, свидетельствующие о вере в жизнь после смерти, появляются уже в эпоху палеолита. Человек верил, что души умерших обитают в мире сверхъестественных сил и оттуда могут каким-то образом влиять на жизнь живых, особенно если они состоят в родственных связях. В неолитическую эпоху с переходом к оседлому образу жизни и с формированием первых протогосударственных образований культ предков развивается и ви-

доизменяется. Предки вождя племени получают особый статус: им начинают посвящаться многочисленные жертвоприношения, вплоть до захоронений рядом с ними живых людей. Церемониальные и обрядные составляющие усложняются, о чём свидетельствуют появляющиеся в погребениях различные ритуальные предметы, орудия и маски. На базе несистематизированных верований зарождается мифологическая картина мира, которая впоследствии эволюционирует в религию и различные философские системы [1, с. 70].

Археологические данные с раскопок захоронений по всему миру говорят о том, что бережное отношение к покойникам – общечеловеческая черта, а значит, культ предков в той или иной форме присущ каждому народу. Данное исследование компаративного характера ставит своей целью сравнение культа предков двух народов, которые сформировали собственную идентичность независимо друг от друга на разном цивилизационном фундаменте, а именно: белорусов и китайцев.

Белорусский культ предков уходит корнями в глубину тысячелетий. Произошедшие со временем изменения в представлениях и ритуале обязаны распространению христианской веры.

Почитание умерших родственников в традиционной культуре характерно как для представителей знатных родов, так и для селян лишь с той разницей, что первые почитают необходимым знание всех своих предков вплоть до основателя рода, тогда как среди жителей деревни ценится горизонтальное родство. Для народа не характерна фиксация имён предков, лично незнакомые «объединяются общим понятием *дзяды*» [2, с. 326]. Именно с традиционной культуры, с этого белорусского слова берёт своё название праздник *Дзяды*, являющийся воплощением народного культа предков.

Дзяды отмечаются по всей стране, но могут происходить в разное время. Известно, что «самая распространённая традиция – отмечать *Дзяды* трижды в год: перед Масленицей, перед Троицей и осенью. В разных регионах отмечаются несколько раз в год: Масленичные, Радоницкие, Троецкие, (Духовские или Ставровские), Петровские, Узвиженьские, Покровские, Дмитровские. Осенние *Дзяды* (Дмитровские, Великая, Осянины, Толстая вечеря, Хоутуры) самые главные» [3, с. 329]. Согласно народным верованиям, в эти дни души умерших родственников возвращаются в свои жилища на поминальный ужин. Во время таких дней живые должны придерживаться определённых правил, чтобы задобрить гостей и не обидеть их. От правильности проведения праздника зависит то, как предки в будущем будут помогать живым. В традиционной культуре считае-

ся, что мёртвым доступны ресурсы, с помощью которых они могут помочь или навредить живым в хозяйстве или личной жизни.

Китайский погребальный ритуал восходит к эпохе неолита, когда появляются первые земледельческие общества. Претерпев значительные изменения и пережив эпоху массовых человеческих жертвоприношений, он дошёл до наших дней и сохранил своё исключительное значение.

В традиционной культуре Китая существует представление о наличии у человека двух душ: материальной *по* и духовной *хунь*. «Материальная душа *по* со смертью человека уходит вместе с ним в землю, превращаясь в дух *гуй*. Именно этой душе, точнее духу *гуй*, необходимы для продолжения нормального существования все те предметы, которые кладутся в могилу. Если этих предметов достаточно, а родственники и потомки покойного регулярно приносят в виде жертвоприношений новые, то душа *гуй* спокойна и радостна. Если же нет – она может озлобиться и причинить немало вреда не только нерадивым потомкам, но и ни в чем не повинным людям» [4, с. 45]. С этим поверьем связана особенная забота о мужском наследнике, поскольку в случае его отсутствия некому будет приносить жертвоприношения. *Хунь* после смерти превращается в *шэнь* и отправляется на небо. Понимание количества и природы душ регионально различается и зависит прежде всего от того, какая религия оказала на культ большее влияние: буддизм, конфуцианство или даосизм.

Связь живых и мёртвых в Китае заметно проявляется в почитании памяти после похорон. В традиционных китайских жилищах отводится специальная комната для алтаря, на котором устанавливают родовую табличку рядом с именами других умерших предков. На алтаре часто (где-то даже ежедневно) зажигаются свечи и воскуряются благовония, приносятся подношения в виде пищи и различных предметов. Здесь же совершаются молитвы, в которых старший мужчина рода обращается к своим предкам с просьбами о поддержке в земных делах.

Таким образом, почитание предков в Беларуси и в Китае имеет древние корни, а относящиеся к нему ритуалы давно стали частью традиционной культуры. Сравнивая проявления культа предков двух народов, можно выделить следующие отличительные черты:

– природа души. Главное различие заключается в понимании сущности души, которое исходит из разных религиозных традиций. В поверьях белорусов, душа человека обладает единством. После смерти она отправляется в некий неведомый мир, откуда в определённые дни возвращается на землю. Согласно китайским представ-

лениям, душа обладает двойственностью: одна её часть (*зуй*) остаётся на земле, другая (*шэнь*) возносится на небо;

– частота поминовения. Белорусы выделяются среди многих народов, в том числе среди своих соседей, существованием большого количества обрядов семейного и календарного цикла. В качестве примера были приведены Дзяды, проводящиеся несколько раз в год. В Китае общенародный поминальный праздник один – Цинмин, однако можно утверждать, что потребность в других праздниках закрывается существованием домашнего алтаря.

В то же время поминальная культура рассматриваемых народов имеет много схожих черт:

– общенародный характер. Бережное отношение к родовой памяти свойственно для всех, независимо от происхождения;

– вера в связь двух миров. В обеих культурах считается, что предки способны влиять на земную жизнь своих потомков, потому распространены обращение к ним с просьбами о помощи;

– регламентированность. Поминальная процедура должна происходить в соответствии с традиционн сложившимися правилами. Согласно народным верованиям, при их несоблюдении души могут быть разгневаны, а это может привести к бедам в хозяйстве и проблемам со здоровьем.

Подводя итоги, необходимо сказать, что при существующих детальнх различиях в культе, значение почитания предков в традиционной культуре белорусов и китайцев весьма велико и оно давно стало важной духовной и культурной составляющей жизни народов.

Список использованных источников

1. Васильев, Л. С. История религий: в 2 т. / Л. С. Васильев – М. : КДУ, 2016. – Т. 1: История религий. – 368 с.

2. Скварчэўскі, Дз. В. Род за родам ходзіць ходам. / Дз. В. Скварчэўскі // Трошкі ближэй да Сонца, трошкі далей ад Месяца: беларуская народная філасофія / Нац. акад. навук Беларусі, Ін-т філасофіі ; уклад. і агул. рэд.: І. М. Дубянецкая, С. І. Санько. – Мінск: Беларуская навука, 2021. – С. 323–328.

3. Валодзіна, Т. В. Ах, Дзяды – дзень памінання! / Т. В. Валодзіна // Трошкі ближэй да Сонца, трошкі далей ад Месяца: беларуская народная філасофія / Нац. акад. навук Беларусі, Ін-т філасофіі ; уклад. і агул. рэд.: І. М. Дубянецкая, С. І. Санько. – Мінск: Беларуская навука, 2021. – С. 328–330.

4. Васильев, Л. С. Культы, религии, традиции в Китае / Л. С. Васильев. – М. : Издательская фирма «Вост. лит-ра» РАН, 2001. – 488 с.

This article is a comparative study of the cult of the ancestors of the Belarusian and Chinese peoples. The purpose of the study is to identify common and distinctive features in the veneration of deceased relatives. The comparison showed significant similarity and high importance of the cult in the spiritual life of the peoples. The results of the study can be used in an intercultural environment to improve mutual understanding between cultures.

Key words: ancestral cult, Chinese, Belarusians, traditional culture, soul.

Романюк Виталий Олегович – студент; Гомельский государственный университет имени Ф. Скорины (vitaliy_romanyuk_03@mail.ru).

УДК 811.161.1'37'373.2:911.7(510)

И. В. Серикова

ОБ АЛЛОНИМАХ ХОРОНИМА *КИТАЙ*

*В статье рассматриваются аллонимы – варианты именованя географического объекта **Китай**, которые существуют наряду с официальным названием данной восточноазиатской страны и несут культурно обусловленную информацию.*

Ключевые слова: аллоним, топоним, вариант, Китай, ономастика.

Хороним *Китай* как топографический объект имеет целый ряд названий, или вариантов – *аллонимов*.

В специальных лингвистических лексикографических источниках *аллонимы* (варианты названий, альтернативные названия) определяются следующим образом: 1) вариантное наименование любого объекта [1, с. 28]; 2) вариантные наименования лиц, географических объектов: *Ленинград – Санкт-Петербург; Георгий – Жора* [2, с. 28]; 3) каждый из двух или более названий одного и того же топографического объекта: *Константинополь – Стамбул; Санкт-Петербург – Ленинград; Тверь – Калинин; Киров – Вятка* [3, с.121].

Как отмечает А. В. Суперанская, «взаимоотношение литературных и диалектных, современных и исторически отдалённых вариантов географических названий заслуживает внимания и филологов, и географов. Филологам сопоставительный анализ различных форм одних и тех же названий позволяет выявить ряд языковых закономерностей. Географам он помогает установить правильную форму названий» [4, с. 27]. В книге «Общая теория имени собственного»

исследователь пишет, что такая «полионимия (многоимённость)» собственных имён относится к «специальной ономастической синонимии», а «номинативные единицы, которые основываются лишь на случайном совпадении в качестве обозначающих для одних и тех объектов, называются *полионимами* и характерны для топонимии» [4, с. 300–302].

Генетически *аллонимы* (как синонимы термина *аллоним* в данной работе будут употребляться *варианты названия, альтернативные названия, полионимы, ономастические синонимы*) восходят к разным языкам, и их появление обусловлено экстралингвистическими причинами.

В статье рассматриваются наиболее часто употребляемые и известные названия хоронима *Китай* в современном русском языке: *Китайская Народная Республика, КНР, Поднебесная*.

В «Этимологическом словаре» М. Фасмера [5] указано, что древнерусское слово *Китай* впервые встречается в тексте «Хождение за три моря» Афанасия Никитина (1475 год). Далее автор так объясняет происхождение названия *Китай*: «Через татарское, уйгурское *Кутай* «Китай, китаец», турецкое *Хутай* «Северный Китай» (см. Вамбери, *Uigur. Spr.* 223; Радлов 2, 786; 1723), древнетюркское *Qytan* из китайского *K'itan* – тунгусо-маньчжурская народность, завоевавшая в X в. Китай» [5].

Топонимический словарь «Географические названия мира» приводит следующую этимологию хоронима: «В России принято название *Китай* от этнонима *кидане* (они же *китай*), группы монгольских племен, покоривших в средние века территорию северных областей современного Китая и образовавших государство Ляо (X–XI вв.) [6, с. 204–205]. Надо отметить, что в широкое употребление название *Китай* вошло в XVII веке с началом активного освоения Россией Сибири и Дальнего Востока.

Продемонстрируем ономастический синонимический ряд хоронима *Китай*, который состоит из неоднословного аллонима *Китайская Народная Республика* (в котором адъектив является производным от Китай) и его сокращённого варианта – *КНР* [6, с. 204–205; 7].

Все данные полионимы – *Китай, Китайская Народная Республика, КНР* – употребляются в текстах, зафиксированных в Национальном корпусе русского языка (НКРЯ) [8], а именно в Газетном корпусе (подкорпусе Центральные СМИ). В Газетном корпусе наиболее представлен хороним *Китай* (87082 текста, 180249 примеров, далее – количество текста и примеров указывается через

наклонную черту) по сравнению с аллонимами *Китайская Народная Республика* (1120 / 1263) и *КНР* (20014 / 35401). На наш взгляд, преобладание примеров с названием *Китай* объясняется древним происхождением хоронима и более ранним вхождением в активное употребление. Название аллонима *Китайская Народная Республика* является официальным названием топообъекта *Китай* и появилось 1 октября 1949 года. Необходимо учитывать и неоднословность данного альтернативного названия. По данным Газетного корпуса, в сокращённом виде оно употребляется в многочисленных текстах.

Примеры показывают, что в контекстах может употребляться не только одно определённое название, но и несколько (в таких случаях полионимы выполняют функцию замещения для создания связности текста): 1. Китай (*Этот список 25 мая дополнили Канада, Китай, Кувейт, Молдавия, Оман, Южная Корея и Япония* [Российская технология распознавания лиц признана лучшей в США // Ведомости, 2021.05.24]); 2. КНР (*В КНР проживает более одной пятой человечества, но в то же время там сосредоточено всего семь процентов мирового массива обрабатываемых земель* [Телевизор, холодильник и стиральная машина – эти три вещи являются сегодня символом зажиточности китайской семьи. «Три большие вещи» китайца // Аргументы и факты, 1987.04.18]); 3. Китайская Народная Республика (*И это государство – Китайская Народная Республика* [США и Китай ведут серьёзную борьбу за передел мира, считает Лукашенко // РИА Новости, 2020.06.28]); 4. Хороним Китай и сокращённое название КНР (*Так, по Вуоксе проходит граница с Финляндией, по Неману – с Литвой, по Днепру – с Белоруссией и Украиной, по Западной Двине – с Белоруссией и Латвией, по Самуру – с Азербайджаном, по Волге, Уралу, Иртышу – с Казахстаном, по Селенге – с Монголией, по Амуру – с Китаем, по Туманной – с КНР и КНДР* [Откуда текут неполноводные реки // Парламентская газета, 2021.05.22]); 5. Аллоним Китайская Народная Республика – официальное название хоронима Китай и «аббревиатурный аллоним» КНР (*Государства, сопредельные с Китайской Народной Республикой, давно уже выступают за нормализацию межгосударственных отношений с КНР* [Ориентир. Зачем нужны такие «исторические исследования»? // Аргументы и факты, 1984.04.17]).

В современном русском языке к наиболее известным аллонимам хоронима *Китай* наряду с выше рассмотренными относится название *Поднебесная*. Это русский перевод древнейшего названия *Тянься* (天下, где иероглиф 天 (тянь) означает «небо», а 下 (ся) –

«под», «внизу», «подножие»), которым китайцы именуют свою страну. История данного названия уходит в глубокую древность. В Древнем Китае существовала концепция «Мандата Неба». Небо – наивысшее божество, способное управлять, а важнейшим представителем Неба является император (он же Сын Неба). Само Небо (духи достойных предков) наделяет властью лучшего правителя или героя, а также прописывает его судьбу [9].

В Основном корпусе НКРЯ зафиксированы тексты с аллонимом *Тянься* (2 / 10). Это выдержки из «Моего дневника» (1853) русского учёного, дипломата, китаевода Скачкова К. А.: 1. *Другой юйши предлагает сделать народную перепись по всем уездам Тянься с обозначением в графах, по показаниям старшины каждого селения, кто из жителей богат, достаточен и беден, и наложить налог ежемесячный на богатых по 300 чохов, на достаточных – 200 чохов, а на бедных не надо налога; 2. Со всей Тянься итог огромный, но он плохой политэконом: сбор с каждого дома невелик, но огромный итог суммы, скоплясь в казну для траты его в Пекине и на жалованье и содержание войска, скопившегося в одном месте, дает то, что во всей Тянься этой суммой будет серебра меньше...; 3. Теперь, желая помочь сему, но не решаясь пока выпустить ассигнации свои, о которых по сие время еще неудовлетворительно составлен проект в Хубу, он желает, чтобы ассигнации были не для одного Пекина, но для всей Тянься..*

Отмечен пример, в котором приводится русский перевод предложения на китайском языке, записанного в русской транскрипции: *Тянься вэй гун» юй шици чжи цзяо дэ чжунго миньцзучжуи* (Поднебесная – общее достояние и китайский национализм на рубеже столетий) [А. Москалев. Доктрина китайской нации (2002) // «Проблемы Дальнего Востока», 30.12.2002].

Аллоним *Поднебесная* представлен в Газетном корпусе (3089 / 3865) и Основном корпусе (52 / 90). Наиболее интересны примеры, когда это название употребляется в ряду с другими аллонимами: 1. *Чудо-таблица берет начало из Древнего Китая, из Поднебесной, из-за Великой Китайской стены* [Родить мальчика? Пожалуйста! // Аргументы и факты, 2000.07.05] (подчёркивается древнее происхождение переводного названия); 2. *Сун Хуэй Цун (правил с 1082 по 1135 годы) и считается одним из самых неудачливых императоров Поднебесной, не сумевший справиться с внутренними и внешними проблемами своей страны – Северной Сун* [Картина китайского императора XI века продана за 3 миллиона долларов // Lenta.ru,

2002.04.24] (упоминается империя Сун – государство в Китае, существовавшее с 960 по 1279 год); 3. *В зените лета Поднебесная охвачена жаркими, под стать июльскому зною, дебатами об изменениях и дополнениях к закону КНР о браке* [Привалов Дмитрий. Закон о браке – с браком // Труд-7, 2000.07.14] (перевод древнейшего названия Китая и сокращённое название официального названия Китая); 4. *На землю Поднебесной вступил новый президент великой соседней державы, с которой Китай связывают узы не просто дружбы и добрососедства, но и стратегического партнерства* [Привалов Дмитрий. с небес в поднебесную // Труд-7, 2000.07.18] (хороним Китай древнерусского происхождения и русский перевод одного из древних названий Китая); 5. *Понятно Тянься [Поднебесная] как Китая. Специфика китайского представления о мире и о месте в нем Китая* [В. А. Рубин. Дневники. Письма (1979)] (аллоним древнерусского происхождения и древнее название Китая); 6. *Летописцы средневековья все необъяснимое относили к Китаю – загадочной Поднебесной империи* [Кудимова Марина. ЧУМА // Труд-7, 2000.06.06] (название древнерусского происхождения и перевод древнейшего названия Китая Тяньчао, которое существовало наряду с Тянься); 7. *Они в массе своей убеждены, что Поднебесная вращается вокруг их Срединной империи, что их образ жизни – единственно правильный, что все остальные народы – варвары, которые должны подчиняться Китаю* [Глобализация: возможны ли новые империи? // «Наука и жизнь», 2008].

Подробно рассмотрим последний текст, в котором в одном ряду с хоронимом *Китай* употребляются аллонимы – *Поднебесная* и *Срединная империя*. «Срединная империя, Срединное государство: так переводится с 19 века в западной историографии самоназвание Китая – *Чжунго* (中國 или 中国). Первый иероглиф *чжун* (中) обозначает ‘центр’, ‘середину’, второй – *го* (國 или 国) толкуется как ‘страна’, ‘государство’. Однако такой перевод не совсем верен, поскольку *Чжунго* издавна обозначало центр *Поднебесной* – территории, на которую распространялась власть императора – Сына Неба, имеющего «Небесный мандат» на правление. Соответственно, точным переводом является *Центральная страна, Центральное государство*. В начале XX века *Чжунго* был впервые использован в названии государства *Китайской Республики* (中華民國, «Народное государство Чжунго»), а с 1949 года – в официальном названии *Китайская Народная Республика* (中华人民共和国)» [7].

Таким образом, в современном русском языке наряду с хорошим *Китай* употребляются аллонимы *Китайская Народная Республика*, *КНР*, *Поднебесная*. Наиболее известны и активно функционируют в текстах и используются в речи названия *Китай* и *КНР*. Это подтверждается данными НКРЯ: *Китай* (87082 / 180249), *КНР* (20014 / 35401). Известны, но менее употребительны аллонимы *Поднебесная* (3089 / 3865) и *Китайская Народная Республика* (1120 / 1263). Возможно, это объясняется тем, что *Китайская Народная Республика* – это официальное название *Китая* и представляет собой неоднословное наименование. *Поднебесная* может употребляться не только как имя собственное, но как прилагательное и нарицательное субстантивированное существительное. Все названия различны по времени возникновения: *Китай* встречается в русском языке с 15 века; *Поднебесная* как перевод древнейшего названия *Тянься*, которым называли китайцы свою страну, появляется в 19 веке; официальное название *Китайская Народная Республика* датируется 1 октября 1949 года, скорее всего, тогда же появляется сокращённое название *КНР*. Анализируемые полионимы не употребляются в китайском языке. Свою страну китайцы называют *Чжунго* (самоназвание), с 1949 года *Чжунго* использован в официальном названии *Китайская Народная Республика* (中华人民共和国).

Список использованных источников

1. Подольская, Н. В. Аллонимы / Н. В. Подольская // Словарь русской ономастической терминологии; Отв. редактор А. В. Суперанская; АН СССР, Ин-т языкознания. – 2-е изд., перераб. и доп. – М. : Наука, 1988. – С. 28.
2. Жеребило Т. В. Аллонимы / Т. В. Жеребило // Словарь лингвистических терминов – 5-е изд., испр. и доп. – Назрань : Пилигрим, 2010. – С. 28.
3. Глоссарий терминов для стандартизации географических названий / Редактор Нафтали Кадмон. – Нью-Йорк, 2002. – 261 с. [Электронный ресурс] – Режим доступа : https://docviewer.yandex.by/view/1543173335/?*=3UaUFD. – Дата доступа: 16.09.2023.
4. Суперанская, А. В. Общая теория имени собственного / А. В. Суперанская. – Москва : Наука, 1973. – 366 с.
5. Фасмер, М. Этимологический словарь / М. Фасмер. – [Электронный ресурс] – Режим доступа: [https:// gufo.me/dict/vasmer/Китай](https://gufo.me/dict/vasmer/Китай). – Дата доступа: 16.09.2023.
6. Поспелов, Е. М. Географические названия мира. Топонимический словарь : Свыше 5000 единиц / Е. М. Поспелов; Отв. ред. канд. филол. наук Р. А. Агеева. – Москва : Рус. словари, 1998. – С. 204–205.

7. Китайская цивилизация // Википедия. Свободная энциклопедия [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://ru.m.wikipedia.org/wiki/Китайская_цивилизация. – Дата доступа: 15.09.2023.

8. Национальный корпус русского языка [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://swww.ruscorpora.ru/>. – Дата доступа: 15.09.2023.

9. Почему Китай называют Поднебесной [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://mychinaexpert.ru/pochemu-kitaj-nazyvayut-podnebesnoj-stranoj>. – Дата доступа: 16.09.2023.

*The article discusses allonyms – variants of naming the geographical object **China**, which exist along with the official name of this East Asian country and carry culturally determined information.*

Key words: allonym, toponym, variant, China, onomastics.

Серикова Ирина Валерьевна – старший преподаватель; Гомельский государственный университет имени Ф. Скорины (sholochovai@mail.ru).

УДК 94(47).084.6

Ф. Л. Сеницын

«НОВАЯ КИТАЙСКАЯ ПИСЬМЕННОСТЬ»: СОВЕТСКИЕ ЭКСПЕРИМЕНТЫ 1920-х–1930-х гг.

В статье выявляются основные аспекты эксперимента по латинизации китайской письменности, реализованного в СССР в 1920-х–1930-х гг., основными причинами которого были облегчение ликвидации неграмотности китайского населения и обучения китайскому языку представителей других народов, а также «революционные настроения», обусловленные событиями в Китае.

Ключевые слова: китайский язык, письменность, латинизация, СССР.

Попытки перевода китайской письменности с иероглифической основы на фонетическую известны еще с XIX в. В 1920-х гг. взятый в Советском Союзе курс на перевод письменности многих народов на латинскую основу коснулся и китайского языка, для чего было две основные причины. Во-первых, опыт ликвидации неграмотности проживавших в СССР китайцев на основе иероглифов оказался малоэффективным [20, л. 1], и, кроме того, латинизация должна была облегчить изучение китайского языка представителями других народов. Второй причиной был расчет властей СССР на развитие революционного движения в Китае [3, с. 277], с которым напрямую свя-

зывали и «революцию в китайской письменности» [22, с. 12]. Разумеется, у традиционной письменности были свои защитники, которых советские «латинизаторы» презрительно именовали «иероглифоманами» и на многие аргументы которых просто «отмахивались», в духе времени заклеив противников латинизации сторонниками «правого оппортунизма» [4, л. 15об; 5, л. 121].

Одним из первых в СССР к разработке нового алфавита приступил видный деятель китайского коммунистического движения Цюй Цюбо, который в 1929 г. опубликовал «Проект китайского алфавита на латинизированной основе». В 1930 г., в том числе в связи с возвращением Цюй Цюбо в Китай, эта деятельность перешла в ведение Института востоковедения Академии наук СССР, где была сформирована специальная комиссия во главе с заведующим Китайским кабинетом Института востоковедения АН СССР В.М. Алексеевым. К началу 1931 г. комиссия составила окончательный проект алфавита, а также правила орфографии и методы обучения грамоте [4, л. 5; 12, л. 19]. В мае того же года проект был утвержден научным советом Всесоюзного центрального комитета нового алфавита (ВЦКНА).

Характерно, что в вопросе о китайской письменности ВЦКНА пошел на редчайшее для него отступление от правил [6, л. 39]: было объявлено о необходимости соответствия новой китайской письменности не принятому в СССР «унифицированному алфавиту», а лингвистическим реалиям Китая, где «латинизаторы» обнаружили «исключительную роль» английского языка [2, с. 68–69]. Поэтому в алфавит были включены «двойные буквы», применяющиеся в английском языке (ch, zh, ng и sh), и практиковалось двойное чтение букв «с» («к» и «ц»), «х» («х» и «с») и «g» («г» и «цз»), что так же рассматривалось как «английское влияние» [12, л. 30; 19, с. 221].

В сентябре 1931 г. во Владивостоке была проведена конференция, которая единогласно утвердила проект нового китайского алфавита: a, b, c, ch, d, e, f, g, i, j, k, l, m, n, ng, o, p, r, rh, s, sh, t, u, w, x, y, z, zh [18, с. 298]. После конференции началось внедрение алфавита – в первую очередь, в Дальневосточном крае, Москве и Ленинграде. К 1934 г. его ввели в нескольких китайских школах [16, с. 164], на нем осуществлялась подготовка преподавателей и издательская деятельность. К 1936 г. на новом алфавите издавалось несколько газет и было выпущено около 50 учебников [7, л. 1, 12; 8, л. 21–22; 11, л. 147; 20, л. 3; 21, л. 54 об].

Однако внедрение нового китайского алфавита было проблематичным. Дискуссии вокруг него постепенно перешли в столкновения «с политическим оттенком». Главную роль в переходе дискуссий в

жесткий формат сыграл советский лингвист С. А. Врубель. По его инициативе в Наркомпросе РСФСР в 1935 г. было проведено несколько совещаний, посвященных жесткой критике нового китайского алфавита и орфографии, на основании того, что они созданы на «английской», а не «общесоветской» основе – это «громадная, грубейшая политическая ошибка». В результате Наркомпрос РСФСР призвал «ускорить пересмотр» китайского алфавита в сторону унификации с письменностью других народов СССР [4, л. 14, 24об; 10, л. 5; 12, л. 26, 30; 13, л. 34, 36; 14, л. 3–3об].

Кроме возникших «политических столкновений», ситуацию осложняла критика процесса внедрения нового китайского алфавита, итоги которого не были впечатляющими. «Латинизаторы» не смогли наладить эффективную работу своих структур. Сопротивление новому китайскому алфавиту оказывали многие ученые и преподаватели в Москве, Ленинграде и на Дальнем Востоке. В итоге в СССР не удалось полностью перевести преподавание китайского языка на латиницу [4, л. 22 – 22об, 28, 29об; 9, л. 54; 20, л. 3–5].

В 1936–1937 гг. по отношению к латинизации китайской письменности наметился «новый курс», главной чертой которого было признание, что иероглифическая письменность может – или даже должна – сохраниться [15, л. 3]. Одну из главных ролей в формировании курса на сохранение иероглифики, как ни странно, сыграл руководитель «латинизаторов» В. М. Алексеев, который внутренне оставался сторонником сохранения иероглифов [2, с. 71, 94; 17, с. 129]. В мае 1937 г. на заседании в АН СССР В. М. Алексеев открыто заявил, что иероглифы не только «нужны, чтобы овладеть культурным наследием Китая», но иероглифика для иностранца, изучающего китайский язык, может быть легче, чем латинская письменность. Такое мнение было поддержано и другими участниками дискуссии [4, л. 8, 11, 17, 22–23, 34–35].

К этому времени и вся задача по латинизации китайской письменности утратила политическую актуальность. В СССР уже с 1935 г. был взят курс на постепенный отход от латинизации и переход к кириллизации.

Таким образом, развернутая в Советском Союзе в 1920-х – 1930-х гг. деятельность по переводу китайской письменности на латинскую основу имела экспериментальный характер. Несмотря на неудачу этого эксперимента, созданный в СССР китайский латинизированный алфавит оказал влияние на разработку официально введенной в Китае в 1958 г. системы романизации «Пиньинь» [1, с. 162], в которой устранен один из главных недостатков разработанного в СССР алфавита – отказ от обозначения фонетических тонов.

Список использованных источников

1. Алексахин, А. Н. «Проект пиньинь цзыму» – эпохальное событие в истории китайской цивилизации, инициированное и поддерживаемое КПК / А. Н. Алексахин // Проблемы Дальнего Востока. – 2021. – № 4. – С. 160–167.
2. Алексеев, В. М. Китайская иероглифическая письменность и ее латинизация / В. М. Алексеев. – Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1932. – 178 с.
3. Алпатов, В. М. Размышления над книгой В. М. Алексеева «Китайская иероглифическая письменность и её латинизация» / В. М. Алпатов // Общество и государство в Китае. – 2013. – Т. 43. Ч. 2. – С. 271–285.
4. Архив Российской академии наук. Ф. 394. Оп. 7. Д. 28.
5. Архив Российской академии наук. Ф. 676. Оп. 1. Д. 43.
6. Архив Российской академии наук. Ф. 676. Оп. 1. Д. 244.
7. Архив Российской академии наук. Ф. 676. Оп. 1. Д. 310.
8. Архив Российской академии наук. Ф. 676. Оп. 1. Д. 364.
9. Архив Российской академии наук. Ф. 676. Оп. 1. Д. 810.
10. Архив Российской академии наук. Ф. 676. Оп. 1. Д. 811.
11. Государственный архив Российской Федерации. Ф. 1235. Оп. 124. Д. 34.
12. Государственный архив Российской Федерации. Ф. 2306. Оп. 70. Д. 2550.
13. Государственный архив Российской Федерации. Ф. 2306. Оп. 70. Д. 2177.
14. Государственный архив Российской Федерации. Ф. 2306. Оп. 70. Д. 2181.
15. Государственный архив Российской Федерации. Ф. 3977. Оп. 1. Д. 1015.
16. Дацышен, В. Г. Движение за латинизацию китайской письменности и развитие китайской школы на советском Дальнем Востоке / В. Г. Дацышен // Россия и АТР. – 2008. – № 3. – С. 160–169.
17. За или против латинизации? // Проблемы марксизма. – 1932. – № 3. – С. 129–139.
18. Крюков, М. В. Этническая история китайцев в XIX – начале XX века / М. В. Крюков, В. В. Малявин, М. В. Софронов, Н. Н. Чебоксаров. – М.: Восточная литература, 1993. – 413 с.
19. Работа группы по латинизации и движение за латинизацию китайской письменности в СССР // Проблемы Китая. – 1930. – № 4–5. – С. 221–222.
20. Российский государственный архив социально-политической истории. Ф. 495. Оп. 154. Д. 510.
21. Российский государственный архив социально-политической истории. Ф. 514. Оп. 1. Д. 666.
22. Сяо, Э. Революция в китайской письменности / Сяо Э // Национальная книга. – 1931. – № 7. – С. 8–13.

The article reveals the main aspects of the experiment on the Latinization of Chinese writing, implemented in the USSR in the 1920s–1930s, the main reasons for which were to facilitate the elimination of illiteracy of the Chinese population and teaching Chinese to representatives of other peoples, as well as ‘revolutionary sentiments’ caused by events in China.

Key words: Chinese language, Writing, Latinization, USSR.

Синицын Фёдор Леонидович – доктор исторических наук, профессор; Государственный университет по землеустройству (г. Москва) (permcavt@gmail.com).

УДК 811.581.11'255.4

А. А. Станкевич

ВОБРАЗ ЖАНЧЫНЫ Ў МАЛОЙ ПРОЗЕ ДЗІН ЛІН І ЦЁТКІ

В статье выявляются особенности репрезентации женских образов в малой прозе Дин Лин и Тётки сквозь призму социально-культурных и исторических изменений начала 20 века, анализируются ценностные ориентиры главных героинь в избранных произведениях Дин Лин и Тётки.

Ключевые слова: Дин Лин; Тётка; образ женщины; социальная роль; Движение 4 мая; белорусское национальное возрождение.

Першая палова ХХ стагоддзя адзначылася разгортваннем рэвалюцыйнага руху, з якім звязваюць змены ў грамадскіх адносінах рознага кшталту і пачатак працэсу жаночай эмансipaцыі, што знайшлі сваё адлюстраванне ў культуры і літаратуры. З'явілася плеяда жанчын-аўтарак, творчасць якіх дазваляе зірнуць на ўнутраную рэальнасць жанчын таго часу з жаночага пункту гледжання.

У Кітаі станаўленне жаночай традыцыі ў літаратуры звязана з імёнамі Дзін Лін, Цю Цзінь, Чжан Айлін, Ван Мяожу, Лу Ін, сярод якіх вылучаецца Дзін Лін як пісьменніца-першапраходзец у сферы апісання жаночага жадання, кахання і сэксуальнасці [1, с. 30].

Дзін Лін жыла і працавала ў бурны перыяд кітайскай гісторыі, таму цалкам заканамерна, што яе творы адлюстроўваюць і каменціруюць змены ў светапоглядзе тагачаснага грамадства, абумоўленыя гістарычнымі фактамі. Адна з галоўных тэм яе творчасці звязана з эмансipaцыяй, дыскусія якой фарміраваўся пад уплывам Руху 4 мая, і расчараванні ў рэвалюцыі пасля падзей 1927 года ў Шанхаі [2, с. 108]. Адлюстраванне ўсяго гэтага знайшло месца ў вобразах жанчын яе знакамітых твораў «Дзённік міс Сафіі», «Мэнкэ», «Дзяўчына Амаа».

Перш за ўсё ўвага чытача прыкоўваецца да імя Сафіі, якое ў пачатку ХХ стагоддзя было шырока распаўсюджана як рэвалюцыйны сімвал сучаснай жанчыны дзякуючы ўшанаванню рускай анархісткі Софіі Пяроўскай у папулярнай кітайскай мастацкай літаратуры. Ад-

нак гэта не адзіная праява вестэрнізаванасці вобраза, паколькі Сафія існуе па-за традыцыйнай кітайскай сямейнай прасторай. Яна жыве самастойна, гэтак жа як і галоўная гераіня апавядання «Мэнкэ». У творчасці Дзін Лін сям'я ўжо не ўвасабляе лёс жанчыны, яна не звязана з домам, і гэта пацвярджаецца ярчэй за ўсё ў «Дзяўчыне Амаа», дзе Амаа ў сацыяльнай ролі жонкі абсалютна няшчасная.

У адрозненне ад паслухмяных “кітайскіх” персанажаў, Сафія – эгацэнтрычная, часам жорсткая, яе шмат што раздражняе: «*I teased him mercilessly until he burst into tears. That cheered me up, so I said, “<...> If you still want to cry, return home and do it. You are bothering me”*» [3, с. 54]. Але за ўяўнай упэўненасцю і раскаванасцю – недасведчанасць і туманнасць, адсутнасць «стрыжня», яна піша ў дзённіку, што не ведае, як сябе аналізаваць. Закаханасць у мужчыну сутыкае яе з іншай праблемай – праблемай сэксуальнай скаванасці, якая абумоўлена яе сацыяльным становішчам кітайскай жанчыны, звязанай шматвяковым сэксуальным этыкетам. Сафія апісвае свае патрэбы быць адначасова “рэспектабельнай” і “сучаснай”, аднак яе маралісцкая і мадэрнісцкая сутнасці ўступаюць у канфлікт, які пагаршае яе хваробу.

Турботы, трылогі, хваробы – гэтыя станы ўласцівыя жанчынам, якіх апісвае Дзін Лін [2, с.107]. Мэнкэ сустракаецца з інсамніяй, захопленая разважаннямі аб несправядлівым жыцці. Хвароба з'яўляецца не проста фізічнай з'явай, а мае сацыяльнае вымярэнне. Вобраз хворай жанчыны – вобраз хворага грамадства. І калі міс Сафія паўстае перад чытачом адразу хворай, то галоўная гераіня Амаа хварэе ўжо ў канцы апавядання, калі ўсведамленне праблем прыводзіць да ўнутранага канфлікту, і гэта фізічна адбываецца на яе здароўі. Амаа не была ні сучаснай, ні “новай” жанчынай, а сельскай дзяўчынай без адукацыі. Калі Сафія прадстаўляла гарадскую інтэлігенцыю, то Амаа была спробай Дзін Лін уключыць сялянак у свае развагі пра сучаснасць, прыгнёт жанчын і класавы падзел. Адчуўшы сябе ў квітнеючым і багатым горадзе, “заразіўшыся” багатымі звычкамі несялянскага саслоўя, Амаа з гэтага моманту пачынае свой шлях духоўнага падарожжа. Але яна не набыла магчымасці атрымаць фізічную свабоду, муж і свякроў строга абмежавалі Амаа ўнутры сям'і і замацавалі за ёй традыцыйную жаночую ідэнтычнасць жонкі. Таму дзяўчына і прыйшла да высновы, што «自身是始终也不能尝着这甘味» [4]. І фінал у дзвюх галоўных гераінь значна адрозніваецца: Сафія пачала новы шлях да лячэння, а Амаа скончыла жыццё самагубствам.

Шлях ацалення Сафіі пачаўся тады, калі яна адмовіла Лін Цзішы ў блізасці і спыніла з ім адносіны, скарыстаўшыся правам, дадзеным ёй зроду як чалавеку быць недатыкальнай і свабоднай у выбары. Яна ўсвядоміла, што мэтай былі не рамантычныя адносіны і не задавальненне лібіда, бо гэта проста адна з формаў жадання ў сетцы шматлікіх канкурыруючых жаданняў, а акцэнтаванне ўвагі на ўласнай каштоўнасці. Сафія праявіла сваю натуру рамантыка, незадаволеннага рэальнасцю, які адправіўся на пошукі лепшага жыцця. Гэтая смеласць пачаць новае жыццё ўласцівая і Мэнкэ, пачуццям якой здрадзіў яе каханы. Яна парвала са старой этыкай і паставіўшы на кон усё, што мела, стала акторкай, абраўшы іншае імя. Але якімі б спрыяльнымі ўмовамі і самастойнасцю выбару яны ні валодалі, іх пасійная роля і статут "іншага" у грамадстве па-ранейшаму вельмі моцныя «大家用“天香国色”和“闭月羞花”的词藻去捧这个始终是隐忍着的林琅 - 被命为空前绝后的初现银幕的女明星, 以希望能够从她身上, 得到各人所以捧的欲望的满足, 或只想在这种欲望中得一点浅薄的快意吧» [5].

У грамадстве пераходнага тыпу, дзе ў сілу ўжо ўступаюць новыя парадкі, але старыя яшчэ не паспелі разбурыцца, жаночыя вобразы ў творчасці Дзін Лін, надзеленыя аўтабіяграфічнымі элементамі, адлюстроўваюць становішча квазісвабодных жанчын 1920–1930 гадоў, якія атрымалі права выбару, але не могуць яго выкарыстоўваць без асуджэння грамадства. Яны былі вымушаны самастойна шукаць шлях у жыцці, зноўку адкрываць сябе, сваю праўду, сваю сэксуальнасць.

Нягледзячы на з'яўленне жаночых галасоў, Рух 4 мая фарміраваў мужчынскі дыкурс жаночай эмансіпацыі, паколькі пераважалі мужчынскія галасы. Больш за тое, рэальная рухаючая сіла атакі Чацвёртага мая на традыцыйную сямейную сістэму заключалася перш за ўсё ў "сацыяльна-эканамічных" праблемах. Іншымі словамі, можна сказаць, што жаночая эмансіпацыя была "пабочным прадуктам". Характэрна таксама, што, нягледзячы на развіццё жаночай адукацыі ў гэтую эпоху, у свядомасці абывацеляў шлюб і мацярынства па-ранейшаму лічыліся доляй жанчын, асабліва ў сельскай мясцовасці. На ўсе гэтыя праблемы і звяртала ўвагу Дзін Лін.

Станаўленне жаночай традыцыі ў беларускай літаратуры звязана з дзейнасцю канкрэтных асоб: Элізы Ажэшкі, Цёткі, Ларысы Геніюш, Святланы Алексіевіч і інш. «Творцаць Алаізы Пашкевіч была водгукам на канцэпцыю нацыянальнага адраджэння, сфармуляваную Ф. Багушэвічам. Цётка была адной з першых яе пераемніц як у

мастацкай творчасці, так і на полі грамадскай дзейнасці, ствараючы <...> ідэалогію і эстэтыку нацыянальнага адраджэння. Гэтым было абумоўлена наватарства і асаблівасці яе паэтыкі, незгасальная велічнасць сцверджаных ёю мастацкіх і грамадскіх ідэалаў» [6, с. 125]. Тэма жаночай эмансіпацыі, як у творчасці Дзін Лін, у Цёткі не выдзяляецца асобна, а з'яўляецца часткай пытання «незалежнасці ўсеагульнай», самавызначэння беларусаў. Тым не менш «вялікую ўвагу яна ўдзяляла жаночым праблемам, лёсу жанчыны» [7, с. 8].

Жаночыя вобразы Цёткі ўвабралі ў сябе найбольш каларытныя якасці жаночай натуры: эмацыянальна-інтуітыўнае ўспрыманне навакольнай рэчаіснасці, яго эстэтычнае асэнсоўванне, перажыванне, суперажыванне, імкненне да прыгажосці. Усё гэта знайшло адлюстраванне ў апавяданні «Зялёнка». Вобраз дзяўчыны Зялёнкі надзелены аўтабіяграфічнымі элементамі. Знешняя радасць, спакой і нават іронія ў адносінах да сябе і хваробы ў час усведамлення хуткай смерці характарызуюць дзяўчыну як моцную духам: «*Піце, налівайце, <...> шчэ не паміраю*» [8, с. 68]. Сафію і Зялёнку аб'ядноўвае хвароба, але яны зусім па-рознаму прынялі яе. Калі Сафія раздражнялася на неразуменне з боку сваіх блізкіх і сваякоў, то Зялёнка засяродзілася на самааддачы асяроддзю дарагіх ёй людзей, Цётка зрабіла большы акцэнт на экстрэрыярызацыі яе пачуццяў.

Як было сказана вышэй, жаночыя вобразы Цёткі адлюстроўваюць найбольш яскравыя ўласцівасці жаночай псіхікі, але, на наш погляд, індывідуальнасць вобраза Зялёнкі заключаецца ў не дадзенай больш нікому з прысутных у зале слухачоў сіле эстэтычна асэнсоўваць і пражываць неўтаймаваную творчую стыхію, і гэта з'яўляецца паказчыкам высокай інтэлектуальнасці і духоўнасці галоўнай гераіні. Паміж дзяўчынай і стыхіяй музыкі выбудоўваюцца суб'ектныя адносіны па прынцыпе «я як іншы»: Зялёнка – жывая ліра. Такі паралелізм зводзіць у адзінае семантычнае поле дзве прасторы – патэнцыял вышэйшых сіл і магчымасці чалавека. Гэта надзяляе вобраз Зялёнкі выключнасцю і эксцэнтрыкай.

Вобраз жанчыны-выхавальніцы прадстаўлены ў апавяданні «Сірата». На дапамогу дзяўчынцы Настульцы, што страціла бацьку, прыходзіць старуха, якая ў выніку прывядзе яе да новага жыцця. Фальклорна-фантастычны вобраз мудрай клапацівай старухі ў гендэрным аспекце адлюстроўвае сацыяльна-культурную функцыю жанчыны-маці як ахоўніцы сям'і і рода. Аднак у «Сіраце» вобраз старой жанчыны, на наш погляд, можна звязаць і з сацыяльна-гістарычнымі абставінамі. Рэвалюцыйная хваля пачатку ХХ стагоддзя пасп-

рыяла развіццю беларускага нацыянальнага руху [9, с. 157–163]. Гэта прывяло да распаўсюджвання друкаваных выданняў на беларускай мове, заснавання «Нашай Нівы», развіцця адукацыі, у некаторай ступені яе фемінізацыі. Як вядома, доўгі час у прафесіі настаўніка назіраўся гендарны дысбаланс, калі выкладчыцкая дзейнасць была дазволена жанчынам толькі ў жаночых гімназіях, аднак пасля рэвалюцыі права мужчын-настаўнікаў і жанчын-настаўнікаў былі ўраўнаваны. Адкрываліся першыя жаночыя настаўніцкія семінарыі. У Вільні вялася вялікая праца па адкрыцці беларускіх пачатковых школ і настаўніцкіх курсаў, да чаго шмат намаганняў прыклалі А. Луцкевіч і Цётка, якая сама працавала настаўніцай [6, с.76].

«Настуля вучыцельніцай, прымае, запісвае хлопцаў як мае быць. А то ж была радасць...» [8, с. 98] – гэта адлюстроўвае мару Цёткі аб мэтанакіраваным выхаванні і нацыянальна арыентаванай адукацыі беларускіх дзяцей, для якіх яна пісала вершы, апавяданні, прыпавесці, складала чытанкі, перакладала з іншых моў. Тым не менш, рэвалюцыя скончылася паражэннем, «а старое бабулі так ніхто больш не бачыў. Скуль прыйшла, куды пайшла, дзе падзелася, бог яе знае, ані слыху!» [8, с. 98]. Ей на змену прыйшла Настулька – моладзь, за якой будучае адраджэнне Беларусі.

У апавяданні «Лішняя» Цётка малюе вобраз жанчыны, якая пакутуе ад непадзеленага кахання, робіць акцэнт на змрочным унутраным свеце адзінокай жанчыны: «Ішла і хісталася, ставала, глядзела расшыранымі вачыма ў немату ночы і пыталася: “А мне?.. а я?.. а маё... дзе месца ў жыцці?”» [8, с. 76]. У творчасці Дзін Лін адной з тэм служыць развянчанне любоўнага сюжэту, імкненне да стварэння незалежнай ад мужчын жаночай асобы, у творчасці Цёткі каханне атаясамліваецца, служыць сінонімам шчасця, і супярэчнасць пачуццяў і рэальнасці прыводзяць галоўную гераіню да самагубства. Жаночая адзінота малюецца як асабістая ці нават абагульнена-асабістая трагедыя, бо “Я” галоўнай гераіні імпліцытна, схавана, яна не мае нават імя, і праз гэта дасягаецца асаблівы мастацкі эфект спачувальнасці, разумення жаночай долі.

Такім чынам, вобраз жанчыны ў прозе Цёткі працягвае традыцыю славянскіх літаратур, адлюстроўваючы жанчыну як носьбітку чыста “жаночых” якасцей і выканаўцу пэўных сацыяльна-культурных функцый, але гэта не супярэчыць яе асабістай свабодзе і індывідуальнасці, а наадварот з’яўляецца шляхам да самарэалізацыі. Цётка пераглядала старыя каштоўнасці ў новых сітуацыях. Дзін Лін, прымаючы жаночую суб’ектыўную свядомасць за аснову, выбрала шлях

рэалізацыі жаночай самаацэнкі праз адрачэнне ад старых каштоўнасцей. У яе творах тэма жаночага вызвалення з'яўляецца цэнтральнай, у той час, як Цётка разглядала адносіны жанчыны і грамадства ў рамках будучага адраджэння Беларусі.

Спіс выкарыстаных крыніц

1. Pisani, E. The Significance of Ding Ling's Literary Works in Early-Twentieth Century China / E. Pisani. – Purdue University Press, 2019. [Электронны рэсурс] – Рэжым доступу: <https://journal.lib.uoguelph.ca/index.php/footnotes/article/view/5217>. – Дата доступу: 6.11.2023.

2. Yi, Wu. Transformation of Diseased Women in Ding Ling's Novels – Based on the Metaphor of Disease / Yi Wu // International Journal of Languages, Literature and Linguistics, – Vol. 7. – No. 3. – 2021. – P. 106 – 110.

3. Tani, E. B. I myself am a woman : selected writings of Ding Ling / E. B. Tani. – Boston : Beacon press, 1989. – P. 54.

4. 丁玲, 阿毛姑娘/ 丁玲. –《小月》, 一九二八年. = Дзін Лін. Дзяўчына Амаа / Дзін Лін // Штомесяснік мастацкай літаратуры 1928. [Электронны рэсурс] – Рэжым доступу: <https://www.kanunu8.com/book3/8372/186100.html>. – Дата доступу: 8.11.2023.

5. 丁玲, 梦珂/ 丁玲. –《小月》, 一九二七年 = Дзін Лін, Мэнкэ / Дзін Лін // Штомесяснік мастацкай літаратуры, 1927 [Электронны рэсурс] – Рэжым доступу : <https://www.kanunu8.com/book3/8372/186027.html>. – Дата доступу: 8.11.2023.

6. Багдановіч, І. Э. Авангард і традыцыя: Бел. паэзія на хвалі нац. адраджэння / І. Э. Багдановіч. – Мінск : Беларуская навука, 2001. – 387 с.

7. Фіцнер Т. А. Тыпалогія жаночасці і яе гендарныя праяўленні: жыццё і творчасць Цёткі і В. Коўтун / Т. А. Фіцнер ; Гомельскі дзяржаўны ўніверсітэт імя Ф.Скарыны. – Гомель : ГДУ імя Ф. Скарыны, 2022. [Электронны рэсурс] – Рэжым доступу: <https://elib.gsu.by/handle/123456789/41969>. – Дата доступу: 5.11.2023.

8. Цётка. Вершы і апавяданні [Электронны рэсурс] / Цётка. – Мн. : “Сталія”, 2003. – Рэжым доступу: <https://knihi-online.com/viersy-i-apaviadanni-alaiza-paskievic-ciotka.htm>. – Дата доступу: 6.11.2023.

9. Шлюбскі, А. Да гісторыі БСГ / А. Шлюбскі. – Польша, 1925. № 5. – С. 1

The article reveals the peculiarities of representation of female images in the small prose of Ding Ling and Tetka through the prism of socio-cultural and historical changes of the early 20th century, analyses the value orientations of the main heroines in the selected works of Ding Ling and Tetka.

Key words: Ding Ling; Tetka; women's image; social role; 4th May Movement; The Belarusian national revival.

Станкевіч Анастасія Аляксандраўна – студэнтка; Мінскі дзяржаўны лінгвістычны ўніверсітэт (nastuxast@gmail.com).

УДК 821.161.1

Сун Цзе

РОССИЙСКИЕ И КИТАЙСКИЕ КЛАССИЧЕСКИЕ АНИМАЦИОННЫЕ ФИЛЬМЫ: К ВОПРОСУ РАЗЛИЧИЙ НАЦИОНАЛЬНЫХ КУЛЬТУР

Анимация как вид аудиовизуального искусства и народного художественного творчества преодолела барьер национального языка и обладает собственным потенциалом в смысле распространения культуры. Сравнение идейно-художественного своеобразия китайских и русских классических анимационных фильмов позволит глубже понять культурные особенности народов, их мудрость и уникальность.

Ключевые слова: анимация, российские фильмы, китайские фильмы, традиционная культура, сравнительный анализ.

Анимация как вид аудиовизуального искусства и народного художественного творчества преодолела национальный языковой барьер и обладает собственным потенциалом в смысле распространения культуры. В любой стране анимация сохраняет свои уникальные региональные и национальные символические элементы. С изменением времени анимационное искусство разных стран постоянно развивается, формируя свои особенности и осваивая более широкое пространство. Однако как бы ни развивалось это искусство, в памяти людей всегда остаются те традиционные классические фильмы, которые воплощают в себе истинную национальную культуру и дух.

Данная статья посвящена сравнительному анализу особенностей традиционных российских и китайских классических анимационных фильмов.

Большинство российских традиционных анимационных фильмов создано на основе народных сказок. Для русских народных сказок характерны: кристаллизация «мудрости русского народа, глубина мысли, богатое содержание, поэтически красивый язык и глубокое

воспитательное значение» [1]. Существует бесчисленное множество российских анимационных фильмов, каждый из которых имеет свой неповторимый стиль и может представить зрителям прекрасную природу России, выразить «душу России» и показать характер русского человека. Однако во многих российских анимационных фильмах есть и общие черты.

1. Типичный главный герой.

В традиционных российских мультфильмах наиболее часто встречаются такие главные герои, как Иван-дурак, Василиса Премудрая, царь, дед, бабка, братья и сестры, Старик Холод и Снегурочка. Например, Иван-дурак – один из любимых положительных персонажей русских сказок. Обычно в начале сказки этот персонаж не является успешным человеком, он младший сын в семье, бедный и глупый. Он часто совершает поступки, которые не к месту, которые идут вразрез с устоями и минимальными знаниями людей. Но в русских сказках, например в сказке «Конёк-Горбунок», Ивану всегда сопутствует удача. Умная Василиса – образ прекрасной девушки в русских сказках. Она хорошо сложена, носит традиционные русские косички, традиционную русскую национальную одежду (сарафан, бисерное ожерелье, головной убор затворницы). Не только ее внешность и одежда соответствуют идеальному образу красавицы в сознании русского народа, но и ее характер является идеальным образцом для русских женщин. Она трудолюбива, умна, добра и верна, и именно этот образ появился в мультфильме «Царевна-лягушка».

2. Магические объекты в анимационных фильмах.

Волшебные предметы в российских мультфильмах практически неизменны, причем они не только традиционные русские, но и арабские. Например, автоматически появляются скатерть-самобранка, скатерть-самобранка, а также арабские палочки, летающие ковры, летающие сапоги, шапки-невидимки и т. д., которые помогают людям в сказке совершать всевозможные волшебные превращения.

II. Характерные черты традиционных китайских классических анимационных фильмов

Большинство традиционных китайских анимационных фильмов также основано на народных сказках, легендах и балладах. Они представляют собой кристаллизацию коллективного творчества народа и демонстрируют оптимизм, гнев, меланхолию, счастье и основные ценности людей. В отличие от российских традиционных мультфильмов, в китайских мультфильмах нет постоянных повторяющихся персонажей и волшебных предметов. В каждом мультфиль-

ме представлены разные персонажи и волшебные предметы. Например, в мультфильме «Волшебная кисть Ма Ляна» [2] Ма Лян и его волшебная кисть; в «Мальчике-рыболове» мальчик-рыболов и его волшебная удочка; в «Великом столпотворении небес» – Царь обезьян и его золотой жезл.

1. Темы

Традиционные китайские анимационные фильмы имеют разнообразную тематику: исторические сюжеты, народные баллады, темы меньшинств, идиомы, басни и т. д. Исторические анимационные фильмы, такие как «Волшебная кисть Ма Ляна», адаптированы по произведениям известного китайского детского писателя Хун Сюнтао, ставшего в свое время всемирно известным шедевром классической литературы и сокровищем китайской детской литературы. В мультфильме показана жизнь бедных крестьян в Китае 1950-х годов, в нем наказывается зло и поощряется добро. «Волшебная кисть Ма Ляна» стала в Китае нарицательным именем, а образ Ма Ляна стал для китайских детей воплощением мудрости, храбрости и справедливости.

Существует также множество анимационных фильмов, основанных на китайских народных сказках и легендах, например мультфильм «Небесный дворец», главный герой которого – Царь обезьян Сунь Укун, ставший в Китае именем нарицательным и известный своим умением кататься на облаках и тумане и своими семьюдесятью двумя превращениями.

Классическая анимация основана на одном из четырех великих шедевров Китая – «Путешествии на Запад». Анимационный фильм «Аванти» рассказывает о жизни этнических меньшинств Китая в Синьцзяне, а анимационный фильм «Цао Чонг взвешивает слона» основан на китайских идиоматических баснях. «Идиоматические рассказы – это, как правило, древнекитайские небольшие истории с воспитательным значением, которые последующие поколения будут пересказывать в виде идиом из четырех слов» [2].

2. Художественные формы и стили

В 1950-е гг. в Китае проводилось специальное изучение традиционного искусства, особое внимание уделялось таким ценным видам искусства, как вырезание из бумаги, новогодние картины, вышивка и теневые куклы, что оказало глубокое влияние на последующее развитие китайской анимации. 1960-е гг. стали периодом расцвета художественного кино, когда появилось большое количество различных видов художественных фильмов, в полной мере проявивших свои художественные особенности и становление национально-

го стиля. Например, появились анимационные фильмы, выполненные в форме живописи тушью: «Головастик ищет маму», «Пасторальная флейта», мультфильм «Рыбак и ребенок», в который добавлен элемент традиционной китайской культуры, новогодние картины Ян Лю Цина; мифологические кукольные спектакли «Кисть бога Малян», «Аванти», «Цао Чун»; анимационный фильм «Столпотворение в Небесном дворце».

III. Китайские и российские культурные различия в традиционных анимационных фильмах

1. Различия национальных характеров

Можно сказать, что в российских традиционных мультфильмах почти нет глав, в которых герои достигают окончательной победы собственным упорным и созидательным трудом, зато есть бесчисленные истории об обретении героями волшебных сокровищ. В результате успешные герои часто изображаются как достигшие успеха чудом и удачей, а не собственным честным трудом [1]. Русский народ – романтичный и причудливый, русские в сказках довольны жизнью. Этот фантазийный и романтичный народ больше заинтересован в том, чтобы привнести в свою реальную жизнь больше культурных увлечений. Трудолюбие и простота – это почетная традиция китайского народа, поэтому китайцы больше внимания уделяют духу практической работы и презирают лень. В большинстве анимационных фильмов преобладает реализм, отсутствие мечтательности и романтические краски.

2. Различия в творческом стиле

Большинство российских традиционных классических анимационных фильмов полны поэзии и живописности. Будь то лирический или образный стиль, он свеж и ярок, с легкой грустью и нежной поэзией, как маленький березовый лес весной и русская глушь осенью. Можно сказать, что почти каждый российский анимационный фильм отражает любовь русского народа к природе и подчеркивает красоту человеческого сердца. В русских сказках порой звучит настоящая поэзия, которая открывает перед читателем мир человеческих чувств, заставляет поверить в добро и справедливость, помогает зрителю глубже понять русскую культуру и кристаллизацию мудрости русского народа. Независимо от формы и масштаба сказок, большинство из них стремится к идеальному воплощению персонажей. Если российские анимационные фильмы в основном отражают переживания героев и стремление человека к счастью, то китайские анимационные фильмы в основном затрагивают вопросы социальных отношений и взаимоотношений человека и общества.

3. Различия в творческих мотивах

Классика китайской анимации, такая как «Волшебная кисть Ма Ляна», отражает особенности исторической эпохи, рассуждает об общественной морали, пропагандирует свободу и справедливость, поэтому такие анимационные фильмы часто имеют ярко выраженную политическую окраску. Можно сказать, что китайская анимация часто создается в воспитательных целях, с большим акцентом на морализаторство. Для большинства китайских сказок характерно сильное чувство «указующего пути», своего рода «обучающая метафора», которую хотят выразить авторы. Дух китайской литературы – «учить миру», и сказки не являются исключением. Русская классическая анимация обычно раскрывает человеческую природу, вдохновляет на понимание красоты, стремление к идеальному миру, сюжет не ограничен особенностями времени.

Таким образом, несмотря на культурные и творческие различия между китайскими и российскими традиционными анимационными фильмами, между ними есть и большое сходство: анимационные фильмы обоих народов пропагандируют доброту, бескорыстие, чистоту и простоту. Несмотря на культурные различия между двумя народами, они оба стремятся к высоким нравственным идеям. Они по-своему передают свою культуру, воспроизводят мудрость, смекалку, справедливость, хитрость, храбрость, робость и другие черты характера, выражают суждения о своей культуре и нравственных ценностях. С помощью простого языка, образности, характерных персонажей и особых художественных приемов анимационные фильмы передают правду о мире, красоту и доброту человека. Они не только раскрывают философскую глубину народа, но и несут красоту. Как русская, так и китайская классическая анимация имеет огромное социальное и культурное значение, высокую художественную ценность и является неисчерпаемым источником духовности для обоих народов.

Список использованных источников

1. Пропп, В. Я. Исторические корни волшебной сказки / В. Я. Пропп. – [М].Л.: Лениздат, 1986. – 370 с.
2. 李佳乐.从民族个性看中俄童话创作.大众文艺, 2012 年. – 85 页. = Ли Цзялэ. Взгляд на создание китайских и русских сказок с точки зрения национальной личности / Ли Цзялэ // Популярная литература и искусство. 2012. – 85 с.
3. 朱敏.浅谈俄罗斯民族童话的特色及分类[J].华中师范大学研究生学报, 2010 年. – 69 页. = Чжу Мин. Краткая дискуссия о характеристиках и классифика-

ции русских национальных сказок. Сказки / Чжу Мин // Журнал последипломного образования Центрально-Китайского педагогического университета, 2010. – 69 с.

4. 刘以浦. 试论中国童话的民族化[J]. 上海大学学报: 社会科学版, 1998 年. – 167 页. = Лю Ипу. О национализации китайских сказок / Лю Ипу // Журнал Шанхайского университета: Общество Научное издание, 1998. –167 с.

Animation as a kind of audiovisual art and folk artistic creation, has overcome the barrier of national language and has its own omnipotence in the sense of spreading culture. By comparing Chinese and Russian traditional classic animation films, we can see the cultural differences between the two peoples, which will help us to learn and understand more deeply the characteristics of Chinese and Russian traditional animation films and the wisdom and culture of the two peoples.

Key words: animation, Russian films, Chinese films, traditional culture, comparative analysis.

Сун Цзе – аспирант; Белорусский государственный университет (4556454song@gmail.com).

УДК 811.581'37+811.581'35

Сяо И

К ОПРЕДЕЛЕНИЮ ПОНЯТИЯ «ИДЕОГРАММА» (会意字) В КИТАЙСКОЙ ЛИНГВИСТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

В статье рассматривается вопрос неоднозначности в определении китайскими лингвистами такого вида иероглифических знаков, как идеограмма (会意字). Выявляются общие и специфические подходы к отнесению учеными различных типов иероглифов к идеограммам.

Ключевые слова: идеограмма; иероглиф; смысловой компонент; грамматология; китайский язык.

Понятие «идеограмма» (会意字) в китайской письменности впервые введено в грамматологическую науку Ханьским ученым Сюй Шэнем (许慎). В своей работе «Шовэнь цзецзы» («Объяснение простых и толкование сложных знаков») Сюй Шэнь определяет идеогаммы как иероглифы, содержащие «общую идею» и образованные путем соединения нескольких смысловых компонентов с целью передачи какого-либо значения. Например, иероглиф 搗 ‘разорвать’ образован путем соединения компонентов 扌 ‘рука’ и 爲 ‘делать’, 武 ‘боевая способность’ – с помощью компонентов 止 ‘ступня’ и 戈 ‘алебарда’ и др. [1, с. 25].

На протяжении долгого времени развития грамматологической науки в Китае и Западной Европе идеограммам не уделялось достаточное количество внимания, поскольку, во-первых, они казались простыми и понятными видами иероглифов, во-вторых, их число в системе всех знаков китайской письменности относительно невелико, в третьих, глубоко укоренилась в китаеведении позиция о главенстве звуковой, нежели семантической части иероглифа.

Однако с конца XIX века, после открытия в 1899 г. письменности *цзягувэнь*, интерес к этому направлению возрождается: идеограммы начинают рассматриваться в качестве объекта исследования грамматологической науки 中国文字学, один из создателей которой – Тан Лань (唐兰) – отмечает, что первоначальные идеограммы были созданы для выражения движения и это является признаком появления настоящей письменности в языке [2, с. 14].

Следует отметить, что в концепции Тань Ланя понятие «идеограмма» рассматривается гораздо шире, чем в словаре «Шовэнь цзецзы» Сюй Шэня. В частности, идеограмма – это любой иероглиф, который вводится тогда, когда сложно изобразить понятие (создать удобную пиктограмму). Например, идеограмма 旦 ‘восход солнца, утро’. В состав данной идеограммы входит смысловой компонент 日 ‘солнце’ и указательный знак 一, представляющий собой обозначение отражения солнца на горизонте при восходе и выражающий направление движения солнца. Сравн. также идеограмму 本 ‘ствол’ (смысловой компонент 木 ‘дерево’ и указательный знак 一 в середине компонента 木 ‘дерево’ как «подчеркивание ствола дерева»).

Основатель грамматологической науки Чэнь Мэнцзя (陈梦家), в отличие от Тань Ланя, еще больше расширил понятие «идеограмма», куда включил также изобразительные иероглифы – пиктограммы [3, с. 34].

Академик китайской академии наук Ян Шуда (邢达) в своей монографии «中国文字学概要—文字形义学» (Китайская грамматология – учение о внутренней структуре и семантике иероглифики) более точно определил понятие «идеограмма», сузив его до только сложносоставных иероглифов, соединяющих два или более смысловых компонента в структуре [4, с. 57].

В XXI веке профессора Пекинского университета Ши Динго (石定果) [7, с. 36], Су Пейчэн (苏培成) [6, с. 84], Ван Нин (王宁)

[14, с. 76] и Цю Сигуй (裘锡圭) [5, с. 127] также поддержали данную теорию. В частности, профессор Цю Сигуй (裘锡圭) в монографии «文字学概要» («Общие положения грамматики») отметил, что «идеограмма» (会意字) в китайской письменности представляет собой сложносоставные логограммы, созданные из двух или более смысловых компонентов в структуре. Смысл идеограммы отличается от значений смысловых компонентов, из которых она составляется.

По мнению Цю Сигуя (裘锡圭), появление идеограмм (会意字) отражает когнитивный процесс, описывающий то, как древние люди осознавали и понимали окружающий мир. Наиболее часто идеограммы (会意字) могут выражать свои семантические понятия через модель «субъект+инструмент» [5, с. 122].

Профессор Су Пейчэн (苏培成) отметил, что идеограммами в китайской письменности являются сложносоставные иероглифы, созданные из двух или более смысловых компонентов. Смысловые компоненты во внутренней структуре идеограмм могут быть как одинаковыми, так и различными. Грамматологический анализ идеограмм представляет собой эффективный подход для исследования принципов создания иероглифических знаков [6, с. 84].

Профессор Пекинского университета языка и культуры Ши Динго (石定果) также понимает идеограммы (会意字) как сложносоставные иероглифы с двумя или более смысловыми компонентами. Их соединение позволяет осуществить номинацию нового семантического понятия, которое отличается от значений входящих в идеограмму смысловых компонентов. Она также отмечает, что именно идеограммы в китайской письменности демонстрируют ее идеографическую функцию. В отличие от простых изобразительных иероглифов, идеограммы могут более динамически выражать свои значения [7, с. 36].

Профессор Пекинского педагогического университета Ван Нин (王宁) поддерживает общую сложившуюся точку зрения относительно структурного состава идеограмм (会意字) и указывает, что это сложносоставные иероглифы, созданные из двух или более смысловых компонентов. Идеограммы могут репрезентировать семантику с помощью следующих моделей: «субъект+инструмент», «субъект+объект», «повторение субъектов или объектов» и др. [14, с. 24].

Таким образом, понятие «идеограмма» (会意字) определено в китайской лингвистической традиции, прежде всего, с точки зрения структуры: это сложносоставной иероглиф, соединяющий два или

более смысловых компонента, например 信 ‘искренность’ = 亻 ‘человек’ + 言 ‘речь’. В то же время, вопрос грамматологического статуса каждого из компонентов, а именно, являются ли они только смысловыми или могут также функционировать в качестве фонетических элементов, остается открытым и, несомненно, требует дальнейших научных исследований.

Список использованных источников

1. 许慎. 说文解字。 - 岳麓: 岳麓书社, 2006年。 - 540页。 = Сюй, Шэнь. Объяснение простых и толкование сложных знаков (Шовэнь цзецзы) / Сюй Шэнь. - Юйлу: Издательство в Юйлу, 2006. - 540 с.
2. 唐兰. 中国文字学。 - 上海: 上海古籍出版社, 2005年。 - 182页 = Тан, Лань. Китайская грамматология / Тан Лань. - Шанхай: Шанхайское изд-во «Древняя книга», 2005. - 182 с.
3. 陈梦家. 中国文字学。 - 北京: 中华书局, 2006年。 - 407页。 = Чэнь, Мэнцзя. Китайская грамматология / Чэнь Мэнцзя. - Пекин: Изд-во «Чжун Хуа Шу Цзюй», 2006. - 407 с.
4. 杨树达. 中国文字学概要文字形义学。 - 上海: 上海古籍出版社, 2013年。 - 520页。 = Ян, Шуда. Китайская грамматология – учение о внутренней структуре и семантике иероглифики / Ян Шуда. - Шанхай: Шанхайское изд-во «Древняя книга», 2013. - 520 с.
5. 裘锡圭. 文字学概要。 - 台北: 万卷楼图书公司, 2002年。 - 318页。 = Цю, Сигуй. Общие положения грамматологии / Цю Сигуй. - Тайбэй: Изд-во «ВаньЦзюань Лоу», 2002. - 318 с.
6. 苏培成. 现代汉字学纲要。 - 北京: 北京大学出版社, 2004. - 370页。 = Су, Пейчэн. Общие положения современной грамматологии китайского письма / Су Пейчэн. - Пекин: Изд-во «Пекинский университет», 2004. - 370 с.
7. 石定果. 说文会意字研究。 - 北京: 北京语言学院出版社, 1996年。 - 215页。 = Ши, Динго. Исследование идеограмм в древних словаре Шовэнь Цзецзы / Ши Динго. - Пекин: Изд-во «Пекинский институт языка и культуры», 1996. - 215 с.
8. 石定果. 会意汉字内部结构的复合程序。期刊: 世界汉语教学。 - 北京: 北京语言学院, 1993年第四期(总26期), 274—278页。 = Ши, Динго. Комплексные программы в внутренней структуре идеограмм китайской письменности / Ши Динго. // Обучение китайского языка в мире: сб. науч. ст. - 4(26)-е издание - Пекин: Пекинский институт языка и культуры, 1993. - С. 274—278 с.
9. 黄天树. 说文解字通论。 - 北京: 北京大学出版社, 2014年。 - 361页 = Хуан, Тяньшу. Общее суждение «Шовэнь цзецзы» / Хуан Тяньшу. - Пекин: Изд-во «Пекинский университет», 2014. - 361 с.
10. 季旭昇. 说文新证。 - 台北: 艺文印书馆, 2015年。 - 1022页。 = Цзи, Сюйшэн. Новое доказательство «Шовэнь цзецзы» / Цзи Сюйшэн. - Тайбэй: изд-во «И Вэнь», 2015. - 1022 с.

11. 曹先擢, 苏培成. 汉字形义分析字典。 – 北京: 北京大学出版社, 1999年。 – 734页。 = Цао, Сяньчжо. Словарь китайских иероглифов с анализом структур написания / Цао Сяньчжо, Су Пэйчэн. – Пекин: Изд-во «Пекинский университет», 1999. – 734 с.

12. 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年。 – 5727页。 = Большой словарь китайских иероглифов / Редкол.: Сюй Чжоншу, Ли Гэфэй, Чжао Чжэньдо [и др.]. – Ухань: Изд-во «Чунвэнь», 2010. – 5727 с.

13. Идеограмма — Большая российская энциклопедия [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://old.bigenc.ru/linguistics/text/2000192>. – Дата доступа: 10.09.2023.

14. 王宁. 汉字构型学导论。北京: 商务印书馆, 2015年。 – 291页 = Ван, Нин. Введение конфигурации китайских иероглифов / Ван Нин. – Пекин: Изд-во «Коммерческое», 2015. – 291 с.

The article deals with the issue of ambiguity in the definition by Chinese linguists of such a type of characters as ideograms (会意字). The general and specific approaches to the attribution of various types of characters to ideograms of Chinese writing are revealed.

Key words: ideogram; characters; semantic component; grammar; Chinese language.

Сяо И – преподаватель; Минский государственный лингвистический университет (xiao.eric@yandex.by).

УДК 394.262.4+392.18

С. В. Филонов

ОБРЯДОВОЕ ПРОСТРАНСТВО КАЛЕНДАРНОГО ПРАЗДНИКА КАНУНА СЕДМИЦЫ: ПО МАТЕРИАЛАМ ИЗ ЮЖНЫХ РЕГИОНОВ ТАЙВАНЯ

В статье представлен опыт предварительного исследования обрядовых комплексов традиционного китайского календарного праздника, называемого Кануном седмицы (Цисцизе 七夕節). Автор выявляет этнокультурные и региональные особенности календарной обрядности этого праздника, характерные для южного Тайваня. Особое внимание уделяется анализу обрядового атрибута, называемого беседкой Семи матушек (Циняма тин 七娘媽亭), и его роли в обрядах перехода, проводимых в храме Кайлунгун 開隆宮 в городе Тайнань.

Ключевые слова: синосфера, Тайвань, календарная обрядность, Канун седмицы, Семь матушек, обряды перехода.

У каждого народа есть своя особая кодифицированная система календарной обрядности, выражающая этнокультурные представления о движении мирового времени и непреложном законе циклического развития человека, общества и природы. Для самоидентификации народной культуры не менее важны и обряды жизненного цикла, отмечающие этапы включения человека в новые социальные связи и отношения. Все эти торжественные и красочные церемонии по праву называют народными праздниками, поскольку они ярко и зримо отражают духовную жизнь народа, его производственную деятельность, эстетические приоритеты и аксиологические ориентиры.

Народный обряд формирует особое семиотическое пространство, в котором любое действие или предмет наделяются новыми смыслами, актуализирующими не только идеальные представления о социальном устройстве и семейных ценностях, но и мифологические элементы традиционной картины мира. Мифологическое и этнографическое обрамление национальных календарных праздников имеет ярко выраженную локальную специфику и в некоторых своих аспектах может значительно различаться от региона к региону. Соответственно, изучение историко-культурного наследия народной обрядности открывает нам путь к пониманию не только общих закономерностей бытования народной культуры в целом, но и её региональных форм и локальных вариантов. С другой стороны, мировоззренческая и мифологическая составляющие народных обрядов дают возможность увидеть, насколько близки друг другу и едины в своем стремлении к достижению «человеческого в человеке» представители разных регионов, народов и культур земли.

Один из популярных календарных праздников китайского народа называется Кануном седмицы, или Цисицзе 七夕節. Обрядовое пространство этого праздника знакомо нам прежде всего по сюжетом о Волопасе и Ткачихе – двух влюбленных, которые по воле Небесного владыки были разлучены и получили право встречаться лишь один раз в году [1, с. 125–126; 2, с. 108–111, 294–296]. В китайской календарной мифологии Волопас и Ткачиха отождествляются с двумя звездами северного сектора неба – Вегой и Альтаиром. День, когда эти звезды сходятся у Млечного Пути, и вошел в календарь традиционных праздников китайского народа под названием Канун седмицы, поскольку он приходится на седьмой день седьмого лунного месяца по традиционному (сельскохозяйственному) календарю [3, с. 73–74; 4, с. 36, 236].

Во многих региональных культурах синосферы объектом поклонения в день Кануна седмицы является не только небесная Ткачиха (*Чжинюй* 織女), но и группа из семи женских божеств, называемая Циньянма 七娘媽, или Семь матушек. Семь матушек – это характерная для народной религии Тайваня группа женских божеств, считающихся охранительницами детей и покровительницами женщин. Обряды в честь Семи матушек являются на Тайване обязательной частью празднования Кануна седмицы. В народных поверьях Семь матушек связаны с созвездием Северного Ковша (*Бэй-доу* 北斗) – так носители китайской культуры называют Большую Медведицу. По этой причине еще одно название, закрепившееся за этой группой божеств, – матушки Семи звезд [Северного Ковша] (*Цисин няннань* 七星娘娘). В различных локальных культурах эту группу могут называть и иначе, но всегда её название включает или подразумевает число «семь» – *Семь бессмертных дев* (*Цисяньньюй* 七仙女), *Жены [владык] Семи звезд* [Северного Ковша] (*Цисин фуцзэнь* 七星夫人), *Семь нянюшек-мамок* (*Цима* 七媽) и другие [5, с. 28–29]. Культ Семи матушек, опосредованный даосскими сюжетами о богине Сиванму 西王母, соединенный с мифологией Ткачихи и обрядностью праздника Кануна седмицы, не ограничен территорией Тайваня. Найденные исследователями обрядовые атрибуты указывают на бытование этого культа не только на юге, но и на севере этнографического Китая – например, в центральных районах Шаньдуна [6, с. 131–132].

В основе полиморфного сюжета о Циньянма лежат как минимум два принципиально разных мифа, которые не только уживаются, но и совмещаются в культуре повседневности, низовой религиозности и народной обрядности, что демонстрируют локальные традиции южных регионов Тайваня. Этот сюжет включает, во-первых, представления об одном женском божестве – небесной Ткачихе, уходящие в архаику древнего мифа и обрядность календарного цикла. В таком мифологическом контексте выражение *Циньянма* переводится как *Седьмая матушка*, поскольку слово *ци* 七 (семь) реализует значение порядкового числительного и указывает именно на Ткачиху. Во-вторых, данный сюжет включает и представления о семи девах со звезд Северного Ковша, систематические описания которых впервые появляются в даосских религиозных текстах IV–VI вв. при объяснении потаенных приемов высшего совершенствования, дарующих человеку чудесные качества небожителя [7, с. 168–169]. В этом содержательном окружении выражение *Циньянма* имеет значение ‘Семь матушек’, причем правильность такого понимания подтверждает

иконография, изображающая эту группу в виде стоящих в два ряда семи женских божеств. Таким образом, сложная семантическая природа мифологического обрамления праздника Кануна седмицы обусловлена смешением нескольких генетически не связанных друг с другом сюжетов, восходящих, соответственно, к древнекитайской мифологии и к раннесредневековой даосской религиозной доктрине.

Кроме того, в народной культуре Тайваня содержательный полиморфизм этого календарного праздника усложняют еще и факторы социального порядка, обусловленные историей освоения Формозы мигрантами с материкового Китая. Среди китайских переселенцев, сыгравших важную роль в культурном и экономическом освоении Тайваня, особое место занимали представители двух субэтносов – *миньнань* 閩南 и *хакка* (кэцзя 客家) [8, с. 190–191]. Соответственно, их этнокультурные традиции, перенесенные в новые естественно-географические и социальные условия бытования, во многом определили характер обрядности Кануна седмицы на Тайване.

Наконец, нельзя забывать и о важной роли конфуцианских этических императивов в оформлении обрядового пространства этого календарного праздника. Социальная этика, очень рано и прочно закрепившаяся за сферой конфуцианства, определяла ценностные ориентиры для всех носителей китайской картины мира, независимо от их религиозных пристрастий, этнокультурных или региональных особенностей.

В народной культуре *миньнань* и *хакка* бытуют разные сюжеты о Семи матушках. В легендах *миньнань* Семь матушек сочувствуют Волопасу и Ткачихе, которых еще детьми разлучили по приказу Сиванму, и тайно помогают этим двум ребятишкам расти и взрослеть. Такая легенда объясняет, почему в общинах *миньнань* Семь матушек воспринимаются божествами-охранителями детей. Чтобы обеспечить своим детям покровительство Семи матушек, в поселениях *миньнань* было принято символически передавать своих чад этим богиням в качестве приемных детей. Такой обряд называли *бай ци* 拜契, или «соглашением о ритуальном усыновлении» (букв. «поклониться с просьбой о подписании договора [об усыновлении]»).

У народности *хакка* также бытует обряд *бай ци*, но его этиология опирается на легенды иного рода, сформированные, как думается, под значительным влиянием даосских религиозных представлений. В фольклоре *хакка* Ткачиха считается одной из Семи матушек, и когда она ушла вместе с Пастухом, небесных матушек осталось всего шесть. По этой причине «неполная» группа небесных фей лишилась на земле храмов, где бы для них совершали обряды благодарения. Дело, однако, не в том, что они лишились подношений в храмах, а в том, что эти небесные феи утратили возможность служить во благо

людей. Храм – это поле деятельности божеств, которые воспринимались в китайской культуре, по крайней мере с эпохи раннего средневековья, не праздными бессмертными, а чиновниками и чиновницами, денно и ночно утруждающими себя мироупорядочивающим служением под началом небесного владыки [9, с. 63–64]. Таким образом, эта группа небесных фей, утратив свою ритуалистическую достаточность, лишилась и своих функциональных обязанностей, предусмотренных «небесным порядком» (*тянь тiao* 天條), – в мире людей были лишь алтари для семи небесных фей, а для шести матушек не было ни одного храма! Лишившись работы в земных храмах, они перешли в низший разряд небожителей и стали «безработными божествами» (*сянь шэнь* 閒神, букв. «праздными божествами»). Чтобы вновь вдохновить себя усердием на общее благо, эти небесные феи стали спускаться в мир людей и время от времени удочерять одну из земных девочек. Пополняя состав своей группы до семи человек, они возвращали себе право служить в храмах и получать от людей благодарственные подношения. Такие сказания объясняют сложившийся у народности хакка обычай заключать с этими небесными девами «соглашение об удочерении» тех детей, у которых был плохой гороскопом (*бацзы ди* 八字低). Считалось, что матушки смогут защитить своих приемных детей от всех бед и несчастий даже в тех случаях, когда натальная карта детишек предвещает недобрую судьбу [10].

Развитие, трансформация и контаминация таких представлений в крестьянских общинах и местных сообществах южного Тайваня привели к тому, что за Семью матушками прочно закрепилась роль патронесс детства и материнства. Днем рождения Семи матушек считается Канун седмицы. В этот день с наступлением сумерек в каждом дворе для них выставляли подношения. Среди даров преобладали продукты питания, обладающие повышенной калорийностью и традиционно рекомендовавшиеся роженицам в юго-восточных регионах материкового Китая и на Тайване. В этот же день совершали ритуалы поклонения Семи матушкам и отправляли различные обряды перехода, отмечающие этапы взросления ребенка [11, с. 8–9]. Самой же торжественной и красочной церемонией был обряд инициации, символизирующий обретение ребенком статуса взрослого человека. Эти церемонии продолжают бытовать и в современном тайваньском обществе, сохраняя преемственность с традиционной обрядностью и обогащаясь новым содержанием и формой.

Когда ребенку исполняется год, в Канун седмицы родители отправляются в ближайший храм, чтобы поклониться Семи матушкам и исполнить обряд, в ходе которого малыш символически вверяется

незримому попечению этих богинь. В ходе обряда на тесьму красного цвета нанизывают предметы, имеющие круглую форму, – медные монеты, бирки-медальоны серебряного цвета или кольца, напоминающие замочные ушки. Получившееся ожерелье с бирками (*цюаньпай* 綦牌), которое наделяется экзорцистскими и благопожелательными свойствами, надевают на ребенка. Такое «ожерелье», как и сегодня считают многие набожные миряне, живущие на Тайване или в южных регионах материкового Китая, обладает эффективной охранительной функцией. Соприкасаясь с телом, оно по законам контагиозной магии постоянно передает ребенку защитную силу Семи матушек и считается свидетельством их незримого присутствия рядом. Каждый следующий год в Канун седмицы родители вместе с ребенком вновь приходят в храм, чтобы отдать почести Семи матушкам и заменить этот оберег на новый [12, с. 82]. Если поблизости нет храма с алтарем этих богинь, обряд совершают дома, установив специальный киот в честь Семи матушек. Такой киот, выполняющий функцию временного алтаря, делают в виде башенки (*тин* 亭), которую украшают цветными ксилографическими гравюрами или росписью [13].

Считается, что период попечения со стороны Семи матушек завершается при достижении ребенком 16 лет. В Канун седмицы все дети, которым в текущем году исполняется 16 лет, совершают обряд благодарения Семи матушек. На этой церемонии ребенка сопровождают родители или ближайшие родственники, например, бабушка со стороны матери (*вайпо* 外婆). Для обряда готовят специальные подношения, которые могут быть самыми разнообразными, но обычно включают несколько традиционных компонентов. Во-первых, они должны включать особые жертвенные деньги, на поверхность которых нанесен рисунок или тиснение в виде женской одежды. По этой причине их называют не жертвенными деньгами (*чжи цянь* 紙錢), а «одеждой Матушек-птиц» (*Няому и* 鳥母衣). Функциональный образ Матушки-птицы тесно связан с идеей защиты детства и обобщенно отражает «профессиональные обязанности» женских божеств-защитниц, однако ее визуальный образ весьма расплывчат. Одни легенды гласят, что Матушки-птицы (*Няому* 鳥母) являются помощницами Семи матушек, в других региональных традициях Матушками-птицами называют группы помощниц женских божеств – так называемых Тетушек-сестриц (*Поцзе* 婆姐). В некоторых фольклорных сюжетах Матушкой-птицей также зовут богиню Чуан-му 床母, или Матушку-хранительницу лежанки. В любом случае жертвенные

деньги, называемые «одеждой Матушек-птиц», в Канун седмицы можно подносить в виде дара практически любому женскому боже-ству. Считается, что из этих подношений небесные матушки, охра-няющие детей и защищающие женщин, шьют новое платье либо по-купают на них новые одежды [14, с. 108].

Во-вторых, ритуальные подношения Семи матушкам обяза-тельно включают цветы, чаще всего гомфрену (*цяньжисун* 千日紅), целозию (*цзигуаньхуа* 雞冠花), бальзамин (*фэнсяньхуа* 鳳仙花), маг-нолию (*ханьсяохуа* 含笑花), жасмин (*молихуа* 茉莉花), орхидеи (*ланьхуа* 蘭花). В-третьих, среди подношений должно быть блюдо в виде сладких шариков из рисовой муки в супе или специальном си-ропе (*танюань* 湯圓). В-четвертых, этих богинь необходимо потче-вать особым блюдом из клейкого риса (*номи* 糯米) с куриным мясом. Это блюдо слегка прожаривают на кунжутном масле с добавлением вина, поэтому оно получило название «прожаренный рис с вином и курицей» (*цзицзю юфань* 雞酒油飯). В-пятых, небесным богиням обязательно подносят предметы женского туалета: зеркальце, гре-бень, косметические белила (*байфэнь* 白粉), румяна (*яньчжи* 胭脂), туалетную воду. По завершению обряда белила и румяна принято наполовину рассыпать, символически даря одну их часть Семи ма-тушкам, а оставшуюся часть забирать себе и использовать для соб-ственных нужд. Считается, что такая косметика помогает девушке обрести особую красоту и привлекательность. Эта категория подно-шений четко указывает на закрепившееся еще в древние времена восприятие Кануна седмицы в качестве единственного, как подчер-кивал выдающийся исследователь китайской культуры В. В. Маля-вин, сугубо женского праздника в годовом цикле китайской народ-ной обрядности [3, с. 75]. С женским характером этого праздника связана и восьмая группа подношений Семи матушкам, которую со-ставляют инструменты для женского рукоделия – иголки и нити. Предметы этой группы четко соотносятся с обрядовым комплексом «прошения о мастерстве» (*ци цяо* 乞巧), очень рано включенным в репертуар празднования Кануна седмицы [6, с. 130–131].

Отблагодарив матушек за заботу и опеку, ребенок, которому исполнилось или должно исполниться 16 лет, в этот же день совер-шает обряд инициации, называемый «ритуалом достижения совер-шеннолетия» (*чэнняньли* 成年禮). Этот обряд свидетельствует о за-вершении периода попечительства со стороны Семи матушек и сим-волически фиксирует переход человека в состояние полноправного

члена общества, самостоятельно несущего все социальные обязанности. В традиционной культуре Китая церемонии инициации имели четкие гендерные различия – мальчики совершали обряд «надевания шапки» (*гуань ли* 冠禮), а девочки – «обряд первой прически» (*цзи ли* 笄禮, букв. «обряд [первой] заколки»). В наши дни различия в проведении этого обряда для мальчиков и девочек на Тайване сохраняются в минимальном объеме и лишь в условно-символической форме.

Главным атрибутом обрядов инициации, проводимых в Канун седмицы на юге Тайваня, является муляж беседки, выполненный на бамбуковом каркасе в технике папье-маше. Этот предмет довольно большой – от одного метра и выше, по своему внешнему виду он повторяет форму традиционной китайской постройки типа *тин* 亭 (беседка, павильон, башенка) в два или три этажа, а потому его называют беседкой Семи матушек (*Циняньма тин* 七娘媽亭). Также делают и небольшие настольные макеты подобных беседок, которые используют в обрядах благодарения Семи матушек.

Во время инициации такая беседка становится алтарем (*шэнь-тань* 神壇), где пребывают, как считается, души Семи матушек. Муляж беседки оклеен цветными ксилографическими гравюрами и украшен благопожелательными надписями, что придает ей особую красоту. В старые времена беседка Семи матушек использовалась в обрядах перехода (*тунгуань* 通關, *гогуань* 過關), совершаемых в дни, когда ребенку исполнялся месяц, четыре месяца, один год и 16 лет, а также во время свадебных церемоний. В настоящее время этот votивный предмет используется на юге Тайваня, как правило, лишь в обрядах инициации в Канун седмицы для шестнадцатилетних юношей и девушек.

В храме Кайлунгун 開隆宮 в городе Тайнане 台南市 во время обряда совершеннолетия используют особенно изящные трехэтажные беседки. Каждый из трех уровней такой беседки имеет свою специализацию, то есть представляет собой место для «временного пребывания» конкретных божеств, незримо участвующих в церемонии. На первом уровне прикрепляют благопожелания «фу лу шоу» 福祿壽, символизирующие трех божеств, дарующих счастье, продвижение по службе и материальный достаток, а также долголетие. На втором уровне помещают символическое изображение горы острова Пэнлай – хорошо известной по древним легендам обители бессмертных, представления о которой оставили яркий след в истории даосизма. Третий этаж беседки представляет собой символическое помещение для Семи матушек.

После благодарения Семи матушек ребенок должен проползти или пройти на корточках под такой беседкой, а затем встать и трижды ее обойти. В этом действии сокрыта перинатальная символика, закрепившаяся и в языковой картине мира жителей южного Тайваня. Этот обряд, совершаемый мальчиками, называют «выходом из материнского лоно» (*чу цзе мугун* 出姐母宮). Данный обрядовый акт символически указывает, что ребенок наконец-то покинул лоно своей небесной матери и стал полноправным, то есть взрослым членом социума. Этот акт и сегодня сохраняет гендерную вариативность. Мальчики должны проползать под беседкой либо обходить ее в левом направлении, а девочки – в правом. По завершению основной части обряда его участники сжигают жертвенные деньги, обрядовые атрибуты, а также и саму беседку. Сжигание ритуальных предметов являет собой акт благодарственного дарения – считается, что через посредство огня эти предметы передаются Семи матушкам [10].

Дети, исполнившие весь комплекс церемоний, считаются совершеннолетними и получают статус юношей и девушек, несущих полную ответственность за свои слова и поступки. Своеобразным оповещением об их новом статусе служат специальные подарки, которые заранее делают дети, – кексы, внешний вид которых напоминает черепашек. В Тайнани девочки к своему совершеннолетию делают «кексы в виде красных черепах» (*хунгуйго* 紅龜粿). Мальчики же готовят более крупные сладости, называемые «двойными соединенными черепаками» (*шуанляньгуй* 雙連龜) или «черепаками с двумя головами» (*шуантоугуй* 雙頭龜), поскольку они представляют собой кулинарное изделие в виде двух кексов. Такие лакомства делают из клейкого риса со сладкой начинкой, им придают овальную или круглую форму. Верх кексов девочки украшают яркой помадкой красного цвета, отчего такие сладости напоминают черепаху с красным панцирем. Мальчики и девочки, участвовавшие в обряде инициации, возвращаются домой и раздают эти кексы родным, друзьям и соседям, тем самым публично сообщая о том, что они обрели новый социальный статус. Клейкий рис, используемый для изготовления этого блюда, подсказывает нам, что территорией его происхождения являются, вероятно, юго-восточные регионы материкового Китая. Кроме того, этот ингредиент удивительным образом объединяет два разных мифологических сюжета, формирующих содержательное пространство праздника Кануна седмицы. Считается, что клейкий рис является вознаграждением сорокам, которые в этот день создают переправу через Небесную реку для того, чтобы Волопас вновь смог встретиться с Ткачихой. Образ черепахи является весьма значимым в

традиционной культуре Китая и часто используется при приготовлении самой разнообразной обрядовой снеди [15, с. 238–239].

Одним из центров интенсивного культа Семи матушек на юге Тайваня является храм Кайлунгун 開隆宮 в городе Тайнань. По завершению обряда инициации руководство и прихожане этого храма организуют торжественную церемонию, которая называется «обходом территории чжуаньюанями – конфуцианскими учеными, ставшими победителями на столичных государственных экзаменах» (*чжуаньюань жаоцзин 狀元繞境*). В этой церемонии участвуют все юноши и девушки, совершившие ритуальный проход под беседкой Семи матушек и официально объявленные совершеннолетиями. Они облачаются в костюмы конфуцианских ученых-чиновников – чжуаньюаньей, а затем торжественной колонной проходят по улицам города, обязательно нанося визит в Храм Конфуция. Особую торжественность и колорит этой процессии придает конный отряд юных чжуаньюаней, открывающий шествие [16, с. 70–79].

В Канун седмицы разнообразные обряды проводят и в других храмах Тайваня. Хотя обрядовый репертуар праздника Кануна седмицы в разных храмах характеризуется своими местными особенностями, однако он всегда и везде обязательно включает в себя:

– во-первых, яркий отпечаток древних представлений о «женском» характере этого календарного праздника;

– во-вторых, идею безусловной необходимости защиты детства и материнства;

– в-третьих, отправление различных вариантов обрядов перехода.

Во многих местных храмах нет алтарей Семи матушек, поэтому обрядовое пространство Кануна седмицы может формироваться вокруг других женских божеств, культ которых широко распространен на Тайване. Центром обрядового пространства может становиться Матушка-чадоподательница (*Чжушэн няннян 注生娘娘*), Госпожа из Линьшуй (*Линьшуй фужэнь 臨水夫人*) либо группы их помощниц, называемых Тетушками-сестрицами (*Поцзе 婆姐*). Семантическим центром праздника может служить и незримый образ Чуан-му, или Матушки-хранительницы лежанки. Примечательно, что Чуан-му не имеет не только своих собственных алтарей в местных храмах, но даже и внешнего визуального образа – народные обрядовые гравюры (*шэньма 神碼*) с ее изображением встречаются крайне редко. В Канун седмицы ей выражают благодарность, повернувшись в том направлении, где она, по народным поверьям, постоянно пребывает – в сторону

кровати, на которой спит ребенок. Подношения для Чуан-му по своему комплексу очень близки к дарам для Семи матушек, а обряд благодарения этой богини требует лишь вербализации ее имени и наличия ритуальной таблички (*шэньвэй* 神位) с иероглифами «лежанка» (*чуан* 床) и «матушка» (*му* 母), указывающими на ее присутствие в данном месте.

В народной культуре Тайваня каждое женское божество имеет свою «профессиональную специализацию», однако все эти богини в равной степени воспринимаются защитницами детей и покровительницами женщин. Вот почему в обрядах Кануна седмицы они легко могут взаимозамещать одна другую. Каждая из них может становиться главным символом небесной защиты детей и матерей, вокруг которого строится обрядовый репертуар праздника.

Традиционные календарные обряды китайского народа и их варианты, характерные для Тайваня, несут на себе яркий отпечаток локальной (местной) социальной и этнорелигиозной культуры. Тем не менее в полифонии смыслов полиморфного обрядового пространства праздника Кануна седмицы, в специфике характерных для него ритуальных действий и обрядовых атрибутов мы, как это ни удивительно, можем обнаружить близкие и восточным славянам в целом, и белорусскому народу в частности типологически сходные черты. Например, для белорусской народной культуры также характерны обходы при проведении обрядов перехода, символически отмечающие завершение одного цикла жизни и вступления в новый. Примечательно, что в народной обрядности восточных славян многие из таких обходов также совершались трижды – например, отцом, который отправлял дочь к венцу, или крестными родителями перед тем, как отнести ребенка в храм на крещение [17, с. 15–18]. Широкое использование продуктов питания в качестве обрядовых атрибутов, сжигание ритуальных предметов, элементы симпатической и контагиозной магии – все это не в меньшей степени характеризует народную обрядность восточных славян, чем носителей традиционной китайской картины мира. Такое типологическое сходство, с одной стороны, подсказывает нам перспективное направление дальнейших исследований народной обрядности разных народов. С другой же стороны, оно свидетельствует о глубинной духовной близости, генетическом родстве и общей исторической судьбе всех народов и культур нашей планеты, о чем так замечательно сказал Поэт:

*Мы – тройчы дзеці ў вечным крузе:
Мы – дзеці роднае сям'і,
І – дзеці Маці-Беларусі,
І – дзеці Матухны-Зямлі* [18, с. 343].

Список использованных источников

1. Эберхард, В. Китайские праздники / Ин-т востоковедения АН СССР / В. Эберхард. – М.: Наука ГРВЛ, 1977. – 128 с.
2. Юань, Кэ. Мифы Древнего Китая / Пер. с кит. Послесловие Б. Л. Рифтина / Юань Кэ. – М.: Наука ГРВЛ, 1987. – 527 с.
3. Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии: Годовой цикл / АН СССР, Ин-т этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. – М.: Наука, 1989. – 360 с.
4. Алексеев, В. М. Китайская народная картина: Духовная жизнь старого Китая в народных изображениях / Институт народов Азии АН СССР / В. М. Алексеев. – М.: Наука ГРВЛ, 1966. – 260 с.
5. 周舜瑾. 七夕民俗在澎湖的傳承與轉變 // 硃砧石. – 82 期. – 2016 年. – 頁 15–75. = Чжоу, Шуньцзинь. Преemptивность и трансформация народных обычаев Кануна седмицы на острове Пэнху / Чжоу Шуньцзинь // Коралловый камень. – № 82. – 2016. – С. 15–75.
6. 李露露. 中國民間傳統節日. – 南昌市: 江西美術出版社, 1992 年. – 232 頁. = Ли, Лулу. Традиционные народные праздники Китая / Ли Лулу. – Чанша: Изд-во «Искусство Цзянси», 1992. – 232 с.
7. Филонов, С. В. Информационные технологии и виртуальные конкордансы как инструментарий для эксплицирования субъективной реальности авторов потаенных даосских текстов / С. В. Филонов // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2021. – № 4. – 2021. – С. 158–173.
8. Филонов, С. В. Тайваньский даосизм: вариативность форм и неизменность социальной миссии / С. В. Филонов // Вопросы философии. – 2023. – № 4. – С. 189–205.
9. Филонов, С. В. Ранний даосизм: поиск методологической целостности / С. В. Филонов // Религиоведение. – 2009. – № 3. – С. 56–69.
10. 戴興堂. 七娘媽亭 // 臺灣大百科全書. = Дай, Синтан. Беседка Семи матушек / Дай Синтан // Энциклопедия Тайваня. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://nrch.culture.tw/twpedia.aspx?id=6192>). Дата доступа: 16.10.2023.
11. Геннеп, А. ван. Обряды перехода / Пер. с франц. / А. ван Геннеп. – М.: Восточная литература, 1999. – 198 с.
12. 李秀娥. 臺灣傳統生命禮儀. – 臺中市: 晨星出版, 2003 年. – 184 面. = Ли, Сюэ. Традиционные обряды жизненного цикла на Тайване / Ли Сюэ. – Тайчжун: Чэньсин, 2003. – 184 с.
13. 連經綸. 七娘媽 // 臺灣大百科全書. = Лянь, Цзинлунь. Семь матушек / Лянь Цзинлунь // Энциклопедия Тайваня. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://nrch.culture.tw/twpedia.aspx?id=11707>).
14. 黃麗華、許光庶、潘莉君. 臺南七夕做十六歲活動起源、儀式內涵及轉變之研究 // 身體文化學報. – 16 期. – 2013 年. – 頁 105–125. = Хуан, Лихуа и др. Мероприятия по случаю достижения 16-летия, проводимые в Канун седмицы в городе Тайнань: Исследование истоков, внутреннего содержания обрядов и их трансформации / Хуан Лихуа, Сюй Гуанбяо, Пань Лицзюнь // Вестник «Культура тела». – № 16. – 2013. – С. 105–125.

15. 謝宗榮. 圖解臺灣傳統宗教文化. – 臺中市:晨星出版, 2018 年. – 268 頁. = Се, Цзунжун. Традиционная религиозная культура на Тайване, с иллюстрациями / Се Цзунжун. – Тайчжун: Чэньсин, 2018. – 268 с.

16. 翁靖淳. 臺灣閩客族群「做十六歲」成年禮習俗研究. – 碩士論文, 指導教授為顏美娟 / 國立高雄師範大學. – 高雄市, 2019 年. – 160 頁. = Вэн, Цзинчуань. Исследование церемоний «достижения совершеннолетия» в общинах миньнань и хакка на Тайване. – Дис. ... магистра, научн. руковод. проф. Янь Мэй-цзюань / Государственный педагогический университет Гаосюна / Вэн Цзинчуань. – Гаосюн, 2019. – 160 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://hdl.handle.net/11296/zvj4hn>).

17. Крук, Янка. Золотые правила народной культуры / Янка Крук, Оксана Котович. – 9 изд. – Минск : Адукацыя і выхаванне, 2014. – 592 с.

18. Гілевіч, Н. Выбраныя творы / Ніл Гілевіч; уклад., камент. Н. Гілевіча; прадм. У. Конана. – Мінск: Кнігазбор, 2009. – 600 с.

The article presents a preliminary study of the ritual complexes of the Chinese traditional calendar festival called the Eve of Seventh day (Qixijie 七夕節). The paper reveals the ethnocultural and regional features of the festival's calendar rites, typical for southern Taiwan. Particular attention is paid to the analysis of the ritual attribute called the Alcove of Seven Moms (Qiniangma ting 七娘媽亭), and its role in the rites of passage held at the Kailong Temple 開隆宮 in Tainan city.

Key words: Sinosphere, Taiwan, calendar rites, Eve of Seventh day, Seven Mums, rites of passage.

Филонов Сергей Владимирович – доктор исторических наук, профессор; Амурский государственный университет (г. Благовещенск) (jinshu.filonov@gmail.com).

УДК 811.161.3'282'37:811.581'282'37:392.86

К. Л. Хазанова

ТРАДЫЦЫІ ЧАЯВАННЯ Ў БЕЛАРУСКІХ І КІТАЙСКІХ ВЫСЛОЎЯХ

*Обращение к белорусским и китайским паремиям выявило огромное количество китайских изречений со словом **чай** и нераспространенность соответствующих названий как компонентов белорусских паремий, что обусловлено отличием историко-культурных кулинарных традиций. Распространение чаепития в Беларуси лингвистически проявляется в наличии равных семантико-стилистических вариантов **чай** и **гарбата**.*

Ключевые слова: пословица, поговорка, фольклор, традиция, изречение, чай, чаепитие.

Вусная народная творчасць уяўляе сабой скарбонку духоўнай памяці народа, дзе занатоўваюцца мудрыя парады мінулых пакаленняў і слушныя заветы продкаў пра дабрабыт і добразычлівае стаўленне адзін да аднаго.

Прыказкі і прымаўкі складаюць бадай не самую функцыянальную і колькасную частку фальклору. У замацаваных у народнай свядомасці сталых выслоўях адлюстроўваюцца прыродныя рэаліі мясцовасці пастаяннага пражывання народа, спецыфічныя рысы побыту, улюбёныя рытуалы людзей. Нягледзячы на шматлікія адрозненні традыцыйных культур усходнеславянскіх і кітайскіх народаў, фіксацыя рэалій акаляючага асяроддзя ў прыказках і прымаўках з’яўляецца культурнай універсальіяй. Уважлівае вывучэнне каляндарнай абраднасці беларусаў і кітайцаў дазваляе выявіць некаторыя падобныя рысы [1].

У парэміях, што беларусы і кітайцы актыўна выкарыстоўваюць у штодзённым жыцці, адзначаюцца рэаліі прыроднага свету, характэрныя менавіта для рэгіёнаў пражывання народаў. І беларусы, і кітайцы складалі прыказкі і прымаўкі пра звяроў і птушак, якіх добра ведалі і бачылі кожны дзень вакол сябе [2]. Пры гэтым кожны зааморфны або арнітаморфны вобраз метафарычна надзяляецца пэўнай чалавечай якасцю, пра якую старажытным складальнікам фальклору важна было паведаміць і данесці нашчадкам зробленыя на ўласным вопыце высновы.

Натуральна, нельга абмінуць і яшчэ адну агульную рысу прыказкавай спадчыны беларусаў і кітайцаў. У народных выслоўях адлюстроўваюцца традыцыйныя папулярныя нутрыцыялагічныя прэферэнцыі народа. Слоўнікавы склад выслоўяў дае магчымасць прасачыць, якія прадукты харчавання былі даспадобы продкам сучасных беларусаў і кітайцаў [3].

У прыказкавай скарбонцы належная ўвага аддаецца і напоям. Любая ўзгадка пра кітайскія традыцыі амаль абавязкова прыводзіць да такой напоевай спецыфікацыі Кітая, як *чай*, або *гарбата*. Нездарма ж пра штодзённыя абавязковыя запатрабаванні кітайцы кажуць: *Дровы, рыс, масла, соль, соевы соус, воцат, чай* – 柴米油盐酱醋茶 *cháimǐyóuyuán jiàng sù chá* [4]. А сціплае жыццё, харчаванне без запатрабаванняў перадае кітайскае выслоўе *Буйналістая гарбата і лёгкі рыс* – 粗茶淡飯 *cū chá dàn fàn* [4].

У традыцыйных кітайскіх выслоўях назва *чай* *chá* вобразна распавядае і пра чалавечыя стасункі. Кітайскі выраз сведчыць: *Калі чалавек сыходзіць, гарбата астывае* – 人走茶凉 *rén zǒu chá liáng* [4].

Каб заспакоіцца, старажытныя кітайскія мудрацы раяць піць гарбату замест віна: 以茶代酒 ‘yǐ chá dài jiǔ’ [4]. І пра значнасць часу кітайскае выслоўе заўважае, выкарыстоўваючы назву традыцыйнага напою: *Кубак гарбаты варты часу* – 盞茶工夫 ‘zhǎn chá gōngfū’ [4].

Многія кітайскія выслоўі закліканыя метафарычна распавесці пра пэўныя рэаліі чалавечага жыцця, маляўніча нагадваючы пра адметнасці вырошчвання расліны, з якой потым гатуюць смачны напоі. Успамін пра лепшы час для збору ўраджаю гарбаты становіцца нагадваннем, што кожную справу неабходна рабіць у патрэбны тэрмін: *Сабраная ў чэрвені гарбата – золата (найлепшая), у жніўні – срэбра, у кастрычніку – добрая гарбата* – 七掏金, 八掏银, 十月掏掏平平心 qī tao jīn, bā tao yín, shí yuē tao tao píng píng xīn [5].

Пра важнасць выканання справы дарэчна нагадвае і іншая кітайская мудрасць, што распавядае пра вырошчванне гарбаты: *Чайны ліст як ранішняя трава, сабраны ў першыя тры дні – скарб, а калі спазніцца на тры дні, то ён стане проста травой* – 茶叶是时辰草, 早采三天是宝, 迟采三天是草 cha yè shí shí chén cǎo, zǎo cǎi sān tiān shí bǎo, chí sān tiān shí cǎo [5]. Заўвага пра ўмовы, найбольш спрыяльныя для высокай якасці расліны, вобразна паведамляе, што ўлік усіх абставін спрыяе добрым вынікам: *Гарбата не баіцца нізкай тэмпературы, яна баіцца сухога халоднага ветру* – 茶树不怕冷, 就怕干风冻 cha shù bù pà lěng, jiù pà gān fēng dòng [5].

Значная колькасць кітайскіх выслоўяў прысвечаная выкарыстанню гарбаты як лекавага сродку. Прычым некаторыя з выразаў маюць агульныя заўвагі на медыцынскую тэматыку: *Лекі лечаць ад пэўнай хваробы, гарбата – гэта лекі ад 10 000 хвароб* – 药为各病之药, 茶为万药之药 yào wéi gè bìng zhī yào, chá wéi wàn yào zhī yào; *Гарачая гарбата шкодзіць арганізму, цёплая – садзейнічае доўгаму жыццю* – 烫茶伤五内, 温茶能益寿 dāng chá shāng wū nèi, wēn chá néng yì shòu [5].

Іншыя кітайскія выслоўі маюць канкрэтныя парады, як гарбата можа дапамагчы з пэўнай хваробай: *Шклянка гарбаты пасля ежы спрыяе страваванню, рассмоктванню тлушчу* – 饭后一杯茶, 解腻助消化 fàn hòu yì bēi chá, jiě nì zhù xiǎo huà; *Гарбата дапамагае папярэдзіць карыес у дзяцей* – 儿童一杯茶, 可防龋齿病 ‘er tóng yì bēi chá, kě fāng qū chǐ bìng; *Гарбата дапамагае змагацца з лішняй вагой* – 中年早发福», 请您多饮茶 ‘zhōng nián zǎo «fā fú», qǐng nín duō yǐn chá [5].

Адметна, што і ў беларускай культуры яшчэ ў XVIII ст. гарбату выкарыстоўвалі ў якасці лекавага сродку, што засведчыў Ян Баршчэўскі ў аповесці «Драўляны Дзядок і кабета Інсекта» (1840-1847), надзяліўшы пана Ротмістра словамі: «..даўней *гарбата* была лекамі ад галавы, а цяпер без яе і жыць не могуць, якія перамены ў свеце..» [6].

Увогуле, у культурна-інфармацыйнай прасторы ўсходніх славян і сам напой, і яго назва апынуўся многа пазней за кітайскую. У часы сярэднявечча чай з Кітая паступова пранікае ў еўрапейскія краіны. Вядома, што адпаведнае найменне фіксуецца ў помніках усходнеславянскай пісьмовасці ў сярэдзіне XVII ст. [7]. Натуральнай выглядае этымалагічная адсылка назвы *чай* да паўночнакітайскага 茶 ‘chá’. Паўднёвакітайскі варыянт вымаўлення 茶 ‘tē’ лічыцца крыніцай назвы гэтага падбадзёрлівага напою ў заходнееўрапейскіх мовах: англійская *tea*, італьянская, іспанская *te* [7].

Сярод усходнеславянскіх народаў назва *чай*, як і адпаведны напой, у выніку тэрытарыяльна-геаграфічных асаблівасцей, замацоўваецца спачатку ў рускіх. Паступова напой набывае ўсё большую папулярнасць, што адбываецца ў выкарыстанні адпаведных найменняў у беларускіх народных прыказках і прымаўках. У рускім фальклоры фіксуецца вялікая колькасць прыказак і прымавак з назвай *чай*: *Чай п’юць – не дрова рубіць; Мы за чаем не скупаем – по семь чашек выпіваем!* [5]. Найменне ўжываецца і ў дэмінітыўнай форме, што адлюстроўвае народную павагу да напою: *Выпей чайку – забудеш тоску* [5].

У беларускай культурнай традыцыі здаўна для названага напою выкарыстоўваліся дзве варыянтныя назвы: *чай* і *гарбата*. Слова *чай* пашыраецца пад уплывам рускай мовы. Назва *гарбата* мае вытокамі лацінскія карані і паходзіць ад лацінскага *herba* ‘трава’. У беларускай мове назва напою *гарбата* замацоўваецца пад уплывамі польскай мовы: польская *herbata*. У беларускай моўнай традыцыі пад уплывам такіх фанетычных спецыфікацый беларускай мовы, як аканне і фрыкатыўны [г] развіўся варыянт *гарбата*. Прыкладна роўнае выкарыстанне абодвух найменняў фіксуюць дадзеныя паралельнага руска-беларускага і беларуска-рускага падкорпусаў Нацыянальнага корпусу рускай мовы: лексема *чай* ўжываецца ў 298 прыкладах з 51 тэксту, лексема *гарбата* адзначаецца ў 147 прыкладах з 38 тэкстаў [8].

Пра стылістычную роўнасць ужывання лексем *чай* і *гарбата* заўважаў Якуб Коласа у сваёй знакамітай трылогіі «На ростанях» вуснамі галоўнага героя: *Як лепей называць па-беларуску: чай ці*

гарбата? – Як ні называеш, – усё будзе добра, абы смачна, – адказаў жартам Лабановіч. – Ды не адным чаем жыў будзе чалавек [9].

Да абодвух найменняў звяртаецца і беларуская вусная народная творчасць. Народныя парэміі беларусаў выкарыстоўваюць варыянтныя назвы: *Чай вадою запівай* [10, с. 228]; *Кажух не вата, капуста не гарбата* [10, с. 245]

Вобразна-экспрэсіўны патэнцыял некаторых беларускіх народных выслоўяў грунтуецца на выкарыстанні аманіміі слоў *гарбата* ‘назва напою, чай’ і *гарбата* ‘тая, хто май горб, горбіцца’: *Не ні гарбаты, бо згорбішся* [10, с. 256]; *Нашто нам тая гарбата, каб згорбіцца?* [10, с. 256].

Варта заўважыць, што ў беларускай парэміялагічнай скарбонцы адзначаецца не настолькі вялікая колькасць народных выслоўяў з назвамі *чай* або *гарбата*, як у фальклоры радзімы гарбаты – Кітая або нават у рускім фальклоры, дзе «прысутнічаюць такія прыказкі, якія не маюць прыкладнога, навучальнага характару, але адлюстроўваюць адносіны рускіх да чаявання як да расслаблення і сімвалу гасцінных, сяброўскіх адносін» [5]. Гэта здаецца дзіўным, на першы погляд, бо сам напой у розных сваіх відах на працягу апошняга стагоддзя карыстаецца нязменнай папулярнасцю і попытам у беларусаў, а стабільнасць напоевых пераваг толькі ў апошнія дзесяцігоддзе трохкі пасунулася ў бок кавы. Хутчэй за ўсё невялікая колькасць беларускіх народных парэмій з назвамі *чай* або *гарбата* тлумачыцца старажытнасцю прыказкавага фонду. Нагадаем, што «зварот да традыцыйных выслоўяў з найменнямі прадуктаў харчавання паказаў непасрэдную залежнасць наяўнасці ў выразах назваў ежы ад кулінарных традыцый і пераваг народа, абумоўленых распаўсюджаннем у мясцовасці пастаяннага пражывання народаў асобных прадуктаў» [3, с. 183].

У даўнія часы, калі ствараліся прыказкі і прымаўкі, просты народ, прадстаўнікі якога і былі асноўнымі стваральнікамі выслоўяў, яшчэ не ведалі і не ўжывалі напою. Нездарма ж іншыя напоі знайшлі большае колькаснае выяўленне ў беларускім фальклоры: *Не такое яшчэ дзіва, што малако сіва* [10, с. 246]; *Як з якім малаком, дак лепей з вадою* [10, с. 246]; *Будзе час – будзе і квас, не ўсё за раз* [10, с. 256]; *Без часу не будзе квасу* [10, с. 256]; *Квас з’еў, а хлеб астаўся* [10, с. 237]; *Дзе кісель, там і сеў, дзе піры, там і лёг* [10, с. 397]; *Не той друг, хто мёдам мажа, а той, хто праўду кажа* [10, с. 382].

Такім чынам, разгляд беларускіх і кітайскіх народных выслоўяў з назвамі напояў выявіў вялікую колькасць кітайскіх выказаў са словам *чай* і непашыранасць адпаведнай назвы як складніка беларускіх парэ-

мій, што пацвярджае выснову пра «спецыфічную лінгвакультурную прастору паняцця *чай* у кітайскай культуры» [5] і тлумачыцца рознымі гісторыка-культурнымі кулінарнымі традыцыямі беларусаў і кітайцаў у старажытнасці. Пашырэнне традыцый чаявання ў Беларусі адзначаецца з XVIII ст. і лінгвістычна праяўляецца ва ўжыванні ў беларускай моўнай традыцыі роўных ў семантычных і стылістычных адносінах варыянтах *чай* і *гарбата*, адрозных мовамі-крыніцамі.

Спіс выкарыстаных крыніц

1. Хазанава, К. Л. Аб беларускіх і кітайскіх каляндарна-абрадавых традыцыях / К. Л. Хазанава // Традиционная культура восточнославянских и китайского народов: сборник научных статей / редкол.: В. И. Коваль (гл. ред.) [и др.]; М-во образования Республики Беларусь, Гомельский гос. Ун-т им. Ф. Скорины. – Гомель : ГГУ им Ф. Скорины, 2017. – С. 197–201.
2. Хазанава, К. Л. Прыродны свет у беларускіх і кітайскіх парэміях / К. Л. Хазанава // Традиционная духовная культура восточнославянских и китайского народов : сборник научных статей. – Вып. 2 / редкол. : В. И. Коваль (гл. ред.) [и др.]; М-во образования РБ, Гом. гос. ун-т им. Ф. Скорины. – Гомель : ГГУ им. Ф. Скорины, 2019. – С. 225–230.
3. Хазанава, К. Л. Найменні прадуктаў харчавання ў беларускіх і кітайскіх фальклорных выразах / К. Л. Хазанава // Традиционная духовная культура восточнославянских и китайского народов : сборник научных статей. – Вып. 3 / редкол. : В.И. Коваль (гл. ред.) [и др.]; М-во образования РБ, Гом. гос. ун-т им. Ф. Скорины. – Гомель : БелГУТ, 2021. – С. 178–183.
4. Чайные поговорки, изречения и затекстовки [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://gorbarev.tilda.ws/page3140677.html>. – Дата доступа: 10.10.2023.
5. Сравнительный анализ пословиц, поговорок и фразеологизмов русского и китайского языков [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.tea-terra.ru/2019/02/27/32419/>. – Дата доступа: 10.10.2023.
6. Баршчэўскі, Ян. Драўляны Дзядок і кабета Інсекта / Ян Баршчэўскі [Электронны рэсурс]. – Режим доступа: https://knihi.com/Jan_Barsceuski/Draulany_Dziadok_i_kabieta_Insiekta.html. Дата доступа: 10.10.2023.
7. Чай [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://ru.wiktionary.org/wiki/чай>. – Дата доступа: 10.10.2023.
8. Национальный корпус русского языка [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://ruscorpora.ru>. – Дата доступа: 10.10.2023.
9. Колас, Якуб. На ростанях / Якуб Колас [Электронны рэсурс]. – Режим доступа: https://knihi.com/Jakub_Kolas/Na_rostaniach.html. – Дата доступа: 10.10.2023.
10. Прыказкі і прымаўкі: у 2 кн. Кн. 1 / рэд. А. С. Фядосік. – Мінск : Навука і тэхніка, 1976. – 560 с.

*The appeal to the Belarusian and Chinese paremias showed a huge number of Chinese proverbs with the word **tea** and the low prevalence of the corresponding names as components of Belarusian proverbs, which is due to the difference in*

historical and cultural culinary traditions. The introduction of tea drinking in Belarus is linguistically manifested in the presence of equal semantic and stylistic variants чай 'chai' (tea) and гарбата 'harbata' (tea).

Key words: proverb, saying, folklore, tradition, dictum, tea, tea drinking.

Хазанава Кацярына Львоўна – кандыдат філалагічных навук, дацэнт;
Гомельскі дзяржаўны ўніверсітэт імя Ф. Скарыны (hazanova@gsu.by).

УДК 811.581'371:811.161.1'371:177.6

Е. И. Холявко

СВОЕОБРАЗИЕ СЕМАНТИКИ ЛЕКСЕМ, ВЫРАЖАЮЩИХ ПОНЯТИЕ «КРАСОТА», В РУССКОМ И КИТАЙСКОМ ЯЗЫКАХ

В статье проанализированы определения словарных статей русского и китайского языков, на основании чего сделаны выводы о ментальном своеобразии вербализации универсального понятия «красота». Общими признаками обозначаемого понятия является актуализация образных сем огня, восприятие красного цвета как красивого, тесная связь представления о внешней привлекательности и добродетели; специфическими – отсутствие в соотносительных русских лексемах семантических компонентов качественной пищи.

Ключевые слова: русский язык, китайский язык, красота, семантика, языковая картина мира, лингвокультурология.

Изучение семантического развития слова открывает для исследователя путь постижения народной духовной культуры. Согласно авторитетному утверждению Ф. П. Филина, «...слово всегда представляет собой неповторимую единицу: за каждым словом и его историей стоит целый мир» [1, с. 17]. Целый мир стоит и за русским словом *красота*, и за его китайским соответствием.

Красота представляет собой высшую эстетическую оценку явлений действительности, окружающей человека, а также самого человека или созданного им произведения искусства. По меткому определению В. И. Даля, «соединение истины и добра рождает премудрость, в образе красоты» [2, с. 186].

На протяжении веков понятие красоты волновало многих философов разных стран, зачастую вызывая противоречивые толкования. Для одних сущность красоты сводилась более всего к эстетической категории, а для других она связывалась, прежде всего, с понятиями духовных ценностей.

Исследование лексем, выражающих понятие «красота», является интересным и актуальным в силу того, что позволяет обратиться к национально и культурно специфичным аспектам картины мира определённого народа, отражаемым языком.

Современная русская лексема *красота* является полисемантом. Дефиниции словарных статей свидетельствуют, что всеми проанализированными словарями выделяются следующие значения: *красота* как ‘свойство, украшение, прелесть’; *красота* как ‘комбинация качеств, доставляющих удовольствие и радость чувствам (глаз, ухо), интеллекту’; *красота* как ‘отвлеченное понятие; прекрасное’; *красота* как ‘красивая, привлекательная внешность’. Эти значения помогают выделить основные семантические признаки понятия «красота». Кроме того, можно отметить, что слово *красота* может употребляться в значении ‘девушка’, функционировать как ‘междометие, выражающее чувства’ [3; 4; 5; 6; 7].

С течением времени семантика слова *красота* изменялась. Направление семантической эволюции проходило в направлении от обозначения внутренних качеств – к выражению внешних. Так, например, архаичным стало значение ‘доброта’.

Следы семантической эволюции слова *красота* можно обнаружить при исследовании контекстов, репрезентирующих понятие внутренней красоты. Анализ иллюстративного материала, предлагаемого Национальным корпусом русского языка, позволяет сделать интересное наблюдение: внутренняя красота в контекстах сочетается с внешними изъянами, она противопоставляется внешней красоте, например: *Некрасивый внешне, полный, он покорял людей внутренней красотой; Я вижу своего отца не картинным красавцем, а привлекательным внутренней красотой; Встречаем человека с некрасивой наружностью, он пленяет нас своей внутренней красотой, а потом оказывается, что и ее нет!* [8]

В народной речи слова *красота* всегда экспрессивное, может употребляться как отвлеченное понятие, как положительная, одобрительная оценка, а также иронично. Русские пословицы подтверждают, что «главное для русского человека – душа, ум, творческие способности. <...> При этом ценность красоты в традиционной духовной культуре была, по-видимому, относительной, так как красота воспринималась как временное качество человека: она «избывается», утрачивается им, остается в его прошлом, отсюда и народные сентенции: *Не ищи красоты, а ищи доброты; Не родись красив, а родись счастлив; Красивый муж на грех, а дурной на смех; Пригожая жена, то мужняя сухота и др.*» [9, с. 160].

Архаичным в семеме производящего слова *красивый* является также цветовая сема. Слово *красный* восходит к праславянскому **kras-* с семантикой 'красивый, хороший'. Современное значение в текстах отмечается с начала XVI в. Исходное значение сохраняют рефлексы праславянских **krasa* 'жар (огненный), блеск', **kresati* 'высекать искру (огонь)', **krěsiti* 'сверкать, искриться'; 'оживлять, освежать; воскрешать'. Можно заключить, что архесемой корня была сема огня. Этимология слова *красота* актуализирует семантический признак цвета жизни, на основе которого формируется собственно цветовая семантика, способствующая формированию отвлеченных значений [10, с. 95].

Т. И. Вендина пишет, что красота необходима жизни человека, «который не просто «принимает» красоту своим сердцем (ср. *приятно* 'красиво'), но «творит» ее, украшая свой быт и свою жизнь (ср. *красовать* 'придавать красивый вид, украшать'; *хорошить* 'украшать', и в этом смысле красота предстает как прагматическая категория, способствующая эстетизации бытия человека, как то, что «годно», «пригодно» для его жизни (ср. *гожель* 'красота'; *гожилъ* 'добро, все хорошее, красивое'; *пригожство* 'красота'; *ражестъ* 'красота' < *ражий* 'красивый, годный')» [9, с. 150]. Слова с корнем *крас-* соотносятся с представлением о хорошем, например: *краса* как слово категории состояния в значении 'хорошо, благо', 'приятно, хорошо'; на красоту 'очень хорошо' [9, с. 149].

В русском и китайском языках семантически совпадают соотносительные лексемы в обозначении красного цвета как красивого. В обоих языках в составе семемы сохраняются архаичные цветовые семы.

В китайском языке исследуемое понятие обозначается 美 *měi*, сочетанием 羊 с 大, где 羊 имеет значение 'кроткий и послушный'; 大 – 'обширная земля страны'. Понятие «красота» выражается также 美味 *měi wei* с исходным значением 'вкусный'.

Китайскому слову *měi*, являющемуся соответствием русского *красота*, свойственны следующие значения: то, что 'хорошо смотрится (выглядит)', 'делает красивым', 'вызывает чувство удовольствия', 'хорошее дело', 'быть довольным собой'. Два последних значения не представлены в семантической структуре русского слова *красота* [11].

Тань Аошун делает вывод о пяти главных семантических компонентах слова *měi* на основании приведенных лексико-семантических вариантов. Она обращает внимание, что «именно с едой, с ее хорошим вкусом связано одно из самых ранних значений слова *красота* в китайском языке», и утверждает, что «в китайском

языке иероглифы *mei* 'красота' и *hao* 'добродетель' синонимичны не только в лексическом, но и в психологическом плане» [12, с. 291].

Очевидна связь между иероглифами *mei* 'красота', *hao* 'хорошо' и *shan* 'добро'. Выражаемые ими понятия противоположны негативному, плохому, злему, уродливому, безобразному. Эта связь проясняет тот же путь семантической эволюции понятия: от этического – к эстетическому.

Значение 'все красивое, прекрасное' в русском языке соответствует китайскому значению 'идеал'. Наблюдается отличие в употреблении лексемы в китайском языке: *красота* – 美丽 *mei li* 'красивая внешность' и 美味 *mei wei* 'вкусный'.

Таким образом, красота и этимологически, и ассоциативно связана с представлением о хорошем. В русском языке это поддерживается внутренней формой слов, передающих впечатление о красивом человеке, например: *она хорошеет, он хорош собой*. В китайском языке синонимичны *mei* 'красота' и *hao* 'добродетель'. Связь ассоциаций вкуса и красоты обнаруживает не только этимология китайского *mei* 'красота', но и русское слово *вкус* 'чувство красивого, изящного, способность человека к эстетическому восприятию и оценке', которое, правда, не является исконным. В русском языке произошло калькирование французского существительного *gout*.

Концептуальная характеристика красоты в исследуемых языках различается. Как пишет Лю Ян, основной признак концепта «Красота» в русском языке – физическое проявление. Дополнительными признаками являются внешность человека, природа, душа, добро, ум и семья. Ценностный компонент соотносится с красивой внешностью, красотой души.

«В китайском языке – основной признак – моральные, духовные качества. Дополнительные признаки – внешность человека, природа, душа, добро, ум, семья, любовь и трудолюбие. Ценностный компонент – душа, хороший характер» [13, с. 152].

Лю Ян делает вывод, что в русской и китайской языковых картинах мира структура концепта «Красота» отличается доминирующим признаком, но имеет сходство дополнительных признаков и тождество ценностного компонента: «Для русских красота – это физическое проявление, для китайцев – моральные, духовные качества. Сходство наблюдается в дополнительных признаках концепта. Концепт «Красота» и в русской, и в китайской языковых картинах мира имеет одинаковый ценностный компонент – душа» [13, с. 153]. Эти выводы Лю Яна на основании приведенных в статье языковых фактов представляются нам спорными.

Универсальным и экспрессивным для двух языков является образное обозначение эстетического наслаждения, которое мы получаем от созерцания красоты, высшей эстетической оценки окружающей человека действительности. Различия обусловлены признаком, положенным в основу номинации базовых лексем в каждом из языков, поэтому концептуальное наполнение предопределено генетически и ментально.

Безусловно, «Красота» относится к числу древнейших универсальных основных концептов, важнейших морально-этических категорий и абсолютных эстетических ценностей. Как бы ни менялось со временем понятие красоты, стремление к красоте остается неизменным. Красота остается притягательным иррациональным физическим и духовным даром, к которому человек стремится во всех жизненных сферах и который пытается творить.

Список использованных источников

1. Филин, Ф. П. Очерки по теории языкознания / Ф. П. Филин. – М. : Наука, 1982. – 336 с.
2. Даль, В. И. Толковый словарь живого великорусского языка : в 4 т. / В. И. Даль. – Т. 2. – М. : Русский язык, 1981. – 779 с.
3. Ушаков, Д. Н. Толковый словарь русского языка : в 4 т. / Д. Н. Ушаков. – Т. 2. – М. : Наука, 1995. – 852 с.
4. Словарь русского языка : в 4-х т. / АН СССР, Ин-т рус. яз; под ред. А. П. Евгеньевой. – 3-е изд. – Т. 2. – М. : Русский язык, 1986. – 749 с.
5. Ожегов, С. И. Словарь русского языка / С. И. Ожегов / под ред. Н. Ю. Шведовой. – М. : Русский язык, 1983. – 815 с.
6. Кузнецов, С. А. Большой толковый словарь русского языка / С. А. Кузнецов. – СПб. : Норинт, 2000. – 1536 с.
7. Дмитриев, Д. В. Толковый словарь русского языка / Д. В. Дмитриев. – СПб : Астрель, 2003. – 1584 с.
8. Национальный корпус русского языка [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.ruscorpora.ru>. – Дата доступа: 04.11.2023.
9. Вендина, Т. И. Прекрасное и безобразное в русской традиционной духовной культуре / Т. И. Вендина // Логический анализ языка. Языки эстетики : Концептуальные поля прекрасного и безобразного / Отв. ред. Н. Д. Арутюнова. – М.: Индрик, 2004. – С. 143–161.
10. Этимологический словарь славянских языков : праславянский лексический фонд / Под ред. О. Н. Трубачёва. – Вып. 12. – М. : Наука, 1985. – 187 с.
11. 谭景春、程荣. 中国社会科学院语言研究所词典编辑室编. – 第 7 版. – 北京: 商务印书馆, 2016. – 1799 页; 插图 = Тань Цзинчунь. Нормативный словарь современного китайского языка / Тань Цзинчунь, Чэн Жун; издание 7-е, исправленное и дополненное. – Пекин : Коммерческое издательство, 2016. – 1799 с.

12. Тань Аошуан. Китайская картина мира : Язык, культура, ментальность / Тань Аошуан. – М. : Языки славянской культуры, 2004. – 240 с.

13. Лю Ян. Структура концепта «Красота» в русской и китайской языковых картинах мира / Лю Ян // Диалог культур – диалог о мире и во имя мира : материалы X Междунар. студ. науч.-практ. конференции «Диалог культур – диалог о мире и во имя мира» (г. Комсомольск-на-Амуре, 25 апреля 2019 г.). – Комсомольск-на-Амуре, 2019. – С. 146–153.

The article analyzes the definitions of dictionary entries of the Russian and Chinese languages, on the basis of which conclusions are drawn about the mental originality of the verbalization of the universal concept of «beauty». The general features of the designated concept are the actualization of figurative fire semes, the perception of red as beautiful, the close connection of the idea of external attractiveness and virtue; specific – the absence of semantic components of high-quality food in the correlative Russian lexemes.

Key words: Russian language, Chinese language, beauty, semantics, linguistic picture of the world, linguoculturology.

Холявко Елена Ивановна – кандидат филологических наук, доцент; Гомельский государственный университет имени Ф. Скорины (hei9@mail.ru).

УДК 378.147: 37. 037.1(043.3)

Хэ Цзянфэн

НАРОДНЫЕ СКАЗАНИЯ, БАСНИ И ЛЕГЕНДЫ В ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННОМ ВОСПИТАНИИ МОЛОДЕЖИ КИТАЯ

В статье охарактеризованы значение китайского фольклора в гражданско-патриотическом и духовно-нравственном воспитании молодежи, художественно-эстетическая функция таких жанров, как народные сказания, басни, легенды. Установлены преемственные связи между фольклорными текстами и элементами современной культуры нации.

Ключевые слова: китайский фольклор, народная басня, народное сказание, воспитательный потенциал.

Воспитание патриотизма и духовно-нравственных ценностей у студенческой молодёжи является важным этапом их личностного становления. Важным условием успешного формирования патриотических качеств является необходимость обращения к богатому фоль-

кларному наследию, т. к. образ родины разрабатывается народом веками и транслируется в традициях и обычаях, культуре народного творчества в целом.

В разные периоды исследованием проблем гражданско-патриотического и духовно-нравственного воспитания занимались такие известные педагоги и исследователи, как К. Д. Ушинский, М. Ю. Новицкая, Е. В. Соловьёва, Л. И. Царенко, О. Л. Князева, и др. К. Д. Ушинский считал, что система воспитания порождается историей народа, его духовной и материальной культурой. Благодатный педагогический материал веками накапливался в фольклорных произведениях, которые так близки и понятны представителям одной культуры с ее общей системой ценностей. Именно в фольклоре тысячелетним народно-педагогическим опытом отобраны и представлены в художественной стилистике самые необходимые формы развития речи, музыкальных и поэтических способностей, логического и образного мышления, смекалки, юмора, трудовых и физических навыков, причём представлены они.

В 2011 г. китайский фольклор был включен в проект по защите нематериального культурного наследия Китайской Народной Республики и до сих пор считается важным символом культуры, национальной самобытности, местных традиций и жизни народа. Данный факт позволяет утверждать, что китайский фольклор является основой национальной культуры, источником формирования системы ценностей китайского народа.

Говоря о специфике китайского фольклора, следует отметить следующее. Китайский народ склонен к глубокому осмыслению жизненного опыта, который и превращался в фольклор, представленный широкой системой жанров. Каждое из произведений содержит мудрость людей, их жизненный опыт, научные и философские знания, многовековые традиции и т. д.

Так, оригинальными произведениями китайской культуры являются так называемые «каноны», в которых содержится богатый фольклорный материал, описание традиций и обычаев. В «Каноне гор и вод», дошедшем до наших времен в 13 текстах, описаны народные легенды и мифы, которые раскрывают древнее мышление китайцев, их верования и ритуалы, различные запреты и т. д. Следуя законам природы, человек должен обладать терпением и мудростью, «высотой» помыслов гор; целеустремленностью, гибкостью и скоростью кристальных вод.

Канон «Записки о совершенном порядке вещей правления и обрядов» упорядочивал, главным образом, правила этикета. В нем также затрагивались идеологические и политические аспекты, отношения между этикетом, политикой и религией [2, с. 31]. В «Записках ...» говорится: «Все жители по причине того, что в природе есть и тепло и холод, и засуха, и влажность, должны по отношению к различным долинам и рекам применять различные системы. Народ задается вопросом, что же такое различные системы? Твердость и мягкость, тяжесть и легкость, промедление и скорость по-разному изменяются: пять вкусов различаются и сосуществуют в гармонии, предметы различаются и одежда тоже. Следуя за изменением веры, не нужно изменять обычаи, следуя за изменением политического строя, не следует изменять привычек и нравов» [2, с. 33]. Таким образом китайский народ формировал у представителей молодого поколения терпение и выдержку, системность и перспективность мышления. В образах и проявлениях природы китайцы веками черпали Мудрость: вырабатывали гармонию духовного и материального миров, видение ценности вечного и периодичности временного.

В качестве еще одного примера рассмотрим народную басню «Красть колокольчик, затыкая себе уши». Вор хочет украсть колокольчик и считает, что если закрыть себе уши, то звон колокольчика не услышат и остальные. На примере этой истории китайцы учат молодое поколение не заниматься самообманом. Он опасен, поскольку приводит к тому, что люди, склонные к самообману, в конечном итоге столкнутся с проблемами, решить которые им будет невозможно. Не следует быть поверхностным в вопросах истории своего народа, здесь принципиально важно не заниматься обманом и самообманом. Ведь не услышать звон колокольчика, еще не значит, предотвратить беду, которая может обернуться потерей национальной идентичности. Народная басня пропагандирует необходимость быть честным, не надеяться, что все получится само собой без лишних усилий. Помимо этого, еще одной важной идеей басни является особая сила духа, смелость и отвага, которые необходимы, чтобы суметь признать свои ошибки и предотвратить их последствия.

К фольклорным произведениям также относят сказания о выдающихся личностях. К их числу принадлежит «История Конфуция», из «Сборника китайских народных сказок». В ней приводится разговор философа с девушкой, собирающей шелковицу. Простая девушка в непродолжительном разговоре поведала мудрость, которая помогла Конфуцию и его ученикам решить важную задачу. Это

народное сказание показывает, что, хотя Конфуций и обладал многими знаниями, однако есть то, чего и он не знает. Поэтому люди должны учиться друг у друга, уметь слушать и слышать, принимать советы других. Как учит Конфуций: «Из троих обязательно найдется один, у кого можно чему-либо поучиться». Помимо этого, в этом сказании транслируются и другие идеи: «Нетерпимость к пустякам может испортить большое дело», и «Чтобы что-то взять, нужно что-то сначала дать». Эти высказывания из классического канона конфуцианского учения обязательны для изучения китайскими школьниками [3, с. 99].

Таким образом, можно утверждать, что китайский народ чтит традиции и собственное наследие: народные сказания до сих пор передаются устно из поколения в поколение; в фольклорных жанрах и сегодня продолжает фиксироваться многовековая история нации. Более того, на основании фольклорных произведений строится современная китайская культура; сюжеты фольклорных текстов широко используются в современных литературных произведениях, в искусстве кинематографа, на телевидении; фольклорные аллегории встречаются в повседневной жизни людей, являясь широко известными фразеологизмами. Произведения китайского фольклора обладают уникальным потенциалом в плане духовно-нравственного становления личности и формирования патриотических качеств гражданина.

Список использованных источников

1. Тун, Д. Китайские фольклорные сказания как культурное сокровище нации / Д. Тун // Обсерватория культуры. 2020. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://doi.org/10.25281/2072-3156-2020-17-4-438-446>. – Дата доступа: 08.03.2022.

2. Гао, Бинчжун. Общая характеристика китайского фольклора / Гао Бинчжун. Пекин : Изд-во Пекинского университета, 2009. – 357 с.

3. Лю Шоухуа. Художественный мир китайских народных сказок / Лю Шоухуа // Журнал Уханьского педагогического университета (Гуманитарные и социальные науки). – 2002. – Т. 41. – № 3. – С. 98–105] [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://ishare.iask.sina.com.cn/f/37863244.html>. – Дата доступа: 08.03.2022).

The article describes the importance of Chinese folklore in the civil-patriotic and spiritual-moral education of young people, the artistic and aesthetic function of genres such as folk tales, fables, legends. The continuity links between folklore texts and elements of the modern culture of the nation have been established.

Key words: Chinese folklore, folk fable, folk tale, educational potential.

Хэ Цзянфэн – аспирант; Мозырский государственный педагогический университет имени И. П. Шамякина (tatyana.chechko@yandex.ru).

УДК 378.014.24(476:510)(043.3)

Цао Чэнь

SWOT-АНАЛИЗ БЕЛОРУССКИХ СТУДЕНТОВ, ОБУЧАЮЩИХСЯ В ЦЗЯНСУ

В статье подробно рассматриваются преимущества и недостатки, возможности и проблемы, с которыми встречаются белорусские студенты, обучающиеся в Китае и в провинции Цзянсу. Отмечается высокая международная репутация китайской системы высшего образования и большие возможности, которые открываются перед белорусскими выпускниками китайских университетов. Вместе с тем указываются объективные трудности, с которыми сталкиваются белорусские студенты, обучающиеся в Китае: географическая отдаленность, сложности языковой и культурной адаптации.

Ключевые слова: обучение в китайских университетах, белорусские студенты, провинция Цзянсу, образовательный потенциал, языковой барьер, социальная адаптация.

С развитием глобализации международные образовательные обмены увеличиваются. Цзянсу, как важная образовательная база Китая, привлекает сюда учиться многих белорусских студентов. В данной статье, модель Swot используется для анализа преимуществ, недостатков, возможностей и проблем для белорусских студентов, обучающихся в Китае, с целью более глубокого понимания этого явления.

Модель Swot – это широко используемый инструмент стратегического анализа, который помогает лицам, принимающим решения, всесторонне понять текущую ситуацию и сформулировать эффективные стратегии путем оценки внутренних сильных и слабых сторон, а также внешних возможностей и проблем при принятии того или иного решения.

К преимуществам обучения в Китае для белорусских студентов прежде всего следует отнести богатый набор образовательных ресурсов: Китай обладает образовательными ресурсами мирового уровня, и многие китайские университеты пользуются высокой репутацией во всем мире. Об этом свидетельствует тот факт, что «в спи-

сок двухсот лучших университетов мира входит одиннадцать китайских высших учебных заведений» [1].

Китай имеет высокие академические стандарты и международное признание во многих предметных областях, и поэтому китайская наука, инженерия, медицина, гуманитарные, социальные и другие дисциплины пользуются высокой репутацией в мире.

Именно поэтому белорусские студенты, выбравшие обучение в Китайской Народной Республике, могут воспользоваться высококачественными образовательными ресурсами. Можно назвать две причины роста популярности обучения белорусских в китайских вузах: «интерес к китайской культуре и перспектива качественного образования для дальнейшей работы в межкультурной области» [2, с. 191]. Китай обладает огромным культурным наследием и богатыми историческими традициями. Для белорусских студентов обучение в Китае даёт не только возможность приобщиться к различным проявлениям самобытной культуры Китая, но и обеспечивает глубокое понимание китайской истории, искусства и общественной жизни.

Цзянсу – крупная провинция Китая, имеющая богатые образовательные ресурсы. В провинции Цзянсу есть большое количество университетов, в том числе Нанкинский университет, Юго-Восточный университет, Сучжоуский университет и другие известные университеты, пользующиеся высокой репутацией в Китае и за рубежом. Кроме того, провинция Цзянсу также добилась большого прогресса в интернационализации образования. Многие университеты установили отношения сотрудничества с зарубежными университетами, чтобы предоставить студентам больше возможностей для международного обмена. В 2022 году ВВП провинции Цзянсу составил 12,29 трлн юаней (около 1,68 трлн долларов США), увеличившись на 2,8%, ВВП на душу населения составит 144 тыс. юаней, а общие доходы государственного бюджета достигают 925,89 млрд юаней.

Назовем некоторые трудности и проблемы, с которыми встречаются белорусские студенты, обучающиеся в Китае, в том числе – в провинции Цзянсу.

Прежде всего, это – языковой барьер: китайский язык является весьма сложным для усвоения белорусскими студентами. Хотя некоторые колледжи и университеты предлагают обучение на английском языке, китайский язык необходим для общения в повседневной жизни. Поэтому языковой барьер по-прежнему вызывает определённые проблемы для белорусских студентов.

Немалую сложность представляет и адаптация белорусских студентов к новой среде: из-за больших различий в культурной и социальной сферах Китая и Беларуси белорусским студентам требуется определенное время, чтобы адаптироваться к новым условиям жизни и обучения.

Относительно высоки затраты на обучение и проживание в Китае. Хотя стоимость жизни в нашей стране относительно низкая, однако плата за обучение, транспортные и другие расходы, связанные с обучением за рубежом, всё ещё выше по сравнению с внутренним высшим образованием в Республике Беларусь. Для сравнения, однако, отметим, что годовая стоимость обучения и проживания для иностранцев в Китае в 4 раза меньше, чем в США и в 3 раза меньше, чем в Великобритании. Тем не менее, финансовый фактор может оказать влияние на некоторые белорусские семьи при решении вопроса об обучении студентов в китайском вузе.

Обучение в Китае открывает для белорусских студентов широкие перспективы трудоустройства: с экономическим развитием Китая и растущей интернационализацией спрос на таланты с международным мировоззрением и межкультурным опытом продолжает расти. Белорусские студенты могут получить более широкие перспективы трудоустройства, обучаясь в Китае. Кроме того, обучаясь в Китае, белорусские студенты получают возможность общаться и учиться со студентами из Китая и других стран, тем самым повышая свою международную конкурентоспособность. На протяжении обучения в Китае белорусские студенты получают возможность познакомиться с различными культурами, идеями и образом жизни, что поможет развивать такие важные личностные качества, как независимое мышление и новаторский дух.

В то же время обучающиеся в Китае и в провинции Цзянсу белорусские студенты из-за различий в национальных условиях и культурах могут иметь асимметричную информацию о китайской системе образования, политике и среде обитания. Это может привести к тому, что молодые люди могут столкнуться с непредвиденными проблемами во время обучения за границей, например, с проблемами социального обеспечения, сетевой безопасности, с изменениями в области визовой политики Китая в зависимости от внутренних и внешних политических, экономических и других факторов. Сюда же могут быть отнесены и «инфраструктурные проблемы (дефицит общежитий, комнат для самоподготовки, студенческих столовых), а также географическая удаленность» [3, с. 14]. Указанные обстоя-

тельства могут повлиять на планы обучения за рубежом и академическую успеваемость белорусских студентов.

В заключение отметим, что благодаря Swot-анализу мы можем увидеть преимущества, недостатки, возможности и сложности для белорусских студентов, обучающихся в Китае. Для провинции Цзянсу, имеющей большой образовательный потенциал, привлечение для обучения белорусских студентов не только поможет усилить ее международное влияние, но и будет способствовать развитию образовательных обменов и сотрудничества между Китаем и Беларусью.

Однако белорусскими студентам также необходимо знать о некоторых проблемах и трудностях, с которыми они могут столкнуться во время обучения за границей. Чтобы успешнее преодолевать названные объективные трудности, белорусским учреждениям образования можно рекомендовать активно обеспечить языковую подготовку студентов и их культурную адаптацию, чтобы предоставить белорусским студентам оптимальные условия для обучения за в китайских вузах.

Список использованных источников

1. Обучение в Китае. Как получить высшее образование [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://bpwbrest.by/obuchenie-za-granicej-dlya-belorusov/china.html>. – Дата обращения: 01.11.2023.

2. Русецкая, А. М. Межкультурное сотрудничество Беларуси и Китая в сфере образования в рамках инициативы «Пояс и путь» / А. М. Русецкая, Фу Юйна, Чэнь Фэй // Личность в меняющемся мире: здоровье, адаптация, развитие. – 2023. – Т. 11, № 2 (41). – С. 186–197.

3. Ян, Синцзюань. Белорусско-китайское сотрудничество в сфере высшего образования (1992–2020 гг.): автореф. дис. ... канд. истор. н. 07.00.15 – История международных отношений и внешней политики / Ян Синцзюань. – Минск, 2022. – 24 с.

The article examines in detail the advantages and disadvantages, opportunities and problems faced by Belarusian students studying in China and Jiangsu Province. The high international reputation of the Chinese higher education system and the great opportunities that open up to Belarusian graduates of Chinese universities are noted. At the same time, the objective difficulties faced by Belarusian students studying in China are indicated: geographical remoteness, difficulties of linguistic and cultural adaptation.

Key words: studying at Chinese universities, Belarusian students, Jiangsu province, educational potential, language barrier, social adaptation.

Цао Чэнь – кандидат филологических наук, PhD; Цзянсуский педагогический университет (г. Сюйчжоу) (cc35660@qq.com).

Цзюй Хунянь

ЗООНИМЫ, СИМВОЛИЗИРУЮЩИЕ СЧАСТЬЕ, В КИТАЙСКОЙ И ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОЙ МИФОЛОГИИ

В статье изучены представительные зоонимы, символизирующие счастье, в китайской и восточнославянской мифологии. Был сделан вывод: это продукты разной религиозной и культурной принадлежности, но символы у них одинаковые – добрые пожелания народов. Новизна статьи заключается в изучении волшебных животных двух культур и их мифологического значения. Область использования: при изучении фэнтезийных произведений двух разных культур.

Ключевые слова: зоонимы, китайская мифология, восточнославянская мифология, счастье, волшебство.

Зоонимы, символизирующие счастье, в китайской мифологии связаны с удачей, везением и волшебством. Следующие четыре животных имеют много общего в символике, но у них также есть свои особенности:

1. **Лун** (龍, lóng). Дракон в китайской мифологии – одно из самых известных волшебных животных, олицетворяющее власть, силу и счастье. Дракона часто считают существом, связанным с водой, его образ связан с водой, и он считается повелителем дождя. В засушливый сезон люди ожидали, что дракон принесет дождь, чтобы урожай процветал. Дракон также представляет власть, империю и национальное единство в китайской культуре [1]. Древние китайские монархи часто называли себя «потомками дракона» и считали дракона национальным символом. Следовательно, дракон также олицетворяет силу и гармонию страны. В классическом китайском романе «Путешествие на Запад» Царь Драконов выступает в качестве важного персонажа. Есть четыре Царя драконов, которые правят четырьмя морями и являются лидерами клана драконов. Они часто конфликтуют или сотрудничают с главными героям и становятся частью главной сюжетной линии [2, с. 162]. Во время Праздник весны (китайского Нового года) обязательным является представление танца дракона, который символизируя приход весны, счастья и удачи.

2. **Фэнхуан** (凤凰, fènghuáng). Птица феникс – еще одно почитаемое магическое существо, символизирующее удачу, возрождение и счастье. В китайских легендах перья феникса часто описываются

как великолепные и красочные, переливающиеся различными цветами – красным, желтым, синим и зеленым [3, с. 49]. В легенде Фэнхуан может возродиться после того, как был сожжен в огне, символизируя возрождение и вечность. «Тайное сокровище Фэнхуан» – это роман сетевой литературы фантастического жанра, темой которого является Фэнхуан. В основном в нем рассказывается история приключений главного героя с Фениксом в процессе поиска его секретного сокровища [5]. В таких произведениях фениксы обычно изображаются как могущественные существа с различными загадочными способностями. Их появление часто связано с развитием и темой рассказа и может добавлять в роман элементы фэнтези, тайны и волшебства.

3. **Цилинь** (麒麟, qilin) имеет особое символическое значение в китайской мифологии и культуре. Он – сказочный зверь, изображаемый в виде однорогого оленя. Цилинь обычно рассматривается как символ удачи и благоприятствования, а его появление считается добрым знаком, указывающим на счастье и везение [4, с. 5]. Цилинь также считается хранителем, и его изображение появляется в древних китайских дворцах, храмах и кладбищах, защищая эти места. «Путешествие к бессмертию» – это роман сетевой литературы о культивировании бессмертия, в котором участвуют различные мифические звери и загадочные существа, включая Цилиня (могучего мифического зверя, с которым главный герой сталкивается во время своего совершенствования) [6].

Восточнославянская мифология содержит множество животных, которые играют важную роль в мифологических рассказах и традициях.

1. **Конь** также является важным животным в восточнославянской мифологии, часто связанном с солнечными мифами и мистическими ритуалами. Конь считается священным животным, олицетворяющим силу и свет. В славянских народных традициях конь – одно из животных, связанных со сверхъестественным миром, но конь также связанное с солнцем и плодородием. Он играет важную роль в свадебных и похоронных церемониях. Символика коня-солнца как оберега использовалась славянами-язычниками для защиты дома от злых духов. Изображение коня (конской головы) нередко прикрепляли к крыше дома, стремясь тем самым передать под магическую защиту и позитивную энергетику этого животного все жилище и находящиеся в нем людей [7, с. 56].

2. **Петух** в славянской мифологии является символом солнца и солнечных богов Дажьбога и Ярилы, как говорит пословица, «Без петуха и утро не настанет» [8]. Крик петуха, согласно народным ве-

рованиям, предохраняет людей от нечистой силы. Принято считать, что крик петуха также может предотвратить эпидемии и град, поэтому, согласно народной легенде, когда Чума в образе женщины пришла в деревню, она сначала попыталась помешать пению петуха. В романе М. А. Булгакова «Мастер и Маргарита» судьба главного героя меняется от троекратного крика петуха. Считается опасным отправляться в путь до первого крика петуха. Это поверье отражено в белорусской поговорке *Певень яму заспяваў на дарогу* ‘об удаче’ [8, с. 87]. В общем, в восточнославянской мифологии петух символизирует солнце, надежду, защиту и другие позитивные символические значения.

Таким образом, зоонимы, символизирующие счастье, в китайской и восточнославянской мифологии имеют сходные и отличительные характеристики. Например, китайских животных часто изображают красивыми и великолепными созданиями с поразительной внешностью, символизирующими надежду и процветание. Считается, что такие животные живут вечно, олицетворяя стремление людей к долголетию. В китайских литературных произведениях эти животные широко цитируются и адаптируются к сюжетам. В китайских традиционных праздниках и культурных обычаях также повсеместно отражены значения и волшебные функции этих животных. Значение и магические функции зоннимов, символизирующих счастье в восточнославянской мифологии, часто связаны с солнцем. Появление этих животных часто рассматривают как хорошее предзнаменование, предвещающее удачу и благоприятные условия жизни. Такие животные считаются хранителями, защищающими людей от несчастий и опасностей. В китайской традиции дракон, феникс и цилинь часто появляются на определенных праздниках и в ритуалах, чтобы принести людям счастье и удачу.

Список использованных источников

1. 张燕/漫谈中国龙文化。-少儿科技, 2019 年第十期。= Чжан Янь. Поговорим о китайской культуре драконов / Чжан Янь // Детские технологии. 2019. Выпуск 10.
2. 刘杨/论神话龙形象表征含义的变迁。- 河南师范大学学报 (哲学社会科学版), 2009 年. 第 36 卷第 3 期, 162-164 页。= Лю Ян. Об изменении репрезентативного значения мифического образа дракона / Лю Ян // Журнал Хэнаньского педагогического университета (Издание по философии и социальным наукам), 2009. – Том 36, выпуск 3. – С. 162–164.
3. 刘汉杰/中国的凤凰。-百科知识, 2007. – 7 48-49 页。= Лю Ханьцзе, Феникс Китая / Лю Ханьцзе // Энциклопедия Знаний, 2007. – 7. – С. 48–49.

4. 张含笑/中国麒麟文化浅说。-百科知识, 2021.02. – 5–6 页. = Чжан Ханьсяо. Краткое введение в китайскую культуру. Цилян / Чжан Ханьсяо // Энциклопедия Знаний, 2021. 02. – С. 5–6.

5. Мэнцзя. Тайное сокровище. Фэнхуан [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.93du.org/dulist/60234>. – Дата обращения: 20.09.2023.

6. Ван, Юй. Путешествие к бессмертию / Ван Юй [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://ranobe.me/ranobe176>. – Дата обращения: 20.09.2023.

7. Морозова, Т. П. Конь-солнце в славянской языческой мифологии / Т. П. Морозова // Вестник славянских культур. – 2019. – Том 52. – С. 53–64.

8. Белякова, Г. С. Славянская мифология / Г. С. Белякова. – М. : Просвещение, 1995. – 168 с.

The article examines representative zoonyms symbolizing happiness in Chinese and East Slavic mythology. The conclusion was drawn: these are products of different religious and cultural affiliations, but their expenses are the same – the good wishes of the peoples. The novelty of the article lies in the study of magical animals of two cultures and their mythological significance. Area of use: When studying fantasy works of two different cultures.

Key words: zoonim, chinese mythology, East Slavic mythology, happiness, magic.

Цзюй Хунянь – аспирант; Белорусский государственный университет (xiaojumarina@gmail.com).

УДК 37.026:821.581-343.4:821.161.1-343.4

С. Б. Цыбакова

ДИДАКТИКО-ПОЗНАВАТЕЛЬНОЕ И ВОСПИТАТЕЛЬНОЕ ЗНАЧЕНИЕ НАРОДНЫХ КИТАЙСКИХ И БЕЛОРУССКИХ СКАЗОК О ЖИВОТНЫХ

В статье раскрывается дидактико-познавательное и воспитательное значение китайских и белорусских фольклорных сказок о животных. Выявляется морально-этический аспект сказочных произведений, содержащих народно-этиологическое объяснение внешних признаков, особенностей поведения животных. Устанавливаются общие для анималистических сказок Китая и белорусов аксиологические приоритеты.

Ключевые слова: фольклорные сказки о животных Китая и белорусского народа, идейное содержание, дидактико-познавательное и воспитательное значение анималистических сказок, аксиологические приоритеты.

Основные морально-этические ценности (добро, правда, справедливость и др.), человеческие добродетели (трудолюбие, терпение, благоразумие мужество и др.) и отрицательные качества, пороки людей, которые показаны в сказках разных народов, образуют аксиологический аспект в изучении фольклорно-сказочного творчества. Дуань Баолинь, выделяя в качестве одной из главных особенностей китайских фольклорных сказок их воспитательный характер, отмечает: «Сказки учат традиционным ценностям, воспитывают в детях дух творчества, передают им народную мудрость, а также опыт жизни и борьбы» [1, с. 80]. Цель статьи – раскрыть дидактико-познавательное и воспитательное значение сказок о животных на материале текстов произведений данного типа, представляющих сказочный эпос Китая и белорусского народа.

Анималистические сказки ведут свое происхождение из глубокой древности и «восприняли формы вымысла из представлений и понятий первобытных людей, приписавшим животным способность думать, говорить и разумно действовать» [2, с. 41]. Согласно И. И. Круку, «в зависимости от эпохи, среды бытования и объекта восприятия сказок о животных доминирующей функцией становилась магическая, эстетически-развлекательная, дидактико-познавательная, назидательная или воспитательная» [3, с. 154].

Дуань Баолинь выделяет два вида анималистических сказок. Один из них представляют произведения о животных, наделенных человеческими чертами, в которых «изображаются социальные проблемы и конфликты» [1, с. 81]. Согласно китайскому исследователю, сказка ««Лаоху» (“Старик Ху”», распространенная среди ханьцев во Внутренней Монголии, цилиньская сказка “Ху, лу, ту хули” (“Тигр, олень, заяц и лиса”) и многие другие рассказывают о том, как слабые побеждают сильных» [1, с. 81]. Главная задача анималистических сказок другого вида – «рассказать, как выглядят животные и каковы особенности их характера» [1, с. 80]. Такие сказки «пронизаны идейным содержанием и полезны для умственного развития детей» [1, с. 81]. Сказками, которые относятся к указанному выше виду, являются, например, следующие произведения: «Хули, хоуцзы, туцзы, хэ ма» («Лиса, обезьяна, заяц и лошадь»), «Лаоху бай шифу» («Тигр и его наставник»), «Даянь» («Дикие гуси») [1, с. 80]. Сказка «Тигр и его наставник» «повествует о тигре, чьим учителем был кот» [1, с. 80]. «Тигр не помнил добра и хотел съесть кота, из-за чего так и не научился лазать по деревьям», – пишет Дуань Баолинь [1, с. 80].

Очевидно, что идейное содержание сказки «Тигр и его наставник» не лишено морально-этического, назидательного элемента.

Сказки, построенные на народно-этиологическом объяснении особенностей внешнего вида, поведения зверей, птиц, насекомых, широко представлены в фольклоре народов Азии («Почему у медведя короткий хвост» (*индонезийская сказка*) [4, с. 232–233], «Отчего у ворона оперение черное, а у павлина пестрое и красивое» (*вьетнамская сказка*) [4, с. 240–243], «О вороне и филине» (*бирманская сказка*), [4, с. 436–438], «Почему у птицы кальчунды клюв и лапки золотые» (*непальская сказка*) [4, с. 582–586] и др.). Среди анималистических сказок Китая в переводе Б. Рифтина на русский язык к произведениям, посвященным объяснению происхождения каких-либо черт наружности, поведения животных, можно отнести следующие: «Как собака с кошкой враждовать стали» [5, с. 35–38], «Заячьи хвосты» [5, с. 43–44], «Улитка и заяц» (*тайская сказка*) [5, с. 56–57], «Муравей и цикада» (*корейская сказка*) [5, с. 58].

В китайской сказке «Заячьи хвосты» рассказывается о том, как первые на земле заяц и зайчиха, которые «считали себя лучше всех других зверей и частенько выкидывали всякие шутки, чтобы посмеяться над ними» [5, с. 43], обманув и унизив черепах, остались без своих длинных и пушистых хвостов. Куцый хвост зайцев с морально-этической точки зрения, выраженной в произведении, – заслуженное наказание за дерзость, заносчивость заячьих «первопредков»-врунишек.

В китайской сказке «Как собака с кошкой враждовать стали» выражено неприятие эгоизма, корыстолюбия, лукавства, неблагодарности, предательства. Вражда собаки и кошки объясняется вероломством последней, которая обманула честную, самоотверженную, храбрую собаку, чтобы единолично воспользоваться благодарностью хозяина за возвращенную ему драгоценную шкатулку, украденную бродячим торговцем. Обманщице досталась вкусная еда, а собаке «пришлось довольствоваться остатками супа и риса» [5, с. 38], претерпев хозяйскую брань. Обида, унижение пережитые собакой, навсегда и повсеместно породили непреодолимую антипатию ее потомков к кошкам: «С тех пор возненавидела собака кошку. Как увидит, сразу норовит схватить за горло. Так и пошла у них вражда» [5, с. 38].

Сказки, повествующие о происхождении каких-либо внешних признаков животных, особенностей их поведения, созданы белорусским народом («Сабакі, кошка і мышы» [6, с. 196], «Сабачыя паперы» [6, с. 197], «Чаму варагуоць воўк, сабака, кошка і мышка»

[6, с. 198], «Рак» [6, с. 294], «Мядзвездзь» [6, с. 295], «Крот» [6, с. 296], «Почему барсук и лиса в норах живут» [7, с. 3–6] и др.). В сказке-«почемучке» белорусского народа «Почему барсук и лиса в норах живут», содержащей объяснение особенностей хвостов у разных зверей, осуждаются такие пороки, как лень, грубость, насилие, носителем которых выступает медведь. Опоздав из-за своей лени и нерасторопности на раздачу хвостов во дворец звериного царя, медведь решил силой присвоить себе барсучий хвост, но в итоге «так без хорошего хвоста и остался» [7, с. 6]. Барсук, успевший вырваться из медвежьей лапы и лиса, которой он рассказал о пережитом, с тех пор прячутся от медведя в норах. Сказка содержит эпизод, иллюстрирующий пользу благоразумия и скромности. Зайчик довольствуется маленьким хвостиком. «Оно и лучше, чтоб налегке от волка и собаки убежать», – говорит осторожный и рассудительный зверек льву [7, с. 5].

В белорусских сказках «Сабакі, кошка і мышы», «Сабачыя паперы», согласно народно-этиологическому объяснению, во вражде собаки и кошки (кота) оказались виноваты мыши, съевшие «дваранскія паперы» [6, с. 196] («шляхецкія паперы» [6, с. 197]). В сказке «Чаму варагуюць воўк, сабака, кошка і мышка» мыши сгрызли, «не ведаючы, што гэта за папера» [6, с. 198], выданную Богом волку «грамату-дазвол прасіць міласціну па вёсках» [6, с. 198]. В отличие от сказки Китая происхождение вражды между собаками и кошками не разъясняется в произведениях белорусов с морально-этической позиции. Кошка и собака не лишились бы ценных бумаг, приложив усилия для их сохранения. Однако показывая вред беспечности, народная мысль тем не менее почти неморальна, обвиняя в большой степени в разрушении дружественных отношений между животными случай, обстоятельства. В сказке «Сабакі, кошка і мышы» поведение кошки не является безнравственным: «Сабакі ад’ехалі, а кошка стала пераглядаць паперы. Відзіць, зусім яны сырыя, ажны пазаплеснілі. Яна і палажыла іх перасушыць на комін. Дзе ўзяліся мышы – і пагрызлі тыя паперы» [6, с. 196].

Общие черты прослеживаются в идейном содержании анималистических сказок Китая и белорусов, где в иносказательной форме изображено противоборство персонажей. Так, китайскую сказку «Кто умнее – тот сильнее» [8, с. 114–115] и сказки белорусского народа «Стары конь» [6, с. 112], «Як конь стаў старшым ад льва» [6, с. 113–114] объединяет выраженная в них мысль о преимуществе ума перед физической силой. Народная мудрость ценит гибкий, изобретательный

ум, помогающий слабому выстоять против кровожадного, уверенного в своей непобедимости врага. Лиса («Кто умнее – тот сильнее») и старый конь («Старый конь», «Як конь стаў старшым ад льва») не попадают в пасть царственных хищников благодаря хитроумию, смекалке. В китайской сказке показано превосходство лисы над грозным тигром, который на самом деле оказался глупым и трусливым: «Испугался тигр лисы, поджал хвост и убежал.

А лиса долго хохотала над свирепым тигром. Хохотала и приговаривала: *Кто умнее – тот и сильнее! Кто умнее – тот и сильнее!* [8, с. 115].

Типологически близкий персонаж глупому тигру – властолюбивый, самоуверенный, тщеславный лев, который, увидев, что не смог продемонстрировать противнику свою силу, в страхе убежал от «конскага старыка» [6, с. 112].

Храбрый и сообразительный заяц, одурачивший своих обидчиков, волка, лису и обезьяну, – положительный герой китайской сказки «Заяц-победитель», содержащей элементы аллегорической социально-религиозной сатиры [8, с. 123–134]. В обличье зверей, выгнавших зайца из дома и намеревавшихся утолить голод зайчатинной, предстают алчные, бесчестные, порочные люди. В иноказательной форме народными сказочниками высмеиваются лицемерные монахи. «Надень на себя халат, возьми чётки, барабан и иди в соседнее селенье. Придёшь в селенье – бей в барабан! Когда на шум прибежит народ, ты перебирай чётки и бормочи себе что-нибудь под нос. Все примут тебя за святого ламу и начнут дарить тебе курочек, цыплят, уток», – советует заяц лисе, чтобы лишить ее сил и отвести от себя беду [8, с. 127]. Сказка учит сохранять самообладание в опасных для жизни ситуациях, славит смекалку, оправдывая и хитроумие с целью самозащиты, осуждает жадность, несправедливость, лицемерие. Ханжество служителей религиозного культа показано в белорусской сказке «Ліса-каталічка» [6, с. 46].

В китайских и белорусских анималистических сказках, где героями выступают люди и животные, утверждается могущество человеческого разума («О глупом тигре» (тибетская сказка) [8, с. 116–122], «Охотник и тигр» (корейская сказка) [5, с. 59–61], «Не сілаю, то спосабама чалавек усяму на свеце зарадзіць» [6, с. 150], «Чалавечы розум» [6, с. 151–152]). Молодой тигр поступает опрометчиво, вопреки предсмертному наказу своего старого отца, – избегать встреч с человеком, поскольку он сильнее всех зверей («О глупом тигре»). Человеческий облик вызывает у неопытного

тигра презрительную реакцию: «Какой смешной зверь, – подумал тигр. – У него нет ни клыков, ни когтей, он не имеет даже шкуры» [8, с. 119]. Дровосек, заманив глупого тигра в ловушку, застрелил его, а из тигриной шкуры сделал чучело. В тибетской сказке выражена мысль о разуме как об одном из главных достоинств человека, возвышающим его над животным царством: «...побеждает тот, кто умнее, а не тот, кто сильнее» [8, с. 122]. Мораль, заключенная в белорусской сказке «Чалавечы розум», также имеет антропоцентрический характер: «У нас ёсць усё, толькі чалавечага розуму брак», – сетуют волк, медведь и дикий кабан [6, с. 151]. Попытка зверей приобрести разум у человека оборачивается для них гибелью. Победа человека над глупым медведем показана в сказке «Не сілаю, то спосабам чалавек усяму на свеце зарадзіць».

Рассмотренные выше сказки о животных позволяют выявить некоторые общие для народов Китая и белорусов аксиологические приоритеты, к которым относятся справедливость, скромность, практичность, благоразумие, самообладание, смекалка. Сказки проникнуты житейской мудростью. Особенностью идейно-дидактического содержания произведений, в которых воспроизводится ситуация соперничества между зверем и человеком, является антропоцентризм.

Список использованных источников

1. Дуань, Баолинь. Китайская народная литература / Дуань Баолинь; пер. с кит. Станченко Л. К. – М. : ООО Международная издательская компания «Шанс», 2019. – 391 с.
2. Аникин, В. П. Русская народная сказка. Пособие для учителей / В. П. Аникин. – М. : Просвещение, 1977. – 208 с.
3. Крук, И. И. Восточнославянские сказки о животных: Образы. Композиция / И. И. Крук. – Минск : Наука и техника, 1989. – 159 с.
4. Сказки народов Азии / Сост., вступит. ст. и примеч. Н. И. Никулина; Ил. М. Ромадина. – М. : Дет. лит., 1988. – 718 с.
5. Сказки Китая / пер. с кит., сост., предисл. Б. Рифтина. – Екатеринбург : У-Фактория, 2007. – 400 с.
6. Казкі пра жывёл і чарадзейныя казкі. Рэд. В. К. Бандарчык. – Минск : Навука і тэхніка, 1971. – 496 с.
7. Сказки-почемучки: Сказки: Для дошк. возраста / Худож. С. В. Черенович. – Минск : Юнацтва, 1999. – 63 с.
8. Свадьба дракона: китайские сказки / Рассказал для детей Н. Ходза ; ил. Н. Кочергина. – М. : НИГМА, 2013. – 144 с.

The article reveals the didactic, cognitive and educational significance of Chinese and Belarusian folklore tales about animals. The moral and ethical aspects

of fairy-tales containing folk etymological explanation of external signs as well as peculiarities of animal behavior have been identified. Axiological priorities common to the animalistic fairy tales of China and the Belarusians have been established.

Key words: folklore about animals of China and the Belarusian people, ideological content, didactic, cognitive and educational significance of animalistic fairy tales, axiological priorities.

Цыбакова Светлана Борисовна – кандидат филологических наук, доцент; Гомельский государственный университет имени Ф. Скорины (pavlovasvetlana2011@yandex.ru).

УДК 811.161.1:070.41

Чжу Шэнминь

**РЕЧЕВОЕ МАСТЕРСТВО
ЖУРНАЛИСТА-МЕЖДУНАРОДНИКА (НА МАТЕРИАЛЕ
ПУБЛИКАЦИЙ М. Н. ШИМАНСКОГО О КИТАЕ)**

В статье на примере творчества белорусского журналиста-международника М. Н. Шиманского рассматриваются факторы и приемы, определяющие уровень речевого мастерства публицистов, пишущих на международную тематику. Особое внимание уделяется способам включения в текст этнокультурной информации и реализации принципов гармоничной межкультурной коммуникации.

Ключевые слова: международная журналистика, журналист-международник, М. Н. Шиманский, речевое мастерство, межкультурная коммуникация, этнокультурная информация, китаизм.

В условиях мировой глобализации происходят изменения в работе СМИ: «усиливается роль международной информации» [2, с. 26], растет интерес массовой аудитории к международной тематике, повышаются требования к качеству работы журналиста-международника. Так, Е. Н. Василенко отмечает, что «в перечень компетенций международного журналиста, помимо знания экономической ситуации и политических трендов, входит и знание мировой истории, и ее адекватная интерпретация... Современному журналисту-международнику уже недостаточно быть просто страноведом; он должен опираться в своей деятельности и на методологию политологии, социологии и экономики» [1, с. 1152–1153]. Подчеркнем также необхо-

димось обладания навыками продуктивной межкультурной коммуникации для содействия толерантности в многополярном мире. Наряду с политиками и дипломатами журналисты-международники несут свою долю ответственности за плодотворный диалог между государствами и народами. Материалы известных журналистов-международников могут существенно влиять на отношение читательской аудитории к международным событиям, на развитие ценности межкультурного диалога, формирование позитивного общественного мнения о других странах, предупреждение кризисных явлений в международных отношениях.

К числу таких авторитетных белорусских журналистов-международников относится М. Н. Шиманский, работавший в редакциях республиканских газет «Звезда» и «Рэспубліка» и опубликовавший более 20 публицистических книг, изданных на белорусском, русском, английском, французском, немецком, польском, болгарском и испанском языках. Михаил Николаевич написал множество репортажей и очерков о Китайской Народной Республике, а за книги «Здравствуй, Китай!» и «Китай с открытым сердцем» был удостоен Специальной премии Президента Республики Беларусь. Сегодня белорусские журналисты много пишут о Китае; в этом отражаются особенности геополитической структуры мира, приоритеты внешней политики Беларуси и высокий уровень дипломатических отношений между Китайской Народной Республикой и Республикой Беларусь, а также наличие определенных сходств в построении национальных медиасистем. В данной статье на материале книги очерков М. Н. Шиманского «Китай с открытым сердцем» [3] рассматриваются факторы и приемы, определяющие речевое мастерство современного журналиста-международника.

Известному белорусскому публицисту М. Н. Шиманскому свойственен собственный очерковый стиль. Журналист пишет неспешно, легко, ориентируясь в первую очередь на интересы обычного человека, не слишком осведомленного в международной политике, и уделяя большое внимание конкретным и живописным деталям, а также бытописанию, благодаря чему создается наглядная картина экономической и социальной жизни Китая. Пытаясь разобраться в секретах успешного политического и экономического развития КНР и видя в этом влияние уникальной истории и культуры страны, М. Н. Шиманский включает в тексты большое количество китайских пословиц и сразу же не только дает их толкование, но и многократно их «поворачивает», по-своему обыгрывает, пытается развить зало-

женные в прецедентном тексте идею и образ, приглашает к соответствующему речемыслеительному диалогу своих читателей, напр.: *Китайская народная пословица говорит: «Вода может нести лодку, а может и перевернуть ее». Очень верные и мудрые слова, в них исключительно четко, философски глубоко, сконцентрирован многовековой опыт отношений народа с властью <...> Да, вода, волны несут лодку и в тихом озере, и в быстрой реке, и в беспокойном море. И часто именно от этих стихий во многом зависит, как и куда приплывет лодка. И приплывет ли вообще... [3, с. 9]; У китайцев есть такая пословица: «Чем больше говоришь – тем больше слов, чем больше ешь – тем меньше фруктов». Ну что ж, смысл ее очень верен. А вот здесь, на обеде, устроенном нам руководством шаньдунской Академии наук, немножко было по-иному. То есть обстановка не соответствовала второй части пословицы. Мы много ели, но фруктов, в нашем случае самых разных блюд, меньше не становилось, потому что на столе они все добавлялись и добавлялись [3, с. 100]. Желая объяснить быстрые и значимые перемены в экономическом развитии Китая в годы реформ, М. Н. Шиманский в качестве, как сам журналист пишет, «небольшого авторского отступления» приводит подряд 18 пословиц и поговорок: *Кусочек поля стоит кусочка неба; Из пяти стихий уважение – земле; Из трехсот шестидесяти занятий самое почетное – земледелие* и др. [3, с. 31–32]. Опора на китайские прецедентные тексты позволяет журналисту вызвать у читательской аудитории когнитивную и эмоциональную эмпатию.*

Рассказывая о своих визитах в Китай, журналист подробно и обстоятельно, с последующими собственными комментариями цитирует изречения политических лидеров и известных личностей Китая (например, Дэн Сяопина, Цзян Цзэминя, Си Цзиньпина, Ху Цзиньтао, Мао Цзэдуна), используя для этого прямую и косвенную речь, например: *Начну же этот рассказ с выступления Председателя КНР Цзян Цзэминя на 5-м пленуме ЦК КПК 15-го созыва 11 октября 2000 года... [3, с. 72]; Как-то Дэн Сяопин сказал, что развитие быстрее других части районов повлечет за собой развитие подавляющего большинства районов. <...> Как видим, вода, а точнее, время несет китайскую лодку именно в том направлении, которое выбрано этим государством. <...> Пожелаем же этой большой лодке попутного ветра, доброй воды, счастливого плавания! [3, с. 37]; Практика полностью доказала, продолжал товарищ Цзян Цзэминь, что только социализм может спасти Китай... <...> И в своем дальнейшем повествовании конкретно по названной теме, и в целом*

по всей книге автор на реальных примерах и фактах попытается объяснить читателям, насколько был прав Председатель КНР... [3, с. 11]. Цитаты (нередко объемом на страницу) используются автором как средства усиления внутренней диалогичности, как инструменты убеждения в аргументативной структуре очерков, в начале текстов – для повышения вовлеченности читателей, а в концовке – для усиления выводов журналиста за счет апелляции к мнениям известных и авторитетных личностей.

Описывая свои поездки в Китай и намереваясь как можно более красочно описать страну, журналист активно прибегает к изобразительно-выразительным средствам русского языка – метафорам, олицетворениям, сравнениям, перифразам, напр.: *прекрасный город Циндао, который держит в своих мягких объятиях Желтое море* [3, с. 11]; *город похож на сверкающую жемчужину, вкрапленную в безбрежное Южно-Китайское море* [3, с. 20]; *так я называю свою книгу о Великой стране* [3, с. 3]; *в образе технополиса, как в капле росы, отражается научно-техническое сотрудничество Беларуси и КНР* [3, с. 72]. Закономерно, что М. Н. Шиманский включает в тексты очерков неизвестные или малоизвестные белорусскому читателю китаизмы и национально-культурные концепты, которые используются как средства репрезентации специфики китайской культуры, а также создания в тексте этнокультурного колорита и эффекта экзотики, напр.: *Итак, Пекин, 5 декабря. В 15.30 – начало экскурсии по «хутуну». <...> Сразу же поясню читателям, что такое «хутун». Это очень узенькие переулки старинных городских кварталов. <...> Вот тут и важный смысл практичности китайцев. «Хутун» – это своеобразная экзотика, и из нее, при рациональном подходе, можно извлекать немалую выгоду. Китайцы так и делают* [3, с. 315–316]; *После завершения тоста господин Гуо сказал: «Ганьбэй», в переводе с китайского это означает «освободить стакан». Согласно этикету все участники обеда должны выпить, что и было сделано* [3, с. 99]; *И вскоре в Чжухае повсюду появились строительные объекты фундаментальной инфраструктуры, которые чжухайские специалисты назвали «жизненными стройками»* [3, с. 21]; *В программе пребывания в КНР делегации белорусских журналистов он назван так: «Китайско-белорусский научно-технический сад». В информации, предоставленной нам руководством Академии наук провинции Шаньдун, уже иное имя – Дом сотрудничества высоких технологий между КНР и РБ* [3, с. 74].

Очерки М. Н. Шиманского отличает открытая эмоциональность и, вследствие этого, живой язык; на каждой странице книги автор выражает искреннюю радость от знакомства с богатой культурой Китая, с помощью перцептивной и оценочной лексики и фразеологии делится с читателями своим восприятием страны: *завораживает и неудержимо притягивает* [3, с. 3]; *просто поражает* [3, с. 13]; *просто отдыхает душа* [3, с. 15]; *мне невероятно повезло* [3, с. 10]; *ассортимент просто невообразимый* [3, с. 13]. Высокую оценку всему увиденному журналист выражает с помощью прилагательных и наречий меры и степени, например: *ассортимент ее просто невообразимый* [3, с. 13]; *издалека город похож на огромный сад* [3, с. 23]; *Китай претерпел колоссальные изменения* [3, с. 10]; *удивительно богатый дизайн* [3, с. 14]; *очень обстоятельный разговор* [3, с. 96]. Важные политические и экономические вопросы М. Н. Шиманский рассматривает так, чтобы это соответствовало кругу информационных потребностей и интересов массовой читательской аудитории, погруженной в свои повседневные хлопоты. Одним из факторов, способствующих успеху журналиста, служит частое сопоставление китайского и белорусского опыта, культуры, образа жизни, например: *В передней комнате, похожей на наши сеницы в деревенских хатах, нас встречает старая женщина* [3, с. 330]; *На своей родине, в гостях в подобной ситуации я мог бы сказать хозяевам: «Большое спасибо, но больше уже не могу. Сыт»*. *В Китае этикет банкета такого не позволяет* [3, с. 100]; *В Китае говорят, что близки соседи лучше, чем дальние родственники. У нас, в Беларуси, есть похожая поговорка* [3, с. 333].

В книге «Китай с открытым сердцем» в полной мере раскрывается уникальный идиостиль М. Н. Шиманского, свидетельствующий о высоком уровне его речевого мастерства и искреннем интересе публициста к прошлому и настоящему Великой страны. Творческую манеру журналиста отличают образность и оценочность, позволяющие читателям увидеть события через субъективный взгляд автора; активное обращение к прецедентным феноменам и корректное включение в текст китаизмов, способствующих созданию яркой картины политической, экономической, повседневной жизни граждан Китая.

Список использованных источников

1. Василенко, Е. Н. Значение международной журналистики в глобальном мире / Е. Н. Василенко // Синергия наук. – 2019. – № 1. – С. 1148–1154.

2. Колесникова, И. Ю. Журналист-международник в гуманитарных исследованиях: трактовка понятия / И. Ю. Колесникова. – Меди@льманах, 2022. – № 3. – С. 26–34.

3. Шиманский, М. Н. Китай с открытым сердцем / М. Н. Шиманский. – Минск : Парадокс, 2002. – 352 с.

This article uses the example of Belarusian international journalist M. N. Shimanski to examine the factors and techniques that determine the level of speech mastery of publicists writing on international topics. Special attention is paid to the ways of including ethno-cultural information into the text and realising the principles of harmonious intercultural communication.

Key words: international journalism, international journalist, M. N. Shimansky, speech mastery, intercultural communication, ethno-cultural information, sinoism.

Чжу Шэнминь – аспирант; Гродненский государственный университет имени Янки Купалы (zhusheng981840@gmail.com).

УДК 811.161.3'233:398.3

В. В. Шахаб

РЭПРЭЗЕНТАЦЫЯ ЭТНАКУЛЬТУРНАЙ ІНФАРМАЦЫІ НА ЗАНЯТКАХ ПА ЧЫТАННІ З КІТАЙСКІМІ СТУДЭНТАМІ

Статья посвящена рассмотрению способов введения этнокультурной информации на занятиях по чтению с китайскими студентами, обучающимися по специальности “Белорусский язык” на уровне бакалавриата. Предложены предтекстовые, притекстовые и послетекстовые задания, ориентирующие студентов не только на овладение чтением как рецептивным видом речевой деятельности, но и способствующие формированию лингвокультурной компетенции на основе белорусско-китайских параллелей.

Ключевые слова: традиции, обычаи, праздники, этнокультурная информация, лингвокультурная компетенция.

Этнакультурная матэрыяльная і нематэрыяльная спадчына беларускага народа – адметная з’ява ў шматаблічным культурным свеце. Яна абсалютна ўнікальная, што забяспечвае існаванне народу ў часе, і ў той жа час глыбока інтэграваная ў супольную сусветную культурную палітру. Гэта неад’емная частка нацыянальнай самасва-домасці, у якой акумулюецца нацыянальны менталітэт і характар народа.

Інтэрпрэтацыя этнакультурнай інфармацыі заўсёды ўяўляе пэўную цяжкасць для кітайскіх студэнтаў, якія вывучаюць беларускую

мову. Таму ўсведамленне мовы як лінгвакультурнага кантэксту дазваляе забяспечваць глыбейшае асэнсаванне ключавых гісторыкакультурных фактаў і беларускіх нацыянальных канцэптаў і разуменне культуры ўвогуле.

Карысную этнакультурную інфармацыю, якая ўтрымліваецца ў шматлікіх аўтэнтчных і адаптаваных тэкстах, неабходна мэтанакіравана ўводзіць у арсенал фонавых ведаў кітайскіх студэнтаў па беларускай культуры. Менавіта чытанне мы разглядаем як той від маўленчай дзейнасці, праз які кітайскія студэнты не толькі назапашваюць свой тэзаўрус і граматычны лад мовы, але і атрымліваюць каштоўную інфармацыю, фарміруюць свой уласны стыль зносін з прадстаўнікамі беларускай культуры.

Авалоданне кітайскімі навучэнцамі чытаннем як адным з перцэптыўных відаў маўленчай дзейнасці набывае педагагічна абгрунтаваны, матываваны характар і свядома накіроўваецца і стымулюецца з дапамогай дыдактычных сродкаў. “Заўважана, што навучэнцы вельмі ахвотна выконваюць заданні, звязаныя з параўнаннямі і супастаўленнямі тых ці іншых элементаў беларускай этнічнай культуры з культурай свайго народа, яны цікавяцца фактамі беларускай гісторыі і сучаснага жыцця, добра ўспрымаюць тэксты, якія суправаджаюцца візуальнымі і слыхавымі апорамі (фотаздымкамі, малюнкамі, карцінамі, аўдыя- і відэазапісамі)” [1, с. 203].

Возьмем да прыкладу два тэксты, якія прапануюцца нам кітайскім студэнтам у межах тэмы “Традыцыі, звычаі, святы” на ўзроўні В1-В2, і паназіраем, як на іх аснове адбываецца рэпрэзентацыя этнакультурнай інфармацыі [2, с. 80–84].

Першы тэкст прысвечаны нацыянальнаму святу Каляды. Праца можа суправаджацца відэазапісамі калядных традыцый, каляднымі спевамі, азнаямленнем з каляднымі персанажамі. Прапануем наступныя заданні (табліцы 1, 2, 3, 4):

1. Азнаёмцеся са словамі да тэксту. Назавіце, якія з іх называюць традыцыйных святочных персанажаў.

Табліца 1 – Назвы святочных персанажаў

Беларуская мова	Кітайская мова	Беларуская мова	Кітайская мова
1	2	1	2
<i>абрад</i>	典礼；礼仪； 规矩；礼节	<i>міфічны</i>	神话的；神 奇的
<i>адраджэнне</i>	复活；恢复； 重建	<i>нячыстая сіла</i>	妖精；鬼

Окончание таблицы 1

1	2	1	2
<i>астранамічны</i>	天文的；天文学的	<i>павэр'е</i>	迷信
<i>бóства</i>	神；崇拜和赞美的对象；上帝	<i>свяшчэнны</i>	神圣的；受人尊敬的
<i>вэдзьма</i>	女巫	<i>сонцаварót</i>	二至日
<i>Вадохрышча</i>	洗礼；主显节	<i>спрыянне, спрыяць</i>	帮助，促进，促使
<i>вядзьмарка</i>	女巫师，巫婆	<i>улагóджваць</i>	使定，解；平息
<i>Каляды</i>	圣诞节	<i>хрысціянства</i>	基督教
<i>каталіцкі</i>	天主教的	<i>ша́баи</i>	安息日；（中世纪传说中）女妖在夜间的狂欢聚会
<i>магічны</i>	魔术的；有魔法的	<i>язычнікі</i>	多神教徒，异教徒

2. Прачытайце тэкст і дайце яму загаловак.

Каляды ў беларусаў-язычнікаў былі адным з самых містычных і самых вясёлых святаў. Увесь святочны калядны перыяд уключаў у сябе 12 дзён паміж самімі Калядамі (7 студзеня) і Вадохрышчам (19 студзеня), а ў каталіцкім хрысціянстве – з поўдня 25 снежня да раніцы 6 студзеня.

Свята звязвалі з паваротам зімы на лета і нараджэннем новага сонца. Яго ўяўлялі ў вобразе дзіцяці, выкрадзенага вядзьмаркай Зімой і ператворанага ў ваўка. Гарачыя промні маладога сонца быццам спальвалі ваўчыную скуру і вызвалілі дзіця з палону цёмных сіл.

Першы дзень Калядаў лічыўся пачаткам астранамічнага новага года. Ён меў глыбокі свяшчэнны сэнс, бо азначаў для нашых продкаў адраджэнне, пераход ад смерці да жыцця.

У гэты дзень даўжыня светлавога дня пачынала павялічвацца і час паварочваў на вясну. Па павер'ях, з пачаткам Калядаў душы памерлых пачыналі вяртацца з таго свету, а нячыстая сіла і ведзьмы – спраўляць шабаи.

Існуюць розныя версіі паходжання слова «Каляды», але найбольш верагоднымі лічаць наступныя: ад лацінскага слова «календа» – першы дзень кожнага месяца ці ад славянскага слова «кола», якое ў старажытнасці абазначала сонечны дыск.

Калядой называлі дзень зімовага сонцавароту (днём летняга было Купалле 库帕拉节), язычніцае боства сонца і ўвасабленне навагодняга свята, прыезду якога нецярпліва чакалі ў вёсцы. Дарэчы, калядой для нашых продкаў былі і падарункі ў выглядзе каўбас, кумпякоў, сала, прадуктаў з зерня і іншага.

Паколькі заміранне прыроды на восеньска-зімовы перыяд і ажыванне яе ў вяснова-летні нашы продкі звязвалі з міфічнымі сіламі, добрымі і злымі, то з дапамогай магічных дзеянняў і абрадаў яны стараліся ў калядны перыяд іх улагоджваць і прасіць спрыяння ў сваёй цяжкай працы ці хаця б не перашкаджаць.

Паводле А. Коршак.

3. Дапоўніце сказы з левага слупка неабходнай інфармацыяй з правага.

Табліца 2 – Каляды ў Беларусі

Сцвярджанне	Варыянты адказу
1. Каляды на Беларусі святкуюцца на працягу...	а) 12 дзён; б) 7 дзён; в) 19 дзён.
2. Першы дзень Калядаў лічыўся...	а) пачаткам зімы; б) пачаткам каляндарнага новага года; в) пачаткам астранамічнага новага года.
3. Паходжанне назвы <i>Каляды</i> звязваюць...	а) са словамі <i>календа</i> і <i>кола</i> ; б) са словамі <i>каляндар</i> і <i>кола</i> ; в) з назвай падарункаў.
4. Калядой называлі...	а) дзень вясновага раўнадзенства; б) дзень летняга сонцавароту; в) дзень зімовага сонцавароту.
5. Людзі імкнуліся ў перыяд Калядаў...	а) улагодзіць прыроду; б) улагодзіць міфічныя сілы; в) улагодзіць суседзяў.

4. Пра што сведчыць традыцыя святкаваць Каляды на Беларусі ў розныя перыяды часу?

5. Падрыхтуйце па групам праекты, прысвечаныя традыцыям святкавання Калядаў у Беларусі і святу Дунчжы ў Кітаі. Выявіце агульнае і рознае ў беларускай і кітайскай традыцыі.

Ніжэйпрыведзены тэкст, які прысвечаны беларускаму святу Купаллю, можна суправадзіць аўдыязапісам песні “Купалінка” і адпаведнымі відэа- і фотаматэрыяламі. Прапануем наступныя заданні:

1. Азнаёмцеся са словамі да тэксту. Ці ёсць сярод іх назвы казачных персанажаў і міфічных істот?

Табліца 3 – Назвы казачных персанажаў і міфічных істот

Беларуская мова	Кітайская мова	Беларуская мова	Кітайская мова
<i>варажыць</i>	算命, 占卜; 猜测, 推测	<i>папараць-квётка</i>	蕨花
<i>дух</i>	精神; 心绪; 灵魂	<i>псеўданім</i>	笔名; 化名
<i>легенда</i>	传说; 神话; 轶事	<i>русалка</i>	美人鱼
<i>лётняе сонцастаянне</i>	夏至	<i>рытуал</i>	礼节, 仪式
<i>нашкódзіць</i>	损害, 损伤	<i>скарб</i>	珍宝, 宝藏
<i>найстарадаў- нейшы</i>	最古老的	<i>суджаны</i>	命中注定的; 未婚夫
<i>паданне</i>	传说	<i>чарадзеі</i>	巫师, 术士

2. Якіх яшчэ міфічных істот вы ведаеце? Запішыце іх назвы і перакладзіце на кітайскую мову. Які спосаб перакладу вы выкарысталі? Ці ёсць адпаведныя міфічныя істоты ў кітайскай культуры?

3. Прачытайце тэкст. Дайце яму загаловак.

У разгар лета ў Беларусі адзначаюць Купалле – адно са старадаўніх народных свят, прысвечаных сонцу і росквіту зямлі.

Святы ў гонар летняга сонцастаяння ёсць у многіх народаў Еўропы: Янаў дзень у Балгарыі, святы Ян у Венгрыі, Сан-Хуан у Іспаніі, Ліга ў Латвіі... Ва ўсходніх славян гэта Іван Купала, але, бадай, менавіта ў Беларусі найбольш поўна захаваліся традыцыі Купалля, якое адзначаюць з асаблівым размахам.

З Купаллем звязана шмат дзіўных легенд і паданняў. У народзе верылі, што ў гэту ноч рэкі свецяцца асаблівым нерэальным святлом, а ў іх водах купаюцца душы памерлых у абліччы русалак. Па зямлі ходзяць ведзьмы, чарадзеі і духі, якія імкнуцца нашкódзіць чалавеку, а расліны і жывёлы размаўляюць.

Убачыць гэтыя цуды, зразумець мову звяроў і птушак можна з дапамогай **кветкі папараці**, якая зацвітае, згодна з павер'ямі, усяго на імгненне раз у год. Яна давала незвычайную здольнасць **бачыць будучыню** і знаходзіць усе схаваныя **скарбы свету**, але раздабыць яе мог толькі вельмі смелы чалавек. **Пошук папараць-кветкі** – адзін з самых **таямнічых рытуалаў купальскай ночы**.

Беларускае Купалле натхняе творцаў на стварэнне песень (сярод іх і знакамітая **беларуская народная «Купалінка»**), вершаў, казак, карцін і скульптурных твораў.

Народны паэт Беларусі **Янка Купала** ўзяў псеўданім па назве святочнай ночы, у якую нарадзіўся. І сёння ў **Мінску** ў парку імя Янкі Купалы знаходзіцца **фонтан са скульптурнай кампазіцыяй «Купалле»**. Дзве юныя дзяўчыны – сімвал чысціні, маладосці і кахання – кідаюць вянкi ў ваду, як здаўна варажылі на суджанага. А каля помніка самому паэту размясціліся **сімвалы Купалля** – крыніца і папараць-кветка.

Інфармацыя з сайта <https://www.belarus.by>.

4. Вызначце, ці адпавядаюць выказванні зместу тэксту. Выберыце **Так** ці **Не** для кожнага выказвання, як паказана ва ўзоры 0.

Табліца 4 – Адпаведнась выказвання зместу тэксту

№	Выказванне	Варыянт адказу	Варыянт адказу
0.	Са святам Купалля звязана шмат дзіўных легенд і паданняў .	Так ✓	Не
1.	Свята летняга сонцастаяння адзначаюць толькі ў Беларусі.	Так	Не
2.	Згодна з павер'ем, кожны чалавек мог знайсці на Купалле папараць-кветку.	Так	Не
3.	Святу Купалля прысвечана шмат твораў мастацтва.	Так	Не
4.	Скульптурная кампазіцыя «Купалле» ўяўляе сабой дзвюх дзяўчат, якія кідаюць вянкi ў ваду.	Так	Не
5.	Свята Купалля атрымала сваю назву ў гонар славутага беларускага паэта Янкі Купалы.	Так	Не

5. Дапоўніце сказы інфармацыяй з тэксту.

– Традыцыі Купалля найбольш поўна захаваліся ў Беларусі, але і ў іншых еўрапейскіх народаў ёсць святы ў гонар летняга сонцастаяння: _____.

– Каб даведацца, хто будзе суджаным, беларускія дзяўчаты на Купалле варажылі – _____.

– Каля помніка вядомаму беларускаму паэту Янку Купалу размешчаны сімвалы Купалля – _____.

6. Знайдзіце ў тэксце інфармацыю пра папараць-кветку. Коротка перакажыце яе.

7. Адкажыце, ці цвіце папараць у жывой прыродзе. Як вы думаеце, чаму продкі сучасных беларусаў стварылі такую дзіўную легенду?

8. Якія эмоцыі ў вас выклікае песня “Купалінка”?

9. Ці ёсць у Кітаі свята ў гонар летняга сонцастаяння? Як яго святкуюць?

10. Знайдзіце дадатковую інфармацыю пра беларускае свята Купалле і прадстаўце яе.

Апошнія два заданні можна выканаць як групавыя праекты з прэзентацыяй. Практыка пацвярджае, што яны выклікаюць вялікую зацікаўленасць у кітайскіх студэнтаў. Кожны з іх ахвотна выконвае заданні праз прызму сваіх індывідуальных пачуццяў і ўласнага досведу.

Такім чынам, кітайскія навучэнцы праз чытанне не толькі атрымліваюць найважнейшую этнакультурную інфармацыю, але і пераасэнсоўваюць яе ў кантэксце міжкультурных стасункаў для ажыццяўлення паспяховай камунікатыўнай дзейнасці. Таму падчас вывучэння любой тэмы варта заахвочваць кітайскіх студэнтаў да актыўнага і творчага пошуку, назапашваючы фонавыя этнакультурныя веды і адпаведную лексіку як базу для паспяховых зносін з носьбітамі беларускай культуры.

Спіс выкарыстаных крыніц

1. Тэарэтыка-метадычныя аспекты навучання беларускай мове кітайскіх студэнтаў / Г. М. Валочка [і інш.] – Мінск : Нацыянальны інстытут адукацыі, 2021. – 264 с.

2. Беларуская мова як замежная. Дапаможнік па чытанні = 对外白俄罗斯语阅读教程 / Г. М. Валочка [і інш.] – Мінск : Вышэйшая школа, 2022. – 214 с. : іл.

The article is devoted to the consideration of ways to introduce ethnocultural information in reading classes with Chinese students studying in the specialty “Belarusian language” at the undergraduate level. Pre-text, ad-text and post-text tasks are proposed that orient students not only towards mastering reading as a receptive type of speech activity, but also contribute to the formation of linguocultural competence based on Belarusian-Chinese parallels.

Key words: traditions, folkways, holidays, ethnocultural information, linguocultural competence.

Шахаб Вольга Васільеўна – кандыдат педагагічных навук, дацэнт; дырэктар Цэнтра Якуба Коласа; Цяньцзінскі ўніверсітэт замежных моў (г. Цяньцзінь) (rada.shahab@yandex.by).

ПОНЯТИЕ ДОБРОДЕТЕЛИ В ДРЕВНЕКИТАЙСКИХ ФИЛОСОФСКИХ ШКОЛАХ КОНФУЦИАНСТВА И ДАОСИЗМА

Статья посвящена рассмотрению понятия добродетели в древнекитайских школах конфуцианства и даосизма. Проанализированы разработанные Конфуцием общие принципы существования человека среди людей и правила его взаимодействия с обществом, идеал «благородного мужа» и нравственно-этические нормы, характеризующие такого человека. Дано понимание добродетели в даосской классике. Совершенномудрый, или «Шэнь жэнь» у даосистов отличается от «благородного мужа» конфуцианцев. Это тот, кто проявляет «Дао» в самом себе и следует естественности.

Ключевые слова: Добродетель, конфуцианство, даосизм, древняя культура, понятие «仁» (гуманность), понятие «面子» (лица).

Добродетель – важное понятие, напрямую связанное с философией разных народов мира, их духовно-нравственным мировоззрением и менталитетом. Понятию добродетели уделялось серьезное внимание в древнекитайских философских школах конфуцианства и даосизма.

Общечеловеческие ценности и соответствующие морально-этические нормы легли в основу древнейшего, известного во всем мире и почитаемого в Китае философского учения *конфуцианства*, где под добродетелью понимаются прежде всего межличностные, нравственные отношения человека с другим человеком. Согласно Конфуцию, существуют пять добродетелей «благородного мужа», с помощью которых человек как представитель человеческого рода достигает гармонии с внешним и внутренним миром. Поэтому если каждый добропорядочный гражданин станет в жизни развивать эти качества, то непременно наступит всеобщий мир, гармония и процветание.

Основной категорией конфуцианства, как и даосизма, является «Дао», только оно другое. Это «Дао-путь» благородного мужа и совершенного правителя. Мудрец считал, что государство строится по образцу семьи, где каждый беспокоится о ближнем, поэтому обозначил основные нравственно-этические ценности, которые являются и нормами поведения благородного человека, а также законы, обеспечивающие гармоничное сосуществование людей в обще-

стве. «Благородный муж, по его мнению, должен обладать следующими «добродетелями». 1. *Жэнь* – человеколюбие, гуманность, человечность, любовь к людям. 1.1. *Сяо* – сыновья почтительность, уважение к родителям и старшим вообще (Конфуций считал сяо основой жэнь и других добродетелей и самым эффективным методом управления страной, ибо страна – это большая семья). 1.2. *Ди* – братская любовь, цивилизованное отношение к окружающим, ровесникам. 2. *И* – долг, чувство долга, должное, должная справедливость. 3. *Чжи* – разумность, мудрость, рассудительность. 4. *Синь* – правдивость, искренность. 5. *Ли* – соблюдение ритуала, этикета, обряда, следование традиции, т. е. правила благопристойности, регулирующие поведение человека в разных жизненных ситуациях» [1].

Важнейшими достоинствами в представлении Конфуция были гуманность и чувство долга. «Понятие гуманность (жэнь) трактовалось Конфуцием необычайно широко и включало в себя множество качеств: скромность, справедливость, сдержанность, достоинство, бескорыстие, любовь к людям и т. п. Жэнь – это высокий, почти недостижимый идеал, совокупность совершенств, которыми обладали лишь древние; из современников Конфуций, включая и себя, считал гуманным лишь своего рано умершего любимого ученика Янь Хуэя» [2]. Следование «Жэнь» означает руководствоваться любовью, милосердием, гуманностью и состраданием к людям. Это то, что отличает человека от животного, противостоит животным качествам дикости, подлости и жестокости.

«Однако для настоящего цзюнь-цзы одной гуманности было недостаточно. Он должен был обладать еще одним важным качеством – чувством долга (и), продиктованным внутренней убежденностью в том, что следует поступать именно так, а не иначе. Долг – это моральное обязательство, которое гуманный человек в силу своих добродетелей накладывает на себя сам. Чувство долга, как правило, обусловлено знанием и высшими принципами, но не расчетом» [2].

Конфуций был убежден, что забота о выгоде не свойственна благородному мужу, поэтому «И» включает в себе также стремление к знаниям, обязанность учиться и постигать мудрость древних, а также верность и искренность, благопристойность и соблюдение церемоний и обрядов. Человеку предписывается делать в обществе то, что он должен, независимо от того, будет ли это действие успешным и выгодным для него. Если же он действует ради выгоды, то это действие несправедливо.

Особое внимание в конфуцианстве, по мнению ученых, «следует обратить на «жэнь» и «ли». Если человеколюбие (жэнь) является главной нравственно-этической ценностью и нормой поведения благородного человека, то конкретным воплощением человеколюбия является ритуал (ли). Если «жэнь» отражает, характеризует содержание, суть человеческого общения, то ритуал показывает, в какой форме это общение должно осуществляться. Если жэнь в конфуцианской этике является главной целью, то знание и практика ли являются средством совершенствования личности. «Жэнь» не существует над или наряду с «ли», а только через «ли». Но и «ли» теряет свое нравственное качество без соответствия с «жэнь» [1]. Говоря иными словами, через ритуал можно реализовать равенство в отношениях между людьми на практике, следовательно, достичь высшей гармонии.

Конфуций вывел очень важное правило, которое актуально и в настоящее время: «Не делай людям того, чего не желаешь себе» (XII, 2) [3, с. 406]. Оно означает предельно важную для человека истину: нельзя поступать с людьми так, как не хотел бы, чтобы поступили с тобой. Великий мыслитель хотел сделать китайский народ добродетельным, счастливым и процветающим на основе нравственного роста человека в гармонии с природой.

Несколько иное понимание добродетели транслирует **даосизм**. Мы рассмотрим понятие добродетели с точки зрения его философского (не религиозного) направления, которое ориентировано на достижение личностью духовного совершенства (в противовес религиозному направлению, направленному на обретение бессмертия).

К даосской «классике» традиционно относят главную каноническую книгу даосистов «Дао дэ цзин» («Лао-цзы»), а также трактаты «Чжуан-цзы», Ле-цзы», «Хуайнань-цзы». В основе даосизма лежит постижение того, что описание мира не совпадает с подлинным миром, но является его частью. Основные категории – «Дэ» и «Дао», следовательно, описанное «Дао» не есть реальное «Дао», описанное «Дэ» не есть реальное «Дэ». «道生成万物，德蓄养万物». («老子五十一章») [4, с. 33].

«Дао» в трактате представлено не только как начало всего сущего, то, из чего все возникло, но и как цель всего происходящего, то есть начало, к которому всё возвращается (движение по кругу есть совершенство). Для понимания сущности добродетели по Лао-Цзы важно учение о существовании двух ипостасей «Дао». Оно может быть постоянным, одиноким, бездеятельным, пребывающим в покое,

недоступным восприятию, безымянным и невыразимым в слове. В то же время оно может всеохватным началом, изменяющимся вместе с миром, доступным познанию и восприятию, а также выразимому в знаках и символах. Кроме того, противопоставляется справедливое – «небесное» «Дао» и порочное – человеческое. Допускается и возможность отступления от «Дао» и даже его полное отсутствие в обществе. Обе ипостаси «Дао» представляют единое по своей природе и сути первоначало.

Сила, приобретенная даосом, это «Дэ», которое показывает «Дао» в человеческом опыте. Ничего не мыслится возможным без связи с «Дао» и «Дэ». И если «Дао» понимается как что-то абсолютное и обезличенное, то «Дэ» – категория относительная и индивидуальная – то, что происходит без человеческих усилий. В даосской традиции то, что для человека может быть благодатью, для общества может быть неприемлемым, нечестивым; то, что сегодня является хорошим, завтра может быть плохим.

Согласно даосизму, каждый человек, чтобы стать счастливым, должен попытаться познать «Дао» и слиться с ним. Этому пути присуща сила «Дэ» – понятие, обозначающее мораль, добродетель, благуую силу, нравственность, заложенный изначально потенциал, действенную добродетель. Через «У-вэй» «Дао» проявляется в каждом человеке. Это означает «недеяние», отрицание целенаправленной деятельности, идущей вразрез с естественным порядком, то есть то, что соответствует естественному ходу миропорядка. Всякое действие, противоречащее Дао, означает пустую трату сил и приводит к неудаче и гибели. Таким образом, даосизм учит созерцательному отношению к жизни, стремлению вслушиваться в самого себя. Цель жизни осмысливалась в даосизме как круговорот, возвращение к вечному и своим корням.

В даосизме существует следующее общее название основных добродетелей – «*三宝*». Впервые они упоминаются в 67 главе «Дао Дэ Цзин»: «Я имею три сокровища, которыми дорожу: первое – это человеколюбие, второе – бережливость, а третье состоит в том, что я не смею быть впереди других». Первое сокровище – *ци* «*慈*», или сострадание, доброта, любовь, человеколюбие, а также *вэньянь* «*文言*» со значением «мать», который ассоциируется с любовью и заботой. В некоторых главах «Дао Дэ Цзин» *ци* (родительская любовь) упоминается параллельно с *сяо* (孝 сыновняя любовь,

почитание родителей). Второе сокровище – *цзянь* «俭», или «самоограничение, умеренность, экономность, сдержанность, бережливость»). Третье сокровище «不敢为天下先» или «не стремиться быть первым под небом». Стремление быть первым даосисты трактовали как то, что заставляет отталкивать других. Иногда это выражение трактуют как то, что человек, заметный для окружающих, становится очень уязвимым, поэтому стремление остаться незаметным позволит вести полную и насыщенную жизнь. Согласно Лаоцзы, «Дэ» появляется у человека после утраты «Дао». Таким образом, этический идеал конфуцианцев, согласно Лаоцзы, характеризовал «человека с низшим «Дэ», так как конфуцианские добродетели проявлялись по мере того, как общество утрачивало изначально данное совершенство и отходило от «Дао». «Дэ» трактовалось как природная добродетель, основанная на внутреннем чувстве и тем самым отличающаяся от искусственной добродетели, основанной на выполнении заповедей. Конфуцианский принцип «взаимности» также не отождествлялся даосами с подлинной добродетелью, так как представлял собой только взаимовыгодный обмен услугами, но не подлинную добродетель.

Совершенномудрый, или «Шэнь жэнь», у даосистов отличается от «благородного мужа» конфуцианцев. Это тот, кто проявляет «Дао» в самом себе, следует естественности. Даосская естественность противопоставлялась искусственной обработке природы человека, книжной учености. По мнению даосов, подлинное знание служит для приобщения к безымянному «Дао». Широко известна фраза из «Дао дэ цзин»: «Тот, кто знает, не говорит. Тот, кто говорит, не знает». «Высшая добродетель» даосизма – это таинственная сила, присутствующая в сердце мудреца. Люди высшей добродетели никогда не действуют («无为»), а сознательное преднамеренное вмешательство в естественный ход жизни вовлекает в еще большие проблемы, и поэтому рано или поздно оно создаст больше проблем, но не решит их. «Подлинной целью и единственным способом бытия человека в даосской философии провозглашается достижение им состояния полного слияния с истинной сущностью мира через растворение своей самости в природе, подобно пловцу, который полностью расслабился и отдался на волю волн. Такое состояние определяется как «естественность» (цзы-жань / цзыжань 自然). А главным методом его достижения называется «недеяние» («не деяние», у-вэй/увэй 无为) «Недеяние» есть отказ от любой

деятельности, направленной на удовлетворение собственных целей – будь то власть, богатство, даже духовное совершенствование и благо общества. Все цели, связанные с индивидуальными желаниями человека, заведомо противоречат спонтанности «Дао». [5, с.80]

Таким образом, мы видим, что понятие добродетели занимало умы величайший китайских мыслителей. Подлинная глубина и ценность их воззрений зафиксирована в многочисленных философских трудах китайской классики и сегодня не теряет своей актуальности и переосмысления уже в новых реалиях.

Список использованных источников

1. Макуха, Г. В. Проблема человека в конфуцианстве (Трактат «Лунь Юй») / Г. В. Макуха [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://dspace.nbu.gov.ua/bitstream/handle/123456789/36098/64-Макуха.pdf?sequence=1>. – Дата доступа: 04.10.2023.

2. Васильев, Л. С. История религий Востока / М. В. Васильев. – Москва : Высшая школа, 1983. – 368 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://religion.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000012/index.shtml>. – Дата доступа 04.10.2023.

3. Беседы и суждения Конфуция: Кристалл; составление и редакция Р. В. Грищенко. – СПб. : Библиотека мировой лит, 1999. – 1120 с.

4. Ключавыя канцэпты кітайскай думкі і культуры : Прэса па даследаванні і вывучэнні замежных моў : пер.з кітайскай. У 9 кн. Кн.1. – Мінск : Мастацкая літаратура. – 2018. – 164 с.

5. 玛丽娜·克拉夫左娃, 张冰. 中国文化概论 (俄文版) [M]. – 北京: 北京大学出版社, 2020. = Марина Кравцова, Чжан Бин. Введение в китайскую культуру (русская версия) [M]. – Пекин : Издательство Пекинского университета, 2020. – 347 с.

The article is devoted to the consideration of the concept of virtue in the ancient Chinese schools of Confucianism and Taoism. The general principles of human existence among people and the rules of his interaction with society, the ideal of a “noble husband” and the moral and ethical standards characterizing such a person, developed by Confucius, are analyzed. An understanding of virtue in Taoist classics is given. The sage, or “Shen ren” of the Taoists, is different from the “noble man” of the Confucians. This is the one who manifests the “Tao” in himself and follows naturalness.

Key words: Virtue, Confucianism, Taoism, ancient culture, the concept of “仁” (humanity), the concept of “面子” (persons).

Шахаб Рада-Шади Сиямак – студент; Тяньцзиньский университет иностранных языков (г. Тяньцзинь) (rada.shahab@yandex.by).

К. С. Шахаб-Костецкая

**ФОРМИРОВАНИЕ ПЕРЕВОДЧЕСКОЙ КОМПЕТЕНЦИИ
В ХОДЕ ПРЕПОДАВАНИЯ КИТАЙСКОГО ЯЗЫКА
В 5-х–8-х КЛАССАХ**

В данной статье рассмотрен вопрос о переводческой компетенции у школьников, изучающих китайский язык более 4 лет. Автором было проведено письменное тестирование с целью определить уровень их переводческой компетенции, дано описание к каждому из заданий. В процессе анализа результатов тестирования автор также выделил ряд положительных и отрицательных тенденций в отношении изучения и усвоения необходимой языковой информации среди учащихся.

Ключевые слова: переводческая компетенция, письменный перевод, преподавание китайского языка для школьников, письменное тестирование, практика перевода.

Изучение иностранных языков в современном мире – это не желание или возможность, а очевидная необходимость. Владение иностранным языком (и, в свою очередь, основами ведения межкультурной коммуникации) дает индивиду возможность более органично войти в международное пространство, грамотно осуществлять межкультурную коммуникацию, содействовать эффективному коммуникативному взаимодействию, а также представлять свой народ на международной арене, содействовать правильному межкультурному диалогу и формировать адекватное представление о своей стране и её особенностях.

Обращаясь к значению понятия “перевод”, мы можем заметить, что существует множество различных формулировок и обозначений, каждое из которых характеризует его по-своему. В глобальном смысле перевод является процессом «расшифровки и перекодировки» информации с исходного языка на целевой. Для успешного выполнения задач, поставленных перед переводчиком, необходимо владеть переводческой компетенцией. Особенно важно, что переводческую компетенцию можно развивать поэтапно, одновременно с улучшением своих языковых навыков, постепенно решая все более сложные переводческие задачи.

Проблема формирования и развития переводческой компетенции была определена не так давно, как, например, вопрос о развитии

методики преподавания перевода в целом. Данными исследованиями занималось немалое количество учёных, среди которых был и известный языковед В. Н. Комиссаров, который определил содержание и структуру переводческой компетенции, рассмотрел принципы организации обучения переводу [1]. О. В. Максютин в своей статье проанализировала трактовки переводческой компетенции из отечественной и зарубежной лингводидактики. Особенная ценность ее исследования заключается в том, что, по мнению автора, по качеству перевода нельзя оценивать переводческую компетенцию того или иного человека, также она выделила некоторые особенности педагогической оценки переводческой компетенции. Автор утверждает, что, прежде всего мы должны ориентироваться непосредственно на качество перевода относительно целей и этапа обучения [2]. Ю. П. Котлярова отмечает, что переводческая компетенция рассматривается в науке непосредственно как «компетенция», а не «квалификация», что делает данное понятие более глубоким и значимым. По мнению автора, компетенция включает в себя следующие признаки: связующее звено между понятиями «знание, умение, навыки», умение критически мыслить и аргументировать свой выбор, обновление языковых знаний, а также умение принимать решение [3].

Существует множество методов и подходов к развитию переводческой компетенции, однако большинство из них направлены именно на взрослых, в то время как вопрос развития компетенции у школьников остается практически неисследованным. Сталкиваясь с конкретными переводческими задачами уже на этапе обучения в университете, студенты не имеют базовых знаний о том, как им правильно подойти к выполнению перевода и что необходимо учитывать при этом.

Нами было проведено тестирование среди учащихся 5–8 классов, чтобы понять, насколько развита их переводческая компетенция. Большинство тестовых заданий было направлено на перевод общеупотребительной лексики, так как с ней учащиеся сталкиваются большую часть учебного времени. Именно такие лексические единицы (а также фразы и выражения) прописаны в учебных материалах, которые используются в белорусских школах на занятиях китайским языком. В тестировании приняло участие 47 учащихся. На выполнение заданий отводилось 45 минут, в течение которых учащимся запрещалось пользоваться учебниками или электронными словарями, а также другими гаджетами или печатными материалами. Однако им разрешалось использовать бумажные словари с целью сделать перевод более точным и правильным.

В первом задании мы дали ученикам несколько вариантов ответа, один из которых правильный. В условии мы указали слово, которое им необходимо найти среди китайских вариантов. Участникам теста необходимо было выбрать нужный ответ и найти его среди остальных неправильных. Мы специально добавили несколько семантически похожих лексических единиц, чтобы убедиться, что учащиеся действительно владеют лексическим инструментарием и отличают слова между собой.

Во втором задании требовалось перевести словосочетания с китайского языка на белорусский. В зависимости от класса обучения уровень сложности словосочетаний отличался: в тестах для пятого класса были даны простые словосочетания, в то время как в тестах для 8 класса уже сравнительно сложны, которые требовали больше времени на перевод и проверку.

В третьем задании мы сделали акцент на переводе безэквивалентной лексики. Определение такого языкового явления, как безэквивалентная лексика, сподвигло лингвистов к более детальному исследованию данной тематики, так как отсутствие конкретного эквивалента означает, что способов перевода лексики такого типа может быть несколько, и главная сложность заключается в том, какой из них выбрать и существуют ли влияющие на выбор «контекстуальные условия».

В четвертом задании надо было перевести предложения с китайского языка на белорусский. Мы предложили 5 предложений, каждое из которых мы взяли из учебников, которыми учащиеся уже пользовались в предыдущем классе. Это задание мы относим к среднему по сложности. Оно значительно отличается от последнего пятого задания, самого сложного из всех, так как в нём необходимо было перевести предложения с белорусского на китайский язык,

В пятом задании требовалось перевести предложения с белорусского на китайский, что значительно сложнее, так как у учащихся возникает множество трудностей, особенно при учёте того, что в условиях отсутствия языковой среды детям сложнее формулировать свои мысли на иностранном языке. Перевод на целевой язык в большинстве случаев даётся медленнее и сложнее, чем перевод на свой родной язык.

Проанализировав результаты тестов и внимательно изучив самые частые ошибки учеников, мы пришли к следующим выводам:

1. Учащиеся хорошо справляются с переводом отдельных лексических единиц.

Первое задание нашего теста было направлено непосредственно на перевод лексических единиц. Мы поставили данное задание первым, так как оно самое простое для выполнения и требует от учащихся

только знания лексики, не затрагивая владение стилистическими и грамматическими особенностями китайского языка. Как мы и предполагали, большинство учащихся выполнили данное задание правильно.

2. Учащиеся хорошо выполняют задания на перевод словосочетаний.

Перевод словосочетаний также не вызвал у учеников сложностей, и большая часть правильно выполнила это задание. Мы считаем, что это связано с тем, что при переводе словосочетаний не нужно использовать обширное количество лексики и вероятность выполнить перевод некорректно или двусмысленно минимальна.

3. Учащимся сложно даются задания на перевод безэквивалентной лексики.

При анализе результатов мы обнаружили, что учащиеся практически не владеют безэквивалентными лексическими единицами, из чего становится очевидно, что им не хватает знаний о китайской культуре, а также общей информации о стране.

4. Учащиеся плохо владеют стилистическими особенностями родного языка. Проанализировав предложения, которые ученики перевели на белорусский язык, мы пришли к выводу, что большинство из них переводили слишком «механически», что делало перевод неестественным и в какой-то степени нечитабельным. С одной стороны, носитель языка может без каких-либо препятствий прочесть такой перевод и понять его смысл. С другой стороны, перевод всегда должен быть ориентирован на правильную и максимально корректную передачу информации, в процессе которой обязательно сохранить стилистические особенности целевого языка.

5. Учащиеся встречаются с трудностями при переводе предложений на китайский язык.

Мы заметили, что самым сложным для учащихся было задание по переводу на китайский язык. Это связано с отсутствием языковой среды и нехваткой языковой практики (как письменной, так и устной), а также отсутствием необходимости использовать китайский язык во внеурочное время. Не имея практики в повседневной жизни, учащиеся забывают или не усваивают полученные знания, вследствие чего не могут выполнить переводческие задачи такого характера.

На основе результатов нашего тестирования мы пришли к выводу, что на сегодняшний день уровень переводческой компетенции учащихся средних классов находится на сравнительно низком уровне: дети в недостаточной степени владеют необходимыми лексическими единицами и грамматическими конструкциями, неточно или некор-

ректно передают смысл безэквивалентных лексических единиц, переводят предложения в несоответствии с синтаксическими особенностями белорусского языка, а также испытывают значительные трудности, выполняя перевод на китайский язык. Легче всего детям даются задания на перевод одной лексической единицы или словосочетаний, так как для этого зачастую не нужен контекст или использование грамматических конструкций, нет необходимости использовать широкий лексический или грамматический инструментарий.

Чтобы исправить языковые ошибки, которые были допущены учащимися, мы рекомендуем преподавателям разнообразить свой учебный материал информацией о безэквивалентных лексических единицах, делиться с учениками информацией о культуре, истории, традициях и народе Китая, давать им больше заданий на перевод на белорусский язык (чтобы улучшить навык перевода на свой родной язык и одновременно стимулировать развитие лингвистического чутья), а также в обязательном порядке добавлять в план занятий упражнения на перевод на китайский язык.

Как можно заметить, на сегодняшний день вопрос о развитии переводческой компетенции у изучающих китайский язык весьма актуален. Немалое количество тематических исследований не затрагивают аспект формирования переводческой компетенции у школьников. Отсутствие целенаправленной работы в этом направлении значительно осложняет дальнейшее изучение языка детьми и использование в общении с его носителями.

Таким образом, формирование переводческой компетенции у школьников – это чрезвычайно важный и требующий внимания вопрос, который необходимо исследовать на разных уровнях. Переводческая компетенция учеников нуждается в активном развитии и постоянной тренировке. Если на уроках уделять отдельное внимание непосредственно переводческим задачам, а также методически обоснованно дополнять занятия актуальным и интересным для учащихся лингвострановедческим материалом, это поможет улучшить коммуникативные навыки детей и заложить основы переводческой компетенции.

Список использованных источников

1. Комиссаров, В. Н. Общие принципы организации обучения переводу / В. Н. Комиссаров // Актуальные проблемы преподавания перевода и иностранных языков в лингвистическом вузе: сб. науч. тр. МГЛУ. – М., 1996. – Вып. 423. – С.23–29.
2. Максютин, О. В. Педагогическая оценка переводческой компетенции / О. В. Максютин // Вестник Томского государственного педагогического университета. – 2009. – № 3. – С. 45–48.

3. Котлярова, Ю. П. Переводческая компетенция как многоаспектное теоретическое понятие / Ю. П. Котлярова // Вестник Костромского государственного университета им. Н. А. Некрасова. – 2007. – Т. 13. – С. 55–59.

This article examines the issue of translation competence among schoolchildren who have been studying Chinese for more than 4 years. The author conducted a written test in order to determine the level of their translation competence; a description was given for each of the tasks. In the process of analyzing the test results, the author also identified a number of positive and negative trends in relation to the study and assimilation of the necessary language information among students.

Key words: translation competence, written translation, teaching Chinese to schoolchildren, written testing, translation practice.

Шахаб-Костецкая Кассандра Сиямак – преподаватель; Тяньцзиньский университет иностранных языков (г. Тяньцзинь) (yuanfeifei2017@gmail.com).

УДК 811.161.3'42'373.612.2:398.92(=161.3)

3. У. Шведава

МАДЭЛІ МЕТАФАРЫЗАЦЫІ ПРАЦЭСАЎ ПАГЛЫНАННЯ ЕЖЫ Ў БЕЛАРУСКАЙ І КІТАЙСКАЙ ФРАЗЕАЛОГІІ

У артыкуле на матэрыяле фразеалагізмаў беларускай і кітайскай моў разглядаецца структура ўяўлення паглынання ежы ў семантыцы фразеалагізмаў. Аналізуюцца фразеалагізмы, метафарычна матываваныя дзеясловамі з семантыкай ужывання ежы, выяўляюцца кагнітыўныя мадэлі метафарызацыі такіх працэсаў.

Ключавыя словы: фразеалагізм, семантыка, працэсы ўжывання ежы, мадэль, метафарызацыя.

У фразеалагічных адзінках кожнай мовы адлюстроўваюцца, назапашваюцца і захоўваюцца веды чалавека пра сябе і свет, у якім ён жыве, яны выступаюць не толькі адзінкамі мовы, але і адзінкамі культуры. А адным з самых цікавых і адметных кодаў культуры ў фразеалогіі розных народаў выступае гастранамічны, паколькі ежа з'яўляецца адной з асноў жыцця чалавека, крыніцай яго энергіі, якая забяспечвае нармальнае функцыянаванне арганізма, а яшчэ, што найбольш важна, найменні ежы, прадуктаў харчавання захоўваюцца ў кожнага народа на працягу ўсяго яго жыцця, і такім чынам

выяўляюць нацыянальна-культурныя адметнасці, дазваляюць спазнаць многа пра народ. Менавіта гэтым гастронамічны код культуры розных народаў прыцягвае да сябе ўвагу розных даследчыкаў, у тым ліку і фразеолагаў [1; 2; 3; 4; 5; 6].

Наша ўвага скіравана не столькі да найменняў ежы, колькі да працэсаў яе ўжывання, ці іх найменняў як асновы вобразаў фразеалагізмаў, што сталі мадэлямі для метафарычнага прыпадабнення і ўтварэння новых адзінак з новым значэннем, што складаюць частку фразеалагічнай карціны свету і прадстаўляюць часткова гастронамічны код культуры беларусаў і кітайцаў. Крыніцамі збору вызначанай групы фразеалагізмаў паслужыў «Слоўнік фразеалагізмаў» І. Я. Лепешава [7; 8] як самы поўны збор беларускай фразеалогіі, што адносіцца да літаратурнага ўжытку, і «Кітайска-рускі фразеалагічны слоўнік» А. М. Готліба і Му Хуаіна [9].

Даследаванне фразеалагізмаў з кампанентамі-дзеясловамі, што ў свабодным выкарыстанні называюць працэсы ўжывання ежы, а іх структура, семантыка і ўнутраная форма адлюстроўваюць метафарычнае пераасэнсаванне ўвогуле паглынання ежы праз ужыванне апорнага кампанента-дзеяслова *есці* ці пэўнага этапу паглынання ежы, маркіраванага семантыкай дзеясловаў *адкрываць/раскрываць/разяўляць (рот), кусаць, жаваць, грызці, смактаць, глытаць*, выяўляе ўніверсальныя кагнітыўныя аспекты фразеаўтварэння, заснаваныя на структуры сітуацый ужывання ежы, якія знайшлі выяўленне ў фразеалагізмах беларускай і кітайскай моў для фіксацыі і характарыстыкі, як правіла, абстрактных паняццяў, рэалій з жыцця беларусаў і кітайцаў.

Працэс ужывання ежы пачынаецца з адкрывання рота, што ў беларускай фразеалогіі ў першую чаргу асацыюецца з працэсамі маўленчай дзейнасці чалавека, што і ілюструюць фразеалагізмы *адкрываць рот* ‘пачынаць гаварыць што-н., выказваць свае думкі’ [7, с. 67]; *разяўляць рот* 1) ‘пачынаць гаварыць што-н., выказваць сваю думку’, 2) ‘не згаджацца, рэзка пярэчыць’, 3) ‘крайне здзіўляцца, быць моцна ўражаным’, 4) ‘быць крайне няўважлівым, рассеяным’, 5) ‘заяваўшыся, пераставаць рабіць што-н.’, 6) ‘прагнуць, хціва жадаць чаго-н.’ [8, с. 306–307]; *раскрываць рот* 1) ‘пачынаць гаварыць што-н., выказваць свае думкі’, 2) ‘не згаджацца, рэзка пярэчыць’ [8, с. 309]. А паводле выкарыстання аднаго з мімічных рухаў губ фразеалагізм *разяўляць рот* паслужыў яшчэ і для вобразнага абазначэння такіх абстрактных паняццяў, як эмацыйны стан чалавека, у прыватнасці, здзіўлення, няўважлівасці, прагнасці да чаго-небудзь. У кітайскай фразеалогіі адлюстраванне гэтага этапа працэсу паглынання ежы адсутнічае.

Далей працэс ужывання ежы працягваецца, што і абазначана новымі адзінкамі з самай рознай семантыкай, і менавіта вобразнае ўяўленне гэтых працэсаў пераносіцца на новыя рэаліі з мэтай не толькі назваць, але і ахарактарызаваць, вызначыць ацэнку, устанавіць тыя каштоўнасныя арыенціры, якімі кіруецца народ.

Найперш гэта вызначаюць фразеалагізмы з кампанентам *есці*. У беларускай фразеалогіі такія фразеалагічныя адзінкі вызначаюць найбольш важныя сімвалы (дастатак, асноўны сродак жыцця, праца і інш.) і важнейшыя паказчыкі арганізацыі жыцця самастойна, выпрабаванні і інш. дадаткова праз кампанент *хлеб*: *есці свой хлеб* ‘жыць, самому зарабляючы на сябе’ [7, с. 416]; *есці хлеб* 1) ‘мець карысць, даход з якога-н. занятку’ [7, с. 416]; з *сямі печай хлеб есці* ‘быць у розных пераплётах і многае зведаць у жыцці’ [7, с. 416]. Паглыннанне чужой ежы асацыюецца з ладам жыцця на ўтрыманні каго-небудзь: *дарма (дарэмна) есці хлеб* ‘жыць, нічога не робячы, не прыносячы ніякай карысці’ [7, с. 415]; *есці хлеб* 2) ‘жыць за чый-н. кошт, знаходзіцца на чым-н. утрыманні’ [7, с. 416].

У кітайскай фразеалогіі адзінкі з кампанентам *есці* ў залежнасці ад абставін у асноўным ілюструюць сытае, раскошнае, багатае жыццё, напрыклад: *bǎo shí zhōng rì* «Сыта есці цэлы дзень» [9, с. 30]; *chuí jīn zhuàn yù* «Гатаваць золата, есці яшму» [9, с. 81]; *zhōng míng dīng shí* «Есці з трыножнікаў пад звон званоў» [9, с. 572] ці цяжкае, бязрадаснае, беднае жыццё, напрыклад: *cān fēng lù sù* «Есці на ветры, спаць пад адкрытым небам» [9, с. 51]; *shí shǎo shì fán* «Есці мала, а рабіць многа» [9, с. 392]; *xiāo yī gàn shí* «Да світання апранацца, увечары есці» [9, с. 464]; *yīn chī mǎo liáng* «У гэтым годзе з’есці зерне будучага года» [9, с. 524]; *yīn bīng rú bō* «Піць лёд, есці корні» [9, с. 526].

Семантыка і ўнутраная форма фразеалагізмаў абедзвюх моў дэманструе ўстойлівыя аналогіі паміж паглыннаннем ежы і з’явамі фізічнай, псіхічнай, ментальнай, сацыяльнай сфер дзейнасці. Вобраз паглынання ежы ўстойліва асацыюецца з прычыненнем душэўных пакут, негатыўным псіхалагічным уздзеяннем аднаго суб’екта на другога. Такія фразеалагізмы выкарыстоўваюцца для характарыстыкі агрэсіўных паводзін аднаго чалавека ў адносінах да другога, напрыклад, фізічных дзеянняў:

– у бел. мове – *грызці горла* ‘жорстка, бязлітасна распраўляцца з кім-н.’ [7, с. 328]; *высмоктваць (смактаць) сок(-і)* 1) ‘бязлітасна эксплуатаваць, прыгнятаць каго-н., даводзіць да беднасці’, 2) ‘мучыць каго-н., прычыняць пакуты’ [7, с. 259]; *піць (смактаць, высмоктваць,*

ссаць) кроў з каго, чыю 1) ‘бязлітасна эксплуатаваць, даводзіць да беднасці каго-н.’ [8, с. 221]; з’есці (праглынуць) ‘замучыць, загубіць нападамі, ганеннем’ [7, с. 496]; з’есці з трыбухамі (з вантробамі) ‘замучыць, загубіць нападамі, ганеннем’ [7, с. 496]; напіцца крыві чыёй ‘памучыць каго-н., паздзекавацца з каго-н.’ [8, с. 84];

– у кіт. мове – *shí ròu qǐn rí* «З’есці (яго) мяса і паспаць на скуры» [9, с. 392]; *cán shí jīng tūn* «Шаўкапрад есці, кіт глытае» [9, с. 52]; *shēng tūn huó bō* «Заглынаць і абдзіраць жыўцом» [9, с. 385]; *shì kāng jí mǐ* «Злізаць мякіну і дабрацца да рысу» [9, с. 396].

Фразеалагізмы могуць ужывацца і для абазначэння разнастайнага псіхалагічнага ўздзеяння:

– у бел. мове: *ад’ядаць (пераядаць) вантробы (кішкі, пячонкі)* ‘страшэнна хваляваць, даводзіць да адчаю каго-н., дакучаючы чым-н. непрыемным’ [7, с. 82]; *ад’ядаць (пераядаць) душу (сэрца)* ‘моцна хваляваць каго-н., дакучаючы чым-н. непрыемным’ [7, с. 83]; *піць (смактаць, высмоктаць, ссаць) кроў з каго, чыю 2)* ‘мучыць каго-н., прычыняць пакуты’ [8, с. 221]; *выядаць вочы <каму> 1)* ‘вельмі здзекліва дакараць каго-н.’, 2) ‘страшэнна дакучаць’ [7, с. 269]; *выядаць душу (сэрца)* ‘моцна хваляваць каго-н., дакучаючы чым-н. непрыемным’ [7, с. 269]; *есці поедам* ‘бесперастанку папракаць, дакараць, зневажаць’ [7, с. 416]) або негатыўнага стану самога чалавека (*закусваць цуглі* ‘распаліўшыся, ісці напрамом, дзейнічаць, ні з чым не лічачыся’ [7, с. 453]; *зямлю грызці 3)* ‘затаіўшы злосць, ледзьве стрымліваць свае пачуцці’ [7, с. 328-329]; *пераядаць косці (костачкі) каму* ‘страшэнна хваляваць, даводзіць да адчаю каго-н., дакучаючы чым-н. непрыемным; станавіцца невыносным для каго-н.’ [8, с. 214]; *плеш пераядаць (перагрызаць) каму* ‘моцна хваляваць, дакучаючы чым-н. непрыемным’ [8, с. 214]; *уядацца ў косці каму 1)* ‘вельмі назаліць, становячыся прыкрым, нязносным’ [8, с. 584]; *уядацца ў пячонкі (-у, печань) каму* ‘вельмі назаліць, становячыся прыкрым, нязносным’ [8, с. 585];

– у кіт. мове: *shí bú xià yǎn* «Есці, але не магчы праглынуць» – ад хвалявання ежа ў рот не лезе» [9, с. 391]; *róu rú gāng tǐ* «Мяккае праглынаецца, жорсткае выплёўваецца» – абражаць слабых і баяцца моцных» [9, с. 363].

У сітуацыі суб’екта паглынання (агрэсара) можа адлюстроўвацца не толькі чалавек, але і разбуральныя эмоцыі, унутраныя пачуцці і перажыванні, непадуладныя кантролю розуму, якія асацыююцца ў беларускай мове з мухай, чарвяком, расою: *шалёная муха ўкусіла <за вуха>* каго ‘хто-н., нечакана раззлаваўшыся, занадта га-

рачыцца' [8, с. 53]; *чарвяк (чарвячок) грызе (точыць)* каго 'хто-н. моцна непакоіцца, сумняваецца ў чым-н.' [8, с. 639]; *раса вочы выядае* каму 'хто-н. нешчаслівы, жыве ў горы, нядолі' [8, с. 308].

Працэс кусання ў беларускай і кітайскай фразеалогіі прадстаўлены адзінкавымі фразеалагізмамі з нерэальнымі вобразамі:

– у бел. мове: *кусаць <сабе> локці* 'горка шкадаваць аб чым-н. няздзейсненым, неапраўна страчаным' [7, с. 626] і *закусваць рукавом* 'нічым не закусваць пасля выпіўкі' [7, с. 453], бо, як вядома, свой локаць немагчыма ўкусиць, а таму асацыяцыя з нечым няздзейсненым, і рукавом немагчыма закусіць;

– у кіт. мове: *shì qí hé jí* «Кусаць (сабе) пупок – не дастаць» [9, с. 396].

Драбненне ежы зубамі паўтаральнымі жавальнымі рухамі метафарычна праецыруецца ў беларускай мове на сітуацыю шматразовага абмеркавання якіх-небудзь падзей, фактаў, размоў пра адно і тое ж: *жваць (жаваць) жвачку* 'гаварыць нудна і бесталкова пра адно і тое ж' [7, с. 423]; *разжоўваць і (ды) у рот класці* каму 'вельмі падрабязна тлумачыць што-н.' [8, с. 303], у кітайскай мове – на сітуацыю цярпліва зносіць нястачу і беднасць *yǎo dé cǎi gēn* «Жаваць гародніну» [9, с. 500].

Вобраз праглынання ежы пераносіцца ў беларускай мове на сітуацыю паслухмянага прыняцця несправядлівай крытыкі, крыўд і абраз: *глытаць жабу (жаб)* 'моўчкі, цярпліва зносіць крыўду, абразу, выслухоўваць непрыемнае' [7, с. 306]; *праглынуць <горкую> пілюлю* 'моўчкі, цярпліва перанесці крыўду, абразу, выслухаць непрыемнае' [8, с. 241]; *глытаць слёзы* 'старацца стрымаць плач' [7, с. 306]. Пры гэтым неспрыяльныя абставіны асацыююцца з горкай пілюляй ці жабай, а душэўны боль метанімічна выражаецца праз вобраз «глытання слёз». Вобраз працэсу глытання сліны асацыюецца з пачуццём зайздрасці: *глынуць (глытнуць) сліну (слінку)* 'з зайздрасцю глянуць на што-н. спакуслівае, але недаступнае' [7, с. 306]; *глытаць сліну (слінку, -і)* 'з зайздрасцю глядзець на што-н. спакуслівае, але недаступнае' [7, с. 306]; а глытанне слоў – з невыразнасцю маўлення: *глытаць словы* 'гаварыць неразборліва, невыразна' [7, с. 306].

Вобраз глытання ў кітайскай мове асацыюецца праз вобразы жывёлы з ненаеднасцю, жаднасцю, напрыклад: *láng tūn hǔ yàn* «Глытаць як воўк, пажыраць як тыгр» – воўчы апетыт» [9, с. 249]; *shé yù tūn xiàng* «Змяя марыць праглынуць слана» [9, с. 380], ці адлюстроўвае павярхоўнае ўспрыманне чаго-небудзь, напрыклад: *hú lín tūn zǎo* «Праглынуць фінік разам з костачкай» [9, с. 182]; *shí gǔ bú*

huà «Заглынаць старажытныя творы, але не засвойваць» [9, с. 391]; *wǎng lǒu tīn zhōu* «Сеткі прапускаюць (рыбу, здольную) заглынуць карабель» – глядзець скрозь пальцы на сур’ёзныя злачынствы» [9, с. 437]. А вобраз глытання нажа ілюструе карэнныя змены, пачатак жыцця нанова: *tīn dāo guā cháng* «Праглынуць нож і разрэзаць кішкі» [9, с. 429].

Станоўчую канатацыю ў беларускай мове маюць фразеалагізмы з кампанентам-дзеясловам з *’есці*, вобразы якіх асацыююцца з пудам солі, што сімвалізуе доўгі час жыцця разам – з *’есці пуд* (*не адзін пуд, многа*) солі ‘пражыць доўгі час разам, сябраваць’ [7, с. 497], з зубамі і сабакам, што сімвалізуюць вялікі вопыт: *зубы з’еў* (*-ла, -лі*) 1) ‘мае, набыў вялікі вопыт, навыкі ў чым-н.; майстар на што-н.’, 2) ‘састарэць, дажыць да старых гадоў на адным месцы, на адной пасадзе’ [7, с. 497]; *сабаку з’еў* (*-ла, -лі*) ‘набыў вялікі вопыт, навыкі ў якой-н. справе’ [7, с. 497]. У кітайскай мове са станоўчай канатацыяй ужываюцца фразеалагізмы з кампанентамі *перажоўваць, смактаць/ абсмоктаць*: *hán yīng jǐ huá* «Абсмоктаць і старанна перажоўваць прыгажосць і добрыя якасці» – унікаць у сэнс і сутнасць прачытанага» [9, с. 172]; *hán yí nòng sūn* «Смактаць ледзянцы і забаўляцца з унукамі» – у старасці адысці ад спраў; радасці старасці» [9, с. 172].

Такім чынам, сітуацыя паглынання ежы, прадстаўленая ва ўнутранай форме беларускіх (больш за 100) і кітайскіх (каля 40) фразеалагізмаў, з’яўляецца вобразнай асновай для метафарычнай характарыстыкі з’яў псіхалагічнай сферы (перажыванне негатыўных эмоцый, негатыўнае псіхалагічнае ўздзеянне, агрэсія), ментальнай сферы (працэс інтэнсіўнага абдумвання, асэнсавання), маўленчай дзейнасці (размовы ці маўчанне), палітычнай сферы (сацыяльнае падаўленне), працоўнай дзейнасці (інтэнсіўная работа).

Спіс выкарыстаных крыніц

1. Бурукина, О. А. Культурные коды в русских и белорусских фразеологизмах со стержневыми компонентами-трофонимами / О. А. Бурукина, О. А. Лещинская // Культура и цивилизация. Журнал по культурологии. – Т. 9. – № 6А. – 2019. – С. 85–97.

2. Глазунова, С. Е. Национальная вьетнамская кухня как отражение культурных и философских традиций / С. Е. Глазунова // Лингвострановедение: Методы анализа, технология обучения. Шестой Межвузов. семинар по лингвострановедению: сб. научн. статей. Ч. 2 / под общ. ред. Л. Г. Ведениной. Моск. гос. ин-т межд. отношений (ун-т) МИД России. – М.: МГИМО-Университет, 2009. – С. 15–72.

3. Ляшчынская, В. А. Пра хлеб і да хлеба: Веды і вопыт беларусаў у фразеалагічных адзінках мовы / В. А. Ляшчынская // Роднае слова. – 2011. – № 10. – С. 38–42.

4. Ляшчынская, В. А. Беларускія фразеалагізмы з трафонімам *пирог* як выразнікі нацыянальна-культурнай інфармацыі / В. А. Ляшчынская // Роднае слова. – № 4. – 2021. – С. 45–47.

5. Лещинская, О. А. Национальные представления о капусте в зеркале фразеологических образов / О. А. Лещинская // Українські студії в європейському контексті: збірник навук. праць. Вып. 3. – Мелітополь, 2021. – С. 252–258.

6. Мед, Н. Г. Национально-культурная специфика испанских фразеологизмов с гастрономическим компонентом / Н. Г. Мед // Язык. Сознание. Коммуникация: Сб. статей / Отв. ред. В. В. Красных, А. И. Изотов. – М. : МАКС Пресс, 2014. – Вып. 50. – С. 216–222.

7. Лепешаў, І. Я. Слоўнік фразеалагізмаў: У 2 т. Т. 1. А – Л / І. Я. Лепешаў. – Мінск : Беларус. Энцыклапедыя імя П. Броўкі, 2008. – 672 с.

8. Лепешаў, І. Я. Слоўнік фразеалагізмаў: У 2 т. Т. 2. М – Я / І. Я. Лепешаў. – Мінск : Беларус. Энцыклапедыя імя П. Броўкі, 2008. – 704 с.

9. 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.

The article on the material of phraseological units of the Belarusian Belarusian and Chinese languages considers the structure of the idea of food absorption in the semantics of phraseological units. Phrase-words, metaphorically motivated by verbs with the semantics of eating, are analyzed, cognitive models of metaphorization of such processes are revealed.

Key words: phraseology, semantics, food processes, model, metaphorization.

Шведава Зоя Ўладзіміраўна – кандыдат філалагічных навук, дацэнт; Гомельскі дзяржаўны ўніверсітэт імя Ф. Скарыны (zshvedova@mail.ru).

УДК 811.581'42'373.47:929*В.М.Алексеев

Шень Цзячэн

КИТАЙСКИЙ ЗАКЛИНАТЕЛЬНЫЙ ТЕКСТ В ТРАКТОВКЕ АКАДЕМИКА В. М. АЛЕКСЕЕВА

В статье описывается один из китайских заклинательных текстов, представленный в статье академика В. М. Алексеева, опубликованной в 1912 году. Анализируется содержащееся в тексте обращение к высшим небесным силам с просьбой о защите от злых духов. Отмечается важность изучения сакральных текстов, отражающих архаичное синкретичное мировоззрение китайского народа.

Ключевые слова: академик В. М. Алексеев, амулет, триграммы, заклинание, синкретизм.

Академик Василий Михайлович Алексеев (1881–1951) – выдающийся российский и советский филолог-китаист, нумизмат и переводчик, выпускник кафедры китайской и маньчжурской филологии Санкт-Петербургского университета. С самого начала своей научной деятельности он активно интересовался такими проявлениями традиционной китайской культуры, как народные картины *няньхуа*, гравюры, эпиграфические надписи, а также амулеты – небольшие предметы, которые предназначаются для ношения на теле и наделяются способностями охранять людей от воздействия злых духов. Для усиления магических свойств амулетов на них обычно наносились заклинательные тексты, которые также не могли оставаться без внимания ученого. В. М. Алексеев, по свидетельству его биографов, собрал во время своего пребывания в Китае значительный фактический материал для написания научной работы «Заклинания в китайской религии» [1, с. 345]. Этот вопрос интересовал ученого не только сам по себе – как увлекательная научная проблема, но и как повод для ознакомления современников с традиционной культурой Китая. Ученик В. М. Алексеева – профессор Л. Н. Меньшиков – писал: «Одной из наиболее характерных сторон творчества В. М. Алексеева как ученого являлось его стремление понять, осмыслить и сделать всеобщим достоянием те стороны китайской культуры, которые до него не изучались, оставались вне поля зрения даже специалистов и к которым относились как к неким экзотическим диковинкам, может быть, и интересным, но вряд ли достойным пристального внимания серьезного ученого. Эта сторона деятельности В. М. Алексеева была одной из наиболее ярких черт борьбы его против экзотического понимания Китая, борьбы, проходящей через всю жизнь этого замечательного ученого» [2, с. 302].

Сам В. М. Алексеев видел в изучении культурного наследия Китая необходимое условие овладения китайским языком: «Изучать язык без изучения культуры невозможно. Здесь существует целостное соотношение: изучай язык, чтобы изучить культуру, ибо она понятна только владеющему языком; изучай культуру, чтобы изучить язык, ибо он является ее отражением. Руководствуясь этим своим принципом, <...> я хочу продолжить свои исследования в области храмовой эпиграфики, в частности собрать материал по заклинательным надписям и амулетам. Меня интересует масса сложнейших вопросов, связанных с религией Китая, особенно область китайского храмового синкретизма [3, с. 32–33].

Свои взгляды на характер традиционных китайских заклинаний В. М. Алексеев изложил в статье «О некоторых главных типах китайских заклинательных изображений по народными картинами и амулетами», которая была опубликована в 1912 году в авторитетном научном издании «Записки Восточного отделения Императорского русского археологического общества» [4].

В этой работе В.М. Алексеев прежде всего дает общую характеристику китайскими заклинательным текстам, обращая внимание как на их прихотливую (то есть необычную, причудливую) форму, так и на их содержание, отражающее противостояние высших небесных сил (грома и молнии) и живущих на земле злых духов: «Талисманские письма (фу вэнь 符文, фу лу 符箓), графические заклинания <...> представляют из себя произвольно прихотливые изломы и извивы черт, входящих в состав китайских знаков, самые знаки и, наконец, символы звезд, влияющих на судьбу человека. Основным мотивом служат всяческими способами прихотливо замаскированные знаки лэй 雷 (гром) и гуй 鬼 (бес), соединяемые между собою разнообразными глаголами, вроде 镇, 斩, 煞, 减, 遣, 死, 诛, 耗, 馘, 绝, 治 и т. д., имеющими значение: ‘убить’, ‘изрубить’, ‘казнить’, ‘истребить’, ‘задавить’, ‘унести’ и т. д. Таким образом, общая формула подобного графического заклинания сводится к упрощенной фразе 雷斩鬼! Гром убивает (убей!) бесов!» [4, с. 2–3].

Рассмотрим приведенные в данной статье на с. 53-й рисунки амулета № 27, на которых помещен текст заклинания (рисунок 1, 2). Подобные амулеты с квадратным отверстием в середине подробно были описаны В. М. Алексеевым в другой его статье, где он называет их монетовидными амулетами по аналогии с известным в китайской нумизматической практике описательным термином сорт монет, предназначенный для задавливания и преоборения нечистой силы. Употребление таких амулетов «сводилось к ношению на груди и на поясе и к бросанию при закладке дома» [5, с. 1–2].



Рисунок 1 – Лицевая сторона амулета [4, с. 53]



Рисунок 2 – Обратная сторона амулета [4, с. 53]

На рисунке 1 представлена лицевая сторона монетовидного амулета, на которой по кругу изображены восемь триграмм (*ба гуа* 八卦), использующихся в даосской космологии и символизирующих основные принципы бытия. По воззрениям древних китайцев, окружающая людей природа основана на взаимно противостоящих силах, которые укрепляют друг друга. Каждая из триграмм, используемых для гадания, состоит из трех разорванных или неразрывных линий, которые представляют «инь» и «ян» (таблица 1).

Таблица 1 – Восемь триграмм *ба гуа* 八卦

Триграмма	Иероглиф	Произношение	Сторона света	Стихия
☰	乾	Цянь	Юг	Небо
☷	坤	Кунь	Север	Земля
☳	震	Чжэнь	Северо-восток	Гром
☵	Кань	Кань	Запад	Вода
☶	Лян	Гэнь	Северо-запад	Гора
☴	Сюн	Сюн	Юго-запад	Ветер
☲	Ли	Ли	Восток	Огонь
☱	Дуй	Дуй	Юго-восток	Озеро

Как отмечает А. И. Кобзев, *ба гуа* 八卦 «этимологически восходит к изображению геометризованных графических результатов скапулимантии – гадания на костях или панцирях черепах». Существует также мнение, согласно которому «триграммы представляют собой набор символов, отражающих гадательные процедуры раскладывания стеблей тысячелистника» [6, с. 198–199]. В соответствии с китайской мифологической традицией, *ба гуа* были созданы предком китайцев – легендарным *Фу-си* 伏羲, который к тому же научил людей охоте и рыболовству [7, с. 647]. В целом же, по замечанию Ю. К. Шуцкого, «триграммы, гексаграммы и их компоненты во всех комбинаторно возможных сочетаниях образуют универсальную иерархию классификационных схем, в наглядных символах охватывающую любые аспекты действительности – части пространства, отрезки времени, природные стихии, числа, цвета, органы тела, социальные и семейные положения» [8, с. 12].

Достаточно развернутый текст заклинания представлен на оборотной стороне данного амулета (рисунок 2), причем он обрамлен –

слева и справа – упоминавшейся выше ключевой фразой (*Гром убивает бесов!*), представленной «прихотливыми» (трансформированными, но узнаваемыми) иероглифами 雷, 斩 и 鬼 значительно большего размера, чем все другие иероглифические знаки, что, несомненно, указывает на особый статус этого краткого, но глубокого по смыслу заклинания.

Расположенный в центре (вокруг квадратного отверстия в амулете) и читаемый сверху вниз и справа налево текст соответствует всем основным признакам заклинания: он содержит прямое обращение к объекту магического воздействия, а также само требование-побуждение, выраженное в форме императива [9, с. 119]: 雷军雷军。杀鬼降精。斩妖辟邪。永保神清。奉 太上老君急急如律令敕。真人府行。 (*Громоносное воинство! Громоносное воинство! Убей чертей, задави оборотней, разруби соблазнительные наваждения, избавь от нечистой силы! Навсегда обеспечь мне влияние чистых и светлых духов! Я получил от Высочайшего Духа Лаоцзюня приказ к истреблению их. Быстро, быстро распорядись, как Люйлин, твой вестник*) [4, с. 17].

Магическая значимость приведенного заклинательного текста значительно усиливается за счет упоминания в нем имени *Лаоцзюня* 老君 (*Лао-цзы* 老子) – непререкаемого авторитета, легендарного основателя даосизма, являющегося источником приказа о неотвратимости уничтожения бесов, а также имени *Люйлина*, который характеризуется самим В. М. Алексеевым как «быстрейший в свите Громоносника демон, исполняющий приказания властителя воистину с молниеносной скоростью» [4, с. 26].

Таким образом, описанный в статье академика В. М. Алексеева амулет представляет собой наглядный образец китайского синкретизма, о чем в свое время говорил выдающийся китаевед: с одной стороны (в буквальном и переносном смыслах этого слова) на нем изображены *ба гуа* 八卦 – один из официально признанных «столпов» китайской философии и культуры, а с другой стороны амулета помещен «приземленно-прагматичный» текст народного заклинания, субъект которого, обращаясь к «небесным» персонажам, стремится оградить себя от земных злых духов.

Список использованных источников

1. Терюкова, Е. А. Рукописное наследие академика В. М. Алексеева из Научно-исторического архива ГМИР: опыт научной систематизации / Е. А. Терюкова, Е. А. Завидовская // Диалог со временем. 2017. – Вып. 61. – С. 345–360.
2. Меньшиков, Л. Н. Китайские коллекции академика В. М. Алексеева / Л. Н. Меньшиков // Страны и народы Востока. Выпуск 1. География, этнография, история / Под ред. акад. В.В. Струве. – М.: Изд-во вост. лит-ры, 1959. – С. 302–313.

3. Алексеев, В. М. В старом Китае. Дневники путешествия 1907 г. / В. М. Алексеев ; [предисл. акад. В. В. Струве и В. М. Штейн]. – М. : Изд-во вост. лит., 1957. – 312 с.

4. Алексеев, В. М. О некоторых главных типах китайских заклинательных изображений по народными картинами и амулетами / В. М. Алексеев // Записки восточного отделения Императорского русского археологического общества. Том двадцатый. 1910. – С.-Пб. : Типография Императорской академии наук, 1912. – С. 1–76.

5. Алексеев, В. М. Китайские монетовидные амулеты и благожелательные медали из коллекции Императорского Эрмитажа / В. М. Алексеев // Записки Восточного отделения Императорского Русского археологического общества. Том двадцать первый. 1911–1912. – Санкт-Петербург : Типография Императорской Академии наук, 1913. – С. 1–86.

6. Кобзев, А. И. Гуа [2] / А.И. Кобзев // Духовная культура Китая. Т. I. Философия ; ред. тома М. Л. Титаренко, А. И. Кобзев, А. Е. Лукьянов. – М. : Издат. фирма «Восточная литература» РАН, 2006. – С. 198–203.

7. Рифтин, Б. Л. Фу-си / Б. Л. Рифтин // Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. [Т. 2 :] Мифология. Религия / ред. М. Л. Титаренко и др. – М. : «Восточная литература», 2007. – С. 647.

8. Шуцкий, Ю. К. Китайская классическая «Книга перемен». – 2-е изд., испр. и доп., под ред. А. И. Кобзева / Ю. К. Шуцкий. – М. : Наука. Издат. фирма «Вост. лит-ра», 1993. – 606 с.

9. Коваль, В. И. Язычество в языке и тексте / В. И. Коваль ; Гомельский гос. ун-т им. Ф. Скорины. – Гомель: ГГУ им. Ф. Скорины, 2021. – 285 с.

The article describes one of the Chinese incantation texts presented in an article by academician V. M. Alekseev, published in 1912. The article analyzes the appeal contained in the text to the higher heavenly powers with a request for protection from evil spirits. The importance of studying sacred texts reflecting the archaic syncretic worldview of the Chinese people is noted.

Key words: academician V. M. Alekseev, amulet, trigrams, spell, syncretism.

Шень Цзячэн – аспирант; Гомельский государственный университет имени Ф. Скорины (russchair@gsu.by).

УДК 811.581'37+811.581'35

А. С. Шуликова

ЛИРИЧЕСКОЕ ТВОРЧЕСТВО СУ ШИ В РУССКИХ ПЕРЕВОДАХ

В статье анализируются имеющиеся в русской лингвокультуре переводы лирических произведений выдающегося китайского писателя Су Ши (11 век), которые были выполнены разными авторами в течение XIX–XXI веков. Особое внимание при этом уделяется разным переводческим интерпретациям одного произведения.

Ключевые слова: лирическое произведение, переводной вариант, образ, природа, комментарий.

Су Ши (Сун Дун-по) (蘇軾, 1037–1101, литературный псевдоним Дун-по цзюйши 東坡居士) – один из самых выдающихся представителей поэтического «цеха» в Китае (подробнее см. об этом: [1, с. 459]). Он прожил жизнь, полную тревог, взлетов и падений. Су Ши был настоящим героем своего времени, «воплотившим в своем творчестве подлинный дух и своеобразие Северо-Сунского китайского общества» [2, с. 3].

Поэзия Су Ши – одна из вершин китайской культуры. Преклоняясь перед великими танскими поэтами, Сун Дун-по сумел сказать свое слово почти во всех поэтических жанрах, таких как *ши*, *цы* и прозапоэтические сочинения *фу*.

Актуальность данного исследования определяется прежде всего существенно повысившимся в настоящее время интересом к культуре Китая, неотъемлемой частью которого является словесно-художественное творчество авторов различных временных эпох. Особую значимость такого рода исследования приобретают в рамках осмысления этого творчества в культуре (и, соответственно, в лингвокультуре) восточных славян, неродственной для китайской.

Цель нашего исследования – проследить историю переводоведческой мысли русских авторов-переводчиков, которых интересовало лирическое творчество Су Ши; выявить произведения, наиболее привлекая внимание русских переводчиков в качестве объектов переводческой деятельности.

В процессе исследования были использованы такие общенаучные методы, как наблюдение, описательный, сопоставительный и классификационный; а также общефилологические: биографический и интерпретационный методы; метод лингвостилистического анализа; лингвокультурологический метод.

Материалом исследования послужили тексты переводов поэтических произведений Су Ши на русский язык, отобранные в процессе анализа имеющихся источников, изданных, в большинстве своём, в конце XX-го века, но также в XIX-ом и XXI-ом веках.

Поэтическое творческое наследие Су Ши начало привлекать к себе внимание уже в 50-е годы XIX-го века – в первую очередь, воплощённой в них оригинальной и самобытной образностью, в частности – необычайно точными и выразительными метафорами. Вероятно, это и привлекло в лирическом стихотворении Су Ши, озаглавленном в подлиннике как «花影» («Тень»), выдающегося русского поэта Афанасия Афанасьевича Фета, который перевёл это произве-

дение на русский язык: перевод впервые был опубликован в известном журнале «Отечественные записки» (№ 5 за 1856 год) под названием «Тень» (подробнее смотреть в сборнике материалов одного из первых всесоюзных симпозиумов переводчиков художественных произведений, состоявшегося в 1966 году («Актуальные проблемы теории художественного перевода», 1967 год) один из «корофеев» русской переводоведческой школы, Л. З. Эйдлин, особо отметил этот перевод стихотворения Су Ши, выполненный русским поэтом-классиком середине XIX-го века [3, с. 145]. Этот перевод и в настоящее время по праву считающийся одним из образцов перевода лирического произведения с китайского языка на русский:

*Башня лежит –
Все уступы сочтёшь;
Только ту башню
Ничем не счтёшь.
Солнце её
Не успеет угнать,
Смотришь: луна
Положила опять [4].*

В качестве основных особенностей этого переводного варианта следует отметить, что в нём делается акцент на контрасте двух образов, *солнца* и *луны* – образов, к которым Су Ши довольно часто обращается именно как к образам-антиподам; тем самым переводчик стремится сохранить индивидуальную образность, запечатлённую автором в лирическом произведении. И это видится одним из очевидных достоинств рассматриваемого перевода, поскольку взаимодействие упомянутых образов передаёт в том числе и своеобразие философского осмысления мира, объединяя две ипостаси сознания личности – ср.: «наиболее типичные символы духа и интуиции – солнце и солнечное небо, символы воображения и темной стороны бессознательного – луна и ночь» [5, с. 63]).

Следующим этапом обращения переводчика к лирическому творчеству знаменитого китайского автора, весьма дистанцированным от времени, когда был выполнен перевод А. А. Фетом, судя по доступным нам источникам, является сборник переводов произведений Су Ши под названием «Стихи. Мелодии. Поэмы», выпущенный в 1975 году издательством «Художественная литература», который, среди прочего, включает переводы лирических произведений, выполненные Игорем Сергеевичем Голубевым. В этом сборнике, помимо собственно переводов произведений Су Ши, содержится опи-

сание его биографии с подробной характеристикой не только литературно-художественного творчества, но и политической деятельности. В это издание вошли переводы следующих лирических стихотворений: «登云龙山» («Поднимаюсь на гору Заоблачного дракона»), «斜风细雨到来时» («Лишь добрался до этого края – ветер дунул и дождь закапал»), «春宵» («Весенняя ночь»), «江上看山» («С лодки смотрю на горы»), «舟中夜起» («Ночная дума») и мн. др.

Судя по всему, эти лирические произведения отбирались по принципу свойственной природным образа *антропоморфичности* (во всяком случае, это характерная черта образности лирики Су Ши явно учитывалась). Именно через оживление природы автор пытается рассказать читателю о своих мыслях и эмоциях, не называя их. Природа рассматривается как своего рода место спасения от гнёта общества, как убежище, где одинокий отшельник, поэт и философ, наслаждается её красотой. Так, в стихотворении «Ночная дума» (舟中夜起) явными антропоморфными чертами наделён немаловажный в смысловом и символическом отношении образ – образ Луны: ... Дверь открыл и вижу: под дождем / В озере купается луна... [2, с. 39]. Луна предстаёт перед читателем как одушевлённое существо, наделённое многими чертами человека, которое безмятежно существует в пространстве природы, гармонично взаимодействуя с водной стихией.

Следуя хронологическому принципу, далее следует отметить выход сборника «Восточный склон: китайская поэзия в переводах Евгения Владимировича Витковского» с предисловием и примечаниями И. С. Смирнова, выпущенный в 2020-ом году издательством «Шанс». Помимо переводных вариантов лирических произведений автора, в сборнике также представлены оригинальные варианты стихотворений с указанием для некоторых из них года их написания. В этот сборник вошли такие лирические произведения, как: «花影» («Тень»), «宿海会寺» («Ночую в храме Хайхуэй»), «和子由禪池怀旧» («Вторю стихам Цзы-Ю»), «心衰面改瘦崢嶸» («Душой одряхлел, лицом подурнел») и мн. др.

Стихотворения, вошедшие в данный сборник, объединены «скользящими» в строках конфуцианскими мотивами. Основной особенностью произведений является свойственная китайской поэзии печаль, которая в конфуцианской традиции выражается более сдержанно, в форме общих – но не абстрактных – раздумий о мире и человеке. При этом в лирических произведениях почти никогда не присутствует конкретный жизненный повод для подобных раздумий.

«Сидим, вспоминаем всю ночь о родных / в какой они стороне? Чувства приезжего в дальнем краю / близки и понятны мне», – так спокойно говорит поэт о том, что веками было нервом китайской поэзии, – разлуке с домом, службе в чужом краю [6, с. 50]. Так же спокойно размышляет он о быстротечности лет, о жизни, которая промелькнула, как стремительная птица: «И вот остались на мокром снегу / следы лебединых лап. / А лебедь крылья раскрыл и умчал / попробуй пойми куда» [6, с. 31].

В некоторых лирических произведениях Су Ши тематические линии переплетаются между собой, создавая своего рода двойственность в передаваемом настроении. Так, в стихотворение Су Ши «Ночная дума» («舟中夜起»), уже упоминаемом ранее (следует отметить, что Е. В. Витковский даёт переводному варианту этого стихотворения название «Бодрствую в лодке ночью»), явные природные мотивы наделены колоссальной философской и жизненной мощью, что реализуется прежде всего в их олицетворении.

Перевод И.С. Голубева: *Ночь всё глубже, у людей сейчас / Не пересекаются пути, / Только тень, когда иду один, / Может, веселясь, со мной идти...* [2, с. 39].

Природа в этих строках, как писал В. М. Алексеев, «участлива к человеческому горю, в особенности когда он один, с открытым и свободным сердцем, далеко от смрада насиженных мест, приобщает себя в величавой тишине к ее лику» [7, с. 31].

Следующий сборник, представленный русскому читателю в 2021-ом году под названием «Цы отшельника Дунпо», содержит переводы произведений Су Ши, выполненные А. Алексеевой. Его можно квалифицировать как своего рода *узконаправленный*, так как в него переводчик включила лирические произведения автора только в жанре *цы* (*цы* – жанр лирических стихотворений со строками разной длины, которые писались на определённые мелодии [8, с. 5]). Тематическая направленность данного сборника обуславливается, в первую очередь, жанровой принадлежностью. В него вошли следующие лирические произведения Су Ши жанра Цы: «一斛珠» (На мелодию «Море жемчуга»), «恋花» (На мелодию «Бабочка, влюблённая в цветок»), «花非花» (На мелодию «Цветы магнолии»), «题山楼» («Написал на башне Хуайшань») и др.

Произведениям, созданным в жанре цы, который предназначен в первую очередь для передачи чувственных, эмоциональных переживаний, свойственны многоплановость смысла, недоговорённость, зачастую зыбкость и неуловимость воплощённых эмоций и ощущение

ний. Так, в переводном варианте стихотворения Су Ши на мелодию «Бабочка, влюблённая в цветок» («蝶恋花») лирический герой видит сон, в котором он встретился на свидании с феей, богиней облаков и дождя: *Растаял мой сон, с ним и фея моя, / Смотрю на Ушань, но пусты нынче эти края. / Кружит надо мной и опять улетает / лишь ласточек пара одна* [8, с. 11].

Тот факт, что лирический герой видит сон, уже указывает на зыбкость и непостоянство образов. Данная особенность символики подтверждается также присутствием в тексте такого небесного образа, как образ бабочки, одна из трактовок которого – «символ души и бессознательного влечения к свету» [8, с. 90]. Так, мимолётные сновидения рассеиваются, и лирический герой возвращается в реальность, которая полна затаённых и туманных воспоминаний.

Таким образом, краткий обзор хронологически выстроенной истории переводов лирических произведений Су Ши на русский язык, как представляется, позволяет прийти к выводу о последовательном, и даже системном, интересе русских переводчиков к творчеству выдающегося представителя китайской поэзии XI века. Особым вниманием переводчиков на русский язык пользуются те стихотворения поэта, в которых сквозь призму природных образом передаётся философское осмысление жизненных устоев и коллизий человека, в том числе и характерное именно для мировосприятия китайцев.

Дальнейший путь исследования видится в сопоставлении оригинальных произведений и их имеющихся переводных вариантов именно в образно-ценностном аспекте, позволяющем выявить и проанализировать, с одной стороны, национально-культурное своеобразие лирического творчества Су Ши, с другой – очевидные индивидуально стилистические особенности и автора, и переводчиков его лирических текстов.

Список использованных источников

1. Алимов, И. А. Лес записей. Китайские авторские сборники X–XIII вв. в очерках и переводах / И. А. Алимов. – СПб. : Петербургское Востоковедение, 2009. – 912 с.
2. Голубев, И. И. Стихи. Мелодии. Поэмы / пер. с кит. И. И. Голубева. – М. : Худож. лит., 1975. – 288 с.
3. Актуальные проблемы теории художественного перевода: Материалы Всесоюз. симпозиума (25 февраля – 2 марта 1966 г.) / Ред. Л. З. Эйдлин // в 2 т. – М. : [б. и.], 1967. – Т. 2. – С. 359–397.

4. Большая Китайская Энциклопедия / Справочник Китаиста. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.encyclopedia.ru/>. – Дата обращения: 02.10.2023.

5. Керлотт Х. Словарь символов. / Х. Керлотт. – М. : REFL-book, 1994. – 608 с.

6. Восточный склон: китайская поэзия в переводах Е. В. Витковского / Предисл. И. С. Смирнова. иллюстр. Е. И. Румянцевой. – М. : Шанс, 2020. – 267 с.

7. Алексеев, В. М. Труды по китайской литературе: в 2 кн. / В. М. Алексеев. – М. : Восточная литература, 2002. – Кн. 1. – 574 с.

8. Алексеева, А. Цы отшельника Дунпо / А. Алексеева // Интеллектуальная издательская система Ridero, 2021. – 173 с.

The article analyzes the translations of the lyrical works of the outstanding Chinese writer Su Shi (11th century) available in Russian linguistic culture, which were performed by different authors during the 19th–21st centuries. Particular attention is paid to different translation interpretations of one work.

Key words: lyrical work, translated version, image, nature, commentary.

Шуликова Анна Сергеевна – студентка; Витебский государственный университет им. П. М. Машерова (www.shylikova2002@gmail.com).

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Аксёничкова-Бирюкова А. А.</i> О культурной семантике традиционных праздников в стихотворениях Ли Цинчжао.....	3
<i>Асенчик Е. Ф.</i> Семантическое, грамматическое и орфографическое освоение лексемы <i>фэншуй</i> в русском языке.....	9
<i>Белая И. В.</i> Образ луны в стихотворениях даосской наставницы Сунь Бу-эр.....	15
<i>Буркова А. В., Кураш С. Б., Струков В. В.</i> Топоним-концепт <i>Китай</i> как ономастическая метафора в русском языке.....	21
<i>Ван Чжунчжэн, Степанов Е. Н.</i> Сходства и различия систем мандаринских, кантонских и русских личных местоимений.....	27
<i>Воїнава-Страха М. М.</i> Мадэлі жаночай экзістэнцыі ў аповесцях Алены Брава і Чжан Айлін.....	35
<i>Гибкий П. В.</i> Отображение временных отношений в китайской и восточнославянской лингвокультурах.....	42
<i>Даниленко А. А.</i> Фразеология как раздел языкознания в русской и китайской системах лингвистических дисциплин.....	46
<i>Исаченкова М. А., Лобанова А. Я.</i> Театр <i>носи</i> (傩戏): история формирования и современное значение.....	52
<i>Кадол Ф. В., Бобрик В. А.</i> Научно-методологические условия нравственного развития и саморазвития обучающихся...	59
<i>Казакова I. В.</i> Як паклікаць шчасце ў дом: мастацтва папяровай выразкі і кітайскія <i>няньхуа</i>	65
<i>Кастрыца А. А.</i> Прыкметы і павер'і ў традыцыйнай культуры беларусаў і кітайцаў.....	73
<i>Ковалевич И. О.</i> Китай сквозь призму детского восприятия..	77
<i>Коваль В. И.</i> Китайское <i>гуй фу</i> 鬼斧 (<i>чертов топор</i>) и русское <i>топорная работа</i>	83
<i>Красикова Е. А.</i> Когнитивно-семантические основания полисемии классификатора 块.....	91
<i>Кремнёв Е. В., Серебренникова Е. Ф.</i> Проблема различения терминов, обозначающих отрасли регионологического знания, в русском и китайском языках	98
<i>Латицкая Н. И.</i> Семантика фразеологизмов с компонентом <i>сердце</i> в китайском языке.....	101
<i>Луань Ин.</i> Традиции календарной обрядности в белорусских Дожинках и в китайском Празднике урожая: сравнительный аспект.....	105

<i>Лю Івэнь.</i> Традыцыйныя погляды кітайцаў на жыццё як нацыянальна-культурная спадчына.....	110
<i>Марозова П. С.</i> Адаптацыя фразеалагічных адзінак з кампанентамі-заонімамі ў кітайскай мове пры перакладзе на беларускую мову (на матэрыяле навелы Мосян Тунсіў «Благаслаўленне небажыхароў»)	115
<i>Мельнікова О. Н.</i> Об особенностях функционирования словосочетания <i>китайская медицина</i> (на материале Национального корпуса русского языка)	120
<i>Михалькова Н. В.</i> Подходы к описанию структурно-семантических характеристик китайских иероглифических знаков в трудах ученых восточнославянской синологической школы.	126
<i>Морозова А. И.</i> Концепт «Дао» и его репрезентация в Национальном корпусе русского языка.....	130
<i>Новак В. С.</i> Свет у народных вераваннях беларусаў і кітайцаў.	136
<i>Палуян А. М., Воінава А. М.</i> Восеньскія святы ў беларускай і кітайскай традыцыйных культурах.....	143
<i>Романюк В. О.</i> Культ предков в традиционной культуре белорусского и китайского народов.....	149
<i>Серикова И. В.</i> Об аллонимах хоронима <i>Китай</i>	153
<i>Синицын Ф. Л.</i> «Новая китайская письменность»: советские эксперименты 1920-х–1930-х гг.....	159
<i>Станкевіч А. А.</i> Вобраз жанчыны ў малой прозе Дзін Лін і Цёткі.....	163
<i>Сун Цзе.</i> Российские и китайские классические анимационные фильмы: к вопросу различий национальных культур....	169
<i>Сяо И.</i> К определению понятия «идеограмма» (会意字) в китайской лингвистической традиции.....	174
<i>Филонов С. В.</i> Обрядовое пространство календарного праздника кануна Седмицы: по материалам из южных регионов Тайваня.....	178
<i>Хазанова К. Л.</i> Традыцыі чаявання ў беларускіх і кітайскіх выслоўях.....	190
<i>Холявко Е. И.</i> Свообразие семантики лексем, выражающих понятие «Красота», в русском и китайском языках.....	196
<i>Хэ Цзяньфэн.</i> Народные сказания, басни и легенды в духовно-нравственном воспитании молодежи Китая	201
<i>Цао Чэнь.</i> Swot-анализ белорусских студентов, обучающихся в Цзянсу.....	205

<i>Цзюй Хунянь</i> . Зоонимы, символизирующие счастье, в китайской и восточнославянской мифологии.....	209
<i>Цыбакова С. Б.</i> Дидактико-познавательное и воспитательное значение народных китайских и белорусских сказок о животных.....	212
<i>Чжу Шэнминь</i> . Речевое мастерство журналиста-международника (на материале публикаций М. Н. Шиманского о Китае).....	218
<i>Шахаб В. В.</i> Рэпрэзентацыя этнакультурнай інфармацыі на занятках па чытанні з кітайскімі студэнтамі.....	223
<i>Шахаб Р-Ш. С.</i> Понятие добродетели в древнекитайских философских школах конфуцианства и даосизма.....	230
<i>Шахаб-Костецкая К. С.</i> Формирование переводческой компетенции в ходе преподавания китайского языка в 5-х–8-х классах.....	236
<i>Шведава З. У.</i> Мадэлі метафарызацыі працэсаў паглынання ежы ў беларускай і кітайскай фразеалогіі.....	241
<i>Шень Цзячэн</i> . Китайский заклинательный текст в трактовке академика В. М. Алексеева.....	247
<i>Шуликова А. С.</i> Лирическое творчество Су Ши в русских переводах.....	252

Научное издание

**ТРАДИЦИОННАЯ ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА
ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИХ
И КИТАЙСКОГО НАРОДОВ**

Сборник научных статей

Основан в 2017 году

Выпуск 4

Подписано в печать 18.12.2023. Формат 60x84 1/16.

Бумага офсетная. Ризография.

Усл. печ. л. 15,35. Уч.-изд. л. 16,78.

Тираж 65 экз. Заказ 682.

Издатель и полиграфическое исполнение:
учреждение образования

«Гомельский государственный университет имени Франциска Скорины».

Свидетельство о государственной регистрации издателя, изготовителя,
распространителя печатных изданий № 3/1452 от 17.04.2017.

Специальное разрешение (лицензия) № 02330 / 450 от 18.12.2013.

Ул. Советская, 104, 246028, Гомель.

